



**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

COLEGIO DE FILOSOFÍA

**LA RELACIÓN ENTRE EXISTENCIA
E HISTORIA EN EL PENSAMIENTO
ONTOLÓGICO DE MARTIN
HEIDEGGER.**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA PRESENTA:**

**MIGUEL FRANCISCO DEL ANGEL
ORTEGA**



**DIRECTORA DE TESIS
DRA. REBECA MALDONADO RODRIGUERA**

México, D.F., 2016



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Agradecimientos

Antes que nada quiero agradecer a mi madre el apoyo incondicional, fruto del gran amor que siempre me ha brindado; no es por nada más que eso que he tenido la posibilidad de llevar a cabo este trabajo.

También quiero agradecer a mis profesores, a todos ellos ya que la carrera ha sido un camino que, bajo su guía, se convirtió en el inicio de una vocación apasionada.

En especial quiero agradecer a Rebeca Maldonado, Crescenciano Grave, Ricardo Horneffer, Carlos Alberto Vargas y Marco Antonio Espinoza. Su tiempo, confianza, la oportunidad de trabajar con ustedes, su guía y sobre todo su franca amistad representa lo más valioso obtenido en el curso de mis estudios.

A mi familia y amigos, que han hecho de este camino un paseo agradable. En especial a Fátima, por su paciencia al leer y comentar la primera versión de esta tesis.

A Eli, sobre todo, agradecerle su amor, cariño y paciencia con los que acompañó todo el proceso de este trabajo. Su aliento fue el combustible que me alimentó la tarea cuyo resultado aquí se ofrece.

Finalmente, esta tesis se hizo con la beca del proyecto de investigación PAPIIT IN405114 Ontología e historia: indagación sobre las vías para otra historia desde la ontología del siglo XX ofrecida por la DGAPA de la UNAM.

Índice

Introducción.....	1
I.- El pensar: La relación interrogante entre el hombre y el <i>ser</i>	7
§1.- Esencia y Existencia. El planteamiento de la pregunta tradicional de la metafísica.....	7
§2.- <i>Dasein</i> como existencia. Sobre el modo de ser del ente que pregunta.....	10
§3.-Existencia y Ex-sistencia. Sobre la esencia del <i>Dasein</i> y su relación interrogante con el <i>ser</i>	14
A.- <i>Ser</i> y pensar. El ámbito del lenguaje.....	15
B.- La pregunta por la esencia del hombre y el problema del humanismo. El ámbito de la ex-sistencia.....	18
C.- Ex-sistencia y ἦθος.....	28
II.-El tiempo: Horizonte del sentido (histórico) del ser.....	31
§4.-Tiempo y <i>Dasein</i> [ex-sistencia].....	31
§5.-Tiempo y existencia en la Física de Aristóteles.....	36
§6.- Historicidad I: La temporeidad.....	42
§7.- Historicidad II: La finitud.....	50
A.-Muerte y Ex-sistencia.....	51
B.-Tiempo y Ex-sistencia.....	57
C.- Finitud e Historia.....	67
III.- Libertad e Historia: La pregunta filosófica como acontecimiento.....	71
§8.- La libertad y el interrogar asombrado del pensar.....	71
§9.-La historia como modo de ser de la ex-sistencia.....	80
A.- La exsistencia: Mundo y Libertad.....	83
B.- La posibilidad de la pregunta ontológica: Libertad, Exsistencia e Historia.....	91
C.- Libertad humana: Finitud y Ex-sistencia.....	97
D.- ἔρωϛ: Ser y Pensar.....	102
E.-La libertad y el carácter transcendente de la ex-sistencia.....	105

F.- Sobre el tiempo: Ex-sistencia y Fundamento.....	109
G.- La relación esencial entre ser y tiempo.....	113
H.-Libertad y Fundamento [Ab-grund].....	114
I.-Fundamento y Ex-sistencia.....	123
J.-La historia como expresión de la libertad de la ex-sistencia.....	126
Resultados.....	134
Bibliografía.....	139

Introducción

«Wege, nicht Werke.»

-Martin Heidegger

Es ampliamente conocida la metáfora con la que Martin Heidegger gustaba explicar el modo en el que él concebía su propio pensamiento; ésta se encuentra constantemente en los comentaristas de la obra del filósofo alemán e incluso uno de sus libros, compuesto por una recopilación de artículos y ensayos —*Caminos de bosque*— hace alusión al *tránsito*, al estar en camino de su propio quehacer filosófico. Esta imagen nos presenta un pensamiento que no se encuentra completo, que no ha alcanzado su objetivo, *siempre en movimiento*, inquieto y activo; y también trae una idea de ir de un punto concreto *hacia* otro. El tránsito, en efecto, no es un movimiento indefinido, sino que se caracteriza por el pasar de un punto determinado a otro. Este otro punto, el punto de llegada, sin embargo, no necesariamente se encuentra plenamente determinado o es conocido. No obstante, el estar en tránsito implica, necesariamente, un punto a alcanzar, sin importar qué tan efímero pueda ser éste. Esta metáfora, tan cara a Heidegger, fue el lema que el filósofo alemán eligió para signar la edición de sus obras completas; «caminos, no obras».¹ Y considero que esto es así ya que la imagen sugerida alcanza a atrapar lo esencial del modo como Heidegger concebía no sólo su quehacer filosófico, sino el quehacer filosófico en general. De esta forma, se nos presenta una imagen del pensamiento que se desmarca de una linealidad progresiva y sistemática, y se sugiere algo más parecido a las sendas rurales que zigzaguean en los bosques, retrocediendo y bifurcándose constantemente, con la capacidad de abrumar y desorientar a quienes no se encuentran familiarizados con ellas. Así, esta imagen no solo permite ofrecer una metáfora que pretenda describir el proceso del pensamiento filosófico, sino que, precisamente por eso, también puede fungir como una clave guía al momento de adentrarse en la obra del célebre filósofo alemán.

En efecto, la obra de Heidegger presenta constantes avances, desvíos y retrocesos, ensayos de vías que quedan únicamente como esbozos —lo que no significa que carezcan de interés o importancia—; constantes intentos y ensayos de decir aquello que consistió *su único tema*, el cual, sin embargo, fue abordado a partir de un sinnúmero de ángulos. Esto se parece, acertadamente, a esos laberintos contruidos por el andar de un sinnúmero de

¹ Vid. Ramón Rodríguez, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, p.12.

personas que se adentraron en el bosque o en el campo, en caminos que varían en longitud, dirección y en qué tan frecuentados son. Sin embargo, esa aparente confusión tiene como elemento unificante el hecho de que se adentran y buscan su dirección en el ambiente espeso del bosque. A su vez, los múltiples cursos, ensayos, artículos y libros que conforman la obra de Heidegger y que nos ofrecen un mapa de su pensamiento, pese a su miríada de temas y tratamientos, encuentran su punto en común en la pregunta por el *ser*. Ésta, en efecto, es la guía que nos permite orientarnos dentro del constante desviarse y cruzar caminos propio del pensamiento en tránsito de Heidegger. Y este, a su vez, es el punto de partida a partir del cual se organiza este trabajo.

Así, asumiendo la metáfora del pensamiento como un andar y desandar caminos, considero posible una múltiple vía de acceso a lo que Heidegger ofrece en su obra al pensamiento, con lo que el trabajo hermenéutico resulta ineludible y constante. Aquí se ensaya un posible camino que, manteniendo siempre presente a la pregunta por el *ser* como eje guía de toda confrontación con el pensamiento de Heidegger, busca, dentro de la multiplicidad de problemas y temas planteados y abordados por el filósofo alemán a lo largo de su obra, el hilo conductor que permita comprender el *rasgo histórico* que se encuentra constantemente referido en la investigación ontológica que es el núcleo de este ejercicio filosófico.

La referencia a la historia se encuentra presente en la obra de Heidegger desde sus inicios. Ésta es influencia directa que el joven Heidegger toma de Dilthey. Sin embargo, el modo en que el filósofo nacido en Messkirch comprende a la historia y su problema sufre las mutaciones propias de un pensamiento en tránsito que ahonda cada vez con mayor fuerza en sus problemas. Así, la intuición inicial de la importancia de la historia alcanza en obras posteriores un papel central que, sin embargo, se encuentra todavía incapaz de hacer explícito el modo como se concibe a ésta. Y sobre todo, en la fórmula «historia del *ser*», propia de los trabajos posteriores a 1936, se hace necesaria una explicación y explicitación del problema que la historia comporta dentro del pensamiento ontológico de Heidegger.

Aquí, por supuesto, no puede quedar de lado que es posible relacionar directamente la idea de un pensamiento en tránsito, en constante movimiento, con un pensamiento propiamente histórico. Sin embargo, queda aún por aclarar a qué se refiere el adjetivo «histórico» en esta fórmula. Y es que, en efecto, es posible e incluso necesario aceptar que

en una lectura inicial, ciertos conceptos escapan a nuestra comprensión tras un velo de aparente claridad. Así, se puede pasar de largo un problema fundamental precisamente porque esa problematicidad no nos resulta familiar. Del mismo modo en que Heidegger acusa que el problema del *ser*, pese a estar presente en las meditaciones de los filósofos de la tradición, no había sido considerado como *el problema fundamental* desde la filosofía griega, el problema de la historia retorna constantemente a la meditación heideggeriana sin constituir un tema que se considere como propiamente heideggeriano. Y es que, en efecto, la obra de Heidegger, por el modo fragmentario en el que va desarrollando sus temas, se presta a una disección capaz de separar al «Heidegger filósofo del lenguaje» del «Heidegger filósofo del arte», etcétera; lo cual evita el trabajo de comprensión unitaria que exige la obra del filósofo alemán. En efecto, como se ha mencionado, el *ser* constituye el único problema presente en la obra de Heidegger, sin embargo, debido a la naturaleza de este problema, el pensamiento se ve impelido a recorrer un sinnúmero de vías de acceso que revelan pequeñas señales en el lento avance del pensamiento que pregunta por el *ser*. Y es que el *ser* constituye lo más general, por lo que el pensamiento, sin importar qué objeto se encuentre dentro de su consideración presente, se encuentra constantemente impelido a corresponder al constante llamado del *ser*. Y aquí, me parece, se presenta un modo inicial de comprender a la historia.

La unidad de esa multiplicidad únicamente puede presentarse a partir de un modo *histórico* de pensar. La presencia de dos elementos contradictorios no puede ocurrir simultáneamente, sino que únicamente en el devenir es donde ese conflicto de elementos contrarios puede considerarse, a su vez, como una unidad. Así, en un primer momento, se puede decir que *la historia es esa unidad que guarda dentro de sí una multiplicidad; es ambas, unidad y multiplicidad, identidad y diferencia. Y este modo de ser histórico, que aquí se le adjudica al pensamiento, es lo que marca este quehacer filosófico como un andar caminos, los cuales, sin embargo, se adentran en un sólo bosque, en un único problema.*

Este trabajo se ha llevado a cabo con la intención de mostrar la pertinencia de reconocer a la historia como un problema central dentro de la obra de Heidegger, y a su vez, ensayar un camino de comprensión del modo en el que la historia puede ser una clave de acceso capaz de guiar al pensamiento a través de lo que se le ofrece en las constantes

meditaciones ontológicas del filósofo alemán. Esta tarea no resultó fácil, por lo que aquí únicamente se presenta un esbozo de introducción, unos prolegómenos que tienen como finalidad un desarrollo explícito en una investigación pormenorizada de lo que la historia, como problema y como guía dentro de la obra de Heidegger, puede ofrecernos. De modo que en este trabajo únicamente me he limitado a señalar cómo puede comprenderse el modo en que el problema ontológico, siempre presente en el pensamiento heideggeriano, se encuentra esencialmente ligado con el problema de la historia. Para esto me he valido de un análisis de los primeros textos de Heidegger, en los que se presenta por primera vez la cuestión del *ser* como problema fundamental de su pensamiento y el papel que el tiempo y la historia juegan en el desarrollo de esta pregunta. Ahora bien, un filósofo no desarrolla su pensamiento de manera aislada, sino que requiere una relación dialogante con la tradición; algo que Heidegger llamará «confrontación histórica».² Esta relación con la tradición se encuentra presente en toda la obra de Heidegger, por lo que aquí no puede dejarse de lado. Sin embargo, un recorrido por la confrontación de Heidegger con los filósofos de la tradición se encuentra más allá de los límites de este trabajo, por lo que aquí únicamente se han tomado tres de estos filósofos. Esta selección no se ha hecho de modo azaroso, sino que fue a partir del reconocimiento de que la confrontación con estos filósofos se encuentra en momentos clave del desarrollo de la consideración ontológica de Heidegger.

Así, Aristóteles y Agustín de Hipona son considerados como las dos grandes raíces sobre la cual se desarrolla no sólo la problemática ontológica, sino el descubrimiento del tiempo como guía fundamental en la comprensión del *ser*. Heidegger menciona a estos filósofos, mas no hace explícito el modo en el que las obras de Aristóteles y Agustín de Hipona le dan la pauta para adentrarse en la meditación ontológica que se encuentra impulsando constantemente su pensamiento. Es por ello por lo que aquí he intentado detenerme un poco en el trabajo de hacer explícita esa influencia a partir de una lectura paralela de los textos de Aristóteles y Agustín y las obras de juventud de Heidegger, en donde queda esbozado el plan que guiará a su pensamiento en la constante pregunta por el *ser* y su inherente relación con el problema del tiempo.

² Vid. Martin Heidegger, *Meditación* [trad. de Dina V. Picotti C.], Buenos Aires, Biblos, 2006, §§13-15, pp. 53-78. Este «método» a partir del cual la filosofía puede acceder a sí misma funge como base para el desarrollo de este trabajo.

Posteriormente, he considerado los cursos sobre el tratado sobre la libertad de Schelling que Heidegger impartió en 1936 como un elemento fundamental en la comprensión del desarrollo de la obra heideggeriana, ya que proporcionan una imagen clara del trabajo de confrontación que se encuentra en la base del pensamiento de este filósofo y porque se encuentran en un momento de inflexión en su obra, en donde la historia comienza a ser un concepto mencionado recurrentemente y puesto en relación con la cuestión ontológica. Así, considero el análisis de estos cursos como el punto clave de este trabajo, ya que es ahí donde reluce con toda su fuerza la relación de la historia con el *ser*, y el por qué de la insistencia en que se debe considerar a la historia como un problema fundamental en el estudio de la obra de Heidegger en particular, y en toda consideración ontológica en general. En estos cursos se revela el carácter histórico del *pensamiento*, como un desarrollo que puede ser considerado independientemente de los filósofos, al igual que la obra de arte puede apreciarse sin un reconocimiento de su autor.

Ahora bien, el problema del *ser* y el de su relación con la historia surgen del propio modo de ser del ente que piensa. Este ente es definido por Heidegger como *Dasein* o existencia. De modo que el análisis del modo de ser de la existencia es un momento ineludible en la investigación que se desprende de la pregunta por el *ser*. Sin embargo, aquello a lo que Heidegger se refiere con *Dasein* o existencia, va más allá de la determinación de un ente, sino de su modo de ser, el cual se encuentra en relación directa con el *ser*, por lo que el preguntar por el *ser* y el desarrollo del pensamiento en este sentido forman parte del modo de ser de este ente. Con esto, me parece, la comprensión del *Dasein* como existencia abre las posibilidades de una meditación ontológica capaz de dar cuenta de la complejidad del problema ontológico, el cual no implica únicamente una tarea noética, sino que la rebasa, permitiendo una consideración del *ser* en relación con el *Dasein*.

Es por eso que he escogido a la existencia como punto de partida de este trabajo. Ya que no sólo pone en camino hacia la posibilidad de elevar la pregunta por el *ser*, sino también se encuentra en el núcleo de la investigación que se desarrolla a partir de este interrogar. *La existencia y su comprensión permiten experimentar esa unidad de multiplicidad que es la historia, por lo que no puede considerarse un elemento menor dentro de esta investigación, sino que, ambas, existencia e historia, se presentan como las*

claves que afianzan el camino en la investigación ontológica que Heidegger ha reconocido en el centro del desarrollo del pensamiento filosófico. Si este trabajo permite el reconocimiento de este punto y la necesidad de una investigación más profunda, habrá logrado su propósito.

I.- El pensar: La relación interrogante entre el hombre y el *ser*.

La palabra *sein* en alemán significa ambas cosas:
ser ahí (*Da-sein*) y pertenecerle-a él (*Ihm-gehören*).
-Franz Kafka

§1.- Esencia y Existencia. El planteamiento de la pregunta tradicional de la metafísica.³

Tradicionalmente la ontología concibe al «ente» (*τὸ ὄν*) y a la «esencia» como dos elementos relacionados intrínsecamente y que constituyen lo primero percibido por el *entendimiento*.⁴ Dentro de este razonamiento, la esencia y la existencia se comprenderían como dos elementos que tienen lugar en el mismo momento y que *en sí* constituyen los modos de concebir al *ser*.⁵ Sin embargo, la esencia se presenta con una preeminencia ontológica al identificarse con «aquello por lo que una cosa es», el *qué* de la cosa, su «quididad» o «forma».⁶

³ El punto de partida de este trabajo es la postura metafísica tradicional. Ésta, a pesar de haber sufrido fuertes críticas desde finales del siglo XIX aún se presenta con una gran fuerza, determinando no sólo el modo en que se comprende la época contemporánea, sino que a partir de ésta también se encuentra delimitando el modo en el que el pasado —la historia— es comprendido. Así, la fuerza que desde la modernidad determina los aspectos fundamentales del pensamiento —y de la vida en general— de Occidente, marca e indica el modo en que nos relacionamos con la *tradicción*. De modo que la presentación que se hace de la filosofía aristotélica en este primer apartado corresponde a la visión propia de la tradición marcada por la interpretación metafísica. Uno de los objetivos de este trabajo consiste en un intento por replantear las posibilidades que desde la tradición misma se abren para nuestra propia comprensión de la historia. Así, frente a la postura lógico-metafísica de la obra de Aristóteles, es posible encontrar interpretaciones que arrojan luz sobre la posición eminentemente *ontológica* del filósofo griego. Estas investigaciones no sólo brindan un campo fértil para la interpretación erudita de la filosofía antigua o pasada, sino que posibilitan una nueva vía de acceso a los textos fundamentales que constituyen la *historia* de la filosofía occidental, y que guardan posibilidades nuevas para la expresión de la relación entre el *ser* y el hombre que se da en el *pensamiento*. Al respecto *Vid.* Martin Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]* [trad. de Jesús Adrián Escudero], Madrid, Trotta, 2002 y Nicolai Hartman, «Aristóteles y el problema del concepto», en *Aristóteles y el problema del concepto. Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles* [trad. de Bernabé Navarro], México, Centro de Estudios Filosóficos/Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, pp. 7–48.

⁴ *Vid.* Tomás de Aquino, «El ser y la esencia» [trad. de Abelardo Lobato], en *Textos selectos*, Madrid, Gredos, 2012, *Proemio*, §1, p. 3.

⁵ *Cfr. Ibidem*, I, §4, p. 5.

⁶ *Vid. Ibidem*, I, §5, p. 5.

Esta concepción parte de la interpretación que Avicena realiza de la filosofía aristotélica y que fue difundida ampliamente en la Edad Media, siendo en la filosofía de Tomás de Aquino donde encuentra su expresión más clara e influyente, permeando hasta la filosofía cartesiana, sobre la que la Modernidad establece sus fundamentos, y desarrollándose hasta antes de la propuesta trascendental de Kant. De este modo se puede comprender la relación intrínseca que tradicionalmente asocia a la metafísica con la lógica. Esto es, en efecto,

lo que todos esperamos y la gran mayoría de los prekantianos creían firmemente, a saber, que el pensamiento es un reflejo de la realidad y, por ende, que la lógica refleja la metafísica. Se espera que las condiciones identificadas en los análisis lógicos coincidan con las condiciones identificadas en los análisis metafísicos. Y, por tanto, las confusiones entre la lógica y la metafísica que se encuentran tan frecuentemente en la historia de la filosofía (no solamente antes de Kant, sino también después de él) son probablemente resultado de esta creencia básica.⁷

En este momento quisiera destacar únicamente el modo en que la relación tradicionalmente entendida entre metafísica y lógica implica, a su vez, el modo de comprender la relación tradicional entre ente y esencia, otorgándole a ésta última la preeminencia en las consideraciones ontológicas de la Edad Media y la Modernidad.

El punto de partida es Aristóteles.

La metafísica aristotélica se mueve [...] en el nivel predicamental: el ser como tal no tiene sentido fuera de las categorías que lo articulan; como tal «ente» es un «simple predicado», que no agrega nada al sentido de las categorías. Pero si la substancia es el sentido primero de «ente», la forma, como principio de actualidad, es la causa primera de la substancia. Por consiguiente, la metafísica tiene como objeto principal el estudio de las formas: es lo que E. Gilson llamaba una «metafísica de la esencia».⁸

En efecto, la consideración aristotélica identifica a lo existente con una substancia, la cual exige dentro de su *existir* —«acto de ser»— una determinación *esencial*, es decir, el *qué* de su ser. «“Lo ente”, por consiguiente, no equivale a “lo que existe” sino a “lo que es y” o “el x que es y”.»⁹ Es decir, «lo ente» es aquello que es propenso a determinarse a

⁷ Jorge J. E. García, «Concepciones de la metafísica», en Jorge J. E. Gracia [ed.], *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía T. 17. Concepciones de la metafísica*, Madrid, Trotta, 1998, p. 21.

⁸ Carlos Bernardo Bazán, «Las concepciones de la metafísica en la escolástica», en Jorge J. E. Gracia [ed.], *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía T. 17. Concepciones de la metafísica*, p. 70. También *cfr.* Aristóteles, *Metafísica*, 1053b 16–1054a 17.

⁹ Alfonso Gómez-Lobo, «Aristóteles y el aristotelismo antiguo», en Jorge J. E. Gracia [ed.], *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía T. 17. Concepciones de la metafísica*, p. 52.

partir de la predicación de su esencia. Lo que es, *es* por el acto de ser que conlleva la actualización de su esencia. «La noción de esencia es correlativa a la de definición: sólo tendrán esencia aquellas cosas cuyo *logos* o expresión verbal es una definición».¹⁰ Así se muestra la estrecha relación que en la investigación ontológica une a la lógica con la metafísica, y es que a partir de la noción de esencia como definición, «Aristóteles concluye que la *ousía* de cada cosa es su forma. Ésta es la “causa primera de su ser”.»¹¹ Esto es, «[l]a forma es la *realización* de las posibilidades inherentes en la materia.»¹² La consecuencia de este enfoque es que «toda la *Metafísica* de Aristóteles es una reflexión sobre la substancia, sentido primero del concepto analógico de ente, razón por la cual en el pensamiento aristotélico el estudio del substantivo “ente” tiene prioridad sobre el estudio del acto significado por el verbo “ser”.»¹³

La interpretación de Avicena va más allá del planteamiento aristotélico, y en el ámbito del problema sobre lo necesario y lo posible concibe al «ser como “accidente” de la esencia»,¹⁴ lo cual influenciará decisivamente el desarrollo de la filosofía medieval. Así, Tomás de Aquino, a pesar de considerar que Avicena se equivoca al comprender al acto de ser como algo agregado a la substancia, mantendrá a la substancia como el punto neurálgico de la pregunta por el *ser*. En efecto,

puesto que el *esse* [acto de ser] no es un accidente, hay que considerarlo como perteneciendo al orden substancial: la *essentia* o *substantia*, que es el sujeto o potencia, lo recibe y está tan íntimamente unido al acto de ser que dicho acto puede ser considerado como constituido por los principios de la esencia. Como ha mostrado Van Steenberghen, las nociones trascendentales *ens* y *res* expresan ambas al sujeto existente entero, pero tienen su fundamento en los componentes realmente distintos de tal sujeto, a saber, el *esse* y la *essentia*.¹⁵

De este modo es como se ha expresado la metafísica tradicional con respecto a su objeto, *το ὄν*, el cual, sin embargo, se ha considerado únicamente desde el punto de vista de su esencia. En el análisis tradicional, la determinación de la substancia responde a la identificación de las categorías predicables de ella en tanto *subiectum*, siendo la *causa formal* aquella que se actualiza en el *acto de ser* del ente. El refinamiento de la filosofía

¹⁰ *Ibidem*, p. 57

¹¹ *Ibidem*, p. 58.

¹² *Ibidem*, p. 59. (El subrayado es mío).

¹³ Carlos Bernardo Bazán, *op. cit.*, p. 85.

¹⁴ *Ibidem*, p. 73.

¹⁵ *Ibidem*, p. 84.

tomista, a pesar de tener el valor de otorgar un lugar importante dentro de la consideración metafísica al acto de ser, se conserva dentro de la estructura del análisis aristotélico y mantiene aún la preeminencia ontológica de la esencia por sobre el acto de ser. Aquí es donde podemos encontrar el núcleo de la concepción del conocimiento como determinación (género próximo, diferencia específica) —un aspecto fundamental en el desarrollo de la historia de la ontología—, delimitando el punto de partida de la problemática del *ser* y su característica «indeterminación»,¹⁶ sumergiendo al género universal «ser» en un misterio que, si bien no permaneció ignorado¹⁷ en la tradición ontológica, la obscuridad e incapacidad del pensamiento regido por la relación entre la consideración de la metafísica con la lógica hacía imposible una consideración *realmente* ontológica sobre la naturaleza de *το ὄν*.

Como es conocido, el elemento que la filosofía heideggeriana introducirá como núcleo de su investigación por la pregunta por el *ser*, y que determinará su *sentido*, es el tiempo, y consecuentemente, *su* historia.¹⁸

§2.- *Dasein* como existencia. Sobre el modo de ser del ente que pregunta.

La posición que Heidegger toma frente a la tradición es *destructiva*.¹⁹

El punto de partida de la filosofía es el preguntar. Heidegger considera que éste, en tanto comportamiento de un ente, presenta «su propio carácter de ser», y, al ser presentado como un «cuestionamiento específico», establece una relación que implica al interrogante, al interrogado y lo puesto en cuestión.²⁰ De acuerdo con Heidegger, la filosofía desde sus inicios ha mantenido una relación interrogante con el *ser*, la cual ha caído en un olvido encubridor, y el objetivo de su empresa es recuperarla en un replanteamiento de la pregunta por el *ser*. La posibilidad de ésta se funda en una «previa conducción de parte de lo buscado. Por consiguiente, el sentido del *ser* ya debe estar de alguna manera a nuestra

¹⁶ Cfr. Martin Heidegger, *Ser y tiempo* [trad. de Jorge Eduardo Rivera C.], Madrid, Trotta, 2003, §1, pp. 23–25 [2–4].

¹⁷ Vid. *Idem*.

¹⁸ Vid. Françoise Dastur, *Heidegger y la cuestión del tiempo* [trad. de Lisabeth V. Ruiz Moreno], Buenos Aires, Ediciones Del Signo, 2006, p. 11.

¹⁹ Vid. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §6, pp. 40–47. [19–27].

²⁰ *Ibidem*, §2, p. 26 [5].

disposición.»²¹ En efecto, «no *sabemos* lo que significa “ser”. Pero ya cuando preguntamos: “¿qué *es* ‘ser’?”, nos movemos en una comprensión del “es”, sin que podamos fijar conceptualmente lo que significa el “es”. Ni siquiera conocemos el horizonte desde el cual deberíamos captar y fijar ese sentido. *Esta comprensión del ser mediana y vaga es un factum.*»²²

Ahora bien, la empresa de Heidegger se comprende a sí misma dentro de la pregunta planteada por Aristóteles en *Metafísica*,²³ sin embargo, la interrogante se plantea de un modo diferente. «*Lo puesto en cuestión* en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no “es”, él mismo, un ente.»²⁴ «Ser», de este modo, siempre es ser del ente,²⁵ sin embargo, Heidegger niega la posibilidad de que se pueda responder a la pregunta por el *ser* señalando a otro ente,²⁶ a diferencia del modo tradicional de culminar el análisis metafísico con una teología —en este sentido superación de la metafísica es también superación de la teología.²⁷ Y es que ya *dentro del modo de preguntar se presupone un nuevo modo de comprender a la investigación que interroga por el ente en cuanto ente*. Si la filosofía aristotélica y medieval comprendieron a su empresa como una investigación lógico-causal, es por eso que su respuesta se dirigía indefectiblemente hacia una teología substancial. La pregunta por el ente en cuanto ente debía ser respondida señalando al ente más ente, al ente absoluto, a Dios. Por el contrario, la empresa heideggeriana parte, ya no de una relación entre lógica y metafísica, sino de una entre metafísica y ontología (*existencia [Dasein]*), entendiendo a ésta de un modo radicalmente diferente a como se venía empleando el término en la tradición para referirse a la investigación del ente a partir de la relación lógico-metafísica de la teología —estableciéndose así la necesidad de una *destrucción* de esta tradición—, sino redefiniendo el método de la investigación a partir del reconocimiento de la

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Vid. Ibidem*, §1, pp23–25 [2–4].

²⁴ *Ibidem*, §2, p. 27 [6].

²⁵ *Vid. Ibidem*, § 3, p. 30 [9].

²⁶ *Vid. Ibidem*, §2, p. 27 [6].

²⁷ *Vid. George Steiner, Heidegger* [trad. de Jorge Aguilar Mora], México, Fondo de Cultura Económica, 2001, pp. 19 y ss.

preeminencia ontológica que el *Dasein* guarda con respecto a la interrogante por el *ser*.²⁸ En efecto, el preguntar y su modo de ser substituyen a la preeminencia del qué de lo preguntado en la ontología aristotélico-medieval. Mientras en esta última la *esencia* constituye el inicio y la meta de la empresa, el análisis de Heidegger apunta hacia la *existencia*: «El ser se encuentra en el hecho de que algo es y en su ser-así, en la realidad, en el estar-ahí, en la consistencia, en la validez, en el existir [*Dasein*], en el “hay”.»²⁹ Si como se ha visto la pregunta por el *ser* implica al interrogador y el modo de interrogar —su «carácter de ser»—, este último depende del modo de ser del ente que interroga; la pregunta por el *ser* deberá contener dentro de sí la exigencia del esclarecimiento del ser del ente que interroga: «A este ente que somos en cada caso nosotros mismos, y que, entre otras cosas, tiene esa posibilidad de *ser* que es el preguntar, lo designamos con el término *Dasein*.»³⁰ A esta exigencia responde el ensayo llevado a cabo en las secciones publicadas de *Ser y tiempo*.

La característica determinante del *Dasein*, que le permite erigirse como el punto del que parte la pregunta por el *ser* en tanto ese ente que interroga y que «lo caracteriza ónticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud.»³¹ Con esto lo que Heidegger busca es subrayar el carácter ontológico que tiene la peculiaridad óptica del *Dasein*, esto es, «[l]a comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del *Dasein*.»³²

De este modo, el giro que Heidegger da a la tradición constituye el punto de partida de todo el trabajo filosófico del pensador alemán. En efecto, una de las diferencias esenciales entre la pregunta de Heidegger y la de Aristóteles es el reconocimiento del carácter ontológico de la peculiaridad óptica del ente que pregunta por el sentido del *ser*. El *Dasein* queda diferenciado de los demás entes, y así, la pregunta se formula desde el modo de ser del *Dasein* y no desde la universalidad general de la categoría de substancia. La importancia de este paso dado por Heidegger frente a la tradición consiste en que presenta

²⁸ Vid. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 5 y 6, pp. 36–47 [15–27].

²⁹ *Ibidem*, §2, p. 27 [7].

³⁰ *Ibidem*, §2, p. 28 [7].

³¹ *Ibidem*, §4, p. 32 [12].

³² *Ibidem*, §4, p. 33 [12].

la necesidad de una revisión crítica de los conceptos fundamentales³³ de la ontología. Es esta original posición de Heidegger la que le permitirá desarrollar a lo largo de su quehacer filosófico el problema de la temporalidad y la historia desde un punto de vista ontológico. Como se ha mostrado, esto es posible por la preeminencia del modo de ser *existente* del *Dasein* frente a su esencia. En efecto,

[e]l ser mismo con respecto al cual el *Dasein* se puede comportar de esta o aquella manera y con respecto al cual siempre se comporta de alguna determinada manera, lo llamamos *existencia*. Y como la determinación esencial de este ente no puede realizarse mediante la indicación de un contenido quiditativo, sino que su esencia consiste, más bien, en que este ente tiene que ser en cada caso su ser como suyo, se ha escogido para designarlo el término *Dasein* como pura expresión de ser.

El *Dasein* se comprende a sí mismo desde su existencia, desde una posibilidad de sí mismo: de ser sí mismo o de no serlo. El *Dasein*, o bien ha escogido por sí mismo estas posibilidades, o bien ha ido a parar en ellas, o bien ha crecido en ellas desde siempre. La existencia es decidida en cada caso tan sólo por el *Dasein* mismo, sea tomándola entre manos, sea dejándola perderse. La cuestión de la existencia ha de ser resuelta siempre tan sólo por medio del existir mismo. A la comprensión de sí mismo que entonces sirve de guía la llamamos comprensión *existentiva*. La cuestión de la existencia es una «incumbencia» óptica del *Dasein*. Para ello no se requiere la transparencia teórica de la estructura ontológica de la existencia. La pregunta por esta estructura apunta a la exposición analítica de lo constitutivo de la existencia. A la trama de estas estructuras las llamamos *existencialidad*. Su analítica no tiene el carácter de un comprender *existentivo*, sino de un comprender *existencial*. La tarea de una analítica existencial del *Dasein* ya se encuentra bosquejada en su posibilidad y necesidad en la constitución óptica del *Dasein*.³⁴

En esta larga cita, que se justifica por su importancia, queda bosquejado el punto de partida que determinará el desarrollo de la filosofía heideggeriana posterior. La meditación sobre la existencia y su preeminencia en el cuestionamiento ontológico constituye un elemento esencial para la comprensión de la filosofía de Heidegger, si bien ésta sufrirá un cambio conforme al desarrollo mismo de un pensar en tránsito.

Así, con la exigencia de una comprensión de este concepto fundamental para el desarrollo del cuestionamiento onto-histórico de Heidegger, se plantea la necesidad de recorrer los caminos trazados en el pensamiento a partir del concepto de «existencia», el cual, como ya ha sido dicho, se mantiene dentro del ámbito de lo óptico —*existentivo*—, presentándose así la necesidad de dar el paso que la existencia óptica permite y acceder a una comprensión ontológica de la ex-sistencia.

³³ Vid. *Ibidem*, §3, pp. 29–32 [8–11].

³⁴ *Ibidem*, §4 p. 33 [12–13].

§3.-Existencia y Ex-sistencia. Sobre la esencia del *Dasein* y su relación interrogante con el *ser*.

En 1946, a propósito de una carta remitida por el filósofo francés Jean Beaufret, Heidegger retoma el tema del *existir* del *Dasein*, replanteando los elementos principales de la tesis establecida en el ensayo llevado a cabo en *Ser y tiempo* (1927). En *Carta sobre el «humanismo»* Heidegger retoma la cuestión por la *esencia* del hombre —la «humanitas» del «homo» «humanus»—³⁵ manteniendo la idea de que el hombre, en tanto *Da-Sein*, constituye el elemento principal a partir del cual es posible elevar el pensamiento a la interrogante por el *ser*. Sin embargo, el *lenguaje* utilizado en *Carta sobre el «humanismo»* se distancia de aquél empleado en *Ser y tiempo*, pues se considera a este último como incapaz de decir lo esencial al depender aún de las posibilidades otorgadas por el «lenguaje de la metafísica», aunque, en la primera nota a pie añadida por Heidegger para la primera edición de *Carta sobre el «humanismo»*, se advierte que «lo que aquí se dice no ha sido pensado solamente en la época de su redacción, sino que se basa en la andadura de un camino que fue iniciado en 1936, en el “instante” de un intento por decir sencillamente la verdad del ser. *La carta habla todavía en el lenguaje de la metafísica, y ello de modo sabido y consciente*. El otro lenguaje queda en un segundo plano.»³⁶ En este señalamiento es en donde se puede encontrar una explicación a la utilización de palabras fundamentales de la metafísica —como por ejemplo, «esencia»—, las cuales deben tomarse en su modo más originario, procurando mantener su *decir*, independientemente de su *significado* tradicional dentro de la metafísica.³⁷ Así, en esta epístola filosófica es posible avistar el camino desarrollado por el pensar heideggeriano respecto al primer ensayo emprendido en *Ser y tiempo*; con lo que si bien la necesidad del replanteamiento de la pregunta por el *ser* se mantiene, y aún se radicaliza, es particularmente notable la puesta en marcha del ejercicio *destrutivo* de la tradición entendida como metafísica, y de su lenguaje. De este modo, a través de la meditación de Heidegger alrededor de la *humanidad* del hombre, su relación con el *lenguaje* y el carácter *ético* que este pensamiento porta como ámbito propio, se reconsideran los planteamientos bosquejados en la primera parte de *Ser y tiempo*, con

³⁵ Vid. Martin Heidegger, «Carta sobre el “humanismo”», en *Hitos* [trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte], Madrid, Alianza, 2007, pp. 263–264 [319].

³⁶ *Ibidem*, p. 259 [313]. (El subrayado es mío).

³⁷ Vid. *Ibidem*, p. 271 [329–330].

particular atención al decir o al lenguaje con el que aquello que es pensado se «lleva a cabo».

A.-Ser y pensar. El ámbito del lenguaje.

Heidegger comienza la respuesta a su interlocutor francés estableciendo que aquello que relaciona al *ser* con el hombre es el pensar: «[e]l pensar *lleva a cabo* la relación del ser con la esencia del hombre.»³⁸ Esta relación se patentiza en el lenguaje; «en el pensar el ser llega al lenguaje».³⁹ La frase «[e]l lenguaje es la casa del ser»⁴⁰ intenta expresar la intrínseca copertenencia y relación que el pensar permite entre el *ser* y el hombre. El pensamiento decisivo que resuena a lo largo de esta meditación es lo que Heidegger denomina *Ereignis*⁴¹ y que podemos traducir como «evento apropiador». Un ejemplo de lo que Heidegger intenta expresar con esta idea se encuentra en las frases «[p]ensar es: l'engagement par l'Être pour l'Être»⁴² o «penser, c'est l'engagement de l'Être.»⁴³ Como Heidegger mismo señala, «[a]quí la forma del genitivo “de l'...” pretende expresar que el genitivo es al mismo tiempo subjetivo y objetivo.»⁴⁴ De modo que lo que Heidegger denomina *Ereignis* (evento *apropiador*) pretende referir a una horizontalidad ontológica que, en contra de una jerarquización lineal del flujo del *ser* al pensamiento a través de la realidad, pretende más bien hacer énfasis en la mutua *necesidad* que une al *ser*, a través del pensar, con lo ente (*το ὄν*).⁴⁵ El esfuerzo al que se somete al lenguaje para decir aquello que permanece oculto

³⁸ *Ibidem*, p. 259. [313]. (El subrayado es mío).

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Idem*.

⁴¹ *Vid. Ibidem*, nota 6 a la primera edición, p. 261 [316]. «[...] “Ereignis” es desde 1936 la palabra conductora de mi pensar.»

⁴² *Ibidem*, p. 259 [314]. En español: «pensar es: el compromiso por el ser para el ser.»

⁴³ *Ibidem*, p. 260 [314]. En español: «pensar es el compromiso del ser.»

⁴⁴ *Idem*.

⁴⁵ *Vid. Parménides*, 28 B 3 DK: «Pues «sólo» lo mismo puede ser y pensarse» [trad. de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá], en *Los filósofos presocráticos I*, Madrid, Gredos, 2008, p. 477. Como se puede ver, Parménides ya reconocía dentro de su experiencia la correlación que se expresa en la *unidad* de ser (*το ὄν*) y pensar. Sin embargo, dentro de la tradición griega esta experiencia es únicamente posible dentro de la *estructura temporal de la presencia*. Heidegger reconoce que de este modo el tiempo ha sido el horizonte a partir del cual se deriva el *sentido* que guía todo pensar (*ousía*), con lo que este horizonte temporal queda oculto tras la constante presencia del presente. De este modo puede verse la relación que une a Heidegger con la tradición filosófica y al mismo tiempo la profundidad de su tarea destructiva. La posibilidad de reconocer al tiempo como

para el «lenguaje de la metafísica» se justifica en la experiencia de un pensar que se esfuerza por alcanzar lo originario. Heidegger intenta destruir la tradición que anquilosa al lenguaje y lo recluye al ámbito de lo *siempre presente* correspondiente a la experiencia griega de lo pensado en la *ousía* de lo ente. En efecto, el pensar —junto a el poetizar— es capaz de «llevar a cabo» la relación del ser con el hombre, relación que consiste en que a través del pensar el *ser* llegue al lenguaje. «Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y poetizar».⁴⁶ La tarea de liberar al lenguaje de la gramática constituye un paso necesario, ya que la metafísica «se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la “lógica” y la “gramática” occidentales.»⁴⁷ Frente a la tradición, Heidegger intenta recobrar un significado más originario para el pensar; se intenta recuperar lo propio del pensar antes de su delimitación técnica a partir de la metafísica platónico-aristotélica.

En efecto, el «llevar a cabo» del pensar no debe comprenderse como un realizar práctico basado en lo teórico. Frente a esta producción técnica comprendida en la relación entre teoría y praxis, Heidegger intenta señalar lo más propio del pensar. «Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, producir. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo “es” es el ser.»⁴⁸ El pensar, de este modo, no puede ni debe entenderse a partir de la prioridad de la producción técnica como un paso más en el proceso del hacer; el pensar no debe entenderse como el cómo hacer, esto es, como *θεοπία*. Antes de la comprensión técnica del pensar, y de su desarrollo como teoría —la cual, en tanto teoría, se ubica dentro de la metafísica y se niega de este modo la posibilidad de la pregunta por el *ser*— el pensar debe ser comprendido a partir de su relación y pertenencia al *ser*. En efecto,

[e]l pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como *acontecimiento propio* [*Ereignis*] del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser. Como aquello que pertenece al ser, estando a su escucha, el pensar es aquello

horizonte de comprensión del sentido del *ser* permitirá elevar nuevamente el pensamiento a la *unidad* cooriginaria entre *ser* y pensar. Sin embargo, éste énfasis en el problema del tiempo permanece tácito a lo largo de la argumentación planteada por Heidegger en *Carta sobre el «humanismo»*, por lo que aquí baste con esta pequeña señalización respecto al tema, el cual desarrollaré con más detalle en el capítulo siguiente.

⁴⁶ M. Heidegger, *Ibidem*, p. 260 [314].

⁴⁷ *Idem*.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 259 [313].

que es según su procedencia esencial. Que el pensar es significa que el ser se ha adueñado destinalmente de su esencia.⁴⁹

Esta copertenencia entre *ser* y pensar la entiende Heidegger en términos de un «adueñarse» que se debe entender a partir de un «querer».

Adueñarse de una «cosa» o de una «persona» en su esencia quiere decir amarla, quererla. Pensado de modo más originario, *este querer significa regalar la esencia*. Semejante querer es la auténtica esencia del ser capaz, que no sólo logra esto o aquello, sino que logra que algo «se presente» mostrando su origen, es decir, hace que algo sea. *La capacidad del querer es propiamente aquello «en virtud» de lo cual algo puede llegar a ser. Esta capacidad es lo auténticamente «posible», aquello cuya esencia reside en el querer*. A partir de dicho querer, el ser es capaz del pensar. Aquél hace posible éste. El ser, como aquello que quiere y que hace capaz, es lo posible.⁵⁰

De este modo, el pensar aparece como el ámbito *propio* del *ser*; le pertenece, y es en él en donde se hace patente la posibilidad de que las cosas *sean lo que son*. El adueñarse del pensar por parte del *ser* debe entenderse como aquella posibilidad de ser de las cosas. Es el *ser* quien a través del pensar «regala su esencia» a las cosas. De este modo, en el pensar, a partir del lenguaje, las cosas pueden «presentarse mostrando su origen», es decir, *en el pensar las cosas se presentan remitiendo a la posibilidad que el ser dona en su querer*. Ahora bien, Heidegger se preocupa por dejar claro que lo que aquí se piensa no debe entenderse desde el plano de la «lógica» y la «metafísica»; de modo que «posibilidad» no debe entenderse dentro de la «interpretación [metafísica] del ser como actus y potentia, una diferenciación que se identifica con la de existencia y essentia.»⁵¹ Posibilidad, aquí, debe entenderse en directa referencia al *ser*. La posibilidad del pensar y del presentarse de las cosas encuentra su esencia únicamente al permanecer dentro del *Ereignis*; dentro de la pertenencia del pensar al *ser*.

Así, a través de la relación entre pensar y lenguaje, Heidegger medita sobre la esencia del hombre. Éste, en tanto Da-sein, en tanto «lugar del *ser*», es en donde acontece el pensar del *ser* como la posibilidad del presentarse de las cosas en el lenguaje. El *Ereignis* como hilo conductor del pensamiento heideggeriano permite comprender la relación que une al pensar, al lenguaje y al hombre con la pregunta por el *ser*. Que el lenguaje sea la casa del *ser* señala esta mutua pertenencia. En efecto, «[a]ntes de hablar, *el hombre debe dejarse*

⁴⁹ *Ibidem*, p. 261 [316].

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 261–262 [316]. (El subrayado es mío).

⁵¹ *Ibidem*, p. 262 [316–317].

interpelar de nuevo por el ser», de modo que se le vuelva a «regalar a la palabra el valor precioso de su esencia y al hombre la *morada* donde habitar en la verdad del ser.»⁵²

B.- La pregunta por la esencia del hombre y el problema del humanismo. El ámbito de la ex-sistencia.

De esta manera el pensar que se ocupa de meditar sobre la verdad del *ser podría* entenderse como un *humanismo*. Beaufret preguntaba: «comment redonner un sens au mot “Humanisme”?»;⁵³ Heidegger, ante esta interrogante, se limita a insistir en la necesidad de un replanteamiento de la pregunta por el *ser*, dejando translucir el hecho de que la esencia del hombre únicamente se encuentra en la relación pensante-diciente con el *ser*. Y es que, en efecto, la preocupación por la *esencia* del hombre, y su identificación con el pensamiento, el lenguaje y el *ser*, de ningún modo pueden tomarse como un aspecto marginal del cual el pensamiento se ocupa independientemente de la pregunta por el *ser*, sino que es a través de la interpelación del *ser* —del evento apropiador [*Ereignis*]— como el hombre alcanza su *esencia*. Sin embargo, al dejarse interpelar no sólo el hombre se encuentra en su esencia, sino que se encuentra en relación —*en su morada*—⁵⁴ *con el pensamiento, el lenguaje y el ser*. Sin embargo, Heidegger es renuente a nombrar sin más a este modo de pensar «humanismo» ya que tiene plena consciencia de la carga filosófica que ese concepto lleva desde su origen en la recuperación de la *paideia* griega por los romanos.⁵⁵ Así, lo que Heidegger denomina «humanismo» se refiere a ese modo de pensar metafísico que parte de una definición previa de «hombre» para, a partir de ella, *determinar previamente y de acuerdo con su «esencia»*, el modo en el que debe comprenderse el pensar concerniente al hombre y su *entorno*. En efecto, «si se entiende bajo el término general de humanismo el esfuerzo por que el hombre se torne libre para su humanidad y encuentre en ella su dignidad, en ese caso el humanismo variará en función del concepto que se tenga de “libertad y “naturaleza” del hombre. Asimismo, también variarán los

⁵² *Ibidem*, p. 263 [319]. (El subrayado es mío).

⁵³ *Ibidem*, p. 261 [315]. En español: «¿como volver a dar un sentido a la palabra “Humanismo”?»

⁵⁴ *Vid. infra*, p. 22.

⁵⁵ *Vid. Ibidem*, pp. 264–266 [320–322].

caminos que conducen a su realización.»⁵⁶ El humanismo, de este modo, delata su esencia metafísica. El error del humanismo, visto así, consiste en una previa determinación de lo ente fundada en la pregunta por la humanitas del hombre; «la humanitas del homo humanus se determina desde la perspectiva previamente establecida de una interpretación de la naturaleza, la historia, el mundo y el fundamento del mundo, esto es, de lo ente en su totalidad.»⁵⁷ La necesidad de una crítica al humanismo descansa en su carácter eminentemente metafísico; en su *incapacidad* de alcanzar la *esencia* del hombre más allá de la prescripción metafísica, y no tanto en su «falsedad».⁵⁸ *Lo que se busca es ganar un punto más originario respecto a la consideración de la esencia del hombre [Dasein] a partir del cual poder comprender la necesidad esencial de la pregunta por el ser.* De este modo, el pensar que se ejercita en la crítica a la metafísica también constituye una crítica al humanismo. Y es que

[t]odo humanismo se basa en una metafísica, excepto cuando se convierte él mismo en el fundamento de tal metafísica. Toda determinación de la esencia del hombre, que, sabiéndolo o no, presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica. Por eso, y en concreto desde la perspectiva del modo en que se determina la esencia del hombre, lo particular y propio de toda metafísica se revela en el hecho de que es «humanista». En consecuencia, todo humanismo sigue siendo metafísico. A la hora de determinar la humanidad del ser humano, el humanismo no sólo no pregunta por la relación del ser con el ser humano, sino que hasta impide esa pregunta, puesto que no la conoce ni la entiende en razón de su origen metafísico. A la inversa, la necesidad y la forma propia de la pregunta por la verdad del ser, olvidada en la metafísica precisamente por causa de la misma metafísica, sólo pueden salir a la luz cuando en pleno medio del dominio de la metafísica se plantea la pregunta: «¿qué es metafísica?». En principio hasta se puede afirmar que toda pregunta por el «ser», incluida la pregunta por la verdad del ser, debe introducirse como pregunta «metafísica».⁵⁹

La metafísica de la tradición, como se ha visto en el §1 de este trabajo, es incapaz de comprender la diferencia ontológica debido a que piensa al acto de ser como una propiedad más de la substancia; piensa al *ser*, mas siempre como ser de lo ente, de modo que el ámbito ontológico del pensar queda constantemente opacado por la preeminencia de la presencia en toda consideración filosófica. El humanismo, de este modo, siempre errará en su intento de constituirse como el fundamento metafísico de una *ética*, ya que sus consideraciones y prescripciones obedecerán a interpretaciones preconcebidas de la

⁵⁶ *Ibidem*, p. 265 [321].

⁵⁷ *Idem*.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 266 [322].

⁵⁹ *Ibidem*, p. 265 [321–322].

quididad del hombre, dejando siempre de lado lo más propio de su *esencia*: su relación con el *ser*; negando así la posibilidad de que el hombre habite —*more*— en el lenguaje esencial que se dona a través del querer del *ser*. En efecto, desde la tradición griega culminada en el proyecto aristotélico, «la esencia del hombre recibe una consideración bien menguada, y no es pensada en su origen, un origen esencial que sigue siendo siempre el *futuro* esencial para la humanidad histórica. La metafísica piensa al hombre a partir de la animalitas [recuérdese la definición tradicional de hombre como ζῷον λόγον ἔχον] y no lo piensa en función de su humanitas.»⁶⁰

Por contra, el ejercicio de meditación desarrollado por Heidegger apunta a una comprensión de la *esencia* del hombre sin perder de vista la preeminencia de la pregunta por el *ser*. En efecto, ya desde *Ser y tiempo* la *comprensión* del *Dasein* se entiende en un doble sentido que evita una substancialización de su esencia.

El *Dasein* no es tan sólo un ente que se presenta entre otros entes. Lo que lo caracteriza ópticamente es que a este ente *le va* en su ser este mismo ser. La constitución de ser del *Dasein* implica entonces que el *Dasein* tiene en su ser una relación de ser con su ser. Y esto significa, a su vez, que el *Dasein* se comprende en su ser de alguna manera y con algún grado de explicitud. Es propio de este ente el que con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. *La comprensión del ser es, ella misma, una determinación de ser del Dasein*. La peculiaridad óptica del *Dasein* consiste en que el *Dasein es* ontológico.⁶¹

Así, el término «*Dasein*» «no pretende nombrar de otro modo al ser humano, sino destacar el carácter ontológico que lo determina: encontrarse abierto para él mismo *con y por* su ser.»⁶² A esto es a lo que se refiere Heidegger en *Carta sobre el «humanismo»* al decir que «el hombre *es* en la medida en que *existe*.»⁶³ El neologismo busca llamar la atención sobre el intento de decir algo no pensado anteriormente por la tradición. En efecto, si en *Ser y tiempo* se determinó la tarea filosófica a partir de la *existencia* del *Dasein*, en *Carta sobre el «humanismo»* Heidegger intenta alejar y distinguir este pensamiento del tradicional binomio *essentia*–*existencia*, remarcando el hecho de que el *existir* del hombre —*Dasein*— no debe comprenderse como el mero «acto de ser» del hombre, esto es, la actualización de su *essentia*. Con esto, Heidegger se desmarca de la corriente existencialista

⁶⁰ *Ibidem*, p. 266–267 [323]. (El subrayado es mío).

⁶¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §4, pp. 32–33 [12].

⁶² Ángel Xolocotzi Yáñez, «Las formas de la apertura: Disposición afectiva y comprensión», en Luis César Santiesteban [coord.], *Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México, Aldvs/Universidad Autónoma de Chihuahua, 2013, p. 200.

⁶³ M. Heidegger, «Carta sobre el “humanismo”», p. 271 [329]. (Los subrayados son míos).

representada por Sartre, quien, de acuerdo con Heidegger, únicamente invierte la frase tradicional de la metafísica; así, frente a la tradición que «desde Platón, formula lo siguiente: la *essentia* precede a la *existentia*», Sartre propone como «principio del existencialismo: la existencia precede a la esencia.» Sin embargo, como señala Heidegger, «[l]o que pasa es que la inversión de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica.»⁶⁴

De esta forma, *Carta sobre el «humanismo»* arroja luz sobre el modo en el cual debe entenderse la determinación del proyecto que desde *Ser y tiempo* constituye el núcleo de la interrogación que guía el pensar heideggeriano y su incansable trabajo de *destrucción*. Con lo que, respecto a lo ya considerado en *Ser y tiempo*, Heidegger intenta un replanteamiento ensayando las posibilidades otorgadas al pensar y al lenguaje a partir del camino que inició en el año 1936.⁶⁵ Con esto, lo pensado en *Ser y tiempo* queda reformulado a partir de una experiencia más originaria del pensar. En efecto, el refinamiento del planteamiento fundamental únicamente arroja nueva luz sobre los problemas ya establecidos en 1927. La crítica a la metafísica continúa partiendo de una *comprensión* ontológica —frente a la interpretación meramente óptica de la tradición— de la *existencia* del *Dasein*, la cual comparte el motivo con la analítica existencial de *Ser y tiempo*, aunque se desmarca de ésta en cuanto a la profundidad con la que se intenta captar el fenómeno originario de la relación entre el *ser* y el *Dasein*; el habitar pensante del hombre:

La metafísica se cierra al sencillo hecho esencial de que *el hombre sólo se presenta en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo la ex-sistencia del hombre. Sólo el hombre tiene ese modo de ser, sólo de él es propio. La ex-sistencia así entendida no es sólo el fundamento de la posibilidad de la razón, ratio, sino aquello en donde la esencia del hombre preserva el origen de su determinación.*⁶⁶

El carácter ontológico del *Dasein*, su ex-sistencia, esto es, su relación con el *ser* a partir del pensamiento, se caracteriza de este modo como un *extático estar en el claro del ser*, un estar *fuera* del plano meramente óptico para encontrar morada en la plena copertenencia *del —por y para el— ser*. De este modo, Heidegger elude la

⁶⁴ *Ibidem*, p. 270, [328].

⁶⁵ *Vid. supra* p. 8, nota 33.

⁶⁶ M. Heidegger, «Carta sobre el “humanismo”», p. 267 [323–324]. (Los subrayados son míos).

substancialización de la esencia del *Dasein* —peligro que se corría con el término «existencia» empleado en *Ser y tiempo*, el cual de ahora en adelante queda reservado para referir a la «realización de lo que algo es cuando se manifiesta en su idea»—,⁶⁷ arrebatándole de este modo a la comprensión metafísica de la esencia la preeminencia óntica que se había presentado en la tradición occidental. De este modo, la esencia del *Dasein* ya no es pensada desde un punto de vista «humanista», sino que se recupera el ámbito ontológico, el claro del *ser*, como principio de la consideración sobre la esencia del hombre. En efecto,

[L]a frase que dice «el hombre ex-siste» no responde a la pregunta de si el hombre es o no es real, sino a la pregunta por la «esencia» del hombre. Esta pregunta la solemos plantear siempre de manera inadecuada, ya sea cuando preguntamos qué es el hombre, ya sea cuando preguntamos quién es el hombre, porque con ese ¿quién? o ¿qué? nos ponemos en el punto de vista que trata de ver ya una persona o un objeto. Pero sucede que tanto el carácter personal como el carácter de objeto no sólo no aciertan con lo *esencial de la ex-sistencia de la historia del ser*, sino que impiden verlo. [...] [L]a «esencia» no se determina ni desde el *esse essentiae* ni desde el *esse existentiae*, sino desde lo *ex-tático* del *Dasein*. En cuanto *ex-sistente*, el hombre soporta el *ser-aquí*, en la medida en que toma a su «cuidado» el *aquí* en cuanto claro del *ser*. Pero el propio *ser-aquí* se presenta en cuanto «arrojado». Se presenta en el arrojado del *ser*, en lo *destinal* que arroja a un destino.⁶⁸

El énfasis con el que Heidegger mantiene la constante referencia de la *ex-sistencia* a un *extático* estar *fuera* en el *claro del ser* no pretende nada más que evitar una interpretación errónea del pensamiento que se intenta expresar. El principio de su pensamiento, y su posterior desarrollo, dependen de que esta posición inicial se comprenda perfectamente, de modo que no quepa posibilidad de una recaída en los prejuicios fuertemente arraigados de la lógica metafísica tradicional. El pensar que medita sobre la esencia del hombre y la enuncia a través del término *ex-sistencia* intenta únicamente «poner en claro cómo atañe el *ser* al hombre y cómo lo reclama.»⁶⁹ Ahora bien, esto expresado en el lenguaje de la tradición diría: «la *ex-sistencia* del hombre es su *substancia*.»⁷⁰ Aquí, nuevamente, se debe prestar atención a la metodología propia de la «destrucción fenomenológica»⁷¹ y comprender a la «*substancia*» de un modo más originario que aquél que tiene lugar en la tradición metafísica. En efecto, «pensado desde el punto de vista de la

⁶⁷ *Ibidem*, p. 269 [326].

⁶⁸ *Ibidem*, p. 269 [326–327]. (El subrayado es mío).

⁶⁹ *Ibidem*, p. 271 [329].

⁷⁰ *Idem*.

⁷¹ *Vid.* M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §7, pp. 47–48 [27–28].

historia del ser, “substancia” ya es la traducción encubridora del griego *οὐσία*, una palabra que nombra la presencia de lo que se presenta y que normalmente, y debido a una enigmática ambigüedad, alude también a eso mismo que se presenta.»⁷² De modo que «la frase “la ‘substancia’ del hombre es la ex-sistencia” no dice sino que el modo en que el hombre se presenta al ser en su propia esencia es el extático estar dentro de la verdad del ser.»⁷³ De este modo, referir la esencia del hombre como ex-sistencia busca nombrar lo más propio y original de la experiencia que conlleva la existencia del hombre. Lo que la ambigua doble significación del término griego *οὐσία* —recuperada por Heidegger— permite, es un replanteamiento de la relación temporal entre aquello que es y el *ser*. El hombre, en tanto ex-sistente, en tanto un presentarse en el claro del *ser*, se comprende a sí mismo a partir de su misma presencia. Esto es, al referir la *οὐσία* del hombre a la ex-sistencia, no sólo se hace mención de aquello que el hombre es, sino que al mismo tiempo se muestra que el hombre *es*. La doble significación de la *οὐσία* permite una interconexión entre lo meramente noético-lingüístico y aquello que es, el *ser*. Al nombrar a la *οὐσία* del hombre como ex-sistencia, Heidegger permite que el pensar del hombre se comprenda *de hecho, fácticamente*, a partir de su relación con el *ser*; esto es, a partir de su permanecer extático en el claro del *ser*. Con esto, frente al modo tradicional de comprender a la substancia únicamente a partir de la pregunta ¿qué es?, la doble significación de la *οὐσία* señalada por Heidegger no sólo permite abarcar esa pregunta, sino también ampliar lo pensado hacia el acontecer, mostrando así la intrínseca relación entre lo pensado y el ser de lo pensado.

Así, el hombre se presenta, *está* dentro de la verdad del *ser*, en su esencia, *existiendo*. El carácter extático del existir remite directamente al «arroyo».⁷⁴ En efecto, «[l]o 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

⁷² M. Heidegger, «Carta sobre el “humanismo”», p. 271 [329–330]. (El subrayado es mío).

⁷³ *Ibidem*, p. 271 [330].

⁷⁴ Éste es un concepto existencial que se encuentra en el núcleo de la consideración ontológica de Heidegger y que mantiene una relación directa con el «cuidado». Ambos buscan expresar la *situación*, el *ahí*, del *Da-sein*. Más adelante me ocuparé de ambos de manera detenida, por el momento me limito a remitir a M. Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)* [trad. de Jesús Adrián Escudero], Barcelona, Herder, 2008, pp. 29 y ss, y M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §38, pp. 193 [175] y ss.

ente aparezca en la luz del ser como eso ente que es.»⁷⁵ De este modo, el *destino* del hombre se revela en la *existencia*, la cual, a través de su pertenecer al *ser*, guarda a éste bajo el cuidado del hombre. En otras palabras, el destino del hombre, en tanto existente, es el permanecer atento a la escucha del *ser*, y guardar lo donado por el *ser* en el lenguaje, de modo que la posibilidad de que el querer del *ser* se dé, acontece en el lenguaje. El *ser*, de este modo, pensado a través de la palabra conductora *Ereignis*, permite una aproximación a su esencia a través de lo puesto en cuestión, esto es, la esencia del hombre y su copertenencia al *ser* en el pensar. El *cuidado* del *ser* como la determinación de la «existencia extática» permite posicionar al interrogar dentro de la proximidad del *ser* que se revela en el claro del *ser*. Éste es un ámbito que había permanecido vedado para todo considerar metafísico por razones intrínsecas a su configuración fundamental. En efecto,

[L]a metafísica conoce el claro del ser ya sea sólo como eso que se ve cuando se presenta el «aspecto» (*idéa*), ya sea de modo crítico como aquello avistado por la mirada del representar categorial de la subjetividad. Esto quiere decir que la verdad del ser, en cuanto el claro mismo, permanece oculta para la metafísica. Sin embargo, este ocultamiento no es un defecto de la metafísica, sino el tesoro de su propia riqueza, que le ha sido retenido y al mismo tiempo mantenido. *Pero el claro mismo es el ser*. Es el claro lo único que dentro del destino del ser de la metafísica permite tener un horizonte desde el cual eso que se presenta toca e impresiona al hombre que asiste a su presencia de tal manera que el hombre mismo sólo puede tocar el ser (*θιγγεῖν*, Aristóteles, *Met.* Θ 10) en la aprehensión (*νοεῖν*). Ese horizonte es lo único que atrae hacia sí la mirada. Es el que se abandona a dicha mirada cuando la aprehensión se ha convertido en el producir representaciones en la perceptio de las res cogitans comprendida como subjectum de la certitudo.

Pero, suponiendo que podamos preguntar de esta manera, ¿cómo se relaciona el ser con la ex-sistencia? *El propio ser es la relación*, en cuanto él es el que mantiene junto a sí a la existencia en su esencia existencial, es decir, extática, y la recoge junto a sí como el lugar de la verdad del ser en medio de lo ente.⁷⁶

La consideración substancial propia de la metafísica mantiene la atención únicamente sobre aquello que se presenta, e intenta retenerlo en la universalidad categorial propia de la lógica. Lo que Heidegger acusa es el «olvido de la verdad del ser en favor de eso ente no pensado en la esencia»; a esto es a lo que se denomina «caída».⁷⁷ Nuevamente, el término debe comprenderse a partir de la guía proporcionada por la pregunta por el *ser* y su relación con el pensar y el hombre; en modo alguno debe adjudicársele una función axiológica o moral. Así, Heidegger intenta señalar que el olvido de la verdad del *ser* conlleva una falta

⁷⁵ M. Heidegger, «Carta sobre el “humanismo”», p. 272 [330].

⁷⁶ *Ibidem*, p. 273 [331–332]. (El subrayado es mío).

⁷⁷ *Ibidem*, p. 273 [332].

de relación en «la vinculación esencial del hombre con el ser inscrita dentro de la relación del ser con el ser humano.»⁷⁸ La preocupación del pensador alemán se inscribe —antes de cualquier toma de postura antropológica o moral— siempre en el marco de la pregunta ontológica. De este modo, la esencia del hombre pensada como ex-sistencia no debe ser comprendida como *fundamento* de la relación entre el *ser* y el hombre, «sino que es la esencia de la ex-sistencia la que es destinalmente extático-existencial a partir de la esencia de la verdad del ser.»⁷⁹ Nuestra atención debe dirigirse siempre al interrogar extático que mantiene la relación con el *ser*; que se encuentra y permanece en su claro. La pregunta por la esencia del hombre, de este modo, adquiere un enfoque diferente de una pregunta metafísica. El «¿qué?» de la interrogación metafísica tradicional debe ser substituido por el preguntar que escapa y trasciende toda determinación óntico-substancial. La pregunta por la esencia del ser humano únicamente puede entenderse a partir de la relación entre *ser* y hombre —*que el hombre es*—. «Esta proximidad se presenta como el propio lenguaje.»⁸⁰ De este modo, lo puesto en cuestión debe ser aquella «dimensión de lo extático de la ex-sistencia.»⁸¹ Así, en el considerar ontológico, antes de decir «el ser es», se dice «el ser se da». Y es que, por lo general, aquello que «es» es identificado con un ente, de modo que la diferencia ontológica exige un cambio en el modo en el que, a partir del lenguaje, se permita una apertura de un campo dentro del cual tenga cabida la consideración pensante sobre el *ser*. En efecto, el resultado que el cambio en nuestro modo de pensar el *ser* permite es una comprensión diferente de aquella de la ontología tradicional. El *ser*, ya no pensado a partir de la presencia de un ente —Dios—, sino el *ser* pensado como darse o donación de la esencia, en tanto aquella «dimensión de lo extático de la ex-sistencia». Así, la importancia de la diferencia ontológica se muestra en el modo en que el lenguaje y su decir pensante permite un acceso originario a la experiencia del *ser*. «El “da” nombra [...] la esencia del ser que da, y de ese modo otorga, su verdad. *El darse en lo abierto, con lo abierto mismo, es el propio ser.*»⁸² Aquí es palpable la recuperación que Heidegger intenta del decir inicial del pensamiento occidental —griego— frente al anquilosamiento de la tradición. Es en este

⁷⁸ *Idem.*

⁷⁹ *Ibidem*, p. 274 [333].

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Ibidem*, p. 274 [334].

⁸² *Ibidem*, p. 275 [334]. (El subrayado es mío).

momento en el que se revela la significación original del término griego *οὐσία*,⁸³ y el sentido que se intenta mantener de ésta a lo largo de lo pensado en *Carta sobre el «humanismo»*. Así, una comprensión profunda y *esencial* de lo propio del ser humano debe comprenderse dentro del marco del «plano» en que el hombre se presenta; esto quiere decir que la *esencia* del hombre únicamente puede ser aprehendida por el pensar que, extáticamente, se coloca en relación directa con el *ser* y le deja ser en el lenguaje. Este lenguaje acontece cada vez en la *historia* del pensamiento. «[L]a palabra de los pensadores esenciales»⁸⁴ guarda el *destino* del *ser*. En efecto,

el pensar que piensa en la verdad del ser es histórico en cuanto tal pensar. No existe un pensar «sistemático» y, a su lado, a modo de ilustración, una historia de las opiniones pretéritas. [...] [L]o que hay es la historia del ser, de la que forma parte el pensar como memoria de esa historia, un pensar acontecido por ella misma. La memoria se diferencia esencialmente de la actualización a posteriori de la historia comprendida como un transcurrir pasado. La historia nunca ocurre de entrada como suceso, y el suceso no es un transcurrir. El suceder de la historia se presenta como destino de la verdad del ser a partir de dicho ser. *El ser llega a ser destino en la medida en que él mismo, el ser, se da.*⁸⁵

La temporalidad que guarda dentro de sí el doble significado del término οὐσία es en donde encuentra su fundamento la radical historicidad del ser característica del pensamiento ontológico de Heidegger. Su recuperación del de hecho presentarse permite un anclaje de lo mentado (¿qué?) con su de hecho *acontecer* (¿que [hay]?). Por eso el pensar es histórico, y no un modelo inmóvil, ideal, *eterno*, separado por una brecha temporal insuperable de lo ente propiamente cambiante, deviniente, *temporal*. La relación entre *ser* y pensar presente ya en Parménides encuentra una originariedad más propia al recuperar la temporalidad *esencial* del *ser*. Así, el pensar se comprende como histórico, y en tanto tal, adquiere el carácter de memoria, ya que su expresión depende directamente de lo acontecido en la historia del *ser*. De modo que lo propio del pensar es aquello que expresado como *Ereignis* abre el destino del *ser*, el cual acontece en tanto el *ser* mismo se *dé*. Frente a la consideración del pasado como un sucederse de momentos que únicamente a posteriori conforman a la historia, el pensamiento de Heidegger otorga nuevamente la preeminencia *destinal* que *a partir del pasado y desde el futuro abre el presente*.

⁸³ *Vid. supra*, p. 16, nota 68.

⁸⁴ M. Heidegger, «Carta sobre el “humanismo”», p. 276 [335].

⁸⁵ *Idem.*

Aquí reluce un tema del que me ocuparé en apartados posteriores; sin embargo, es importante mencionarlo y remarcarlo a modo de preparación, y para mantenerlo siempre presente, aunque de manera tácita, en el despliegue del pensar heideggeriano: *la historicidad del ser*. En este punto lo que me interesa aclarar es la importancia de la comprensión del *Dasein* como ex-sistencia para el posterior desarrollo de la historicidad del *ser* en tanto *Ereignis*.

Con lo desarrollado hasta este momento, empero, es posible atisbar la relación histórica que el *ser* guarda, a través del pensar, con el hombre. En efecto, el pensar se mantiene y surge a partir de la referencia a su memoria; al pasado localizado en los momentos privilegiados originarios en los que los «pensadores esenciales» fueron interpelados⁸⁶ por el *ser* y le trajeron, en su esencia, al lenguaje, a una proximidad con el hombre. La ex-sistencia, en tanto *esencia* del hombre le permite presentarse en tanto hombre en su relación pensante con el *ser*. Ésta, desmarcada ya de la tradición de la metafísica occidental a través de la *destrucción*, se sitúa en un *plano* histórico y no en una universalidad substancial, como la *ídeá* platónica. La permanencia del «aspecto» en el pensamiento «esencialista» únicamente constituye un momento en la historia transcurrida del ex-sistir junto al *ser*. *El ser se da*, y este darse únicamente puede ocurrir históricamente, ya que el pensamiento, en tanto pensamiento *del —por y para el— ser*, se *funda* en el propio *destino* del *ser*. El «arrojo», con el que se piensa al *Dasein*, implica la ley destinal del *darse* del *ser* mismo, y así, el pensar únicamente puede pensar aquello que ha sido dado. Que lo único que pueda pensarse es lo que ha sido dado, implica que «[t]oda refutación en el campo del pensar esencial es absurda. La disputa entre pensadores es la “disputa amorosa” de la cosa misma. Es la que les ayuda alternativamente a entrar a formar parte de la sencilla pertenencia a la cosa misma, a partir de la cual encuentran en el destino del ser el destino adecuado.»⁸⁷ Así, el «querer», propio del *ser*, se dona en el pensar, a través de la historia, al lenguaje guardado en la memoria de los pensadores esenciales.

⁸⁶ El ser «interpelado» por el *ser* debe entenderse en referencia a lo ya mencionado con respecto a la *esencia* del hombre. No como un llamado que viene desde fuera en un sentido transcendente, sino como algo proveniente de nuestras posibilidades más propias.

⁸⁷ M. Heidegger, «Carta sobre el “humanismo”», p. 276 [336].

De este modo surge la famosa imagen del hombre como «pastor del ser.»⁸⁸ En efecto, la esencia del hombre no guarda una relación señorial —a diferencia de lo configurado en el *proyecto* moderno— con respecto a lo ente, sino que se caracteriza por el permanecer a la escucha del *ser*, esto es, le *cuida* y guarda en el lenguaje. De modo que la esencia histórica del hombre, a través del ex-sistir, se funda en el acontecer histórico del *ser* en el pensamiento. *Lo que se nos da a pensar es la relación esencial entre ser y hombre; ahí acontece la verdad del ser como historia.* La tarea que Heidegger emprende es «repensar»⁸⁹ la tradición, de modo que sea posible alcanzar nuevamente el plano en el que el destino del pensar occidental tiene su *comienzo*. La lógica originaria, que mantiene aún la «esencia inicial del *λόγος*»: «el pensar que piensa la esencia del ser»,⁹⁰ y que, en tanto tal, piensa a lo ente en su *ser*.

El objetivo de la *destrucción* es abrir la posibilidad al *repensar*. Heidegger atina a reconocer que la «filosofía», en tanto ciencia, se concibe a partir de la Academia platónica, en donde también tiene lugar el surgimiento de la «ética», la «lógica» y la «física» en tanto disciplinas; y consecuentemente, en tanto un quehacer escolástico.⁹¹ Por contra, «los pensadores anteriores a esta época no conocen ni una “lógica” ni una “ética” ni la “física”. Y sin embargo su pensar no es ni ilógico ni amoral.»⁹² La radicalización de la destrucción alcanza así suelo originario, un pensar que no necesita —necesitó— de títulos para establecer la correspondencia ex-sistente con el *ser*.

C.- Ex-sistencia y *ἦθος*.

Finalmente, ante la situación de «caída» de la esencia del hombre patentizada en las consideraciones «humanísticas» modernas y contemporáneas, Heidegger se permite señalar la posibilidad, e incluso la necesidad de reconocer la identificación esencial entre el pensar y el *ethos*; recogiendo una sentencia de Heráclito: *ἦθος ἀνθρώπων δαίμων*, Heidegger señala:

⁸⁸ *Ibidem*, p. 281 [342].

⁸⁹ *Vid. Ibidem*, p. 285 [348].

⁹⁰ *Idem*.

⁹¹ *Vid. Ibidem*, p. 289 [354].

⁹² *Idem*.

El término ἦθος significa *estancia, lugar donde se mora*. La palabra nombra el ámbito abierto donde mora el hombre. Lo abierto de su estancia deja aparecer lo que le viene reservado a la esencia del hombre y en su venida se detiene en su proximidad. La estancia del hombre contiene y preserva el advenimiento de aquello que le toca al hombre en su esencia. Eso es, según la frase de Heráclito, el δαίμων, el dios. Así pues, la sentencia dice: el hombre, en la medida en que es hombre, mora en la proximidad de dios.⁹³

De modo que, más allá de una simple relación interdisciplinaria en el marco académico, Heidegger propone pensar la relación esencial que guarda el pensamiento con el *ethos* en tanto la pregunta por la *esencia* del hombre. Preguntar por el hombre implica preguntar por su estancia, por el lugar donde «*mora*». La identificación del carácter existencial del hombre con su esencia, en tanto *estar* extático en el claro de la verdad del *ser*, conlleva una comprensión igualmente *esencial* de ese estar como un estar *ético*. La referencia al dios se encuentra en relación con una consideración sobre el mal, entendido como la pérdida del ámbito de lo «salvo», de la cercanía con el dios.⁹⁴ Aquí no es el lugar para desarrollar con detalle este último punto; únicamente me gustaría mantener la atención en la *identidad* comprendida por Heidegger entre el *ethos* y el pensar, teniendo en cuenta lo que este último conlleva. Así, la ética aparece como el *ex-sistir* mismo, el dejar aparecer la esencia del hombre en su verdad en el claro del *ser*; de modo que la humanitas del hombre se revela completamente en el pensar que se mantiene extático en la verdad del *ser*. La estrecha relación que une al *ser* con el hombre a través del pensar, esto es, el *ser* mismo es el ámbito en donde el hombre puede *morar* con propiedad, existir éticamente, es decir: *ex-sistir*. Con esto el pensar del *ser* muestra su destino al arrojarse históricamente en la existencia humana [Da-Sein]. En efecto, «si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ἦθος el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria.»⁹⁵

Sin embargo, cabe señalar nuevamente la renuencia de Heidegger a utilizar los títulos de las disciplinas tradicionales de la filosofía —ética, física, lógica, etc.— para denominar el modo de su pensamiento. Al final de *Carta sobre el «humanismo»* reduce la radical negativa de Heidegger incluso a permanecer dentro del ámbito de la filosofía. Lo que él

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ *Vid. Ibidem*, p. 287 [351–352].

⁹⁵ *Ibidem*, p. 291 [356].

busca es *pensar*, incluso antes del establecimiento de la filosofía como disciplina y el intento de determinar su objeto de estudio; quizá mantener una relación con ésta directamente determinada por la etimología en donde el *querer* del *ser* pueda patentizarse en el pensar que le reclama en tanto sabiduría. Con esto se plantea la radicalidad del planteamiento destructivo heideggeriano respecto a la tradición y su lenguaje, sin embargo, lo que he intentado rescatar aquí del planteamiento del pensador alemán es el reconocimiento de la exigencia que la pregunta por el *ser* mantiene con la pregunta por la humanidad del hombre expresada en su esencia. Lo que busco mantener a lo largo de este tránsito a través de *Carta sobre el «humanismo»* es la preeminencia del preguntar y su modo, respecto a aquello que es puesto en consideración, lo considerado y la relación precomprensiva entre ellos.

II.-El tiempo: Horizonte del sentido (histórico) del *ser*.

Es sólo nuestro concepto del tiempo el que permite que le llamemos así al Juicio Final.

En realidad se trata de un juicio sumario.

-Franz Kafka

§4.-Tiempo y *Dasein* [ex-sistencia].

Un elemento fundamental dentro del cuestionar ontológico de Heidegger que ha quedado sin un desarrollo expreso —aunque tácitamente se mantiene y se hace presente a partir de la reflexión en torno a la historicidad del *ser* y al carácter extático del ser del hombre— hasta este momento en la breve exégesis realizada de *Carta sobre el «humanismo»* es el tiempo. La importancia de dirigir al pensar interrogante hacia el tiempo, sin embargo, es ya patente en el núcleo de la tarea filosófica de Heidegger incluso desde antes⁹⁶ de su bosquejo en *Ser y tiempo*. El reconocimiento del tiempo como un elemento fundamental en toda consideración ontológica que, sin embargo, había permanecido oculto a la ontología tradicional constituye el punto de partida del desarrollo de la radical pregunta por el *ser* hecha explícita en el ensayo de 1927. En efecto,

[t]oda la originalidad del pensamiento de Heidegger tiende [...] a la elucidación del *sentido temporal* de lo que la tradición occidental desde su comienzo (con Parménides, Platón y Aristóteles) ha nombrado «ser». Heidegger parte de esta simple constatación: la *ousía* (el ser, o mejor dicho, la entidad) es comprendida por los griegos como presencia constante. Entonces, lejos de que el tiempo sea un carácter de lo que es, un criterio a partir del cual se diferencian las regiones del ser —lo temporal opuesto a lo intemporal o a lo eterno— es, al contrario, la idea de ser misma, la que es pensada bajo el horizonte del tiempo y relacionada con uno de sus modos determinados: *el presente*. Desde 1927 [...] Heidegger plantea la tesis de la *temporalidad del ser* que desacredita radicalmente la equivalencia metafísica del ser y de la eternidad.⁹⁷

⁹⁶ La problemática del tiempo y la historia se encuentra en el pensamiento de Heidegger desde una fecha tan temprana como 1915, *Cfr.* M. Heidegger, «El concepto de tiempo en la ciencia histórica» en, *Tiempo e historia* [ed. y trad. de Jesús Adirán Escudero], Madrid, Trotta, 2009, pp. 15–38. Sin embargo, su relación directa con la cuestión ontológica, relacionando tiempo, *ser* e historia, puede encontrarse hasta 1920, a partir de la lectura que Heidegger realiza de San Agustín y San Pablo con respecto a la experiencia de la temporalidad en la vida de los primeros cristianos, poniendo especial atención en su carácter kairológico, en un curso enfocado a la experiencia de la vida religiosa en el cristianismo primitivo. *Cfr.* M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión* [trad. de Jorge Uscatescu], México, Fondo de Cultura Económica/Sirueta, 2006. Una exposición consciente de esta problemática como eje rector fundamental del pensamiento puede encontrarse a partir de 1924 en los textos que llevan por título «El concepto de tiempo». *Cfr.* M. Heidegger, *El concepto de tiempo* [trad. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adirán Escudero], Madrid, Trotta, 2011 y M. Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*.

⁹⁷ F. Dastur, *op cit.*, p. 11.

De este modo, la posición fundamental que guía el trabajo ensayado en *Ser y tiempo* hunde sus raíces en una consideración de la historia del pensamiento filosófico como una interrogante por el *ser* que ha reconocido únicamente de manera tácita, y sin reparar en ella,⁹⁸ la esencial temporalidad presente en toda comprensión del *ser*, revelando de este modo el carácter eminentemente temporal de éste. Así es como se comprende la delimitación de la tarea de *Ser y tiempo*: «[e]l tiempo deberá ser sacado a luz y deberá ser concebido genuinamente como el horizonte de toda comprensión del ser y de todo modo de interpretarlo. Para hacer comprensible esto se requiere una *explicación originaria del tiempo como horizonte de la comprensión del ser, a partir de la temporeidad en cuanto ser del Dasein comprensor del ser.*»⁹⁹ En efecto, si como se ha visto la pregunta por el *ser* exige el reconocimiento de su sentido a partir de la existencia del *Dasein*,¹⁰⁰ la consideración por la naturaleza del tiempo es inevitable al reconocerse que «[e]l ser del *Dasein* tiene su *sentido* en la temporeidad.»¹⁰¹ Esta afirmación encuentra sustento en el trabajo preparatorio que culminó con la redacción de *Ser y tiempo*.

Desde una época temprana en su formación y desarrollo filosóficos, Heidegger acusa un interés —paralelo a la investigación fenomenológica, al modo en el que esta es inaugurada por Husserl, y que Heidegger considera como una tarea eminentemente ontológica— por la historia y el tiempo como elementos estrechamente relacionados con la cuestión ontológica fundamental. De hecho, el interés por la pregunta ontológica, despertado por la manera en que el joven Heidegger recibe e interpreta el novedoso planteamiento de la fenomenología de Husserl y Brentano, es el acicate que dirige la atención de Heidegger hacia el campo histórico y temporal como un horizonte dentro del cual es posible formular la pregunta por el *ser* de un modo óptimo. Sin embargo, no es sino a partir de la experiencia de la lectura de Dilthey que Heidegger reconocerá la potencia contenida dentro del análisis histórico de la vida encontrado en el trabajo histórico, al modo

⁹⁸ Por ejemplo, el modo en el que Heidegger concibe al núcleo de la filosofía platónica como la *relación* del ser temporal con el supratemporal; relación de la cual los conceptos fundamentales de la filosofía platónica son únicamente una expresión, y que se encuentra dirigiendo las investigaciones filosóficas hasta una fecha reciente. Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, p. 71 y ss.

⁹⁹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §5, p. 38–39 [17].

¹⁰⁰ *Vid. supra*, §2.

¹⁰¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §6, p. 40 [19]. (El subrayado es mío).

en el que lo propone el filósofo e historiador alemán,¹⁰² para desarrollar un pensamiento propiamente ontológico; *un cuestionar capaz de alcanzar y relacionarse directamente con la propia existencia*. Con esto se comienza a delimitar una contraposición entre ciencia positiva y filosofía —propiamente *ónto-histórica*—, la cual se mantendrá a lo largo de la obra de Heidegger. En el núcleo de esta distinción se encuentra la concepción del tiempo que cada una de estas disciplinas desarrolla. Mientras que las ciencias, de acuerdo al modo en que las caracteriza Heidegger, conciben *un tiempo enfocado a la medición del movimiento*, homogéneo y «espacializado»,¹⁰³ la historia trabaja con un tiempo *cualitativo*, el cual se relaciona con la «*realidad efectiva*» de los acontecimientos.¹⁰⁴ Un rasgo interesante de este análisis es que ya en 1915, en «El concepto de tiempo en la ciencia histórica», es posible percibir la fuerza directriz que tiene el tiempo dentro de las consideraciones ontológicas y su talante estrictamente histórico. Como resultado de esta diferencia desarrollada por Heidegger podemos considerar cómo el modo en que se comprenda al tiempo afecta el modo en el que se experimenta a la realidad; y de igual manera, es posible concluir y resaltar el carácter fáctico que el *ocuparse —cuidado—, el modo propio del ser del Dasein*, impone a la comprensión del tiempo.¹⁰⁵ En efecto, dependiendo de nuestra ocupación, de nuestros intereses, de nuestra *intención*, el tiempo se comprenderá histórica o científicamente.

A su vez, la historicidad intrínseca al *sentido* del interrogar ontológico encuentra su fundamento en el reconocimiento del tiempo como «horizonte de posibilidad para toda comprensión del ser en general».¹⁰⁶ De modo que «*[l]a historicidad es la constitución de ser del “acontecer” del Dasein en cuanto tal.*»¹⁰⁷ Así, el pensar debe comprenderse siempre desde el ámbito histórico-tempóreo, propio de la experiencia histórica que el

¹⁰² Vid. M. Heidegger, «El trabajo de investigación de Wilhelm Dilthey y la actual lucha por una concepción histórica del mundo. Conferencias de Kassel (1925)», en *Tiempo e historia*, pp. 39–98.

¹⁰³ Vid. M. Heidegger, «El concepto de tiempo en la ciencia histórica», I, pp. 19–28. También M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 54 y la nota a pie de los traductores.

¹⁰⁴ Vid. *Ibidem*, II, pp. 29–38.

¹⁰⁵ Vid. Carlos Gutiérrez Lozano, «La temporalidad como sentido ontológico del cuidado» en, *Reflexiones marginales* [en línea], México, año 3, número 17, octubre-noviembre de 2013. <<http://reflexionemarginales.com/3.0/21-la-temporalidad-como-sentido-ontologico-del-cuidado/>>, consultada el 5 de mayo de 2014.

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, p. 21 [1].

¹⁰⁷ *Ibidem*, §6, p 40 [20]. (El subrayado es mío).

Dasein tiene de sí mismo,¹⁰⁸ a partir del cual es posible otorgar sentido a la pregunta por el *ser*. Esto es, la pregunta por el ente intramundano se dirige a partir de presupuestos diferentes de la que rige el desarrollo de la pregunta por el *Dasein*. Ésta última exige *un cambio en el modo de preguntar*, un cambio que *afecta especialmente el modo en que debe concebirse al tiempo*. La experiencia que el *Dasein* tiene de sí mismo se da como un transcurrir existiendo históricamente, frente al cual la pretensión de *comprenderla* a partir de los parámetros de la ciencia física moderna resulta completamente ajena. Con lo cual surge la necesidad de reconsiderar el papel de la investigación histórica con respecto a la tarea *fundamental* de la fenomenología, la cual es entendida por Heidegger como *ontología*.¹⁰⁹ En efecto, el *factum* en que consiste la comprensión del *ser*, y que es el fundamento de la empresa del preguntar ontológico, se encuentra esencialmente implicado en la propia *existencia fáctica* del *Dasein*,¹¹⁰ de modo que *el sentido que rige a la pregunta por el Ser se encuentra irremediabilmente dirigido por la temporeidad propia del modo de ser del Dasein*. Ahora bien, el sentido de la temporeidad del *Dasein* se comprende, en tanto *histórico*, a partir del *pasado*, el cual, sin embargo, recibe su *sentido* a partir del *futuro*. En efecto,

[e]n su ser fáctico, el *Dasein* es siempre como y «lo que» ya ha sido. Expresa o tácitamente, él *es* su pasado. Y esto no sólo en el sentido de que su pasado se desliza, por así decirlo, «detrás» de él y que el *Dasein* posea lo pasado como una propiedad que esté todavía ahí y que de vez en cuando vuelva a actuar sobre él. El *Dasein* «es» su pasado en la forma propia de *su ser*, ser que, dicho elementalmente, «acontece» siempre desde su futuro. En cada una de sus formas de ser y, por ende, también en la comprensión del ser que le es propia, el *Dasein* se ha ido familiarizando con y creciendo en una interpretación usual del existir. Desde ella se comprende en forma inmediata y, dentro de ciertos límites, constantemente. Esta comprensión abre las posibilidades de su ser y las regula. Su propio pasado —y esto significa siempre el pasado de su «generación»— no *va detrás* del *Dasein*, sino que ya cada vez se le anticipa.¹¹¹

De este modo se aclara la implicación *destinal* que Heidegger adjudicará a la historia. Ciertamente, desde las posibilidades que guarda el *ser* en su querer acontece la historia en tanto manifestación del *ser*; ésta, en tanto acontecimiento, se manifiesta en el existir del

¹⁰⁸ Vid. Rebeca Maldonado, «El círculo hermenéutico, un círculo vital. Sobre Dilthey, Heidegger y Gadamer.», en María Antonia González-Valerio, Greta Rivara Kamaji, *et. al.* [coords], *Entre hermenéuticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2004, pp. 65–80.

¹⁰⁹ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §7, pp. 47–59 [27–39].

¹¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 35–90.

¹¹¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §6, p. 41 [20].

Dasein, y este último se manifiesta a partir de la *comprensión* de la temporeidad de la *existencia fáctica*.¹¹² Y es que, efectivamente, el modo de ser del *Dasein* es indudablemente tempóreo; en el ser humano «*el pasado, el presente y el futuro se entretajan de una y otra manera, a partir de metas, sentidos, preocupaciones, temores, esperanzas*»,¹¹³ esto es, «el *Dasein* tiene como constitución óntica [existencia fáctica] un *ser preontológico*. El *Dasein* es de tal manera que, siendo, comprende algo así como el ser. Sin perder de vista esta conexión, deberá mostrarse que aquello desde donde el *Dasein* comprende e interpreta implícitamente eso que llamamos el ser, es *el tiempo*.»¹¹⁴ Es en este sentido como debe comprenderse la tarea del pensamiento que Heidegger intenta desplegar a partir de la posibilidad de interrogar por el *ser* abierta por el horizonte temporal.

La implicación entre temporeidad e historicidad determina la comprensión preontológica que fundamenta a la pregunta ontológica como esencialmente histórica. La principal consecuencia de este planteamiento es la caracterización del investigar del Dasein como eminentemente histórico. En efecto, «[e]l *Dasein* reviste [...] el modo de ser del cuestionar e investigar histórico. Pero el saber histórico —o más exactamente la manera de ser del averiguar histórico— sólo es posible, en cuanto modo de ser del *Dasein* cuestionante, porque este último está determinado, en el fondo de su ser, por la historicidad.»¹¹⁵ La aportación que esta tesis de Heidegger brinda a la investigación filosófica se muestra al identificar a todo cuestionar con un sentido regido por el tiempo, fortaleciendo así a la propuesta hermenéutica. *La proposición heideggeriana permite acceder a la tradición del pensamiento filosófico occidental a partir de una clave capaz de fungir como el plano en el cual se enmarcan las consideraciones esenciales de los grandes pensadores de occidente, y permite radicalizar lo pensado al fundamentar la pregunta que inquiere directamente por el sentido del preguntar ontológico de la tradición, esto es, el sentido del ser.* En efecto, «[e]l tiempo sirve desde antaño como criterio ontológico, o más

¹¹² En la temporeidad del *Dasein* se fundamenta el modo de ser de éste: dejar comparecer el ente propio en su des-ocultamiento (*ἀλλοθρεύειν*). En efecto, «[l]a función fundamental del numerar más inmediato tiene que entenderse fenomenológicamente como un poner al descubierto en su presencia aquello que está presente y hacerlo de este modo disponible. El numerar es un presentar. Lo que es “numerado” con respecto a aquello que se mueve son los “ahora”.» Cfr. M. Heidegger, *El concepto de tiempo (tratado de 1924)*, pp. 102–128.

¹¹³ R. Maldonado, *op. cit.*, p. 66.

¹¹⁴ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §5, p. 38 [17]. (El primer subrayado es mío).

¹¹⁵ *Ibidem*, §6, p. 41 [20].

bien óntico, de la distinción ingenua de las diferentes regiones del ente»,¹¹⁶ por lo que «una vez elaborada la pregunta por el sentido del ser, deberá mostrarse [con base en] ella, *que y cómo la problemática central de toda ontología hunde sus raíces en el fenómeno del tiempo correctamente visto y explicitado.*»¹¹⁷

A partir de esta última idea, a continuación se procederá a analizar y mostrar el carácter fundamentalmente ontológico que las propuestas filosóficas de la tradición delatan en su desarrollo histórico, aunque esto se dé de manera tácita. De modo que a continuación *se analizarán las investigaciones que sobre el tiempo nos han transmitido Aristóteles y Agustín de Hipona, no sólo con miras a ejemplificar la tesis heideggeriana que relaciona intrínsecamente tiempo y ser —la cual se funda en una lectura atenta de la tradición y del descubrimiento del constante comprender lo ente a partir de categorías temporales, por lo que toda consideración sobre el tiempo es ontológica, es decir, no atañe al ente y sus atributos, sino que enclava directamente en el ser del ente; y, a su vez, de forma recíproca, toda ontología se desarrolla a partir de una comprensión histórico-temporal del ser del ente—, sino también con el objetivo de descubrir en estas investigaciones el hilo conductor que guía la consideración del tiempo desde un ámbito óntico a una relación directa con el ser en una ontología que había permanecido velada hasta la recuperación que de ella ha intentado Heidegger.*

§5.-Tiempo y existencia en la *Física* de Aristóteles

El tema central de la filosofía aristotélica es —como lo es en toda la filosofía griega antigua— la *φύσις*. Este vocablo no designa «el nombre de una región especial del ente, sino que en la tradición griega designaba todo cuanto existe en el Universo».¹¹⁸ Dentro del *corpus* aristotélico son dos textos los que destacan por la profundidad con la que abordan el problema de la *φύσις*: la *Física* y la *Metafísica*. Esta división del ámbito de lo real se revelará como decisiva para el desarrollo de todo el pensamiento posterior al pensador griego. Sin embargo, comprender a la *Física* y a la *Metafísica* como dos ciencias (*ἐπιστήμη*)

¹¹⁶ *Ibidem*, §5, p. 39 [18]. También *Vid. supra* p. 25 nota 94.

¹¹⁷ *Idem*.

¹¹⁸ Guillermo R. de Echandía, «Introducción», en Aristóteles, *Física* [trad. de Guillermo R. de Echandía], Madrid, Gredos, 2008, p.10.

independientes sería un error. Por el contrario, ambas mantienen una indisociable relación, por lo que la comprensión de una implica necesariamente la comprensión de la otra.

El punto de vista desarrollado por Aristóteles en *Física* es aquél que comprende a lo real a partir de su manifestación sensible; en su existir. Así, el estudio emprendido en *Física* tiene como objetivo el conocimiento de lo ente en tanto este es perceptible empíricamente; la esencia de las cosas en tanto le son dadas a la percepción sensible. De modo que frente a la postura de un principio transcendente, Aristóteles desarrolla una investigación que busca «la interna conformación que hace que las cosas *estén siendo en sus diversas realizaciones*»¹¹⁹ no en un lugar ajeno a las cosas mismas, sino que concibe los datos empíricos como una manifestación directa de la *φύσις*. El núcleo de esta investigación es el *movimiento*, ya que éste es identificado con la *actualidad*: «El movimiento es, pues, la actualidad de lo potencial, cuando al estar actualizándose opera no en cuanto a lo que es en sí mismo, sino en tanto que es *movible*».¹²⁰ Esto nos indica que lo ente será considerado como *móvil*, aunque *este término acusará una pluralidad de sentidos*. Así, el punto de partida de la *Física* aristotélica es la consideración de lo ente en su manifestación sensible, y ésta se comprende, en su *esencia*, a partir del *movimiento*: «Puesto que *la naturaleza es un principio del movimiento y del cambio*, y nuestro estudio versa sobre la naturaleza, no podemos dejar de investigar qué es el movimiento; porque si ignorásemos lo que es, necesariamente ignoraríamos también lo que es la naturaleza.»¹²¹

Ahora bien, es al considerar el movimiento como principio ontológico de lo ente que Aristóteles emprende y desarrolla una investigación detallada del tiempo.¹²² En ella se parte de la identificación de la inseparable relación entre el tiempo y el fenómeno del movimiento; en efecto, en un primer momento podemos decir que «*percibimos el tiempo junto con el movimiento*».¹²³ Este punto de partida en el análisis aristotélico se encuentra determinado por el método de la investigación que sigue el filósofo griego, y es que, a partir de la *presencia* como principio de lo investigado, aquello que comparece en el tiempo se determina como *movimiento* relativo al presente, al «ahora».¹²⁴ El «ahora» es entendido

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 14.

¹²⁰ Aristóteles, *Física* III, 201a 25.

¹²¹ Aristóteles, *Física* III, 200b. (El subrayado es mío).

¹²² *Vid.*, Aristóteles, *Física* IV.

¹²³ Aristóteles, *Física* IV, 11, 219a. (El subrayado es mío).

¹²⁴ *Cfr.* Aristóteles, *Física* IV, 11, 219a 25.

por Aristóteles como «la continuidad del tiempo, [...], pues enlaza el tiempo pasado con el tiempo futuro, y es el límite del tiempo, ya que es el comienzo de un tiempo y el fin de otro.»¹²⁵ Sin embargo resulta necesario aclarar que

[e]l ahora no es una parte o la medida del tiempo, sino que funda la continuidad de ésta. La medida del tiempo es la sección de movimiento situada entre dos «ahora». Esta sección temporal tiene las propiedades características de una magnitud y por ello puede medirse. La medición sólo puede efectuarse con auxilio de números.¹²⁶

La identificación que Aristóteles hace entre tiempo y magnitud del movimiento responde a la pregunta que se determina a partir del movimiento como aquello que comparece. En efecto, de lo que se tiene experiencia es del movimiento, y el tiempo es aquello con lo cual es posible determinar al movimiento al presentarse como su magnitud, de este modo, el tiempo *da sentido* al movimiento, permitiendo comprender a éste en tanto medible. Aristóteles insiste en la identificación del tiempo como el *sentido* del movimiento, es decir, el modo en el cual *comprendemos* a éste.¹²⁷ Así, Heidegger reconoce que el análisis del tiempo llevado a cabo por Aristóteles parte de una «comprensión ontológica del “movimiento”» que lo entiende como presencia: «El movimiento es *έντελέχεια*. Ésta es un carácter ontológico del ente y significa: mantenerse en el estar-concluido, estar-ahí-delante [presencia]. El movimiento es precisamente el estar-ahí-delante [la presencia] de un ente *en su poder-ser como tal.*»¹²⁸ De este modo, Aristóteles establece su definición del tiempo partiendo de la determinación de éste por la comprensión del movimiento entre dos «ahoras»: «Porque el tiempo es justamente esto: número del movimiento según el antes y después.»¹²⁹

De esta forma, el tiempo es comprendido como la *medida* del movimiento, aunque se mantiene una diferencia esencial entre movimiento y tiempo; si bien no se les identifica como la misma cosa o a uno como accidente del otro, sí se reconoce la necesidad implicada entre ellos; esto es, no puede haber tiempo sin movimiento, ni movimiento sin tiempo. Ahora bien, en tanto que el tiempo es medida del movimiento, Aristóteles concluye que el

¹²⁵ Aristóteles, *Física IV*, 13, 222a 10.

¹²⁶ Ingemar Düring, *Aristóteles* [trad. de Bernabé Navarro], México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, p. 503.

¹²⁷ *Vid. Ibidem*, p. 502.

¹²⁸ Martin Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, III, p. 101.

¹²⁹ Aristóteles, *Física IV*, 11, 219b.

movimiento (*ἐντελέχεια*) se revela como «siendo en el tiempo».¹³⁰ En efecto, «“ser en el tiempo” significa para el movimiento que tanto el movimiento como su ser son *medidos* por el tiempo».¹³¹ Continuando con la investigación, Aristóteles establece que, en el «ser en el tiempo» del movimiento va implícito el «ser afectado por el tiempo»,¹³² revelándose así el carácter destructor que el tiempo guarda en relación con aquello que *es* en él, «porque el tiempo es, por sí mismo, más bien causa de destrucción, ya que es el número del movimiento, y *el movimiento hace salir de sí a lo que existe.*»¹³³ En este sentido es importante recordar con Heidegger que «[e]l concepto “movimiento” (*κίνησις*) incluye en sí todos los fenómenos del cambio de... a (*μεταβολή*): llegar a ser distinto (por ejemplo, en la coloración), aumentar y disminuir, cambio de lugar.»¹³⁴ Así, *el movimiento se muestra como un rasgo esencial de lo existente, y de igual modo, se puede comprender su relación aún más fundamental con la existencia. Ésta fue definida en el capítulo anterior como un extático estar fuera del ámbito óptico, del tiempo entendido a partir de la ciencia física, mas no del propio carácter temporal del Dasein, el cual, en tanto temporal, se experimenta a sí mismo, de igual modo, «metabólicamente», extendiéndose de... a, reconociéndose a sí mismo como un ente entre el nacimiento y la muerte.*¹³⁵

De este modo, frente a la interpretación universalista de la substancia como permanencia en la actualización de la *ousía* y su análisis lógico, la investigación sobre el tiempo desarrollada por Aristóteles en *Física* permite una interpretación ontológica de la existencia como intrínsecamente temporal, y en tanto tal, únicamente *comprensible* a partir del tiempo.¹³⁶ En efecto, si la presencia se encuentra ontológicamente determinada por la *ἐντελέχεια* y ésta a su vez se encuentra *en* el tiempo, aquello que se *presenta* debe de encontrarse sometido al *carácter destructivo del tiempo*. El *existir* — y de una manera aún más originaria, también el *existir*—, al identificarse con la *ἐντελέχεια*, se comprende como un *permanecer fuera de sí*. Lo que los «ahoras» intemporales permiten es que se extienda el

¹³⁰ Aristóteles, *Física* IV, 12, 221a.

¹³¹ Aristóteles, *Física* IV, 12, 221a 5. (El subrayado es mío).

¹³² Aristóteles, *Física* IV, 221a 30.

¹³³ Aristóteles, *Física* IV, 221b. (El subrayado es mío).

¹³⁴ M. Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)* III, p. 101.

¹³⁵ Vid. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §45, p. 249 [233].

¹³⁶ Cfr. el importantísimo estudio de Alejandro G. Vigo, el cual parte de una tesis que identifica en la doctrina aristotélica de las categorías un componente temporal. Alejandro G. Vigo, *Estudios aristotélicos*, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra (ENUSA), 2006, pp. 155–212.

tiempo en tanto magnitud del movimiento, de modo que ellos no *existen* en tanto presencia. La determinación ontológica de la *ἐντελέχεια* revela al tiempo como el sentido —la magnitud— de lo existente, y determina al mismo tiempo el carácter ontológico del existir como un salir de sí. Después de todo, el principio ontológico-substancial propuesto por Aristóteles tiene como rasgo fundamental ser el origen del movimiento, con lo que el principio ontológico también es principio del movimiento.

Así, podría decirse que el existir —Dasein—, recuperando la exposición hecha de Aristóteles a partir de las indicaciones que nos ha dado Heidegger, se encuentra ontológicamente determinado por el tiempo y, especialmente, por la muerte en tanto que es un ente ontológicamente —que cuyo ser se entiende originariamente de un modo— temporal. De esta manera el tiempo no sólo se revela como sentido del Dasein en tanto existencia, sino que determina a éste en tanto constante finitud. Que el ahora se establezca como el punto determinante entre el flujo del movimiento en el tiempo entraña la finitud intrínseca a toda existencia. Es importante recordar que ἐντελέχεια mienta «el estar-ahí-delante [la presencia] de un ente en su poder-ser como tal», de modo que el tiempo debe entenderse siempre como aquello que da sentido al existir en tanto posibilidad.

La determinación de la finitud del *Dasein* a partir de su propia temporeidad es la base sobre la cual se apoya la posibilidad de una ontología fundamental. Que la temporeidad del *Dasein* revele su finitud, permite *adelantar* una totalidad incluso dentro de la *comprensión* de este ente como *posibilidad*. En efecto, «el ser-ahí [*Dasein*] se encamina anticipadamente hacia su haber sido como su posibilidad más extrema, que se anuncia inmediatamente con certeza y a la vez con plena indeterminación. El ser-ahí [*Dasein*], como vida humana, es *primariamente ser posible*, es el ser de la posibilidad de un seguro y a la vez indeterminado haber sido.»¹³⁷ Así, a partir de la revelación que la temporeidad coloca frente a nosotros de la finitud del *Dasein* es posible *adelantarse* a ésta y *comprender* al *Dasein* como un *haber sido*, esto es, comprender al *Dasein* en su última y más propia posibilidad, en su no ser más. Con lo que esta indeterminación propia del modo del ser del *Dasein*, el *existir*, puede aprehenderse de un modo que permite su *comprensión*. *Precursar la muerte*, posibilidad fundada en la temporeidad, *anticipándose al futuro*, *comprende a*

¹³⁷ M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, pp. 43–44.

éste como pasado —haber sido— estableciendo el fundamento del carácter histórico del *Dasein*. Los «ahoras» de la muerte y el nacimiento limitan el fenómeno de la existencia en su finitud, y esto únicamente se da en el *instante* hermenéutico en que el *Dasein* se comprende como finito, instante en donde tiene lugar el fundamento de la comprensión histórica de la existencia, la comprensión del *Dasein* a partir de su existencia en la relación que se extiende entre (*su*) pasado y (*su*) futuro.

En esta breve revisión busco mostrar el modo en el que la argumentación de Aristóteles se encuentra resonando dentro de la ontología hermenéutica de Heidegger. Este último ha conseguido recuperar un rasgo esencial del pensamiento griego y que se mantiene en tanto herencia a lo largo de la historia del pensamiento occidental, y con esto también se ha apropiado —en tanto que se reconoce como heredero de esa tradición griega— completa y originalmente de las meditaciones que sobre el tiempo y el movimiento desarrollara Aristóteles dos milenios antes. Con esto, la filosofía heideggeriana logra una comunión con la filosofía antigua que le permite desarrollar la fuerza un pensamiento estrictamente ontológico, aún después de la modernidad y de la amenaza del nihilismo. La posibilidad de *confrontar* la postura del filósofo alemán con la historia del pensamiento occidental reside en la identificación que el mismo Heidegger reconoce en el núcleo de toda posición ontológica; esto es, el problema del tiempo y de la historia. De modo que, si bien este último intenta una destrucción de la ontología griega dominante en la *interpretación* de la filosofía occidental para permitir un acceso originario a la experiencia del *Dasein*, considero que la destrucción, en este sentido, también intenta recuperar aquello originario que resuena en la experiencia de Aristóteles y que reclama una constante *confrontación*, y no una simple recuperación de la tradición por medio de las habladurías o como repetición acrítica de los conceptos sin realizar una investigación del filósofo griego porque sólo busca acreditarse una novedad infundada.

En palabras de Heidegger:

Entendida como destrucción fenomenológica, la ontología del *Dasein* tiene que colocarse en la posibilidad de decidir sobre la respectiva proveniencia y adecuación de las categorías transmitidas. De este modo, la explicación positiva del fenómeno gana en seguridad y continuidad. La destrucción fenomenológica de la ontología y de la lógica es crítica del presente, pero no crítica de la ontología griega. Mejor dicho, la ontología griega se manifiesta precisamente en sus tendencias positivas y llega a ser apropiada de manera correcta como ontología del mundo en el que está cada *Dasein*. *En cuanto pasado, esta ontología queda libre en sus potencias históricas para un presente que está dispuesto a comprenderse a sí*

*mismo. La ontología del Dasein es conocimiento historiográfico, porque el Dasein tiene la constitución fundamental de la historicidad y por medio de ésta es determinado en sus respectivas posibilidades de interpretación.*¹³⁸

Así, confrontar a dos pensadores no es un ejercicio que pretenda una mera comparación en busca de similitudes y diferencias. El ejercicio destructivo exigido por la confrontación histórica entre pensadores tiene como objetivo precisamente eliminar cualquier posibilidad de reducción del pensamiento a un contraste comparativo. A partir de la historicidad propia del *Dasein*, Heidegger nos recuerda que en la historia del pensamiento se nos ofrecen las posibilidades más propias, en tanto que conforman *nuestro pasado*. De este modo, Heidegger se adentra en el pensamiento aristotélico —y del pensamiento antiguo en su conjunto— con la intención de arrojar luz sobre el futuro que se abre en el destino del Ser. Que sea posible establecer puentes entre Heidegger y Aristóteles no confirma la influencia de un pensador sobre otro, sino la comunión existente en el diálogo histórico-pensante. Es en esto en donde encuentra lugar el carácter hermenéutico propio del filósofo alemán. Interpretación es también un apropiamiento en tanto el reconocimiento de nuestra tradición, de nuestro pasado.

§6.- Historicidad I: La temporeidad.

En el análisis de la investigación aristotélica sobre el tiempo, y su relación con la propia investigación heideggeriana, he intentado destacar el modo en que la comprensión aristotélica marca el guión que se seguirá en la historia de la filosofía con respecto al análisis del tiempo. Ahora bien, la pesquisa aristotélica, a pesar de encontrarse impelida por una pregunta de carácter ontológico,¹³⁹ únicamente acierta a relacionarse con el tiempo en el ámbito óntico. En efecto, uno de los rasgos más destacables de la consideración aristotélica sobre el tiempo reside en el hecho de identificar directamente la experiencia que se tiene del tiempo con la *ψυχή*, poniendo de manifiesto la relación existente entre el *sentido* del tiempo y el *sentido* del alma.¹⁴⁰ Este rasgo acompañará a toda investigación

¹³⁸ M. Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, IV, pp. 130–131. (El subrayado es mío).

¹³⁹ Vid. Aristóteles, *Física* I, 184a.

¹⁴⁰ Vid. Aristóteles, *Física* IV, 218b 20 y ss.

sobre el tiempo desarrollada en la historia de la filosofía.¹⁴¹ Sin embargo, el análisis de Aristóteles se centra en la observación y constatación del cambio en el tiempo como un fenómeno óptico, dejando de lado la intrínseca conexión ontológica —*del ser* de lo— existente entre el tiempo, la *ψυχή* y *το ὄν*.

En términos de Heidegger, la investigación conducida por el filósofo griego consiste en un análisis de lo que él denomina el «concepto vulgar del tiempo»,¹⁴² es decir, aquél tiempo que se presenta en una experiencia impropia de la *existencia*; ésta encuentra su expresión más clara en el anonimato nihilizante del «se» —el «uno»— impersonal.¹⁴³ El «concepto vulgar del tiempo» sin embargo, mantiene una relación directa con el tiempo experimentado y entendido *propiamente*, de modo que, si bien la consideración aristotélica del tiempo se mantiene alejada de la posibilidad de un acercamiento a la problemática del tiempo entendido como horizonte de la comprensión del *ser*, nos ofrece una vía de acceso al preguntar ontológico próximo a éste. En efecto, «Heidegger mostrará que el concepto aristotélico de contar el movimiento supone necesariamente que ya lo hemos medido, lo cual a su vez supone que contamos con algún estándar que usamos para medir, y el estándar necesariamente lleva implícita una interpretación de la naturaleza del “ahora”.»¹⁴⁴ Éste es únicamente comprensible a partir del reconocimiento de la experiencia existencial del tiempo en el *cuidado*. El cuidado, a partir del desarrollo del análisis del *Dasein* entendido como existencia, es el *modo de ser del Dasein*. Esto es, en tanto ser-en-el-mundo, «el Dasein, entendido *ontológicamente*, es *Sorge*, cuidado. Puesto que al Dasein le pertenece por esencia el estar-en-el-mundo, su estar vuelto al mundo es esencialmente ocupación.»¹⁴⁵ Como ya se ha mostrado, la peculiaridad del *Dasein* que permite la comprensión de «la

¹⁴¹ Vid. M. Heidegger, *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*, p. 26.

¹⁴² Vid. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §45, p. 251 [235]. Para un desarrollo de la relación entre la temporeidad del *Dasein* y su expresión en los modos de ser de la propiedad y, de una manera más desarrollada, la impropiedad Vid. Antonio Marino López, «La temporalidad y la intratemporabilidad como origen del concepto vulgar del tiempo» en, *Reflexiones marginales* [En línea], México, año 3, número 17, octubre-noviembre de 2013. <<http://reflexionesmarginales.com/3.0/21-la-temporalidad-y-la-intratemporabilidad-como-origen-del-concepto-vulgar-del-tiempo/>>, consultada el 5 de mayo de 2014.

¹⁴³ Vid. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §27, pp. 145–149 [126–130].

¹⁴⁴ A. Marino López, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴⁵ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §12, p. 78 [57] También Vid. C. Gutiérrez Lozano, *op. cit.*, p. 2.

diferencia ontológica»¹⁴⁶ es también la condición de posibilidad del desarrollo de la filosofía y del modo de ser *ético* del *Dasein*. De modo que el cuidado no refiere únicamente un modo de estar ahí, junto a los demás entes, sino un ser ahí *volcado* sobre los entes de una manera intencional, relacional-existencial. En efecto, la existencia, en tanto modo de ser del *Dasein* —un ente al que le va su ser en su ser— pone de manifiesto la exigida relación entre el tiempo y el *Dasein*.

El concepto del cuidado [*Sorge*] tiene su origen en la lectura que Heidegger llevó a cabo de los textos de San Agustín para los cursos de 1921 «Agustín y el neoplatonismo». Ahí, la preocupación por la *vida fáctica* y su relación con la *existencia histórica* conducen a Heidegger a reconocer en el *curare* el «rasgo fundamental de la vida fáctica».¹⁴⁷ La atención de Heidegger se dirige a este aspecto del pensamiento agustiniano guiado por la convicción intelectual —desarrollada en los textos de juventud y en sus primeros años como docente— de que la filosofía acontece como pensamiento de un modo intrínseco a la vida, con lo que se reconoce el carácter problemático de la vida y la tarea filosófica de encarar esa problematicidad, frente al aletargamiento optimista que desde la modernidad racional se extendía hasta principios del siglo pasado.

Las investigaciones sobre las que reposa la totalidad del trabajo realizado de cara a mis lecciones van encaminadas a una sistemática interpretación ontológico-fenomenológica del problema fundamental de la vida fáctica. Esta vida fáctica, conforme a su sentido ontológico, debe comprenderse como vida «histórica» y debe determinarse categorialmente según los modos fundamentales de comportamiento del trato con y en un mundo (mundo circundante, compartido y propio).¹⁴⁸

Esta comprensión de la vida como el objeto propiamente filosófico conducirá a Heidegger a la crítica dirigida a toda filosofía trascendental a partir de una apropiación de la metodología histórico-hermenéutica. De modo que el estudio de los elementos propios de la vida se encuentra previamente delimitado por la *situación hermenéutica*. De este modo, el análisis ontológico debe partir no de estructuras inertes y aisladas que corresponderían a una abstracción de la verdadera actividad de la vida en su *situación*. Con esto la filosofía es indefectiblemente histórico-epocal:

¹⁴⁶ Vid. *Ibidem*, §43, p. 225 [208], nota a. «la comprensión del hecho de que el ser jamás es explicable por medio de entes». Vid. *Supra*, p. 26.

¹⁴⁷ Martin Heidegger, «Agustín y el neoplatonismo», en *Estudios sobre mística medieval* [trad. de Jacobo Muñoz], Madrid, Siruela, p. 81.

¹⁴⁸ Cit. por Jesús Adrián Escudero.

La investigación filosófica es una empresa que, conforme a su carácter ontológico, jamás puede tomar prestada elementos de otra «época», a no ser que se limite a adoptar una perspectiva cultural; pero la investigación filosófica tampoco es una empresa que —en la medida en que se comprende a sí misma y capta el posible sentido de su realización en la existencia humana— se presente con la pretensión de poder y querer arrebatarse a épocas venideras el peso y la inquietud de una interrogación radical. La posibilidad de que una investigación filosófica que pertenece al pasado influya sobre su futuro nunca puede depender de los resultados como tales, sino que se funda en el nivel de originariedad alcanzado en cada caso [por una época determinada] a la hora de concretar sus preguntas; y gracias a esta originariedad, la investigación filosófica no deja de plantear preguntas que destacan por su ejemplaridad y que le permiten mantenerse siempre en el primer plano de la actualidad.¹⁴⁹

De modo que si el objetivo de la filosofía se encuentra en relación con el *ser*, y éste es únicamente accesible a través del *modo de ser* del *Dasein*, la investigación filosófica debe desarrollarse con miras al desvelamiento de las condiciones hermenéutico-históricas que constituyen la *situación* del *Dasein* en su facticidad. Así, en la investigación que interroga al *Dasein* por su peculiaridad ontológica, el filósofo no puede sino partir del *factum* de la existencia; y ésta se presenta eminentemente como cuidado [*Sorge*] [*curare*].

La apropiación que Heidegger realiza del concepto agustiniano intenta rescatar este rasgo fáctico y cotidiano de la experiencia del existir del *Dasein*. Ésta se presenta en su cotidianeidad como siempre *problemática*.¹⁵⁰ Esta problematicidad de la vida es el punto que Heidegger subraya y mantiene a lo largo de su análisis del pensamiento de Agustín de Hipona con el fin de mostrar la imperiosa necesidad de establecer al cuidado [*curare*] como el modo de ser fundamental de la vida.

El rasgo principal de la vida, entendida desde la situación hermenéutica, y siguiendo el desarrollo del pensamiento agustiniano, es la apertura y la dispersión. Así es como Heidegger ubica la posición de Agustín frente al *factum* de la existencia. La vida se «mantiene-abierta-para»,¹⁵¹ de modo que siempre se encuentra *dispersa*, alejada de sí misma, por lo que el esfuerzo realizado con miras a ganarse a sí mismo es, antes que nada, digno de compasión ya que la tentación, en tanto rasgo fundamental de la existencia, se encuentra irremediabilmente ligada a toda experiencia de vida, por lo que la lucha es constante, interminable.

¹⁴⁹ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación sobre la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, p. 31 [2–3].

¹⁵⁰ Vid. Agustín de Hipona, *Confesiones* X 28, 39.

¹⁵¹ Vid. M. Heidegger, «Agustín y el neoplatonismo», pp. 81 y ss.

Porque [nos hemos dispersado en muchas cosas], nos hemos fragmentado en lo diverso y caemos en la dispersión. Tú fomentas el movimiento contrario, el movimiento contra la dispersión, contra el desmoronarse de la vida. [Por la continencia somos reunidos y congregados en la unidad (¿Dios uno y necesario?)].

En esta esperanza decisiva vive el esfuerzo genuino por la *continentia*, que no acaba. (No «moderación», aquí se pierde precisamente el sentido positivo, sino «mantener reunido», arrancar de la [dispersión], desconfiar de ella.) Quien realmente es [continente], [piensa en lo que le falta, no en lo que le asiste]. Y siempre habrá algo que le falte. Porque la vida no es en realidad otra cosa que una tentación constante. [¿Acaso no es la vida humana sobre la tierra una tentación sin resquicio alguno?]. Importa captar más precisa y exactamente este carácter fundamental, la *tentatio*, en el que Agustín experimenta la vida fáctica y comprende a partir de ahí en qué medida quien vive en esta claridad y en este nivel de ejecución es para sí mismo necesariamente una carga.¹⁵²

La problematicidad de la vida surge de la esencia de la vida misma. Y es que, el cuidado [*curare*] guarda una doble correspondencia en relación con el *Dasein* y su estructura ontológica. En efecto, el *curare* corresponde tanto al modo en que el *Dasein* se encuentra volcado en el mundo, como a lo que en *Ser y tiempo* será denominado como la «voz de la conciencia».¹⁵³ Esta intrínseca relación entre el cuidado y el *Dasein* se expresa en el hecho de que a este ente *le va su ser en su ser*; esto no es más que decir que el modo de ser fundamental del *Dasein* es el cuidado. Este rasgo problemático intrínseco de la existencia es puesto de manifiesto y radicalizado en la experiencia cristiana de Agustín de Hipona, como lo muestra esta glosa que Heidegger anota en sus lecciones:

«[Ordenas tolerar: molestias y dificultades], no sólo sobrellevar las molestias y dificultades, sino asumirlas como tales, es decir, sin llegar con todo a amarlas —esto es, a hacer en el fondo de las dificultades un goce [...]»¹⁵⁴

Así, el *curare* se presenta tanto en la dispersión de la vida como en su movimiento contrario, como *preocupación* y como un *ocuparse*. *Estas modalidades del curare constituyen el nexo fáctico-histórico de la vida.*¹⁵⁵ En efecto, «[e]n la medida en que la problemática tiene el origen del sentido en la existencia —ella misma fáctica, histórica y ejecutivamente—, todos los *explicata* de sentido llamados a ser desvelados en esta problemática son existenciales, es decir, “categorías”, formalmente hablando, y desde

¹⁵² *Ibidem*, pp. 82–83.

¹⁵³ *Vid.* M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §54, p. 285 [268].

¹⁵⁴ M. Heidegger, «Agustín y el neoplatonismo», p. 83.

¹⁵⁵ *Cfr. Ibidem*, p. 84 y ss.

luego, *histórica y ejecutivamente hermenéuticas*, no categorías ordenadoras y reguladoras.»¹⁵⁶

Ahora bien, la interrogante busca a partir de una precomprensión del sentido que se anuncia —que hace *señas*— indefectiblemente *indeterminada y problemática*. Sin embargo, es en el *factum* de esta precomprensión que Heidegger establece el punto de partida firme a partir del cual desarrollar su investigación. Así, una vez identificado el problema y establecida la pregunta es posible delinear un proyecto de investigación con miras a la satisfacción y desvelamiento de lo *señalado* en el interrogar. El problema fundamental es el *ser*, pero su manifestación tiene lugar en el carácter ontológico del *Dasein*. La problematicidad intrínseca del *Dasein*, puesta de manifiesto en la estructura ontológica del cuidado es el punto de partida desde el cual el pensar puede impulsarse y fundamentar la pregunta por el *ser*. En la cuestionabilidad propia del *Dasein* reside la posibilidad de un preguntar ontológico. Y es que la pregunta existencial no tiene cabida en un ámbito meramente óntico; ésta exige por sus propias características que el lugar del cuestionamiento sea de naturaleza ontológica. Ahora bien, si es cierto que la investigación heideggeriana se encuentra directamente emparentada con las llevadas a cabo por Aristóteles y Agustín de Hipona, en el preguntar antiguo aún se busca el *sentido*, el cual se encuentra de algún modo emparentado con un modo de respuesta causal,¹⁵⁷ mientras que en el pensamiento de Heidegger el sentido quedaría reservado para el ámbito de investigación meramente óntico; lo ontológico quedaría más allá de toda posibilidad de comprender en términos de sentido. Y así como en la investigación de Aristóteles la pregunta por el tiempo dirige al pensamiento hacia la *ψυχή*, así la problemática existencial agustiniana toma la dirección de la cuestión del tiempo.

San Agustín interroga por la existencia (Dasein), poniendo especial atención en la relación que el hombre mantiene con Dios. De este modo, su investigación se perfila hacia una cuestión existencial y no teológica. Él no busca el principio de lo ente, sino que su

¹⁵⁶ *Ibidem*, p. 120.

¹⁵⁷ *Vid.* La etiología aristotélica con su cuádruple manifestación y el modo en el que Aristóteles abre su investigación en el libro I de su *Física*: «Puesto que en toda investigación sobre cosas que tienen principios, causas o elementos, el saber y la ciencia resultan del conocimiento de éstos —ya que sólo creemos conocer una cosa cuando conocemos sus primeras causas y sus primeros principios, e incluso sus elementos—, es evidente que también en la ciencia de la naturaleza tenemos que intentar determinar en primer lugar cuanto se refiere a los principios.» *Física I*, 184a.

investigación, reconociendo el sentido de la existencia en Dios, pregunta por el modo de ser de esta existencia. Este análisis tendrá una primera cúspide en la identificación de la memoria como el punto de encuentro entre Dios y el hombre.¹⁵⁸ Sin embargo, esto únicamente agrava la problematización de la existencia, ya que exige un punto de comunión entre la eternidad (Dios) y lo temporal (hombre). Esta diferencia se explica siguiendo el razonamiento aristotélico; lo temporal mantiene una relación indisoluble con el cambio. Sin embargo, el cambio no es causa del tiempo, más bien, el cambio se da en el tiempo. Mas tampoco podemos percibir el tiempo si nada cambiara. El transcurrir del tiempo no depende del cambio en los entes, sino que más bien se expresa en ellos. El tiempo, en su relación con los entes cambiantes se manifiesta a través de la medición que del cambio hace el hombre. En el momento de la medición, el tiempo se desborda [distentio] y abarca la totalidad del pasado y el futuro de lo medido en el presente de la medición. Este desbordamiento del tiempo, sin embargo, no es más que el desbordamiento del propio espíritu. Así lo expresa el santo de Hipona:

De ahí que me haya parecido que el tiempo no es otra cosa que un desbordamiento. Pero, de qué cosa, no lo sé, y me extrañaría que no fuera del propio espíritu. Pues ¿qué mido [...] cuando digo, sin precisar, que es más largo este tiempo que aquél o, precisando incluso, que éste es el doble de aquél? Mido tiempo, lo sé; pero no mido el futuro, porque todavía no existe; ni mido el presente, porque no se extiende por ningún espacio; ni mido el pasado, porque ya no existe. ¿Qué es, a fin de cuentas, lo que mido? ¿Acaso los tiempos que están pasando y no los que han pasado?¹⁵⁹

Y continúa:

En ti, espíritu mío, mido los tiempos [...] En ti, insisto, mido los tiempos. La impresión que forman en ti las cosas cuando pasan de largo y que permanece cuando ellas han pasado, ésa es la que mido como presente, y no lo que ha pasado para que esa impresión se produjese. Ésa es la que mido cuando mido los tiempos. Por lo tanto, o son esas impresiones los tiempos o no mido los tiempos.¹⁶⁰

La comprensión del tiempo como una *distentio*, como dispersión, como un desbordamiento, es una manifestación directa del desbordamiento de la vida en el mundo —de la vida fáctica. La diferencia entre Dios y el hombre consiste en el desbordamiento que la vida *es* a través del tiempo, frente a la eternidad divina. *La temporeidad de la*

¹⁵⁸ Cfr. Agustín de Hipona, *Confesiones* X.

¹⁵⁹ Agustín de Hipona, *Confesiones* XI 26,33.

¹⁶⁰ Agustín de Hipona, *Confesiones* XI 27,36.

*existencia consiste en una caída del alma en el tiempo; un desbordamiento, una dispersión, un ex-sistir que le vuelca sobre el mundo y que define su ser a partir del cuidado. Por eso es que la existencia es histórica, ya que en tanto distendida, su expresión y su comprensión exigen la consideración de ésta entre su nacimiento y su muerte. En efecto, «[c]on la exhibición de un poder-estar-entero propio del Dasein, la analítica existencial se asegura la constitución del ser originario del Dasein, pero, al mismo tiempo, el poder-estar-entero propio aparece como un modo del cuidado.»¹⁶¹ La comprensión del objeto de estudio en su totalidad, exigida desde el planteamiento de la posibilidad de la investigación, impele de este modo al reconocimiento de la existencia como una *distentio* temporaria, estableciéndose así la necesidad de que la consideración ontológica se exprese en términos de historia, y no simplemente temporales. Ésta, en tanto expresión de la *totalidad* del ser de la existencia, necesita ser reconocida a través del análisis mismo del carácter temporal del *Dasein*. Así, la investigación por el *modo de ser* del *Dasein* exige una consideración sobre la *totalidad* de esta *distentio*; esta totalidad se comprende como un *entre* el nacimiento y la muerte. En efecto,*

[e]l fundamento ontológico originario de la existencialidad del Dasein es la *temporeidad*. Sólo desde ella resulta existencialmente comprensible la totalidad estructural articulada del ser del Dasein en tanto que cuidado. La interpretación del sentido del ser del Dasein no puede detenerse en esta averiguación. El análisis tempóreo-existencial de este ente necesita de la comprobación concreta. Las estructuras ontológicas del Dasein ya alcanzadas tienen que ser retrospectivamente puestas al descubierto en su sentido tempóreo. La cotidianidad se revela como modo de la temporeidad. Mediante esta repetición del análisis fundamental preparatorio del Dasein, se volverá, a la vez, más transparente el fenómeno mismo de la temporeidad. Desde ella se hace entonces comprensible por qué el Dasein, en el fondo de su ser, es y puede ser histórico, y por qué puede, *en cuanto histórico*, desarrollar un saber histórico.¹⁶²

De modo que la exigencia desprendida del análisis de la temporeidad nos dirige a una consideración sobre el modo de ser finito que ésta conlleva, siendo así el «fenómeno de la muerte» el que delimite la totalidad del ámbito dentro del cual sea posible levantar un pensamiento que interroge por el *ser*.

¹⁶¹ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, § 45, p. 250 [234].

¹⁶² *Ibidem*, §45, pp. 250–251 [234–235].

§7.- Historicidad II: La finitud.

La razón de acompañar a Heidegger en el recorrido de los caminos del pensamiento antiguo con respecto a la relación entre el tiempo, la existencia de los entes en tanto «entes físicos» en Aristóteles, y la relación que guarda la esencia de la existencia humana con la temporalidad del mundo en Agustín de Hipona, se desprende no sólo de la indicación que nos hace Heidegger al señalar las investigaciones de estos pensadores como las más antiguas —y por lo tanto las investigaciones fundamentales— de la tradición filosófica occidental, sino también por que incluso a pesar del esforzado ejercicio de *destrucción*, en el que se busca una aproximación directa con el fenómeno de la existencia —*Dasein*—, el diálogo pensante que Heidegger mantiene con ambos pensadores resulta fundamental para su propia investigación. Así, el rodeo dado, que va de Heidegger a la filosofía antigua y de la tradición hacia el presente, aclara el ámbito histórico propio del diálogo pensante que se encuentra en el núcleo del *pensamiento*. Por supuesto, aquello que se piensa es el *ser*, y la aportación de Heidegger en este diálogo consiste en reconocer, al corresponder a la interpelación de la tradición filosófica occidental, que el transfondo presente en todo cuestionamiento ontológico es el tiempo. A partir del desarrollo explícito en *Ser y tiempo* de la tarea de una *comprensión* del *ser*, el filósofo hace patente la unión entre *ser* y *Dasein* y reconoce en ésta la posibilidad de elevar el pensamiento a un ámbito ontológico. En la parte publicada de esta obra Heidegger emprende la tarea de una analítica del *Dasein* en la que se reconoce la temporeidad de éste como el rasgo determinante de toda investigación que tenga por finalidad el acceso al ámbito propio de un pensamiento que interroga directamente al *ser*. Sin embargo, nuevamente, el trabajo emprendido por Heidegger está enmarcado por su diálogo con Agustín de Hipona y Aristóteles, y es por esto por lo que el conocimiento de las investigaciones sobre el tiempo de ambos filósofos antiguos aclara mucho la postura heideggeriana. Aristóteles, al descubrir que aquello capaz de determinar a los entes en tanto «entes físicos» es el movimiento y que éste encuentra su sentido en el tiempo; y Agustín, al constatar que la problematicidad de la vida reside en la *caída* del espíritu en el mundo, de la *dispersión* del alma en el tiempo, siendo ésta la clave para la comprensión de la relación que une al hombre con Dios. Ambas consideraciones filosóficas ponen de manifiesto la importancia que la pregunta por el tiempo guarda con respecto al

sentido del hombre —*Dasein*, existencia— y la posibilidad de una *comprensión* ontológica.

Ahora bien, el joven Heidegger dirige su investigación a la vida fáctica, encontrando en su análisis la pregunta por el tiempo y descubriendo la relación que éste mantiene con el *ser*. En las obras que datan de antes de *Ser y tiempo* es posible distinguir ya la preocupación que en el pensamiento de Heidegger relaciona tiempo, existencia, historia y ontología. Sin embargo, en estos trabajos preliminares a la gran empresa de *Ser y tiempo* estos temas aparecen tratados en solitario, lo cual, no obstante, nos permite acceder a análisis más breves y directos, capaces de concentrar con una gran claridad el punto crucial que cada uno de estos temas guarda con la interrogante por el *ser histórico de la existencia*.

A.-Muerte y Ex-sistencia.

Dentro de la parte publicada de *Ser y tiempo* el problema del tiempo se centra en el carácter esencialmente tempóreo del *Dasein*. La finalidad de esta investigación preliminar a la aclaración de la pregunta por el *ser* es revelar la *posibilidad* de una investigación capaz de abarcar al *Dasein entero* de forma propia. El ámbito *entero* de la existencia —*Dasein*— puede ser puesto en cuestión únicamente a partir del *haber previo* de esa existencia, esto es lo que Heidegger denomina «situación hermenéutica»,¹⁶³ sin embargo, este haber previo, en tanto un ámbito de la temporeidad intrínseca a la esencia del *Dasein —existencia—*, se encuentra en juego directamente con la *totalidad* de la temporeidad; «[l]a situación de la interpretación, en cuanto apropiación comprensiva del pasado, es siempre la situación de un presente *viviente*»¹⁶⁴ y de acuerdo con una de las tesis principales de *Ser y tiempo*, ambos éxtasis del tiempo encuentran su fundamento en el *poder ser*, en la futureidad esencial del *Dasein*. Con esto, la comprensión ontológica tiene que ser entendida como una *interpretación* del *Dasein* o existencia.¹⁶⁵ El problema que la temporeidad presenta dentro

¹⁶³ Vid. *Ibidem*, §45, p. 248 [232]. También, M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermética [Informe Natorp]*.

¹⁶⁴ M. Heidegger, *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]*, p. 30 [1].

¹⁶⁵ Cfr., M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §45, p. 248 [232].

de este marco de la investigación consiste en la futureidad¹⁶⁶ del *Dasein* expresada en su constante poder-ser. En efecto,

[u]na interpretación ontológica originaria no demanda, tan sólo, una situación hermenéutica garantizada por su adecuación a los fenómenos, sino que debe asegurarse explícitamente de que ha hecho entrar en el haber previo el todo del ente temático. Asimismo tampoco basta un primer bosquejo, aunque fenoménicamente fundado, del ser de este ente. La manera previa de ver que apunta hacia el ser debe, más bien, alcanzarlo en la unidad de los correspondientes y posibles momentos estructurales. Sólo entonces podrá plantearse y responderse con seguridad fenoménica la pregunta por el sentido de la unidad de la totalidad-de-ser del ente entero.¹⁶⁷

El *Dasein* debe tomarse en su totalidad; de modo que mientras exista la *posibilidad* de que el *Dasein* devenga, es decir, mientras que el *Dasein pueda-ser* él mismo, esto es, *mientras exista, no hay modo de desarrollar una investigación capaz de asir al Dasein como objeto de estudio en su totalidad*. «Un ente cuya esencia consiste en la existencia se resiste esencialmente a la posibilidad de ser aprehendido como un ente entero.»¹⁶⁸ Así, la tarea siguiente consiste en «introducir al *Dasein* entero en el haber previo. Pero esto significa desarrollar primero, de una vez por todas, la cuestión del poder-estar-entero de este ente. En el *Dasein*, mientras él es, queda siempre aún algo pendiente que él puede ser y será. Pero a este resto pendiente pertenece el “fin” mismo. *El “fin” del estar-en-el-mundo es la muerte.*»¹⁶⁹

Pareciera que en este punto el cuestionamiento del pensamiento heideggeriano llega a un punto límite infranqueable por toda consideración humana y que, por lo tanto, también queda fuera de toda posible consideración filosófica. La muerte, a pesar de encontrarse en el núcleo del pensamiento occidental en general¹⁷⁰ —y tal vez específicamente en el comienzo de la filosofía—,¹⁷¹ aparece como un límite absoluto que se cierra sobre sí mismo

¹⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, §65, p. 340 [325] y ss.

¹⁶⁷ *Ibidem*, §45, p. 248 [232].

¹⁶⁸ *Ibidem*, §45, p. 249 [233].

¹⁶⁹ *Ibidem*, §45, p. 250 [233–234]. (El subrayado es mío).

¹⁷⁰ Schopenhauer escribió: «La muerte es el genio inspirador de la filosofía. Sin ella es muy difícil que se hubiera filosofado algo. *Nacimiento y muerte pertenecen por igual a la vida, se contrapesan, forman los dos polos extremos de todas las manifestaciones de la vida.*» Vid. Arthur Schopenhauer, *Los dolores del mundo* [trad. de Mario de Oz], Madrid, Diario Público, 2009, p. 25. (El subrayado es mío).

¹⁷¹ Es de notar que dos de los diálogos platónicos más antiguos, la *Apología* y el *Fedón*, tienen como tema preponderante a la muerte y la actitud asumida por el filósofo frente a ella; y sobre todo, es de remarcar la definición preliminar que se nos da de filosofía como un *prepararse para la muerte*: «Por que corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar

dando lugar a un *misterio*.¹⁷² Sin miedo a generalizar, se puede considerar todo intento de pensar la muerte como una empresa que se enfoca directamente en la vida y que, a partir de ésta, aventura un tanteo más que una respuesta respecto a lo que yace más allá de ese punto límite en toda existencia que es la muerte; incluso tal vez ésa sea la única opción que el pensamiento posee para hacerle frente al siempre acuciante problema de la muerte. Ahora bien, este límite, dentro de las posibilidades propias de la experiencia, parecería consistir principalmente en la ausencia a la que nos enfrentamos cuando alguien más muere. De este modo, la muerte propia quedaría fuera de toda posible experiencia; al morir nosotros, también nuestra capacidad de experimentar llega un fin absoluto, con lo que el *fenómeno* de la muerte pareciera afectarnos únicamente de un modo indirecto —a través de la muerte de las demás personas—, aunando así a la problematicidad de su misterio. Sin embargo, es digno de atención el hecho de que a pesar de la aparente infranqueabilidad del límite que constituye la muerte, las expresiones de este misterio aparecen frecuentemente tanto en el arte como en la religión, en la ciencia como en la filosofía. Es un rasgo digno de considerar que el pensamiento se resista a abandonar su empresa y constantemente se produzcan acercamientos a la muerte que intenten sondear ese campo misterioso desde la experiencia de la propia vida; es decir, no sólo se dan constantes consideraciones de la muerte como un fenómeno externo —que le ocurre a alguien más y que, por lo tanto, yo sólo puedo presenciar como un espectador aislado de él, como podría ser un enfoque biológico de la muerte—, sino que la mayoría de estas consideraciones encontradas en la filosofía y en el arte tienen como finalidad un ahondamiento en el misterio de la muerte propia, esto es, en cada caso *mi* muerte. Para este fin, el punto de partida recurrente en las incursiones de los pensadores que abordan este misterio es la experiencia de la propia vida y un elemento que

muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegando el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban.» Platón, *Fedón* 64a.

¹⁷² Me gustaría destacar aquí brevemente la carga con la que Giorgio Colli colma este concepto. El filósofo italiano reconoce en los *misterios* propios de la religión griega el origen de la *filosofía* en tanto una relación anhelante con una *sabiduría* perdida cuya manifestación principal era el *enigma* enviado por el dios como reto a los hombres, entendiendo ésta en contraposición al conocimiento, el cual se basa en una *pregunta* formulada como un reto ya no entre el dios y los hombres, sino únicamente entre los *mortales*. También es de destacar el papel preponderante del *futuro* como aquello misterioso en cuyo conocimiento residía la sabiduría. Así, se puede decir que la filosofía surge tras la pérdida de la sabiduría, hecho que sume al futuro en un misterio ya inalcanzable y que sin embargo continúa presentándose de un modo apremiante. Cfr. Giorgio Colli, *El nacimiento de la filosofía* [trad. de Carlos Manzano], México, Tusquets, 2010.

resurge constantemente, y que no se puede sobreestimar, es la presencia de una *conciencia* que se funda en la *libertad*.¹⁷³

En el libro *Muerte y existencia. Una historia de la mortalidad humana* de James P. Carse es posible detectar elementos comunes en el recorrido histórico que este autor realiza a través de las consideraciones más importantes respecto al fenómeno de la muerte y que remiten de un modo directo a la consideración de la vida. En efecto, como ya se ha visto, la empresa pensante que busca adentrarse en el misterio de la muerte no puede partir más que del *factum* de la vida, esto es, del *factum* de la existencia. Ahora bien, el enfoque que se tome a partir de este dato dado que es el existir encausará al pensamiento en dos posibles direcciones: 1) la consideración de la existencia como un elemento más dentro de la expresión de una totalidad trascendente, encontrando en la muerte una vía hacia la reconciliación con este principio meta-físico, o 2) la consideración de la existencia existencialmente, es decir, en su singularidad propia, dotándola de una *historia en tanto temporalidad cualitativa*, encontrando en la muerte un hecho *semelfáctico*¹⁷⁴ cargado de significado en que la *libertad* propia de la existencia alcanza su expresión más alta.

Dentro de este esquema hay que señalar que en la primera posibilidad la muerte ocurre como un mero tránsito en el que la esencialidad más propia se alcanza a través de la superación de la contingencia gnoseológica presente en el conflicto de la existencia. Así, la temporalidad tiene un fundamento trascendente en el cual la ontología desemboca en teología, al modo aristotélico. Sin embargo, es importante notar el modo en que aquí *la finalidad se coloca al principio*, siendo así que la existencia no consiste más que en una consumación de lo que ya se era. La *etiología identificada como ontología* presente en la

¹⁷³ Al respecto *Cfr.* James P. Carse, *Muerte y existencia. Una historia de la mortalidad humana* [trad. de Rafael Vargas], México, Fondo de Cultura Económica, 1987. En este importante, interesante e inestimable estudio, James Carse analiza algunos de los puntos más altos en la consideración de la muerte dentro de la historia, del cual me gustaría destacar dos aspectos que Carse nota como notas generales en estas consideraciones: 1) El enfoque de la muerte a partir de una angustiante conciencia de la finitud y la relación que esta finitud guarda con el todo de lo ente y 2) La recurrencia del aspecto de la libertad que se muestra al momento de enfrentar a la propia finitud desde la vida misma.

¹⁷⁴ Tomo el término de Vladimir Jankélévitch en su obra *La muerte*. Como indica el traductor en una nota a pie: «*Semelfactive*, del latín *semel*, una vez, y *factive*, posible, realizable. Jankélévitch recurre a este neologismo para nombrar la originalidad de la existencia singular, que es posible o realizable una sola vez.» *Vid.* Vladimir Jankélévitch, *La muerte* [trad. de Manuel Arranz Lázaro], Valencia, Pre-Textos, 2009, p. 24.

Física y Metafísica aristotélicas es un modelo franco de esta postura.¹⁷⁵ No obstante, esta aparente futureidad carece de la consideración de la temporeidad esencial de la existencia. Por el contrario, funda la temporalidad óptica a partir de la eternidad del Ser, entendiendo a éste en un sentido tradicionalmente parmenídeo: pleno, inmóvil, imperecedero, *eterno*. Ésta plenitud ontológica, dentro de este modelo de pensamiento, es únicamente alcanzable a través de la abstracción gnoseológica de la contingencia empírica. De modo que el tiempo constituye, utilizando una frase de Platón, «una cierta imagen móvil de la eternidad».¹⁷⁶

Por otro lado, la consideración de la existencia existencialmente identifica a la *temporeidad como un rasgo ontológico esencial de la existencia*; de modo que el transcurso temporal en el que se *extiende* la existencia consiste en el «destino» de la existencia. Aquí es importante contrastar esta esencial indeterminación y aperturidad que colman a la existencia desde sí misma con la eterna esencia identificada en la ontología de una totalidad trascendente entendida principalmente como teología. Frente a una posibilidad de entender el desenvolvimiento de una misma esencia —*substancia*— en su expresión dada en el mundo, la consideración existencial ahonda en el misterio fundamental de la metafísica: *¿por qué hay ente y no más bien nada?*¹⁷⁷

«[T]oda pregunta metafísica abarca siempre la totalidad de la problemática de la metafísica»,¹⁷⁸ por lo que no es de extrañar que en la mayoría de las consideraciones fundamentales de la *historia de la metafísica* exista una constante preocupación por la finitud y la transcendencia del hombre —*existencia*. Ahora bien, el reconocimiento por parte de los pensadores de la pregunta fundamental de la metafísica y que aquí se ha identificado como un *misterio* tiene como resultado un ahondamiento que desfonda toda posibilidad de suelo ontológico primigenio a partir del cual fundamentar no sólo a la filosofía, sino a la existencia misma a partir de un sistema. De este modo, surgen con inusitada radicalidad pensamientos que toman a la *historia* y a la *libertad* como los datos dados —*factum*— en los que se funda la experiencia existencial del pensar.

¹⁷⁵ Cfr. Aristóteles, *Física* II, 198b 10.

¹⁷⁶ Platón, *Timeo* 37d. (El subrayado es mío).

¹⁷⁷ Vid. M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?» en, *¿Qué es metafísica? Seguido de «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”» e «Introducción a “¿Qué es metafísica?”»* [trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte], Madrid, Alianza, 2009, pp. 31 y 43 [114 y 122].

¹⁷⁸ *Ibidem*, p. 14 [103].

Ciertamente, si bien la conciencia de finitud puede encontrarse en ambas posiciones, únicamente la postura existencial la asume con radicalidad. Del mismo modo en que la temporalidad del plano óptico aparece únicamente en relación a la eternidad *verdadera*, así también la finitud es una finitud relativa a aquello que siempre *es*. Frente a esto, la consideración existencial, a través de su cuestionamiento, desfonda cualquier pretensión de anclaje ontológico en un fundamento inamovible. Surge aquella aflicción llena de asombro que acució el inicio del pensamiento y la historia. El hombre —existencia—, en esencia *finito*, únicamente puede alcanzar la posibilidad de preguntar por la totalidad de lo ente a partir de su *transcendencia*. Esta posibilidad se le otorga a sí mismo en un acto *libre*.¹⁷⁹ En esa libre aperturidad el hombre —existencia— experimenta la totalidad de lo ente a partir de la transcendencia, esto es, a partir de la *nada* propiciada por la experiencia de la *angustia*. En ese momento surge la metafísica como historia del pensar, surge la pregunta *¿por qué hay ente y no más bien nada?*¹⁸⁰

En efecto,

[l]a ex-sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la ex-posición en el desocultamiento de lo ente como tal. Todavía incomprendida, ni siquiera necesitada de una fundamentación esencial, la ex-istencia del hombre histórico comienza en ese instante en el que el primer pensador se pone al servicio del desocultamiento de lo ente preguntando qué sea lo ente. En esta pregunta es en donde por vez primera se experimenta el desocultamiento. Lo ente en su totalidad se desvela como *φύσις*, la «naturaleza», que aquí todavía no alude a un ámbito especial de lo ente, sino a lo ente como tal en su totalidad, concretamente con el significado de un venir surgiendo y brotando a la presencia. La historia sólo comienza cuando lo ente es elevado y preservado expresamente en su desocultamiento y cuando esa preservación es concebida desde la perspectiva de la pregunta por lo ente como tal. El inicial descubrimiento de lo ente en su totalidad, la pregunta por lo ente como tal y el inicio de la historia occidental son lo mismo y son simultáneos en un «tiempo» que, siendo él mismo inconmensurable, abre por vez primera lo abierto, es decir, la apertura, a cualquier medida.¹⁸¹

La relación esencial entre existencia y libertad, en consideración directa con su finitud y temporeidad, se encuentra en el núcleo de cualquier intento por comprender a la ontología como historia. Sin embargo, el avance en esta investigación requiere un paso cuidadoso y lento, a fin de mostrar la complejidad del fenómeno que es la existencia a partir de las líneas directrices de la temporeidad y la libertad. Hasta ahora únicamente se ha tratado el problema de la temporeidad, el cual sin embargo quedó inconcluso al aparecer el

¹⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, «De la esencia de la verdad» en, *Hitos*, pp. 159 y ss. [187 y ss.].

¹⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?», pp. 39–43 [120–122].

¹⁸¹ M. Heidegger, «De la esencia de la verdad», p. 161 [189–190].

misterio de la muerte. Sobre este límite para toda consideración se han escrito, sin embargo, un incontable número de trabajos, sin contar las obras artísticas y las consideraciones personales que la muerte es capaz de generar en los hombres. Ahora bien, la investigación de la existencia —*Dasein*— requiere que se pueda contemplar a su objeto en su totalidad. De modo que el ahondamiento en el abismo del misterio de la muerte es un paso necesario en el camino que Heidegger ha seguido con su pensamiento. Sin embargo, el problema de la muerte, como se ha visto exige ser tratado como expresión de una complejidad que debe ser tomada en su conjunto, esto es la *existencia*. Así, la temporeidad en su rasgo indefectiblemente finito nos marcará la pauta en el sentido en el que, a través de esta finitud sea siquiera posible un vistazo a la experiencia de la muerte propia, y también, a partir de ésta, sea posible avanzar en la pregunta que surge directamente desde la existencia hacia el *ser*.

B.-Tiempo y Ex-sistencia.

En una conferencia pronunciada ante la Sociedad Teológica de Marburgo en julio de 1924 titulada *El concepto de tiempo*, Heidegger aborda directa y exclusivamente el problema del tiempo, en el cual destaca el tratamiento que el filósofo alemán le da al tema de la muerte. Éste resalta debido al enfoque exclusivamente ontológico que Heidegger toma con respecto a la finitud del *Dasein*. La muerte aparece como un elemento indispensable en la comprensión hermenéutico-fenomenológica que constituye el método de Heidegger y que permitirá dirigir, desde la *existencia*, la pregunta que liga al *ser* y al tiempo. Así, este breve escrito podría considerarse como la aportación del filósofo alemán a la discusión sobre el tiempo comenzada por Aristóteles y Agustín de Hipona, y que continuará hasta su trunca culminación en *Ser y tiempo*.

Heidegger comienza su conferencia desmarcándose de la postura que concibe al tiempo como un elemento derivado de la eternidad divina, ya que de ser así toda consideración del tiempo debería partir del punto de vista teológico. Así, en un primer momento, se establece como punto de partida el hecho de que *el tiempo no encuentra su sentido a partir de la eternidad*. En efecto, «[c]uando el filósofo plantea la cuestión del tiempo, entonces está dispuesto a comprender *el tiempo a partir del tiempo*, concretamente

a partir del $\acute{\alpha}\epsilon\iota$, *concepto que se presenta como eternidad, pero que en el fondo constituye un mero derivado de la esfera temporal.*»¹⁸²

De igual forma, Heidegger establece como momento preliminar el desmarcamiento de la consideración del tiempo que parte de la concepción de éste en las ciencias positivas, particularmente en la física. Ésta, en el momento en el que Heidegger escribe (1924), encontraba su pico más alto en la teoría de la relatividad de Einstein, de la cual Heidegger estaba al tanto y que explica, de forma resumida, así:

[E]l espacio no es nada en sí mismo; no existe ningún espacio absoluto. Sólo existe a través de los cuerpos y de las energías contenidos en él. Coincidiendo con una antigua afirmación aristotélica, tampoco el tiempo es nada en sí. Sólo existe como consecuencia de los acontecimientos que tienen lugar en el mismo. No hay un tiempo absoluto, ni una simultaneidad absoluta. Más allá de lo destructivo de esta teoría, fácilmente pasa desapercibido el aspecto positivo que demuestra la equivalencia de aquellas ecuaciones que describen los procesos naturales en cualesquiera transformaciones.¹⁸³

Aquí Heidegger ubica un punto común en toda la investigación física, desde Aristóteles hasta Einstein, en la que el tiempo se determina como una *medición*. En esta comprensión del tiempo es en donde encuentra su fundamento la lógica de la temporalidad del reloj; esto es, un tiempo homogéneo capaz de albergar dentro de sí a la *totalidad* de los acontecimientos posibles. Este tiempo, al encontrar su punto de partida y fundamento no en el fluir del tiempo como duración, sino en la *posición* de las manecillas del reloj, es un tiempo *espacializado*. Así, a pesar de la novedad que implicó la adopción de la teoría de la relatividad, sobre todo al terminar con el modo en el que Newton concibió al espacio y al tiempo como absolutos homogéneos, Heidegger cae en cuenta de que la aparente revolución no implica cambios substanciales en el modo mecánico en el que se describen las interacciones entre cuerpos a partir de las ecuaciones de la física.

Ahora bien, la consideración del tiempo como medición, y la temporalidad que se fundamenta en el movimiento de las manecillas del reloj, a pesar del aplanamiento de la cuestión, revelan las preguntas a partir de las cuales el pensamiento de Heidegger asirá la problemática del tiempo. Ciertamente, después de reconocer la explicación del tiempo ofrecida por la física y su consumación en el uso del reloj cabe preguntarse:

¿Qué es el tiempo de este ahora en el que miro el reloj? [...] ¿Qué es el ahora? ¿Está el ahora a mi disposición? ¿Soy yo el ahora? ¿Es cualquier otra persona el ahora? De ser así, yo

¹⁸² M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 25 (El último subrayado es mío).

¹⁸³ *Ibidem*, pp. 28–29.

mismo y cualquier otra persona sería el tiempo. Y en nuestro ser juntamente con otros seríamos el tiempo —todos y ninguno. ¿Soy yo el ahora, o solamente aquel que afirma esto? ¿Con o sin reloj expreso? Ahora, al anochecer, al amanecer, esta noche, hoy: aquí topamos con un reloj con el que siempre ha operado la existencia humana, el reloj natural de la alternancia del día y de la noche.¹⁸⁴

Estos cuestionamientos apuntan indefectiblemente hacia una fundamentación del tiempo a partir de la experiencia de la existencia; del tiempo entendido a partir de sí mismo. Sin embargo, a pesar de la importancia que conlleva el plantear las preguntas de modo correcto, el problema no acaba por resolverse. En efecto, frente a estas interrogantes, afirmar que el tiempo encuentra su fundamento en la existencia, parecería no resolver en ningún sentido el problema, por el contrario, abre más cuestiones, tantas que, a pesar de la aparente sencillez del planteamiento, éstas pronto problematizan las cuestiones fundamentales de la existencia, frente a lo cual el pensamiento muy bien podría sentirse abrumado. No obstante, Heidegger mantiene su intuición original; *entender al tiempo a partir del tiempo* exige explicitar el modo en el que el tiempo se experimenta, el modo en el que el tiempo se vive. La visión física del mundo de ningún modo tiene lugar en la cotidianeidad de la existencia. El reloj, antes que un instrumento de medición, emula la relación de la existencia con el mundo en su cotidianeidad. En efecto, el reloj no *mide* el tiempo, sino que es la existencia quien realiza la medición, y esto a partir de sí misma; es decir que en sí misma —en la existencia— tiene lugar esa medición.

¿Qué explicación tiene el hecho de que la existencia humana ya se haya procurado un reloj antes de todos los relojes de bolsillo y relojes solares? ¿Dispongo del ser del tiempo, y me refiero juntamente a mí mismo cuando digo «ahora»? ¿Soy yo mismo el ahora y es mi existencia el tiempo? ¿O finalmente es el tiempo mismo el que se proporciona el reloj en nosotros? En el libro XI de sus *Confesiones* san Agustín planteó la pregunta de si el espíritu mismo es el tiempo. Y luego dejó ahí estancada su pregunta [...] Parafraseando el texto según su sentido: «En ti, espíritu mío, mido los tiempos. A ti te mido cuando mido el tiempo. No te atraveses en mi camino con la pregunta: ¿cómo es esto? No me induzcas a apartar la vista de ti a través de una falsa pregunta y tampoco obstruyas tu camino con la perturbación de lo que pueda afectarte. En ti —repito una y otra vez— mido el tiempo. Las cosas que pasan y te salen al encuentro producen en ti una afección que permanece, mientras ellas desaparecen. Mido la afección en la existencia presente, no las cosas que pasan produciéndola. Repito que es mi manera de encontrarme lo que yo mido cuando mido el tiempo.»¹⁸⁵

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 32.

¹⁸⁵ *Ibidem*, pp. 33–34.

Aquí me permito citar *in extenso* porque me interesa mantener las preguntas levantadas por Heidegger dentro del contexto en el que él las plantea; sobre todo porque más allá de la indiscutible importancia de estas cuestiones, considero que cada una de ellas y también todas ellas en conjunto, nos enfrentan directamente con ese otro misterio que es el tiempo. Heidegger toma la cuestión en donde Agustín de Hipona la había dejado, pero, a pesar del importante y constante desarrollo que de la cuestión del tiempo lleva a cabo, el concepto de tiempo pareciera rehusar a constreñirse a la limitación propia de los conceptos y, por el contrario, nos impele hacia un pensar que se encuentra fuera de toda posibilidad del conocimiento, entendiendo a éste como definición y delimitación (género próximo, diferencia específica). Me parece que en estas preguntas por el tiempo, y en la inquietante insistencia en su referencia existencial, es posible encontrar la fuente inagotable de interrogantes que alimentó al pensamiento de Heidegger. Ciertamente, el pensador alemán reconoce muy bien la posibilidad de comprender el tiempo abierta por la intuición agustiniana que *identifica* al tiempo con el alma. Ésta claramente se encuentra al margen del modo tradicional de comprender el tiempo como medición del movimiento inaugurado por Aristóteles.¹⁸⁶ Ahora bien, los modos en los que ambos pensadores desarrollaron sus investigaciones son claramente diferentes. Aristóteles emprende una investigación ontológica en donde el fenómeno investigado es el ente natural en general, mientras que Agustín de Hipona tiene como objeto de investigación su propia *existencia*. Esta diferencia de enfoques posibilita la distinción en el modo en que se describe la experiencia que se tiene del tiempo. Frente a la mecánica capaz de subsumir dentro de sus descripciones en forma de ecuaciones a todo cuerpo, el enfoque existencial limita su carácter explicativo y se enfoca en la descripción de la experiencia que en cada caso tenemos del tiempo; experiencias «*del* ente que somos en cada caso nosotros mismos»¹⁸⁷ o, como lo expresa Heidegger en la conferencia *El concepto de tiempo*, el «ser-ahí, si por ser-ahí se entiende el

¹⁸⁶ A pesar de lo expuesto hasta ahora, me queda la duda de si Aristóteles no concibió también al tiempo como parte del alma, al respecto considérese el siguiente pasaje de la *Física*: «[p]ero sin cambio no hay tiempo; *pues cuando no cambiamos en nuestro pensamiento o no advertimos que estamos cambiando, no nos parece que el tiempo haya transcurrido*, como les sucedió a aquellos que en Cerdeña, según dice la leyenda, se despertaron de su largo sueño junto a los héroes: que enlazaron el ahora anterior con el posterior y los unificaron en un único ahora, omitiendo el tiempo intermedio en el que había estado insensibles.» *Vid.* Aristóteles, *Física* IV, 218b 20–30 (El subrayado es mío).

¹⁸⁷ M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §3, p. 28 [7].

ente en su ser que conocemos como vida humana; este ente *en el respectivo instante* de su ser, el ente que somos cada uno de nosotros mismos, el ente al que apuntamos en la afirmación fundamental: yo soy. La afirmación “yo soy” es la auténtica enunciación del ser que ostenta el carácter del ser-ahí del hombre. Este ente es en el respectivo instante como mío.»¹⁸⁸

Creo que bien se podría considerar a este como el punto de partida que Heidegger toma para desarrollar su pensamiento respecto al *ser* y al tiempo; el cual, debe notarse, es en donde Agustín de Hipona «dejó» la investigación. En efecto, Heidegger ya no parte de una experiencia matemáticamente aplanada de la realidad, sino que recupera la «absoluta individualidad insustituible de cada uno y en cada caso.»¹⁸⁹ Así es como surge la necesidad de una investigación dirigida a este ente particular cuya singularidad e irrepetibilidad —su carácter semelfáctico— absolutas no deben dejarse nunca de lado al momento de realizar la investigación y ofrecer sus resultados. Ciertamente, «en el supuesto de que el ser humano esté en el tiempo en un sentido señalado, de modo que pueda leerse en él lo que es el tiempo, este ser-ahí habrá de ser caracterizado en sus determinaciones ontológicas fundamentales. Entonces había de ser cierto que el ser temporal, entendido correctamente, es la afirmación fundamental sobre el ser-ahí en lo que se refiere a su ser.»¹⁹⁰ No obstante, la *cotidianeidad* en la que el *Dasein* —*existencia*— *es*, tiende a opacar esta cualidad singular propia de cada *Dasein*. Dentro de su analítica existencial, Heidegger reconocerá que el modo cotidiano de ser del *Dasein* le oculta a sí mismo, presentándole más bien una imagen falsa propia de nadie y que, en ese anonimato, subsume a la totalidad de las singularidades propias de cada sí mismo. Desde luego,

[e]n tanto el ser-ahí es un ente al que va anejo el soy yo y a la vez está determinado como ser-juntamente-con-otros, mayormente y como término medio no soy yo mismo mi ser-ahí, sino que lo son los otros; yo soy con los otros, y los otros son igualmente con los otros. Nadie es él mismo en la cotidianidad. Lo que allí es y cómo es alguien, presenta la faz del nadie: nadie y, sin embargo, todos juntamente. Todos coinciden en no ser él mismo. Este nadie, que nos vive en la *cotidianidad*, es el «uno». Se dice, se escucha, se está a favor de algo, se cuida de algo. En la obstinación del dominio de este «uno» descansan las posibilidades de mi ser-ahí, y a partir de esta nivelación es posible el «yo soy». Un ente, que es la posibilidad del «yo soy», es como tal generalmente un ente que *uno* es.¹⁹¹

¹⁸⁸ M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 34.

¹⁸⁹ Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero, segunda nota de los traductores en *Ibidem*, p. 34.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 35.

¹⁹¹ *Ibidem*, pp. 38–39.

De modo que la cotidianeidad se presenta como el suelo dado a partir del cual es posible emprender la investigación fenomenológico-hermenéutica de la existencia. Con «cotidianeidad» Heidegger no pretende nombrar nada más que el modo en el que el *Dasein* es, el modo en el que se *encuentra* a sí mismo y de una vez, la *vida fáctica*. Este análisis constituye toda la primera parte de *Ser y tiempo*, en donde la estructura existencial del *Dasein* es analizada cuidadosamente con la finalidad de «poner de relieve la estructura unitaria y originaria del ser del *Dasein*, estructura desde la cual se determinan ontológicamente sus posibilidades y maneras “de ser”.»¹⁹² Dentro de los alcances de este trabajo, recuperar el trayecto realizado por Heidegger en este ámbito resulta excesivo; por lo que me limitaré a remitir al §9 de *Ser y tiempo*, en donde es posible encontrar una delimitación del tema, así como el planteamiento del desarrollo que Heidegger seguirá en su investigación.¹⁹³ El resultado al que se llega después de la analítica del *Dasein* llevada a cabo en la primera sección de *Ser y tiempo* muestra a la existencia en su *mundaneidad* como *apertura* y, por consiguiente como *cuidado*.¹⁹⁴ Este rodeo dado aquí con respecto a la analítica del *Dasein*, busca, sin embargo, arribar a la posibilidad, puesta de manifiesto por la investigación llevada a cabo en la primer sección de *Ser y tiempo*, de comprender a este ente en su *propiedad*; «en la propiedad de su ser.»¹⁹⁵ Esta posibilidad de comprender con propiedad al *Dasein* debe, sin embargo, atenerse a la temporeidad propia de éste. Ciertamente,

[d]esde la temporalidad que constituye el sentido de su ser, el ser ahí no es estático sino que, *siendo*, es comprensión del ser. Lo que él comprende como ser lo comprende desde el tiempo. El tiempo, insiste Heidegger, es lo que hay que concebir como el horizonte genuino de toda comprensión y de toda interpretación del ser y esto sólo puede sacarse a la luz partiendo de la temporalidad como ser del ser ahí que comprende el ser. El ser ahí comprende

¹⁹² M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §28, p. 150 [130].

¹⁹³ *Vid. Ibidem*, §9, pp. 63 y ss. [42 y ss.]. También *vid.* M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, pp. 36–40. Es interesante notar que el trabajo realizado en *Ser y tiempo* se encuentra ya en mente de Heidegger por lo menos desde 1924. En los textos que datan de este año es posible encontrar referencias abreviadas, lo cual, sin embargo, no les despoja de importancia, ya que a pesar de su concisión sirven como señalizaciones directas hacia el problema que se fragua en el pensamiento heideggeriano.

¹⁹⁴ Me permito abreviar hasta su más extrema posibilidad el planteamiento desarrollado por Heidegger. Una revisión con calma de este punto *exige* un trabajo aparte. Por el momento me permito remitir a M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §29, pp. 153 y ss. [134 y ss.].

¹⁹⁵ M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 41.

el ser desde el tiempo porque su ser mismo es la temporalidad que le abre el horizonte de toda comprensión posible.¹⁹⁶

La particularidad del análisis existencial consiste en que éste no se realiza sobre un ente que se encuentre ahí, frente a nosotros, como objeto de estudio; sino que, por el contrario, el objeto y el sujeto coinciden en esta investigación; lo puesto en cuestión es el ser de este ente que en cada caso soy yo mismo. Ahora bien, la caracterización de este ente en su ser reveló el tiempo como el horizonte de sentido de su *comprenderse*, esto es, el ser del *Dasein* encuentra su sentido, su posibilidad de comprensión, en su propia temporalidad, en su propio modo ser. Sin embargo, esto presenta el problema de la posibilidad de comprender a este ente —la existencia— en la propiedad de su ser, sobre todo si se tiene en cuenta el hecho de que, mientras no alcance su fin, se mantiene como aperturidad abierta a posibilidades, dentro de las cuales la muerte es la posibilidad más extrema y más propia. De lo contrario, la investigación sobre el *Dasein* permanece en la impropiedad, esto es, no toma al *Dasein* en su ser, sino que permanece en el aplanamiento cotidiano del *uno* impersonal.¹⁹⁷

La investigación existencial exige poner de manifiesto el modo de ser de este ente que en cada soy yo mismo. Así, el *Dasein* no puede permanecer como un ente más en el mundo. Por el contrario, el *Dasein*, en tanto ex-sistencia, lleva dentro de sí la aperturidad al mundo tanto espacial como temporalmente; en esto consiste la imagen del *Dasein* como *claro del ser*.

La imagen óptica del *lumen naturale* en el hombre no se refiere sino a la estructura ontológico-existencial de este ente, que consiste en que él es en el modo de ser su Ahí. Que el *Dasein* está «iluminado» significa que, *en cuanto* estar-en-el-mundo, él está aclarado en sí mismo, y lo está no en virtud de otro ente, sino porque él mismo *es* la claridad. Sólo para un ente existencialmente aclarado de este modo lo que está-ahí puede aparecer en la luz o quedar oculto en la obscuridad. Desde sí mismo, el *Dasein* trae consigo su Ahí; si careciera de él, no

¹⁹⁶ Crescenciano Grave, «Temporalidad e historicidad» en, *Reflexiones marginales* [En línea], México, año 3, número 17, octubre-noviembre de 2013. <<http://reflexionesmarginales.com/3.0/21-temporalidad-e-historicidad/>>, consultada el 5 de mayo de 2014.

¹⁹⁷ Los términos «propiedad» e «impropiedad» no deben de tomarse aquí en un sentido moral o axiológico. Su función es determinar los modos de ser del *Dasein*. Éstos se basan en la comprensión que de sí mismo tiene este ente, de modo que dependiendo de la forma en la cual el *Dasein* se experimenta a sí y al mundo, su *ser* tendrá el carácter de «propio» o «impropio»; es decir, se reconocerá a sí como su propio poder-ser o caerá en la impersonalidad de la cotidianidad que diluye sus posibilidades propias en una generalidad que no es de nadie. Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §25, pp. 135 y ss. [114 y ss.].

sólo fácticamente no sería, sino que no podría ser en absoluto el ente dotado de esta esencia. *El Dasein es su aperturidad*.¹⁹⁸

En tanto existencia, cualquier intento de comprensión del *Dasein* debe reconocer su modo de ser propio. Éste conlleva un reconocimiento de la temporeidad del *Dasein*, así como su carácter de posibilidad y aperturidad manifestado en el ser de este ente, esto es, en su ex-sistir. Así, la propiedad de la comprensión del ser del *Dasein* consiste en el reconocimiento de la existencia a partir de sus estructuras ontológicas fundamentales, las cuales quedan de manifiesto en la analítica del *Dasein* y que aquí se presentan en términos de *temporeidad* y *aperturidad*, en relación directa con la experiencia que del tiempo se tiene desde las investigaciones de Aristóteles y Agustín de Hipona. Que el *Dasein* sea tempóreo refiere precisamente a su carácter abierto, distendido, que es arrojado al mundo y que en su ahí, posibilita el *acontecimiento*. En el ahí del *Da-sein* es en donde se funda toda posibilidad de experiencia y, por lo tanto, de *comprensión*. Y es precisamente esta compleja estructura de posible aperturidad la que pone en cuestión la posibilidad de una comprensión propia, total, de este ente que en su esencia se presenta como siempre posible. En efecto, «¿cómo podemos captar este ente en su ser antes de que él alcance su fin? El hecho es que yo estoy siempre en camino con mi ser-ahí. Siempre hay algo que todavía no ha terminado. Al final, cuando ese algo no falta, el ser ahí ya no es. Antes de este final nunca es estrictamente lo que puede ser; y cuando es lo que puede ser, entonces ya no es.»¹⁹⁹ La indeterminada aunque radical finitud del *Dasein*, así como el carácter existencial que exige la investigación enfocada en la aclaración de las estructuras ontológicas fundamentales de este ente conducen a Heidegger a la asunción de su finitud desde una comprensión interna. Ésta debe comprenderse desde su temporeidad. Sin embargo, el reconocimiento de la finitud del *Dasein* no puede descansar en la constatación de la finitud de los demás. *Nada* es posible de discernir a partir de una pretendida experiencia de la muerte de los otros. *Únicamente a mi ser-ahí lo puedo experimentar con propiedad*. La posibilidad de comprender con propiedad a la existencia descansa en la posibilidad de experimentar al *Dasein* en su totalidad. Ahora bien, en tanto apertura y posibilidad, *la muerte se presenta como la posibilidad más extrema de la existencia*; de modo que la muerte no presenta un

¹⁹⁸ *Ibidem*, §28, p. 152 [133].

¹⁹⁹ M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 42.

punto infranqueable que nos sumerja en la nada, por el contrario, en ella se afianza la posibilidad de comprenderme propiamente. En efecto,

[e]l final de mi existencia, mi muerte, no es algo que interrumpa de repente una secuencia de acontecimientos, sino una posibilidad conocida de una manera y otra por el ser-ahí: la posibilidad más extrema de sí mismo, que él puede abrazar, apropiársela en su aproximarse. El ser-ahí tiene en sí mismo la posibilidad de encontrarse con su muerte como la posibilidad más extrema de sí mismo. Esta posibilidad más extrema de ser tiene el carácter de lo que se aproxima con certeza, y esta certeza está caracterizada a su vez por una indeterminación absoluta. La propia interpretación del ser-ahí, que sobrepasa a cualquier otra en certeza y propiedad, es la interpretación de cara a su muerte, la *certeza indeterminada de la más propia posibilidad del-ser-relativamente-al-fin*.²⁰⁰

Nuevamente, el enfoque existencial en el preguntar de Heidegger guía su pensamiento en una dirección inusitada que tiene como culminación un reconocimiento ontológico de la finitud de la existencia. El camino que va de la pregunta por el *ser*, y que partiendo del ser de la existencia como *factum* reconoce a la temporeidad como el carácter esencial a partir del cual es posible *comprender* el sentido del ser de ese ente y su correlación con el *ser*, tiene una culminación en el reconocimiento de una finitud radical que atraviesa a la estructura ontológica fundamental del *Dasein*. Esta finitud adopta la imagen de una «*certeza indeterminada*» que se presenta como la más propia posibilidad de la existencia. Aquí es importante reconocer la imbricación entre el modo de experimentar y el modo de experimentar el tiempo, es decir, *la manifestación de la temporeidad de la existencia*. Ésta se extiende a través de los éxtasis tempóreos en donde, desde el futuro, nos comprendemos como un ente atravesado por el tiempo. En tanto posibilidad indeterminada, mas cierta, la muerte permite la aprehensión de este ente a partir de su mismo sentido tempóreo. Desde el futuro y hacia el pasado acontece el presente. «[E]l ser-ahí se encamina anticipadamente hacia su haber sido como su posibilidad más extrema, que se anuncia inmediatamente con certeza y a la vez con plena indeterminación. El ser-ahí [...] es primariamente ser posible, es el ser de la posibilidad de un seguro y a la vez indeterminado haber sido.»²⁰¹ De este modo se presenta el carácter cualitativo que Heidegger busca remarcar como la finalidad de su investigación. No es un «¿qué?» lo que se pregunta, sino un «¿cómo?», «el “cómo” propio de mi existencia.»²⁰²

²⁰⁰ *Ibidem*, p. 43.

²⁰¹ *Ibidem*, pp. 43–44.

²⁰² *Ibidem*, p. 45.

Ahora bien, la temporeidad como horizonte de comprensión de la existencia en su carácter existencial, esto es, en su modo de ser, revela al futuro como punto de partida a partir del cual este sentido se extiende hacia el pasado a través del presente. La posibilidad de la comprensión del *Dasein* de manera propia reside en la posibilidad de anticiparse a sí mismo en el reconocimiento de su muerte como su posibilidad más propia, como esa *certeza indeterminada* que se experimenta como un haber sido. Este reconocimiento experimentado en el precursarse determina la situación, el «cómo» en el que el *Dasein* se encuentra en su cotidianeidad. De modo que es en la experiencia de la temporeidad, esto es, en el precursar la muerte, en donde acontece la cotidianeidad propia, el suelo a partir de donde es posible fundar una investigación ontológica que, desde la ex-sistencia y el ser de esta existencia, apunte con su interrogar hacia el *ser*. En efecto,

[e]l ser-ahí es propiamente cabe sí mismo, es verdaderamente existente, cuando se mantiene en dicha anticipación. *Esta anticipación no es otra cosa que el futuro propio y singular del respectivo ser-ahí*. En la anticipación el ser-ahí *es* su futuro, pero de tal manera que en este ser futuro vuelve sobre su pasado y su presente. El ser-ahí, concebido en su posibilidad más extrema de ser, no es *en* el tiempo, sino que *es el tiempo mismo*. Este ser futuro así caracterizado, en cuanto el «cómo» propio de la temporalidad, es el modo de ser del ser-ahí en el que y desde el que él se da su tiempo. Manteniéndome por la anticipación en el haber sido, tengo tiempo.²⁰³

Así, la existencia se da a sí misma su tiempo en su propio precursarse. El tiempo surge dentro de la existencia. *Existir es ser tiempo*. No es ser *en* el tiempo, sino comprenderse a sí mismo como tiempo, *ser tempóreo*. Ahora bien, en tanto *modo de ser*, el *ser tempóreo* se comprende en términos cualitativos, a través de un «cómo» que determina la experiencia propia o impropia de la existencia y su temporeidad. Ésta es propia en tanto que se precursa la muerte propia como la posibilidad más extrema de la aperturidad que es la existencia. Así, el signo de la finitud delimita la temporeidad de la existencia a su ámbito propio, esto es, a sí misma. El futuro, de este modo, se presenta como el «*fenómeno fundamental del tiempo*» ya que «forma el presente y permite reiterar el pasado en el “cómo” de su vivencia.»²⁰⁴

Con esto Heidegger se opone directamente a cualquier pretensión de comprender el tiempo a partir de su función de medición. El tiempo no mide el movimiento, sino que el tiempo mismo *es vivido*. La temporeidad es rescatada de la impropiedad con la que se le

²⁰³ *Ibidem*, p. 47.

²⁰⁴ *Idem*.

tomaba y es puesta de nuevo en directa relación con la existencia. Así, Heidegger recupera la experiencia de Agustín de Hipona, la cual es posible reconocer en el modo de experimentar el tiempo por el cristianismo primitivo,²⁰⁵ en donde se pone de relieve el carácter cualitativo del tiempo, *el ser vivido del tiempo*, por sobre la comprensión meramente óptica de éste como magnitud del movimiento. Heidegger reconoce que la experiencia del tiempo se encuentra en directa relación con la *situación* del *Dasein*, con el «cómo» del ser-ahí. De modo que, más que fungir como una dimensión absoluta (eterna) en la que cada instante es exactamente igual a cualquier otro, el tiempo debe reconocerse en un primer momento como un constitutivo fundamental de la estructura ontológica de la existencia; y únicamente a partir de ésta es posible fundamentar una comprensión del tiempo como aquella de la física. La existencia, en tanto finita, experimenta su temporeidad como un existir singular, cargado de cualidad, y significativo por sí mismo. Así, la muerte no sólo permite una comprensión propia del *Dasein*, sino que marca el horizonte de futuro posible como certeza indeterminada a partir del cual se experimenta la temporeidad y la existencia de un modo propio, singular, *semelfáctico*.

C.- Finitud e Historia.

Hasta este momento he basado mi comentario en la conferencia de 1924 *El concepto de tiempo*. Posteriormente, Heidegger enriquecerá significativamente su comprensión y explicación respecto a la posibilidad analítica ontológica del *Dasein*. Sin embargo, ya en 1924 es posible discernir los elementos principales en la consideración del pensador alemán, los cuales, presentados dentro del marco de *Ser y tiempo*, fácilmente pueden pasar desapercibidos. En este punto, referente a la temporeidad de la existencia y su consecuente relación con la historia, mi enfoque busca centrarse en la consideración ontológica de la finitud del *Dasein*; de modo que me permito resumir lo más posible los elementos que, sin desmeritarles importancia, aquí pueden bien permanecer en un segundo plano. Sin

²⁰⁵ Vid. M. Heidegger, *Introducción a la fenomenología de la religión*, pp. 105 y ss. Especialmente me gustaría llamar la atención sobre el modo *análogo* en el que se presentan la problemática del cristiano primitivo ejemplificado en el estado de tribulación, a partir del cual *se está* indeterminadamente determinado. Así, también para el cristiano primitivo, ejemplificado en la figura de San Pablo, la temporeidad surge de la experiencia de la *vida fáctica*, y del modo en el que ésta *es* vivida en cuanto tribulación. Cfr. *Ibidem*, pp. 123 y ss.

embargo, considero que, pese a lo expuesto hasta ahora, conviene recordar el modo en el que pasado, presente y futuro forman una imbricación ontológica de modo que considerárseles por separado consistiría en un error —por lo menos dentro de una consideración existencial—; el futuro, como se ha visto, se presenta en su precursarle, y éste se experimenta como un volver sobre sí mismo, esto es, sobre su pasado y su presente.²⁰⁶ Así, las nociones presentadas en la conferencia de 1924 articularán la armazón teórica en la cual descansará la completa investigación sobre la experiencia de la temporeidad de la existencia desarrollada en 1927. Con esto únicamente busco anotar que, si bien aquí me enfoco únicamente en un aspecto de la futureidad identificado en el inicio del planteamiento de la investigación heideggeriana, el análisis que el filósofo nacido en Messkirch nos ofrece a lo largo de su obra de la intuición fundamental del tiempo, entendido como el entramado ontológico, es decir *existencial*, de futuro, presente y pasado, es de una riqueza tan basta que su comentario rebasa tanto los límites de este trabajo como mis posibilidades analíticas en este momento. No obstante, me permito remitir a un buen resumen del trato que Heidegger concede a este tema en *Ser y tiempo*, el cual puede encontrarse en el apartado dedicado a Heidegger en la obra ya citada *Muerte y existencia* de J. P. Carse.²⁰⁷

La investigación planteada y desarrollada por Carse me parece importante porque considera el *acontecimiento* de la muerte desde un punto de vista existencial. Aquí únicamente me gustaría anotar nuevamente el modo en que este enfoque de la muerte nos permite acceder a una posibilidad de experimentar la propia existencia de modo que el poder interrogador del pensar alcance nuevas fuerzas con las que dirigirse a ese *misterio* que es el *ser*. Así, recordando un aspecto ya mencionado, *el carácter de mortal de la existencia* tiene dos consecuencias directas y estrechamente relacionadas: 1) «el ser-ahí *realmente* nunca será algo», lo cual se entiende si se considera que 2) «el ser-ahí existirá siempre en el modo de posibilidad.» De modo que «[p]ara el ser-ahí la muerte no es sólo una de sus posibilidades, sino la posibilidad que le asegura todas sus otras posibilidades. Ser muriendo en el sentido existencial no es, por lo tanto, la pérdida anticipada de algo real, sino la apertura anticipada a la posibilidad de que nadie o nada pueda cerrarse a

²⁰⁶ Vid. M. Heidegger, *El concepto de tiempo*, p. 47.

²⁰⁷ Vid. J. P. Carse, *op. cit.*, pp. 433 y ss.

nosotros.»²⁰⁸ Aquí, junto al carácter de posibilidad y aperturidad también es patente la *singularidad* puesta de manifiesto en *el carácter de mortal de la existencia*. Esto conlleva la imposibilidad de precursar la muerte de alguien más, la imposibilidad de intentar ocupar el lugar de alguien más, la imposibilidad existencial de *ser* alguien más. «Es la muerte la que imposibilita siempre hablar de la existencia en términos ónticos, generales. La única existencia de la que puedo hablar legítimamente es la mía.»²⁰⁹ En el precursar la muerte, el *Dasein* se tiene a sí mismo en propiedad, sin la posibilidad de tomar a alguien más o de ser tomado por otro *Dasein*, quedando así fuera de la esfera impersonal del «uno». Así, a partir de la experiencia de nuestra temporeidad en el precursar la muerte es posible aprehender la esencia de nuestra propia existencia. Ésta, como se ha visto, se comprende como temporeidad, con lo que resulta comprensible la relación que Heidegger aclara entre *ser* y tiempo. En efecto, si en la temporeidad del *Dasein* es posible encontrar el *sentido*²¹⁰ de la existencia, es decir, del ser del *Dasein*, también en la experiencia existencial del tiempo descansa la posibilidad de comprensión del *ser*.

Ahora bien, dentro de la experiencia de la temporeidad propia, la existencia revela un elemento fundamental en su comprensión que se desprende de la experiencia del precursar la muerte: *su libertad*. La *certeza indeterminada* que permanece en el núcleo de la esencia del *Dasein* —existencia— muestra no sólo cómo a partir de la temporeidad es posible comprender el carácter histórico del ser-ahí, sino que también revela que *la historia hace patente el conflicto entre naturaleza y libertad intrínseco a la esencia de la existencia misma*. Así, la propiedad fundamentada en el precursar la muerte, no sólo pone de manifiesto nuestra esencial imbricación en la historia a partir del entramado tempóreo de presente, pasado y futuro que constituye nuestra existencia, sino que, de igual modo, exige la responsabilidad de una conciencia²¹¹ que entraña la *libertad* y sobre la cual se basa la estructura ontológica fundamental del *Dasein*: el cuidado.

La libertad, de este modo, junto a la temporeidad y la existencia, se muestra como un elemento fundamental en la comprensión del *ser histórico*, tanto el *modo de ser de la*

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 448.

²⁰⁹ *Ibidem*, p. 449.

²¹⁰ Vid. Martin Heidegger, *Schelling y la libertad humana* [trad. de Alberto Rosales], Caracas, Monte Ávila, 1996, p. 77. «La *verdad* del Ser, aquello que hace en general patente al Ser en su esencia y que lo hace, por consiguiente, comprensible, lo llamamos el “sentido” del Ser.»

²¹¹ Vid. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §54, pp. 284 y ss. [267 y ss.].

existencia, como el modo en el que se nos presente el *ser*; ambos deben entenderse aquí en mutua relación y *copertenencia*. De acuerdo al problema planteado y desarrollado por Heidegger, la historia únicamente puede comprenderse junto a la libertad. El problema de la libertad, sin embargo, entraña una complejidad enorme, ya que es a partir de ésta que podemos situarnos de frente a la cuestión ontológica fundamental. Heidegger aborda este problema, el de la libertad y su relación con el *ser histórico*, a partir de la meditación sobre la libertad emprendida por Schelling. Esta confrontación con Schelling ocurre en 1936, año que como hemos visto entraña una singular importancia dentro de la historia particular del pensamiento de Heidegger. Así, para concluir este recorrido en el que únicamente se ha ensayado un intento de problematización filosófica, me detendré en las intuiciones fundamentales de *libertad e historia* presentadas por Heidegger a partir de su confrontación con el pensamiento de Schelling.

III.- Libertad e Historia: La pregunta filosófica como acontecimiento.

El espíritu sólo empieza a ser
libre cuando deja de ser un apoyo.
-Franz Kafka

§8.- La libertad y el interrogar asombrado del pensar.

La conexión entre libertad e historia se hace patente a partir de la confrontación de Heidegger con el pensamiento de Schelling. Sin embargo, en los cursos dictados en 1936, centrados en la lectura de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, la intención de Heidegger va más allá de un simple comentario a esta importantísima obra. El tratado de Schelling sobre la libertad funge como un punto a partir del cual Heidegger se confronta con el reconocimiento del carácter histórico del *ser* a partir de la postura desarrollada por la modernidad y que alcanza un pico en el idealismo alemán. Así, resulta importante anotar, en un primer momento, que pese a la manera tradicional de comprender el problema de la libertad como parte de lo que podría denominarse una «investigación ética», Heidegger mantendrá su constante e insistente interés en la problemática ontológica. De este modo, el problema de la libertad presente en el tratado de Schelling descubre para Heidegger una vía de acceso para ahondar en el problema del *ser*. Así, como he intentado mostrar a lo largo de este trabajo, el problema del *ser* encuentra tres elementos estrechamente ligados entre sí que, al mismo tiempo que permiten un avance en la investigación, aúnan a la profundidad del problema. La existencia, la libertad y la historia aparecen imbricados en la confrontación de Heidegger con el pensamiento de Schelling, y a partir de ahí, me parece, es posible avistar uno de los picos más altos alcanzados en la meditación ontológica que Heidegger ejerció a lo largo de su obra.

Sin embargo, seis años antes de que dictara los cursos sobre Schelling, Heidegger ya reconocía la necesidad de meditar sobre la libertad con miras al problema del *ser*. En el ensayo *De la esencia de la verdad*, nos encontramos con una meditación sobre la libertad que tiene su punto de partida a partir de la cuestión por la verdad. Ésta al ser identificada con un modo de ser del *Dasein* marca el camino que guiará la investigación por la verdad hacia el reconocimiento de su relación con la ex-sistencia y permitirá la aparición del

problema de la libertad como una cuestión en esencia ontológica. Así, a partir de este recoocimiento, la libertad se muestra y comprende desde su íntima relación con la esencia de la verdad, esto es, como «lo que caracteriza a toda “verdad” en general como verdad.»²¹²

Partiendo del modo habitual de comprender la verdad como *adequatio* o conformidad entre el enunciado y la cosa, y profundizando sobre la posibilidad de que la verdad se comprenda de este modo, la pregunta por la verdad conduce a Heidegger a considerar el *comportarse*, esto es, un modo de ser del *Dasein*, como el lugar en donde debe reconocerse el *principio*, desde un punto de vista existencial, de la adecuación que se manifiesta en la definición tradicional de la verdad. Con lo que la meditación de Heidegger no apunta a una simple destrucción de la tradición, sino que ésta es ahora tomada como guía hacia el camino que permite ahondar en la esencia del problema, revelando la relación que se esconde tras la definición tradicional de verdad, a partir de la cual, con base en el vuelco que se da sobre la naturaleza de la existencia, se insiste sobre y se pone de relieve el carácter de *abierto* del *Dasein*.

*El comportarse consiste en mantenerse siempre abierto a lo ente. Toda relación que sea mantenerse abierto es un comportarse. Según el tipo de ente y el modo del comportarse, el carácter abierto del hombre es diferente. Todo obrar e instaurar, todo actuar y calcular, se mantiene en lo abierto de un ámbito dentro del que se puede poner y decir propiamente lo ente en cuanto aquello que es y cómo es. Sólo se llega a ese punto cuando lo ente mismo se hace presente en el enunciado representador, supeditándose éste a una indicación que consiste en decir lo ente *tal como* es. Desde el momento en que el enunciado sigue esa indicación, se adecua a lo ente. El decir que indica de este modo es conforme (verdadero). Lo así dicho es lo conforme (verdadero).²¹³*

Heidegger busca refundar la definición tradicional de la verdad, que comprende a ésta como *adequatio* o conformidad de un enunciado con su objeto y que, de este modo, identifica al enunciado como el «lugar esencial de la verdad». Esta tradición se extiende a lo largo de la historia de la filosofía, desde Aristóteles, consolidándose en la Edad Media, alcanzando un pico en Kant y el idealismo alemán, y llegando a su exceso en el psicologismo de corte neokantiano, al cual Heidegger critica con constante dureza. Así, con directa referencia a *Ser y tiempo* y su análisis del *Dasein*, Heidegger reconoce que la conformidad expresada en el enunciado no puede descansar en el enunciado mismo, sino que éste depende de una experiencia que tiene su *principio* en la existencia. De este modo,

²¹² M. Heidegger, «De la esencia de la verdad», p. 151 [177].

²¹³ *Ibidem*, p. 157 [184–185]. (El primer subrayado es mío).

el reconocimiento de la base existencial de la verdad permite considerar la cuestión desde un punto de vista más fundamental al romper la estructura psicológica sujeto-objeto que rige en la definición tradicional de la verdad. Así, antes de toda conformidad, Heidegger reconoce la necesidad de una apertura —*claro*— previa que posibilite esa conformidad. Esta apertura forma parte del modo de ser del *Dasein*; de modo que existencia y verdad se encuentran imbricadas en su esencia.

El enunciado toma prestada su conformidad del carácter abierto del comportarse; pues sólo mediante éste puede lo manifiesto llegar a ser el criterio de conformidad de la adecuación representadora. El propio comportarse, que siempre se mantiene abierto, tiene que dejar que se le indique esta pauta. *Esto significa que tiene que tomarse el criterio de conformidad de todo representar como algo ya previamente dado.* El representar forma parte del carácter abierto del comportarse. Ahora bien, si la conformidad (verdad) del enunciado sólo es posible mediante dicho carácter, entonces aquello que hace posible la conformidad tiene que valer como esencia de la verdad, de acuerdo con una legitimidad más originaria.²¹⁴

Esta aperturidad del *Dasein dada de antemano*, en tanto tal, es decir, como *principio*, descubre para Heidegger un modo de *ser libre* que revela de forma directa la esencia de la verdad. Así, la verdad entendida en su esencia se revela como libertad. «*El carácter abierto del comportarse, en cuanto aquello que hace internamente posible la conformidad, tiene su fundamento en la libertad.*»²¹⁵

De este modo nuevamente se conjugan existencia y libertad. Sin embargo, no debe pasar desapercibido el camino recorrido para llegar a esta conclusión. Me parece que el hecho de que la pregunta por la verdad remita indefectiblemente hacia el existir —el estar fuera de sí, la aperturidad— de la existencia revela no sólo una continuidad entre el pensamiento de Heidegger, sino también un reconocimiento más profundo del carácter existencial de la pregunta por el *ser*. Así, una pregunta «clásica» en filosofía, esto es la pregunta por la verdad, exige nuevamente al pensamiento un reconocimiento de la existencia como *factum* y suelo a partir del cual proceder; la destrucción de la tradición tiene como primer momento positivo el reconocimiento de la existencia y su modo de ser. Con lo cual, el camino recorrido en la investigación existencial que se extiende hasta *Ser y tiempo* no es ignorado o negado, sino que permite reconocer con claridad y fuerza los problemas que constantemente surgen del movimiento del pensar. En este caso, la libertad del *Dasein* es puesta en referencia a la posibilidad de la verdad, de modo que aquí es

²¹⁴ *Ibidem*, p. 157 [185]. (El subrayado es mío).

²¹⁵ *Ibidem*, p. 158 [186]. (El subrayado es mío).

posible reconocer un rasgo de la transcendencia del ser-ahí, y de su posibilidad ontológica. De esta manera, la libertad deja de referir únicamente a la libertad de un ente en particular y ahora es considerada en un nivel ontológico.

En un primer momento la libertad fue definida como libertad para lo que se manifiesta en algo abierto. ¿Cómo hay que pensar esta esencia de la libertad? Lo manifiesto, a lo que se adecua en cuanto conforme un enunciado representador, es eso siempre abierto en un comportarse que se mantiene abierto. La libertad respecto a lo manifiesto de un ámbito abierto permite que el ente sea siempre ese ente que precisamente es. *La libertad se desvela ahora como un dejar ser a lo ente.*²¹⁶

Esta última frase puede ser parafraseada diciendo que la libertad se desvela como existencia; esto es, el ex-sistir es resultado de un acto libre. De modo que la existencia es una expresión de la libertad, y esto debe entenderse en un sentido ontológico. En efecto, «la expresión aquí utilizada y necesaria, “dejar ser a lo ente”, no piensa en el desinterés o la indiferencia, sino en todo lo contrario. *Dejar ser es el meterse en lo ente.*»²¹⁷ Así, con la comprensión que se tiene hasta ahora de la existencia y su relación con la libertad es posible dilucidar el vínculo que éstas guardan con la verdad. Esta relación de copertenencia, no obstante, no debe interpretarse como un argumento que se cierra en una circularidad en la que el pensamiento es remitido de un concepto a otro y de la que no es posible salir. Del mismo modo en que en *Ser y tiempo* el problema del *sentido* es puesto de manifiesto únicamente a partir de la comprensibilidad del *Dasein*,²¹⁸ aquí la verdad es articulada a partir de la existencia y la libertad. En efecto, «[t]oda interpretación que haya de aportar comprensión debe haber comprendido ya lo que en ella se ha de interpretar.»²¹⁹ Ahora bien, una vez dicho esto Heidegger se apresura a apuntar:

*Sin embargo, ver en este círculo un circulus vitiosus y buscar cómo evitarlo, o por lo menos «sentirlo» como imperfección inevitable, significa malcomprender radicalmente el comprender. No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento[i.e el ideal científico], que no es sino una variedad del comprender que se ha orientado hacia la legítima empresa de aprehender lo que está-ahí en su esencial incomprendibilidad.*²²⁰

²¹⁶ *Ibidem*, p. 159 [187–188]. (El subrayado es mío).

²¹⁷ *Ibidem*, p. 159 [188]. (El subrayado es mío).

²¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §32, pp. 170 y ss. [151 y ss.].

²¹⁹ *Ibidem*, §32, p. 171 [152].

²²⁰ *Ibidem*, §32, p. 171 [153].

Al buscar algo, se sabe de antemano algo, por vago que sea, de lo que se busca. En este caso, dentro de la pregunta por el *ser*, de algún modo cabe un comprender previo que permita expresar la pregunta por el *ser* de modo concreto. Como se ha visto e insistido en este trabajo, este comprender previo tiene su *principio* en el existir del *Dasein*. Esta intuición inicial de Heidegger le acompañará a lo largo de todo su camino filosófico, la cual considerará desde varias perspectivas con las que se enriquece tanto la comprensión como el problema de la existencia del ser-ahí. Así, la pregunta por el ser no puede más que ser planteada existencialmente. En efecto,

el cumplimiento de las condiciones fundamentales de toda interpretación exige no desconocer de partida las esenciales condiciones de su realización. *Lo decisivo no es salir del círculo, sino entrar en él en forma correcta*. Este círculo del comprender no es un circuito en el que gire un género cualquier de conocimientos, sino que es la expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del *Dasein* mismo.²²¹

Heidegger comprende el quehacer filosófico de acuerdo a su modo de preguntar y su fundamentación. Éste entraña un tipo de comprensión *diferente* de aquella propia del quehacer científico. Es merced a esta diferencia que cualquier pretensión de comparación entre filosofía y ciencia carece de *sentido*; y es que ambas parten de un horizonte distinto a partir del cual hacen comprensible su objeto.²²² Así, es necesario liberar al pensamiento de las condiciones establecidas en el método científico para trascender a éstas; trascender, pero entendido aquí en un sentido de *profundización* y *ahondamiento*, incluso *socavamiento*, con el objetivo de alcanzar la posibilidad de brindar al pensar la capacidad de reconocer la *diferencia ontológica* y, a partir de ésta, preguntar por el *ser*. Ahora bien, esta empresa únicamente puede ser alcanzada cayendo en cuenta de que es en el modo de

²²¹ *Ibidem*, §32, pp. 171–172 [153].

²²² *Cfr. Ibidem*, §32, p. 170 [151]. «[L]o comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser. Sentido es aquello en lo que se mueve la comprensibilidad de algo. Sentido es lo articulable en la apertura comprensora. El *concepto de sentido* abarca la estructura formal de lo que pertenece necesariamente a lo articulable por la interpretación comprensora. *Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber-previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*. En la medida en que el comprender y la interpretación conforman la constitución existencial del ser del Ahí, *el sentido debe ser concebido como la estructura existencial-formal de la aperturidad que es propia del comprender*. El sentido es un existencial del *Dasein*, y no una propiedad que adhiera al ente, que esté “detrás” de él o que se cierna en alguna parte como “región intermedia”. Sólo el *Dasein* “tiene” sentido”, en la medida en que la aperturidad del estar-en-el-mundo puede ser “llenada” por el ente en ella descubrible. *Por eso, sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*. Esto significa: su propio ser y el ente abierto con éste puede ser apropiado en la comprensión o rehusado en la incomprensión.» (El penúltimo subrayado es mío).

ser del *Dasein*, esto es, en la *existencia*, en donde se funda el comprender previo que da cabida al pensamiento ontológico. Al adentrarse en el círculo, Heidegger arroja luz al modo en que la problematicidad de nuestra existencia, esto es, al modo problemático en que nosotros mismos nos experimentamos, abre el misterio que mantiene en vilo al pensar. Así, frente al método de las ciencias positivas, Heidegger reconoce que en el *Dasein*

se encierra una positiva posibilidad del conocimiento más originario, posibilidad que, sin embargo, sólo será asumida de manera auténtica cuando la interpretación haya comprendido que su primera, constante y última tarea consiste en no dejar que el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa le sean dados por simples ocurrencias y opiniones populares, sino en asegurarse el carácter científico del tema mediante la elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas. Dado que, en virtud de su sentido existencial, el comprender es el poder-ser del *Dasein* mismo, los supuestos ontológicos del conocimiento histórico trascienden fundamentalmente la idea del rigor de las ciencias más exactas.²²³

Aquí me gustaría llamar rápidamente la atención sobre el hecho de que, dado que el modo de conducirse de la filosofía es existencial, su comprender, basado en la temporeidad propia de la existencia, es histórico.

Ahora bien, con lo dicho hasta ahora sobre el comprender y su fundamentación en la libertad existente, esto es en el dejar ser, Heidegger apunta a una comprensión más fundamental de la libertad, una comprensión que trascienda aquella que concibe a la libertad como un poder hacer, como una falta de ataduras o como disponibilidad. Así, la libertad pensada por Heidegger se esfuerza por pensar la relación que une a la verdad con la existencia, y el modo en que esta relación se encuentra en el *principio* que conforma el *comportarse* y sobre el cual descansa toda *comprensión*. De este modo, *la investigación por la relación entre verdad y libertad no puede plantearse más que a partir de la existencia misma*. Ésta se definió aquí a partir del comportarse con respecto a los entes, mostrando un aspecto de su carácter de aperturidad. Ésta expresa el modo de ser del *Dasein*. Así, *existencia es estar fuera en la aperturidad comportándose*, esto es, *estar abierto para los entes*. En esta posibilidad intrínseca a la existencia que la pone en directa relación con los entes, no sólo de un modo accidental, sino desde su propia esencia, es en donde se asienta y funda la *conformidad* con la que se entiende a la verdad. La libertad, en tanto posibilita la manifestación de lo ente, esto es, *deja ser* a lo ente en lo abierto de la existencia, en su comportarse, es la esencia de la verdad entendida como conformidad.

²²³ *Ibidem*, §32, p. 172 [153].

Ahora bien, este dejar ser de la libertad no debe comprenderse como un simple atenerse al margen de lo que acontece en un sentido de indiferencia, desinterés o ignorancia. La libertad en tanto posibilita el comportarse arroja al *Dasein en medio* de lo ente; así la estructura fundamental del *Dasein*, desde su esencia, se comprende como *cuidado*. En efecto, «[d]ejar ser —esto es, dejar ser a lo ente como eso ente que es— significa meterse en lo abierto y en su apertura, una apertura dentro de la cual se encuentra todo ente al punto de llevarla como quien dice consigo.»²²⁴ De este modo, la meditación sobre la libertad revela un rasgo más respecto al modo de ser de la existencia; ésta, en su aperturidad, se encuentra ligada de modo esencial, a partir de su comportarse, con los entes, esto es, «los lleva consigo». *El existir se da desde la libertad; el ser se da desde la libertad*. Y esto se pone de manifiesto en el comportarse del *Dasein*. Con esto, Heidegger vislumbra en la esencia del ser-ahí el *principio* del pensamiento filosófico:

Este ámbito abierto fue concebido en sus inicios por el pensar occidental como τὰ ἀληθέα, lo no oculto. Si traducimos ἀλήθεια con el término «desocultamiento» en lugar de con «verdad», dicha traducción no sólo será «más literal», sino que contendrá también la indicación de volver a pensar o pensar de otro modo el concepto habitual de verdad, en el sentido de la conformidad del enunciado, dentro de ese ámbito aún no comprendido del desocultamiento y descubrimiento de lo ente. Meterse en el desocultamiento de lo ente no es perderse en él, sino que es un retroceder ante lo ente a fin de que éste se manifieste en lo que es y tal como es, a fin de que la adecuación representadora extraiga de él su norma.²²⁵

Recordando el conocido pasaje platónico del *Teeteto*²²⁶ en donde Sócrates declara que es el asombro, la admiración —θαῦμα—, el sentimiento en el que el pensamiento filosófico tiene su origen, es posible reconocer a esa libertad que arroja a la existencia en medio de lo ente, dejándole ser, como el fundamento de ese asombro que conduce a la consideración filosófica.

¿Por qué hay ente y no más bien nada? Esta pregunta, localizada en el corazón de la filosofía debe su posibilidad al modo libre de ser de la existencia. Si la existencia estuviera basada en una necesidad determinante, se carecería de la posibilidad de preguntar de esta manera. En efecto, como ya se ha mostrado, la posibilidad de la pregunta reside en el haber-previo en el que descansa todo comprender; así, únicamente desde dentro del

²²⁴ M. Heidegger, «De la esencia de la verdad», pp. 159–160 [188].

²²⁵ *Ibidem*, p. 160 [188–189].

²²⁶ Platón, *Teeteto* 155d. «pues experimentar eso que llamamos la admiración es muy característico del filósofo. Éste y no otro, efectivamente, es el origen de la filosofía.»

horizonte abarcante de la pregunta es que cabe preguntar. El reconocimiento de la esencia de la libertad permite trascender el ámbito particular de la situación espacio-temporal del *Dasein* y, en su aperturidad y comportarse, asombrarse, *angustiar*, y filosofar. «Tan cierto es que nunca captamos el conjunto de lo ente en sí de manera absoluta como que nosotros nos encontramos situados en medio de eso ente que de algún modo se encuentra desvelado en su totalidad.»²²⁷ Este encontrarnos en medio de lo ente procede de la libertad en tanto dejar ser a lo ente. Sin embargo, como se ha visto, el dejar ser del comportarse es más originario que un ocuparse o afanarse en una actividad cualquiera; por el contrario, esto último se funda en el dejar ser originario. Ahora bien, el dejar ser a lo ente, esto es, la libertad, acontece en el *comportarse*, éste es un modo de ser del *Dasein*, y éste, dado su carácter existencial, es decir su aperturidad, está constituido por una disposición afectiva o estado de ánimo.²²⁸

Este estar en un determinado estado de ánimo, por el que uno «está» así o de la otra manera, es lo que hace que al invadirnos dicho ánimo plenamente nos encontremos en medio de lo ente en su totalidad. *El hecho de encontrarnos en un estado de ánimo no sólo desvela a su modo lo ente en su totalidad, sino que —lejos de ser algo accidental— tal desvelar es al mismo tiempo el acontecimiento fundamental de nuestro ser-aquí.*²²⁹

El modo fundamental de la *angustia*, que aquí ponemos en relación directa con el *θαῦμα* platónico, posibilita la pregunta «¿por qué hay ente y no más bien nada?» al poner de manifiesto la posibilidad de trascender a la totalidad de lo ente. Esta transcendencia, es importante mencionarlo, también debe su posibilidad al dejar ser de la libertad.

En la angustia reside un retroceder ante... [...] Este retroceder ante... toma su punto de partida en la nada. La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al *Dasein* en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento.²³⁰

Aquí es importante poner en relación la acción de la libertad y el desistimiento propiciado por la nada. En la descripción de ambas, Heidegger vislumbra el dejar ser a lo ente. El angustiante asombro de la existencia es el carácter fundamental que se localiza en el núcleo del pensamiento filosófico. Este modo de ser de la existencia es libertad y

²²⁷ M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?», p. 23 [110].

²²⁸ Vid. M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §44, p. 237 [220].

²²⁹ M. Heidegger, «¿Qué es metafísica?», p. 24 [110]. (El subrayado es mío).

²³⁰ *Ibidem*, p. 30 [114].

angustia. Una angustiante libertad que provoca la huida del *Dasein* de sí mismo y hacia los entes, es decir, la caída y la impropiedad. La verdad entendida como desocultamiento, y teniendo en cuenta su fundamentación en el dejar ser de la libertad, no consiste en un ahondamiento en lo ente hasta perderse en él, sino en el retroceder que permite que lo ente se manifieste tal cual es. Así, únicamente desde la libertad el hombre puede acceder al ente. Pero también Heidegger apunta: «El *Dasein* del hombre sólo puede dirigirse a lo ente y entrar en el desde el fundamento del originario carácter manifiesto de la nada.»²³¹ De modo que «[s]ólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente y no nada.»²³²

Con esto quisiera apuntar hacia el modo en que la libertad, en tanto dejar ser a lo ente lo que es, se experimenta en la angustia —o asombro, *θαῦμα*— precisamente al reconocer que el ente *es*; esto es, que *el ente no es nada*. Así, a partir de este estado de ánimo fundamental y que se encuentra en el *principio* de la filosofía es posible preguntar junto a la historia de la filosofía: ¿por qué hay ente y no más bien nada?

Este planteamiento respecto a la libertad y la verdad, y su relación con el pensamiento filosófico resulta de suma importancia para comprender el modo en que Heidegger comprende la existencia. El *Dasein*, desde su propia libertad, desde su esencia, es capaz de desvelar este carácter fundamental de su *ser* a partir de la *angustia*. Ésta, entendida como asombro frente a que el ente es lo que es, es decir, no es nada, tiene su fundamento en la propia libertad del *Dasein*. La libertad, en tanto dejar ser «es en sí misma ex-ponente, existente. La esencia de la libertad, vista desde la esencia de la verdad, se revela como un exponerse en el desocultamiento de lo ente.»²³³ De modo que «[l]a ex-sistencia que tiene sus raíces en la verdad como libertad es la ex-posición en el desocultamiento de lo ente como tal.» Así, en tanto que la libertad permite a la existencia esa relación con lo ente que constituye su modo de ser fundamental es que la existencia puede, a su vez, ser lo que es. Con lo que «la libertad, el ser-aquí ex-sistente y desencubridor, posee al hombre de un modo tan originario que es *ella* la única que le concede a una humanidad esa relación con

²³¹ *Ibidem*, p. 31 [114].

²³² *Idem*.

²³³ M. Heidegger, «De la esencia de la verdad», p. 160 [189].

lo ente en su totalidad que fundamenta y caracteriza por vez primera toda historia. Sólo el hombre ex-sistente es histórico.»²³⁴

Así, la historia acontece a partir de la experiencia angustiante que posibilita la pregunta localizada en el principio de la filosofía: ¿por qué hay ente y no más bien nada? Esta posibilidad como se ha visto radica en la libertad que posee al ser-ahí y deja que la existencia se manifieste junto al dejar ser al ente lo que el ente es. Con esto el principio de la historia y el carácter fundamental de la existencia se conjugan en su propia esencia. Así se comprende que la existencia sea histórica.

§9.-La historia como modo de ser de la ex-sistencia.

La exégesis que Heidegger lleva a cabo del tratado sobre la libertad de Schelling comporta una complejidad propia al trabajo de confrontación histórica entre dos grandes pensadores. Pretender una revisión minuciosa de los cursos dictados por Heidegger entre 1936 y 1941 va más allá del espacio y los objetivos de este trabajo. Aquí lo que se busca es mostrar cómo en la confrontación con Schelling, el pensamiento de Heidegger es capaz de traer a luz la conexión entre ex-sistencia, libertad e historia a partir de la cual se abre como posibilidad un acceso a una consideración profunda sobre el *ser*. Sin embargo, lo mencionado no exime de repasar, aunque sea únicamente señalando hacia los puntos principales, el camino recorrido por Heidegger al adentrarse en la metafísica desarrollada por Schelling.

La tesis con la que concluía el ensayo *De la esencia de la verdad* (1930) encuentra resonancias en el tratado sobre la libertad de Schelling: «La libertad no pasa aquí por ser una propiedad del hombre, sino al revés: el hombre es tenido cuando más por una propiedad de la libertad.»²³⁵ Sin embargo, aquí este planteamiento apunta a una consideración de la libertad que va más allá de, es decir, que trasciende, su relación con la esencia del hombre —*Dasein*. Así, Heidegger continúa:

La libertad es la esencia que abarca y penetra todo, en retrorreferencia a la cual el hombre es primeramente hombre. Ello significa: la esencia del hombre se funda en la libertad. Pero la libertad misma es una determinación del Ser en general propiamente dicho, que sobrepasa

²³⁴ *Ibidem*, p. 161 [190].

²³⁵ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 11.

todo ser humano. En tanto el hombre *es* en cuanto hombre tiene que participar de esa determinación del Ser, y el hombre *es* en tanto lleva a cabo esa participación en la libertad.²³⁶

De este modo, la esencia del hombre —*Dasein*— queda puesta en relación directa con la libertad, y ésta a su vez se reconoce como «esencia del Ser en general». Así, la libertad humana se concibe como una especie determinada de libertad que encuentra su esencia en la libertad en general propia del *ser*. Aquí queda esbozado el planteamiento de la investigación que recorrerá el camino que va de la libertad humana hacia la libertad en general, la cual determina a la primera, y que conduce hacia una aproximación y profundización en la cuestión ontológica propiamente comprendida. De modo que el enfoque existencial en el preguntar no debe, nuevamente, interpretarse en sentido antropológico —óntico—, sino que precisamente al preguntar por la esencia del hombre, se trasciende a éste; «se pregunta más allá del hombre, hacia aquello que es más esencial y más poderoso que él mismo: la libertad, no como añadido y dotación de la voluntad humana, sino como esencia del Ser propiamente dicho, en cuanto esencia del fundamento del ente en total.»²³⁷ De este modo, el camino recorrido en este trabajo, a través de la consideración de la esencia de la existencia, se muestra siempre como un camino que se enfila y dirige por la pregunta por la esencia del *ser*.

Ahora bien, que la esencia del *ser* se comprenda a su vez como «esencia del fundamento del ente en total», se explica también por el carácter existencial del *Dasein*; aquí este ente es tomado como *principio* en la investigación que apunta hacia el *ser*. En este punto, el planteamiento de Schelling conjuga los elementos que conforman a «la pregunta de la filosofía por antonomasia».²³⁸ En efecto, como se ha mostrado en el párrafo anterior, la pregunta filosófica que guía a la historia de la metafísica como eje fundamental del pensamiento en Occidente, ¿por qué hay ente y no más bien nada?, conlleva en todo momento el carácter libre y transcendente propio de la esencia de la *existencia* —*Dasein*. Dentro de la confrontación de Heidegger con el tratado de Schelling, esto se explica al llamar la atención sobre el hecho de que el hombre

sólo es el que él es, en cuanto está en medio del ente en total y mantiene esa posición. El hombre no puede sustraerse al ente en total; él puede ciertamente engañarse respecto de ello; puede tomar esto o aquello por lo único, puede tomar partes por el todo, pero siempre sólo de

²³⁶ *Idem.*

²³⁷ *Idem.*

²³⁸ *Ibidem*, p. 12.

tal manera que toma algo particular por el todo y piensa, así pues, siempre de alguna manera a partir del todo y en vista de él.²³⁹

Heidegger reconoce el nivel fundamental de la pregunta de Schelling, ya que ésta pone de manifiesto la naturaleza propia del hombre —*Dasein*, existencia— y su relación pensante, filosófica, con el *ser*. Y en este punto subraya en esa libertad esencial, dueña del hombre, la clave de una *interpretación* histórica de las obras de los pensadores frente a cualquier intento de *explicación*, ya que «todo explicar echa mano siempre sólo de lo ya existente y conocido», quedando al margen cualquier rasgo «*creador y propiamente histórico*».²⁴⁰ Ahora bien, comprender esto permite reconocer la fuerza obligante que nos impele a filosofar desde la pregunta desarrollada en el tratado de Schelling, y que en ese acto nos lleva más allá de nosotros mismos, nos conduce a nuestra propia transcendencia y nos coloca directamente en el ámbito del pensar y de la filosofía. Así, de acuerdo al eje guía que he buscado desarrollar a lo largo de este trabajo,

sólo filosofamos cuando la posición de nuestra existencia se convierte en el verdadero aprieto de la pregunta por el Ser en total. Pero como nuestra existencia es histórica, ella lo sigue siendo al filosofar. Esto significa, que mientras más originariamente planteemos la pregunta filosófica, tanto más íntimamente penetraremos en la fuerza obligante de nuestra historia —y que mientras más auténticamente sea esta intimidad, tanto más claras se mostrarán las simples relaciones en las que nos encontramos histórico-filosóficamente, relaciones que hay que domeñar, configurar desde su fundamento.²⁴¹

La imbricación entre filosofía e historia a través del modo de ser propio de la existencia es, de este modo, el punto de partida a partir del cual se debe desarrollar la interpretación del tratado de Schelling, y de cualquier texto filosófico. Ésta no puede darse únicamente a través de una explicación en sentido causal, sino que exige reconocer la libertad del *ser*, fundamento de lo ente, y junto a ella, el carácter *creativo e histórico* que se localiza en el principio de toda consideración filosófica. «Pues toda obra filosófica, si es tal, impulsa la filosofía más allá de la posición ocupada en ella; el sentido de una obra filosófica consiste precisamente en abrir un nuevo ámbito, establecer nuevos impulsos y puntos de partida, a través de lo cual los propios medios y vías de la obra resultan ser superados e insuficientes.»²⁴²

²³⁹ *Idem.*

²⁴⁰ *Ibidem*, p. 13.

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² *Idem.*

Así, a partir de este programa histórico-existencial, Heidegger emprende su exégesis del tratado sobre la libertad de Schelling.

A.- La existencia: Mundo y Libertad.

En un primer momento, la atención del filósofo oriundo de Messkirch se dirige al modo en que Schelling comprende la filosofía. Ésta era entendida como «ciencia» en tanto «aquel saber que conoce los últimos y primeros fundamentos y, de acuerdo con ese saber principal, expone lo esencial de lo sabible en general en una conexión fundada.»²⁴³ Con lo que se aclara aquello a lo que Schelling se refiere con la expresión «concepción científica del mundo», a saber, «el saber absoluto del ente en total, que se funda en últimos principios e intelecciones esenciales.»²⁴⁴ Ahora bien, Heidegger nos recuerda que la *idea* de mundo procede de la filosofía kantiana; ésta regula la experiencia inmediata de lo dado sensiblemente a partir de la acción *a priori* del sujeto, con lo cual se construye la «visión del mundo», en la cual el sujeto se comprende a sí mismo como habitante de ese mundo. No obstante, aquí Heidegger señala una ambigüedad que «sale a la luz cuando se pregunta cuántos mundos puede haber. Puede haber sólo *un* mundo, si el mundo es igual al todo de las cosas. Pero hay una multitud de mundos, si mundo es en cada caso una vista del todo.»²⁴⁵ El uso que Schelling da a los conceptos «mundo» y «visión del mundo» se identifica con la segunda posición mencionada. Así, el concepto de «mundo» puede fijarse

como la apertura del universo, dirigida en cada caso de manera determinada y restringida de ese modo [...]. En el uso de la expresión “visión del mundo” resuena aquel pensamiento leibniziano, según el cual cada mónada, cada ser que es por sí mismo, la planta, el animal, el hombre, la totalidad del universo, ve mundo en el primer sentido, cada vez desde un determinado punto de vista, y con ello en una restricción de cada caso, mundo en segundo sentido, *mundus concentratus*.²⁴⁶

Aquí me gustaría llamar la atención sobre la mención del animal y la planta junto al hombre. Si bien ésta se da dentro de la explicación del término «visión del mundo» dentro del marco histórico-filosófico de Schelling, no deja de llamar la atención la posibilidad que se le reconoce a estos entes de llevar, junto a ellos, *una* aperturidad. De este modo, la

²⁴³ *Ibidem*, p. 20.

²⁴⁴ *Idem*.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 21.

²⁴⁶ *Idem*.

libertad fundante localizada en la esencia del mundo alcanza verdaderamente un carácter indeterminado. Su restricción al ámbito del hombre queda rebasada y ampliada a los demás entes, con lo que el término existencia, me parece, también debería enriquecerse a partir de esta amplitud en la comprensión de la apertura libre que posibilita y funda al mundo. Y es que, en efecto

[v]isión del mundo es en cada caso un abrir y mantener abierto al mundo, dirigido y aprehendido de una manera determinada. La visión del mundo es en sí misma «perspectívica»; ella mira en cuanto tal a través de una vía dirigida y mantiene así abierto un panorama. La visión del mundo desarrolla en cada caso su esquematismo; también el animal y la planta tienen su visión del mundo, mejor dicho, son una visión del mundo, un modo en el cual se abre el mundo, si bien de manera sorda y oscura. La visión del mundo pertenece a la constitución de todo ente, en tanto éste es concebido monadológicamente.

«Visión del mundo» es en ese sentido un ingrediente metafísico de la determinación de todo ente mismo, de acuerdo con el cual éste —en cada diverso nivel de claridad y conciencia del ímpetu hacia sí mismo— *se comporta* respecto de la totalidad del ente y a partir de esa relación fundamental procede y actúa.²⁴⁷

Con esto, los conceptos de «mundo» y «visión del mundo» muestran su importancia dentro de la consideración filosófica; nos ponen frente a la cuestión del *ser* en tanto fundamento del ente en total y unidad mentado a través de estos conceptos. Ahora bien, la ambigüedad mencionada anteriormente con respecto a la definición de mundo se mantiene, aunque de modo más profundo; y es que la totalidad de lo ente comprendida en unidad a través del concepto de mundo se deriva de la *apertura* de los entes que conforman, cada uno por su cuenta, *una* visión del mundo. Así, mientras «mundo» se comprende como la unidad de la totalidad de lo ente, la «visión del mundo» conlleva un carácter perspectivístico que, en su apertura, mantiene abierto *un* panorama, *un comportarse* con respecto a la totalidad de lo ente que revela su carácter fundamental. De modo que dentro de esta ambigüedad y manteniéndola, es que se comprende que

[n]o hay en absoluto hechos puros; el sentir inmediato se mantiene en cada caso ya en una interpretación. Pero a la inversa es también verdadero que una conexión conceptual no puede ser elucubrada e inventada por sí misma, a partir del vacío, sino que el proyecto de la totalidad tiene que ser sostenido y sujeto por experiencias originarias de los primeros hechos.²⁴⁸

Esto puede —y considero que debe— comprenderse junto a la meditación sobre la verdad y la esencia de la metafísica desarrollada por Heidegger entre 1929 y 1930, ya que

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 22. (El subrayado es mío).

²⁴⁸ *Ibidem*, p. 24.

entre los cursos sobre Schelling, la conferencia sobre la metafísica y el ensayo sobre la esencia de la verdad es posible reconocer resonancias que, en su remitirse mutuamente, enriquecen y alumbran los argumentos expuestos en esas obras, un pensamiento que a pesar de que se encuentra en constante creación, no deja de ser *un* pensamiento, sino que al contrario, precisamente en ese enriquecimiento poético encuentra su ser histórico.

Sobre todo, atendiendo al motivo principal en este trabajo —la conexión entre historia, existencia y libertad con la pregunta por el *ser*— es de notar el carácter sentimental de las «experiencias originarias de los primeros hechos», lo cual remite a la consideración que sobre los estados de ánimo, y en particular sobre la angustia, se llevó a cabo en la conferencia de 1929 *¿Qué es metafísica?* Así, manteniendo en diálogo estos tres textos, se comprende de un modo más claro el que Heidegger mencione que

[e]l mundo en que experimentamos y aprehendemos sentimentalmente el hecho depende ya del inexpresso preconcepto guía, bajo cuya luz ha de resplandecer el hecho. Y la forma como el preconcepto se despliega, depende de la dirección y profundidad del aprehender sentimental en el cual el hecho nos sale al encuentro. [...] El lugar de la investigación ha de ser desde el comienzo un lugar tal, que en él sean realizables, equioriginariamente y necesariamente, la aprehensión sentimental del hecho y el proyecto conceptual.²⁴⁹

Así, la ambigüedad que se señalaba en un principio respecto a los conceptos de «mundo» y «visión del mundo» se muestra como la expresión de la copertenencia y mutua referencia que existe entre la totalidad de lo ente entendida como unidad y los hechos perspectivísticos propios de la aperturidad propia de cada ente. Éstos son equioriginarios, por lo cual la comprensión filosófica apunta al reconocimiento de esta copertenencia originaria que se expresa tanto en el modo fáctico de ser de los entes como en el modo conceptual del conocimiento, esto es, en la verdad.

Ahora bien, el *concepto* de libertad se encuentra en el fundamento de este descubrimiento. Sin embargo, la libertad, tomada como concepto, exige una determinación a partir del todo. Pero la libertad se encuentra, como se ha visto, en el corazón del todo; «[e]l concepto de la libertad no es simplemente un concepto entre otros, sino el centro del todo del Ser; así pues la determinación *de este* concepto pertenece expresa y propiamente a la determinación del todo mismo.»²⁵⁰ Un concepto, en tanto tal, funge como «ley» de lo real, es decir, en él se conjuga la totalidad de lo real como unidad. Con base en lo

²⁴⁹ *Ibidem*, pp. 24–25.

²⁵⁰ *Ibidem*, p.25.

mencionado, el concepto de libertad «tiene realidad si el ‘Ser’-libre como un modo de ‘Ser’ pertenece también a la esencia y fundamento esencial del ‘Ser’.»²⁵¹ De modo que el concepto de libertad no engloba dentro de sí una totalidad acotada de la totalidad de lo ente, sino que la trasciende hasta llegar a señalar de modo expreso hacia la esencia y fundamento del *ser*. El concepto de libertad no es «un concepto cualquiera.»

Aquí, nuevamente, surge el problema de la ambigüedad o del círculo en apariencia vicioso que ha aparecido constantemente en la investigación existencial sobre el *ser*. En este caso, lo problemático es el *concepto* de libertad; pretender comprender a la libertad como concepto, o más bien, el hecho de que la libertad *pueda* comprenderse como un concepto. Y es que, en efecto, «la *libertad* es una especie de *causa y fundamento para algo diverso*, una *causa* que *procede* puramente de *sí misma*, y no permite así pues, según su sentido y esencia, ser retrotraída y fundada en otra cosa. *La libertad excluye el retroceso a la fundamentación*. El sistema exige, por el contrario la continua conexión de la fundamentación.»²⁵² Así, la libertad, en tanto *fundamento (Grund) para algo diverso* que, sin embargo, *excluye el retroceso a la fundamentación*, se presenta más bien como un *abismo*, esto es, un sin-fundamento o *Ab-Grund*. No obstante, esto choca directamente con la conexión de la fundamentación exigida por la idea de sistema, comprendida dentro del concepto de mundo. En efecto, ateniéndose a su significado y sentido etimológicos el griego *συνίστημι*, «yo pongo junto», vocablo del cual deriva el nuestro «sistema», puede significar dos cosas:

En primer lugar: *yo ensambló* en un orden, de manera que algo existente y presente no sólo sea repartido según una red de lugares ya existente albergado en ella —tal como el cristal es introducido en el marco ya listo de una ventana— sino yo ensambló en un orden, de tal manera, que con ello se proyecte primeramente el orden mismo; pero ese proyecto, si es auténtico, no es sólo un echar algo *sobre* las cosas, algo encasquetado a ellas, sino el proyecto auténtico yecta al ente, separándolo de tal manera, que se vuelva entonces visible precisamente en su ensamble más propio.²⁵³

«Yo pongo junto», no obstante, también puede significar un mero acumular, «amontonamiento y agregación». Ahora bien, «[e]ntre esos extremos opuestos de la *significación* —ensamble interno y mera acumulación— se encuentra otra, según la cual

²⁵¹ *Idem.*

²⁵² *Ibidem*, p. 26.

²⁵³ *Ibidem*, p. 31. (El subrayado es mío).

sistema significa: marco, no un orden interno, pero tampoco una mera agregación extrínseca.»²⁵⁴

Lo ordenado o ensamblado en el sistema no es más que la totalidad de lo ente en el concepto de mundo y a partir de la visión del mundo. Este ensamble no puede provenir de un punto fuera de la totalidad de lo ente, ya que la visión del mundo es propia de un ente inmerso en esa totalidad. Así, el sistema no puede formarse de modo independiente de la totalidad de lo ente; éste no puede darse *a priori* o *a posteriori*, sino que, como se ha visto, se exige el reconocimiento de la cooriginariedad entre éste y la totalidad de lo ente.

«Sistema» no es la mera ordenación de un material de enseñanza existente a los fines de instruir simplemente a los principiantes en las ciencias. Sistema en general no es sólo y en primer lugar un orden del contenido de saber existente, así como de lo digno de ser sabido, a los fines de la recta comunicación del saber, sino sistema es el *ensamblamiento interno de lo sabible mismo, el fundante despliegue y estructuración de éste, más propiamente: sistema es el ensamblamiento, en el medium del saber, del ensamble y de la ensambladura del Ser.*²⁵⁵

Ahora bien, aquí Heidegger es muy insistente en el hecho de que no se debe perder de vista el carácter histórico que comporta la especificidad de «la concepción del Ser, de la verdad y del saber en general»²⁵⁶ que conlleva el sistema. Esta, en efecto, es propia de una época, la cual, a partir de sus condiciones propias, es capaz de soportar, e incluso exigir, dentro de sí, la visión sistemática del mundo. Atendiendo al carácter creativo de lo histórico, Heidegger rechaza la posibilidad de comprender el desarrollo de la visión sistemática a partir de un estudio historiográfico que pretenda fundar en épocas anteriores el germen del conocimiento sistemático a modo de una explicación causal que encontraría en el pasado las condiciones de posibilidad del presente; la exigencia de comprensión del sistema tiene su principio en la esencia misma del *ser*, y no únicamente en un desarrollo casual de cierta manera de pensamiento. «Ciertamente, a partir de los propios y únicos sistemas e intentos sistemáticos de la Edad Moderna se puede retroceder hacia el pasado y poner de manifiesto *resonancias*. *Pero con esto no se prueba que la re-sonancia sea también una pre-sonancia*, una forma previa que se inicia expresamente y la compulsión de una voluntad de sistema.»²⁵⁷ Aquí la comprensión histórica exige una profundización en la esencia del problema, ya que, no obstante, «como la esencia del Ser en general posee el

²⁵⁴ *Ibidem*, p. 32.

²⁵⁵ *Ibidem*, p. 35. (El subrayado es mío).

²⁵⁶ *Idem*.

²⁵⁷ *Idem*.

carácter de una ensambladura —lo cual tiene, ciertamente, que ser mostrado—, yace en toda filosofía, en cuanto pregunta por el Ser, la orientación hacia la ensambladura y el ensamblamiento, hacia el sistema.»²⁵⁸ En efecto, de acuerdo con la definición de sistema como un *ensamblamiento interno* —es decir, no un simple acumular o poner junto, ni un colocar dentro de un marco ya preestablecido e independiente—, el sistema encuentra su fundamento en el *ser* mismo, en su propia ensambladura, y esto entendido en directa relación con la cooriginariedad entre el mundo y la visión del mundo. Así, en tanto que toda filosofía se comprende como pregunta por el *ser*, como un cuestionar determinado por el mismo carácter ontológico de la existencia, «[t]oda filosofía es sistemática, pero cada una de ellas no es un sistema; esto es así no sólo porque ella no esté de “acabada”. A la inversa, donde hay apariencia de sistema, no existe ya siempre pensamiento sistemático, es decir, filosofía.»²⁵⁹

A través de la exégesis del tratado sobre la libertad de Schelling Heidegger hila fino, mostrando una gran atención a cada elemento que debe conjugarse dentro de la interpretación que reconoce su necesidad histórica. La época moderna, en cuyo horizonte se enmarca el pensamiento de Schelling, encuentra en Descartes y Kant a los pensadores fundadores a partir de cuya filosofía se desarrollará el pensamiento propio de esa época y que marcará las rutas de divergencia en el pensamiento posterior. Así, a partir de la obra de estos dos filósofos, el pensamiento moderno tomará fuerzas para llevarlo más allá de los planteamientos fundamentales sobre los que se erigió la modernidad. Heidegger presta gran atención a la importancia que las proposiciones fundamentales de Descartes y Kant comportan dentro del pensamiento moderno en general y de la obra de Schelling en particular; reconociendo sobre todo el papel central que la *razón* juega dentro del corazón del pensamiento sistemático por el que se caracteriza a la época moderna. Es sobre todo desde la filosofía kantiana de donde parte el reconocimiento de la razón como eje directriz que guía al pensamiento. En su actividad *unificadora* y *regulativa*, a partir de las *ideas*, que tiene aquí el papel de principio del conocimiento, la razón *guía* al pensamiento «hacia la unidad abarcadora y la unitaria articulación de la totalidad del ente.»²⁶⁰ De este modo, en la época moderna, la razón constituye la facultad que permite trascender la situación

²⁵⁸ *Ibidem*, p. 35–36.

²⁵⁹ *Ibidem*, p. 36.

²⁶⁰ *Ibidem*, p. 45.

inmediata en la que nos encontramos y comprender a la totalidad de lo ente como un sistema a partir del cual se puede comprender a su vez la situación que funcionaba como punto de partida en la interrogante sobre el ente. De este modo, la razón erige un horizonte de sentido a partir del cual es posible dar cuenta de lo ente. «La razón es la facultad del ver-más-allá hacia una perspectiva, es la facultad que forma el horizonte. De tal manera, la razón misma no es otra cosa que la facultad del sistema y el interés de la razón está dirigido a poner de relieve la mayor multiplicidad posible en la unidad más alta posible. Esta exigencia es la esencia de la razón misma.»²⁶¹ Aquí, Heidegger reconoce una resonancia entre el modo en el que Kant concibe a la razón y la «reunión anticipadora»²⁶² del *λόγος* griego. Esta afinidad resulta de suma importancia si se recuerda la definición de sistematicidad cuyo núcleo se encuentra en la esencia del *ser* y que da a la filosofía su rasgo definitorio.

Ahora bien, dentro de esta concepción de la filosofía como sistema racional, Heidegger reconoce la posición fundamental del pensamiento moderno a partir de su identificación con la intuición intelectual. En efecto, si el ensamblaje sistemático trasciende a lo ente al encontrar su principio en el ensamblaje del *ser*, y, si éste a su vez coincide cooriginariamente con el mundo y la visión del mundo —perspectiva—, todo lo cual se conjuga dentro de la actividad unificadora y regulativa de la razón, la filosofía —el pensamiento filosófico— en tanto expresión de esa sistematicidad es la *intuición intelectual de lo absoluto*. En palabras de Heidegger:

Filosofía es la intuición intelectual de lo absoluto. [...] Las representaciones de la razón son, según Kant, las ideas de Dios, mundo y hombre. Pero éstas son, de acuerdo con él, sólo conceptos directrices, no representaciones objetivas, que den el objeto mentado mismo. [...] [A]hora bien, pero en esas ideas se piensa *algo* y *lo que* es pensado en ellas, Dios, mundo y hombre, es tenido por decisivo en grado tan esencial, que sólo gracias a él es posible un *saber*. Así pues, lo representado en las ideas no puede ser inventado libremente, tiene que ser sabido él mismo en un saber. Como ese saber de la totalidad sostiene y determina todo otro saber, él tiene incluso que ser el saber propiamente dicho y primero en cuanto al rango. Pero el saber es —como Kant mismo ha descubierto de nuevo— en el fondo *intuición*, representación inmediata de lo mentado en su existente autopresencia. La intuición que constituye el saber primero y propiamente dicho tiene que referirse por esto a la totalidad del Ser, a Dios, mundo y esencia del hombre (libertad).²⁶³

²⁶¹ *Idem.*

²⁶² *Idem.*

²⁶³ *Ibidem*, p. 52.

Este saber de esta totalidad, de acuerdo a su definición y esencia, en tanto saber de la totalidad del *ser*, es absoluto por que no depende, es decir, no se determina, a partir de ninguna relación con algo más. Es absoluto por que, en tanto totalidad, no admite nada fuera de él. «Eso pura y simplemente *sin relación* con otra cosa, eso por completo absuelto se llama lo *Ab-soluto*.»²⁶⁴ Ahora bien, esto absoluto, por definición y en esencia, no puede ser *cosa* alguna, ya que una cosa se encuentra remitida a las demás dentro de las relaciones otorgadas por su ensamblaje en el sistema. Lo ab-soluto es únicamente tal si no se encuentra en relación con nada más que con sí mismo. Por esto, el saber de la totalidad, que *en tanto saber es intuición*, no puede ser, en todo caso, intuición sensible. «Intuición no-sensible es intuición intelectual. El saber propiamente dicho del ente en total —la filosofía— es intuición intelectual de lo Absoluto.»²⁶⁵ De este modo, dentro del concepto de razón quedan reunidos el pensar y el intuir, incluso hasta el grado de resultar indiferenciables. Esto resulta importante para comprender el pensamiento de Schelling y la confrontación de Heidegger con éste, sobre todo teniendo en cuenta que «[l]a indiferencia es aquello en lo cual, en tanto uno, concuerda todo lo diferente.»²⁶⁶

Ahora bien, esta indiferencia entre pensar e intuir, al tener lugar en la razón, se encuentra en relación con el hombre —existencia. Sin embargo, este modo de expresarse no resulta del todo *adecuado*. Como bien señala Heidegger, «[e]l sapiente no tiene lo Absoluto ni fuera de sí como objeto, ni *en sí mismo*, como un pensamiento en el “sujeto”, sino *el saber absoluto es saber “de” lo Absoluto en el doble sentido de que lo Absoluto es lo sapiente y lo sabido, ni sólo el uno, ni solamente el otro, sino tanto el uno como el otro en una originaria unidad de ambos.*»²⁶⁷

Aquí, junto a esta cita, me gustaría recordar la presencia de esta idea de originaria unidad entre el sapiente y lo sabido que en este trabajo se apuntó desde el primer capítulo a partir de la *Carta sobre el humanismo*, aquí el genitivo también es objetivo y subjetivo; y de igual manera me parece importante poner en relación esta copertenencia esencial entre la existencia y el *ser*, junto a los círculos y ambigüedades presentes en el comienzo de este capítulo, respecto al *sentido* del *ser* y a la esencia de la verdad. Y es que, en efecto, como

²⁶⁴ *Idem*.

²⁶⁵ *Ibidem*, p. 53.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 56.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 57. (El último subrayado es mío).

apunta Heidegger, «[e]l filósofo en tanto sapiente no está referido ni a las cosas, a los objetos, ni a “sí mismo”, al “sujeto”, sino en tanto sapiente sabe lo que *circuye* y *atraviesa* las cosas en cuanto entes y a los hombres *en tanto entes*, y lo que *domina* todo esto en total *en tanto ente*. (El sujeto-objeto y el objeto-sujeto).»²⁶⁸ En este planteamiento descansa la fuerza que permitió comprender a los filósofos del idealismo alemán cómo la articulación propia del pensamiento obedece a una *historia*. Al comprender a la filosofía como intuición intelectual de lo absoluto, la historia de la filosofía deja de ser una serie de pensadores individuales para convertirse en una articulación interna de la propia filosofía y de la esencia que guarda su fuerza pensante. El reconocimiento de la sistematicidad del *ser* conduce a una profundización en la historicidad intrínseca del pensar, y también al reconocimiento de cada pensador como una época dentro de la lógica misma de la filosofía y su copertenencia con el *ser*.

B.- La posibilidad de la pregunta ontológica: Libertad, Exsistencia e Historia.

Aquí, vale la pena recordar cómo es que se ha llegado hasta este punto. Tomando como base a la exsistencia, y pretendiendo a partir de ella ensayar el desarrollo de la pregunta por el *ser*, el punto de partida fue la libertad entendida como la esencia del hombre; no obstante, ésta no pertenece al hombre; al contrario, el hombre pertenece a la libertad. Así, a través de la libertad, se trasciende al *Dasein* y el pensamiento se orienta, aunque sea en forma de una —vaga— seña, hacia el *ser*. A partir de la transcendencia que pone en relación a la libertad con la totalidad de lo ente, el hombre comprende su implicación en la cuestión ontológica. De este modo, la filosofía se muestra como un rasgo esencial a partir del cual se expresa la esencia histórica de la exsistencia y, a través de ésta, del *ser*. En el idealismo alemán se pone al descubierto la esencia histórica del *ser* y la *cualidad* propia de cada época en el pensamiento. Así, la historia de la filosofía deja de ser una serie de proposiciones y se revela como la historia de la pregunta por el *ser*. Esta historicidad deriva del esencial ensamblaje del *ser*, y en la época moderna se consume como *sistema*. «El sistema es el todo del Ser en la totalidad de su verdad y de la historia de la verdad.»²⁶⁹ Éste

²⁶⁸ *Idem*.

²⁶⁹ *Ibidem*, p. 59.

se comprende como un *estar* juntos, *del* sapiente y lo sabido, formando una unidad absoluta que no admite relación más que consigo misma. Ésta, sin embargo, contiene dentro de sí una potencia creativa infinita que se expresa tanto en la multiplicidad de perspectivas como en la libertad comprendida como esencia del *ser* y que también permite esa aperturidad propia de cada ente existente. Así, la historia del *ser* es en esencia *creación*.

De este modo, se comprende la esencial implicación que une a la libertad y el sistema. «El sistema no puede ser negado, puesto que él está admitido necesariamente a una con la admisión del hecho de la libertad humana. [...] Si la libertad del individuo existe realmente, esto significa que ella coexiste de algún modo con el mundo en total. El concepto, y ya la palabra sistema, aluden precisamente a esa conexión óptica, *σύστασις*.»²⁷⁰

Esta relación adquiere más fuerza al reconocer que a partir del ente individual se sigue necesariamente que haya sistema. Esto se comprende, sobre todo, enfatizando la *identidad* entre *ser* y ensamble. Así, el ente individual se encuentra, en esencia, remitido a relaciones con los otros entes, aunque sea únicamente a partir de su diferenciación, es decir, de su individualidad. En efecto,

[e]n tanto el ente individual existe de algún modo, tiene que haber un sistema. Pues un individuo, un ente que existe-por-sí-mismo, es un ente que se diferencia de otro y que, al hacerlo, presupone a la vez, sin embargo, a éste. Formulando esta idea a manera de principio, podríamos decir que *tiene que haber algún sistema*, si es que existe en general algún ente por sí mismo. El sistema «en general y en sí» no puede ser negado, si se admite en general al ente. Donde hay ente, allí hay ensamble y ensamblamiento.²⁷¹

Esta última frase podría parafrasearse diciendo «donde hay ente, allí *hay ser*», reconociéndose aquí la identidad entre *ser* y ensamble. —Tampoco, me parece, debe quedar de lado la posibilidad de enunciarla al revés: «donde hay ensamble y ensamblamiento, allí hay ente», o también «donde hay *ser*, allí hay ente»—. Así queda claro el trayecto que a través del ente particular, pasando por el sistema, apunta hacia el *ser*. Esta relación queda mostrada a partir de la esencia del ente mismo, la cual, en tanto libertad, establece la relación que le imbrica con la esencia del *ser*, siendo esta última *tanto ensamble como libertad*. De este modo, al aludir al «Ser en general», el pensamiento

²⁷⁰ *Ibidem*, p. 60.

²⁷¹ *Idem*.

moderno, y más específicamente Schelling, piensan «algo así como ensamble y ensamblamiento.»²⁷²

Ahora bien, la presencia del sistema ahí donde se reconozca al ente, dado que en la esencia de éste se implica el ensamblamiento, exige el reconocimiento del sistema «en el fundamento de todo Ser»; este fundamento, para el pensamiento moderno debe ser el «ser originario»; de modo que el sistema se encuentra primeramente en Dios.²⁷³ Así, la comprensión de la filosofía como pregunta por el *ser*, en la época moderna se entiende como *ontoteología*.

Ciertamente, ya se ha mostrado que «[c]onocer es un *modo* como se despliega y es apropiada la verdad»²⁷⁴ —distinto del saber—, en tanto que la verdad resulta de la patencia del ente dentro del *claro* que abre la existencia por su modo de ser propio. «La relación del hombre con el ente no es la consecuencia de sus conocimientos, sino es, a la inversa, el fundamento determinante de la posibilidad de un conocimiento en general.»²⁷⁵ Así que es en la existencia, en su apertura y en el modo de esa apertura, en donde reside el fundamento del conocimiento en tanto patencia del ente. En efecto,

[e]l modo como el hombre conoce y la decisión sobre lo que él tenga por conocimiento, así como la jerarquía de los diversos tipos de conocimiento, todo esto se decide primeramente a partir de cómo se determina el principio, el fundamento determinante del conocimiento, de cómo se plantea de antemano la relación del hombre con el ente.²⁷⁶

Ahora bien, en esta relación del hombre con el ente se ha reconocido una imbricación compleja que identifica, en su esencia, lo conocido y lo cognoscente. Conviene aquí recordar la relación entre libertad y verdad puesta de manifiesto a partir del término *ἀληθεία*: el dejar ser al ente, el retroceder ante lo ente dejando que se manifiesta tal cual es de modo que la «adecuación representadora extraiga de él su norma.»²⁷⁷ Esta relación entre la existencia y lo ente puesta de manifiesto en la esencia de la verdad a partir del acto libre de dejar ser al ente une, en la experiencia de la verdad como desocultamiento, es decir, como *ἀληθεία*, al hombre con la totalidad de lo ente en su esencia. Efectivamente,

²⁷² *Idem.*

²⁷³ *Vid. Idem.*

²⁷⁴ *Ibidem*, p. 63. (El subrayado es mío).

²⁷⁵ *Ibidem*, p. 64.

²⁷⁶ *Idem.*

²⁷⁷ *Vid.* M. Heidegger, «De la esencia de la verdad», p. 160 [189].

[e]n esa relación fundamental está incluido en qué modo se relaciona el hombre en cuanto ente respecto del ente en total, cómo se determinan la diversidad y concordancia, la disputa y la consonancia del Ser, que él no es, y del Ser, que *él mismo* es. Schelling dice: «Esto depende de la determinación del principio con el cual conoce el hombre en general». Esto significa [...] que ello depende de la determinación de la relación del hombre con el ente, de que se nombre en general esa relación, de que se la admita y se la asuma *de manera expresa en tanto* fundamento de posibilidad del conocimiento. Con esa concepción del principio del conocimiento, del saber y de la verdad en general, y con la concepción, así orientada, de la tarea de una determinación del principio del conocimiento en especial, vamos ya formalmente más allá de Schelling y de la manera como se ha tratado esa tarea en el pasado. (La fundación del 'Ser'-ahí). Principio del conocimiento significa en general: el fundamento determinante de la posibilidad y el tipo de referencia del hombre al ente, que yace en el conocer. El fundamento determinante, el principio, sólo puede ser algo que sostiene y regula esa referencia desde su base.²⁷⁸

Aquí no se ha intentado más que poner de manifiesto la compleja relación que identifica al hombre con la totalidad de lo ente, con el *ser*, en su esencia. Ésta, ya se ha visto, se muestra a través de la relación del hombre con el ente como libertad. Sin embargo, esta relación no es cualquier relación del hombre con el ente, sino que es propia —en el sentido de que es puesta de manifiesto y asumida en su problematicidad y majestad— de la filosofía. En el pensamiento que interroga por el *ser*, es decir, en la filosofía, se manifiesta el carácter coperteneciente entre el ente y el *ser* a partir del modo de ser de la existencia. Este modo de ser, nuevamente, está «determinado» por la libertad, es decir que la libertad no pertenece al hombre, sino que el hombre pertenece a la libertad. Ya en *Ser y tiempo* se ha mostrado que la interrogante por el *ser* únicamente es posible si se tiene alguna noción de éste, si se *sabe* de antemano algo de *él*. Éste se reconoce en el idealismo alemán como intuición intelectual de lo absoluto, y supone el principio de comprensión del ser en general a partir de su ensamblaje esencial que determina el conocimiento sistemático del ente en total. Es en esta apropiación del hombre por parte de la libertad, en el modo de ser libre del hombre, en donde la filosofía, en tanto saber y conocimiento, encuentra el suelo —en realidad *Ab-grund*, ab-ismo— en el que desarrolla su histórico interrogar por el *ser* a través del modo de ser del hombre, es decir, la existencia. Aquí la confrontación entre pensadores pone de manifiesto resonancias importantes.

En el hombre se encuentra todo el poder del principio obscuro y a la vez toda la fuerza de la luz. En él se encuentran el abismo más profundo y el cielo más elevado, o ambos centros. La voluntad del hombre es el germen, oculto en el ansia eterna, del Dios que sólo subsiste

²⁷⁸ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 64.

todavía en el fundamento; es el rayo de vida divino aprisionado en la profundidad, que Dios percibió cuando concibió la voluntad para la naturaleza.²⁷⁹

Ahora bien, la importancia del reconocimiento de la copertenencia que enlaza en su esencia a la existencia y al *ser* se pone de manifiesto recuperando una sentencia antigua: *τοῖς ὁμοίοις τὰ ὅμοια γινώσκειθαι*, «lo igual es conocido por medio de lo igual»,²⁸⁰ de Sexto Empírico. La vaga noción de *ser* que se expresa en el reconocimiento de la diferencia ontológica entre ente y *ser* que guía al pensamiento filosófico a través de su histórico interrogar por el *ser*, encuentra en esa antigua sentencia un guiño respecto a la naturaleza de aquel ente que interroga, es decir, la existencia. En el contexto del idealismo alemán, esto explica cómo es que «si en la filosofía el objeto del conocimiento es el ente en total, y de ese modo *el fundamento* del ente, *τό Θεῖον*, entonces también el filósofo, en tanto cognoscente, tiene que estar inmerso en aquello que es igual a lo que él conoce».²⁸¹ De modo que, a partir de la comprensión de la filosofía como intuición intelectual de lo absoluto, el conocimiento filosófico y su *principio* quedan relacionados de la siguiente manera: «sólo sabemos lo que intuimos. Intuimos solamente lo que nosotros somos; somos sólo aquello a lo cual pertenecemos. (Pero esa pertenencia *es* sólo en tanto nosotros la atestiguamos. Ese testimonio acaece solamente en tanto ‘ser’-ahí).»²⁸² La ambigüedad o circularidad que aquí se ha interpretado en términos de copertenencia y cooriginariedad entre el *ser* y la existencia, entre el sapiente y lo sabido, y a su vez entre el ente y el sistema, entre lo cognoscente y lo conocido, pone de manifiesto el carácter esencialmente *trágico*²⁸³ que comporta la filosofía. Ésta, en tanto pensar interrogante que, ante el acontecimiento del *ser* se asombra y angustia, generando la pregunta guía de la historia del pensamiento filosófico, ¿por qué hay ente y no más bien nada?, pone de manifiesto al

²⁷⁹ F.W.J. Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* [edición bilingüe de Helena Cortés y Arturo Leyte], Barcelona, Anthropos, 2004, p. 177 [363].

²⁸⁰ Vid. M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 65.

²⁸¹ *Ibidem*, p. 66.

²⁸² *Ibidem*, p. 68.

²⁸³ Al respecto me permito remitir a un autor que ha tratado ampliamente el carácter trágico del pensamiento filosófico a partir de su propia confrontación con el pensamiento de Schelling. Cfr. Crescenciano Grave, *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011 y *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*, México, Ediciones Sin Nombre/Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2008.

mismo tiempo su capacidad de trascendencia, al poder abarcar la totalidad de lo ente, aunque sea en la representación de la idea, como su incapacidad de escapar a su pertenencia a la totalidad de lo ente, dejando en vilo la interrogante dentro del pensamiento.

La filosofía es *en sí misma*, en tanto supremo querer del espíritu, un querer ir más allá de sí, un tropezarse con las limitaciones del ente, al que ella sobrepasa, al preguntar más allá del ente a través de la pregunta por el Ser mismo. Con la verdad sobre el Ser quiere la filosofía llegar a un campo libre y permanece, sin embargo, atada a la necesidad del ente. La filosofía es en sí misma *un conflicto entre necesidad y libertad*. Y en cuanto es propio de la filosofía, como saber supremo, saberse a sí misma, ella sacará de sí misma a la luz ese conflicto y con ello al sistema de la libertad.²⁸⁴

La historia es precisamente la expresión de este *sistema de la libertad*; de esta aparente contradicción que sin embargo se muestra como el saber más propio. Uno de los rasgos más importantes de la confrontación de Heidegger con Schelling y en especial con su tratado sobre la libertad radica en la conjunción de estos elementos, libertad y necesidad, puesta en el principio de todo movimiento del pensar. Heidegger reconoce las resonancias que el pensar histórico establece entre su investigación existencial y la investigación emprendida por Schelling. Así, comprender que al tomar a la libertad como fundamento de la verdad no significa relativizar a ésta, sino precisamente pensar el fondo último de su esencia. Y es que, nuevamente, la libertad no pertenece al hombre, sino que es éste quien pertenece a ella, y únicamente a través de ella alcanza su esencial relación con los entes y con el *ser*. De modo que la filosofía, en tanto pensar interrogante por el *ser*, revela el conflicto primordial presente en nuestra esencia y que da lugar a la creación histórica de sí misma. Esto es, la filosofía —el pensamiento— se expresa como pensamiento *de la* manifestación creativa del mundo. En efecto,

[e]l pensar del pensador, al igual que el poetizar del poeta, no es sólo una secuencia de «vivencias» en un hombre individual, un proceso de cual quedan luego ciertos resultados; donde el pensar y el poetizar tienen lugar esencialmente, ellos son un *proceso* del mundo, y esto, a su vez, no sólo en el mundo, sino ellos son un proceso en y a través del cual el mundo mismo surge nuevamente de sus orígenes de cada caso y rige en tanto mundo.²⁸⁵

Así, la filosofía se desmarca de cualquier pretensión de conocimiento determinante. La filosofía comporta una profundización y ahondamiento de «la esencia de la *verdad* de lo sabible y patentizable en general y da *nueva vía y nuevo horizonte* al ente en general.»²⁸⁶ La

²⁸⁴ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 70.

²⁸⁵ *Idem.*

²⁸⁶ *Idem.*

filosofía es trágica, pero precisamente gracias a ese carácter trágico es también creativa. Ahora bien, nuevamente, esta creatividad no procede del capricho o voluntad de un ente en particular, del filósofo, sino que más bien, a través de su pertenencia a la libertad, es decir, de su (co)pertenencia al *ser*, el filósofo, en su pensamiento, *lleva a cabo* su relación con el *ser* y los entes a través de la verdad. «La filosofía se origina, *si* es que ella se origina, de una ley fundamental del Ser mismo.»²⁸⁷

Ahora bien, con esto, la libertad queda desmarcada del modo egocéntrico en el que se la concebía tradicionalmente. El sistema de la libertad viene a clausurar, precisamente, la separación iniciada por Descartes entre naturaleza (necesidad) y espíritu (libertad), la cual se extiende hasta la filosofía trascendental de Kant. El gran aporte de Schelling a este problema es su reconocimiento de la posibilidad y necesidad que conjugan libertad y necesidad en el *sistema de la libertad*. Éste tiene como finalidad expresar la intuición intelectual de lo ab-soluto, ya que, fuera de ese sistema no hay nada más, y éste se comprende a partir de la cooriginariedad y copertenencia esenciales que le otorgan unidad. «Esto implica que la naturaleza no es lo absolutamente carente de espíritu, la libertad, ante todo, no es lo meramente yoico, absolutamente carente de naturaleza del “yo puedo”. A consecuencia de esto los miembros de la distinción anterior, “naturaleza y espíritu”, se vuelven afines, la naturaleza se hace espiritual y el espíritu, natural, y esa contrariedad parece disolverse en un compromiso.»²⁸⁸

C.- Libertad humana: Finitud y Ex-sistencia.

No obstante, dentro de lo mencionado hasta aquí, queda todavía por considerarse la naturaleza de la libertad humana, lo cual resulta notorio al recordar que el tratado sobre la libertad de Schelling tiene como tema central en su título, precisamente, a esta libertad particular; la libertad *humana*. Así, resulta necesario trasladar el pensamiento —sin dejar de lado lo ya dicho— hacia el problema de la libertad humana, ya que en ella, en tanto principio de la investigación, reside, al mismo tiempo, la posibilidad de impulsar con fuerza al pensamiento filosófico hacia su objeto y la profundización en su problema.

²⁸⁷ *Idem.*

²⁸⁸ *Ibidem*, p. 73.

Ciertamente, ya se ha mencionado que la libertad posee al hombre y no al revés, sin embargo, el hombre, en tanto expresión de esa libertad, comporta una libertad propia, esto es, una libertad *humana*, la cual hasta aquí no ha recibido un tratamiento expreso. Para esto, debe considerarse la contrariedad a partir de la cual se define y comprende a la libertad humana; esto es, en este caso, al fundamento del ente, el cual es comprendido dentro de la tradición del idealismo alemán como Dios. En efecto,

[L]a contrariedad en la que se encuentra ahora la libertad se hace a la vez más especial y profunda. Ya no se trata solamente de concebir a la libertad humana como diferente respecto de la naturaleza. [...] [M]ás allá ante todo existe la tarea, mucho más esencial y más difícil de concebir la intrínseca independencia del hombre frente a Dios. [...] La contrariedad en la cual viene a estar ahora la libertad se eleva en general del nivel de la naturaleza (en sentido tradicional) hacia la esfera de referencia entre el hombre y Dios. Pero el fundamento del ente en total, como quiera que se le determine, es lo *incondicionado* y, visto desde el ente, la necesidad suprema. La cuestión propiamente dicha no es la de naturaleza y libertad, sino «la contradicción de necesidad y libertad» en el sentido ahora indicado.²⁸⁹

Nuevamente, el punto de partida de la pregunta por la libertad humana regresa al modo de ser de la *existencia*. Ésta, como se ha visto, se comporta con los demás entes a partir de un estado de ánimo o sentimiento; en esto radica su esencial aperturidad en tanto ex-sistencia, *Da-sein*, ser-ahí. Ahora bien, en el sentimiento se aprehende la totalidad de lo ente a partir de la transcendencia que éste comporta en la apertura. Así, el sentimiento en el comienzo como asombro o angustia comporta dentro de sí la libertad que permite la transcendencia de lo ente, hacia su totalidad y hacia el *ser*. Este hecho se presenta como principio de la indagación respecto a la libertad humana. En efecto, «la aprehensión sentimental originaria de la libertad humana permite poseer, por primera vez y al mismo tiempo el sentimiento originario de la unidad de todo ente en y a partir de su fundamento. [...] Tener el sentimiento del hecho de la libertad encierra en sí mismo una cierta anticipación de la totalidad del ente y ese presentimiento de la totalidad está determinado por una anticipación de la libertad humana.»²⁹⁰ Aquí es puesta de manifiesto la contrariedad que incumbe en su esencia a la libertad humana y a la libertad incondicionada de Dios; es decir, dos incondicionados que se oponen directamente, entre los cuales el segundo pretende una superioridad absoluta e irrefutable respecto a cualquier otra cosa, sin importar si ésta pretende presentarse a sí misma como igualmente incondicionada. Así, nuevamente

²⁸⁹ *Idem.*

²⁹⁰ *Ibidem*, p. 83.

el pensamiento se encuentra con un círculo que exige su profundización, más que su rechazo, a fin de acceder a un ámbito más fundamental del *ser*, que es lo que se pretende pensar aquí. Entonces, este problema puesto delante por el mismo sentimiento de la libertad experimentado en la existencia consiste en la implicación directa entre cosas incompatibles e incluso contradictorias, «[p]or un lado el propio poder del hombre, por el otro, la omnipotencia del ser originario; aquí algo incondicionado, allí, otro incondicionado.»²⁹¹

Ahora bien, Heidegger, en su lectura del tratado de Schelling, se asegura de mostrar que el problema no consiste simplemente en la capacidad de la libertad humana de romper la relación causal de la naturaleza a partir de su propio poder y voluntad, lo cual consistiría en permanecer en la contraposición entre espíritu y naturaleza. La contrariedad y contraposición entre libertad humana y Dios consiste en un problema muy diferente y más profundo, más esencial. En efecto,

[n]o se trata ahora solamente de que la libertad —en cuanto un comenzar no menesteroso de fundamento— rompe la conexión de fundamentación, y que por causa de la libertad se abre un vacío en la secuencia de los acontecimientos, sino que la libertad humana se encuentra ahora como algo incondicionado frente a otro incondicionado, el último de los cuales pretende además, y por otra parte, condicionarlo todo, incluso aquel incondicionado de la libertad. Sólo necesitamos pensar con alguna rectitud la totalidad del ente, para experimentar que en ese no explicado sentimiento del ‘Ser’ nos movemos constantemente en un conflicto, o mejor, que lo eludimos con los ojos velados. Si se admite un ser supremo originario, se ha decidido con ello también sobre el dominio y la servidumbre. “Una causalidad absoluta en *un ser* deja a los otros sólo una pasividad incondicionada”. La causalidad incondicionada del ser originario aniquila nuestro ‘Ser’-libre. Pero esta causalidad incondicionada del ser originario no se limita a la acción de producir, que ocurre una sola vez, sino concierne igualmente a la persistencia del ser finito, a su conservación, que ha sido interpretada como creación constante, *creatio continua*.²⁹²

Aquí me permito citar *in extenso* ya que considero que en el modo en el que Heidegger plantea el problema que se desprende del planteamiento schellinguiano radica la clave para comprender el problema que en general conlleva la libertad y el modo en el que éste remite de forma directa al pensamiento ontológico, al pensamiento del *ser*. Y es que, en efecto, al rebasar la contradicción entre naturaleza y libertad, y reconocer el conflicto que se da entre la incondicionabilidad de la libertad del hombre al considerarla junto a la libertad de Dios —entendiendo a éste como principio y fundamento de la totalidad de lo

²⁹¹ *Ibidem*, p. 85.

²⁹² *Ibidem*, pp. 85–86.

ente—, el ámbito alcanzado es completamente ontológico. En este conflicto se muestra que, la naturaleza incondicionada de Dios exige el aniquilamiento del ser-libre del hombre, el cual, sin embargo, ha alcanzado esta profundidad intelectual a partir, precisamente, de ese sentimiento y comportamiento que su ser-libre posibilita. De este modo, ambos incondicionales pueden ponerse en cuestión, con lo cual queda en primer plano un cuestionamiento sobre el ser de ambos, y a través de éstos, del *ser*.

Ahora bien, profundizar en la contradicción y el círculo exige reconocer la pertinencia del planteamiento del problema, con lo cual, no cabe ninguna solución que cambie, en modo alguno, la naturaleza incondicionada de los dos elementos puestos en conflicto; de modo que, en la afirmación de ambos incondicionados se muestra su mutua pertenencia. Así, la propia naturaleza del conflicto no exige «reconocer que el hombre no existe “al lado” (*praeter*) “fuera de” (*extra*) Dios, que él no existe contra, sino en relación con Dios, y que sólo podría ser esto, si pertenece de alguna manera al ser originario, es decir, si es *en él*.»²⁹³ Esta relación queda puesta en cuestión a través del conflicto cuando se experimenta y afirma la libertad del propio poder; de lo contrario no surge tal conflicto y se acepta gratamente la determinación incondicional del principio de lo ente. Con lo que es en el pensamiento filosófico, en el profundizar en la esencia del hombre y trascender a lo ente hacia el *ser*, en donde el conflicto se presenta como algo que impele al pensamiento hacia sí mismo, y nuevamente, hacia la esencia de la existencia. Así, entre más fuerte es el sentimiento de libertad, más necesaria resulta la inmanencia del hombre en el ente. El sentimiento de nuestra propia libertad nos arroja *en* lo ente, ligándonos irremediabilmente a él. La libertad humana únicamente puede experimentarse como tal a partir del reconocimiento de su pertenencia al fundamento de lo ente; encontrando en su esencia ese carácter *relativo*. *La libertad humana es en esencia finita*.²⁹⁴ «Así pues, la pregunta que yace en el concepto de libertad humana es la pregunta por una incondicionalidad finita, más claramente, por una *incondicionalidad condicionada*, por una independencia dependiente [...]».²⁹⁵

Ahora bien, la dependencia denota la relación que mantiene en unidad —aunque sea en conflicto— a Dios y al hombre. Esta unidad se entiende como identidad, aunque no en

²⁹³ *Ibidem*, p. 86.

²⁹⁴ *Cfr. Ibidem*, pp. 85–87.

²⁹⁵ *Ibidem*, p. 86.

su sentido tradicional. «Identidad es unidad de la copertenencia de lo diverso»,²⁹⁶ a partir de lo cual es importante subrayar que se comprende al hombre como *distinto* de Dios, aunque en relación directa con él. Así, la identidad «es la relación de lo fundante con lo fundado, con la consecuencia. [...] Dios en cuanto fundamento hace ser al hombre en cuanto consecuencia.»²⁹⁷ Sin embargo, hasta aquí pareciera que únicamente se comprende la parte dependiente de esa «independencia dependiente» que es la libertad humana, frente a lo cual Heidegger anota: «Pero en primer lugar, dependencia significa solamente que lo dependiente depende de su fundamento respecto de que él *en general sea*, pero no *en cuanto a lo que él sea*.» Esto es, lo dependiente no tiene que «ser lo que el *fundamento es*.»²⁹⁸ Con esto, la diferencia queda resguardada en la identidad entre lo dependiente y su fundamento, lo cual era exigido desde un principio por la identidad misma entre el fundamento y lo que depende de él. Ciertamente,

Lo dependiente depende, en primer lugar, del fundamento y está relacionado con éste sólo en la esfera de la conexión en la que viene a ser, es decir, en el devenir. Con esto no se ha dicho todo sobre el Ser mismo, sobre el acabado subsistir por sí mismo. Por el contrario, *si lo dependiente no fuera al fin y al cabo algo «soltado», «despedido», y abandonado a sí mismo, la dependencia sin algo dependiente sería una consecuencia sin algo consiguiente.*²⁹⁹

Esto se comprende al recordar la superación de la contraposición entre libertad y necesidad, entendiendo a ésta última como causalidad. En efecto, dado que el fundamento se comprende a sí mismo como libre, es decir, de naturaleza diferente a la necesidad constrictiva, sino como *causa creativa*, su creación, lo dependiente de él, debe ser distinto de él, en el sentido antes mencionado que no elimina la identidad, sino que por el contrario se comprende junto a ésta. En efecto, «[s]i Dios es el fundamento y Dios mismo no es una máquina y una causa mecánica, sino vida creadora, entonces lo producido por él no puede ser un mero mecanismo. Si Dios *se* revela, en cuanto fundamento, en lo fundado por él, sólo puede revelarse *a sí mismo* en éste. Lo dependiente tiene que ser él mismo un ente que actúa libremente en sí mismo, precisamente porque depende de Dios.»³⁰⁰ La identidad expresada en el conflicto entre incondicionados se muestra de un modo más profundo al reconocer la naturaleza del acto creativo de lo incondicionado. Y es que, en tanto

²⁹⁶ *Ibidem*, p. 105.

²⁹⁷ *Idem*.

²⁹⁸ *Idem*. (El subrayado es mío).

²⁹⁹ *Idem*. (El subrayado es mío).

³⁰⁰ *Ibidem*, p. 106.

incondicionado, su creación no puede más que hacer referencia a él y a su naturaleza. Así, el acto creador de lo incondicionado «*arroja*» fuera de sí a otro incondicionado, los cuales, a través de su diferencia comportan su identidad. Ésta conlleva el ensamblaje del *ser*, a partir del cual el sistema de la libertad expresa esa identidad, entendida, como ya se ha visto, como una relación conflictiva entre incondicionados. «Dios intuye las cosas tal como ellas son. Ser en sí mismo quiere decir autoestante subsistir por sí mismo. Lo que Dios pone ante sí, sus representaciones, “sólo pueden ser seres autosubsistentes”. Lo que descansa en sí mismo es lo libre, la voluntad.»³⁰¹ De este modo se explica a partir de sí misma —*desde su ser*— la naturaleza incondicionada de la existencia, la cual, sin embargo, al mismo tiempo, desde sí misma —*desde su ser*— se reconoce como dependiente, en tanto ente, del fundamento de lo ente, es decir, de Dios. Pero de igual manera, a partir de la naturaleza incondicionada de Dios, se comprende que «[l]o dependiente de Dios tiene que ser ‘des-pendido’ de él por él mismo, de manera que venga a subsistir respecto de sí mismo como algo in-dependiente. Lo independiente dependiente, la “absolutes derivada”, no es contradictoria, sino ese concepto capta lo que constituye el lazo entre el fundamento del ente y el ente en total.»³⁰² Así, a partir de la dependencia del hombre de Dios, a su vez, se deriva su propia independencia. De este modo la identidad entre incondicionados expresa el ensamble del *ser*, la liga que lo une con el hombre, su copertenencia, y la acuciante *necesidad libre* de filosofar; de pensar y ser históricamente.

D.- ἔρως: *Ser* y Pensar.

En efecto, hasta aquí el recorrido a través de los cursos de Heidegger sobre Schelling, productos de la confrontación en el pensamiento, ha arrojado luz sobre la naturaleza de la existencia en relación con la actividad creativa del pensamiento a partir de la esencia misma de la existencia y su relación con el *ser*. Así, Heidegger a través de su exégesis del tratado sobre la libertad de Schelling, expresa esta relación cooriginaria y coperteneciente en estos términos:

[S]e concibió a Dios como fundamento creador, al hombre como un ser libre que subsiste por sí mismo y al Ser general, no como rígida referencia de una causa cósmica y un efecto

³⁰¹ *Idem.*

³⁰² *Idem.*

semejante, ni como la muerta identidad de lo «uno y lo mismo», sino se lo concibió de manera progresiva, como lazo y unión, que a la vez despide de sí al ente para que se mantenga por sí mismo y con ello une en un sentido más profundo como independencia dependiente, dependencia independiente. El Ser y el lazo originario del Ser no son concebidos como algo mecánico, sino volitivo, para decirlo de manera general: como algo espiritual. Pero se mostrará que incluso el espíritu no es lo más alto; «... él es sólo el espíritu, o el hálito del amor», aquello que Platón ponía ya en conexión intrínseca con la esencia del Ser, el *ἔρω*. Schelling concibe al amor en sentido metafísico como la esencia más íntima de la identidad en tanto copertenencia de lo diverso. «... este es el misterio del amor, que él une entes tales, que podría ser cada uno por sí mismo y sin embargo no lo son, y cada uno no puede ser sin el otro». El «amor» concebido formalmente es la esencia del lazo, de la cópula, del «es» y del Ser.³⁰³

Así, la constante recurrencia de aparentes círculos en la investigación sobre el *ser*, la conexión inextricable entre elementos contradictorios, y la profundización en esa problemática, el reconocimiento de la contradicción antes que su intento de superación cambiando o alterando el modo en el se conciben los elementos a fin de «corregir» las premisas, arrojan luz sobre el misterio del *ser*. El punto de partida existencial y el atenerse al *factum* de la existencia como punto de partida no sólo permite el ejercicio destructivo del pensamiento, sino también posibilita recuperar un campo más fundamental dentro de la investigación filosófica, dentro de la pregunta por el *ser*. El elemento erótico ya se encontraba presente al inicio de este trabajo, en el recorrido a través de *Carta sobre el humanismo*, en donde aún resultaba vago qué era precisamente lo que se aludía a través de la palabra «amor» y su relación con la empresa filosófica. Sin embargo, el trabajo de confrontación de Heidegger con Schelling arroja en sus resultados una guía que permite comprender más claramente y con una profundidad mayor el papel que juega el elemento erótico dentro del pensamiento ontológico. —Aquí no puedo dejar de mencionar que *Carta sobre el humanismo* es un texto diez años posterior a los cursos sobre Schelling, y la alusión expresa que Heidegger hace en la *Carta* a 1936 como el año en el que se inicia un singular camino en el pensar con la palabra *Er-Eignis* como guía, parece remitir directamente a la confrontación con Schelling como el principio de ese camino—. Así, la liga que une al ente y al *ser*, que se expresa en la cópula «es», constituye el elemento amoroso que se presenta en la unidad de la identidad entre incondicionados. Esa unidad que se encuentra en la esencia de la existencia y que soporta la pregunta por el *ser* tiene un carácter erótico, amoroso. La pregunta filosófica, recuperando elementos platónicos, es una

³⁰³ *Ibidem*, p. 108.

búsqueda de un enamorado, de un maniático,³⁰⁴ de alguien fuera de sí, es decir, de carácter ex-sistencial; y también comparte la naturaleza trágica del *daimon* Eros descrita por el filósofo ateniense en el *Banquete*. La filosofía es anhelo determinado por la propia esencia de la ex-sistencia. La guía de la filosofía, la cópula «es» entre el ente y el *ser*, es la expresión de esa naturaleza trágica de la ex-sistencia; esa lucha entre libertad y dependencia que *nos* caracteriza y que *nos* une —nos *identifica*— con lo ente en total y con el *ser*.

Ahora bien, el reconocimiento del carácter erótico en el núcleo de la investigación ontológica arroja nueva luz sobre la esencia del *ser*. «Ser absoluto, ‘Ser’-en-sí del ente quiere decir ‘Ser’-libre, y ‘Ser’-libre significa determinarse a sí mismo a partir de la ley del propio ser. Ser en general quiere decir por ello: “Ser” *en sí* y *por sí*, consigo, quererse, querer a secas.» Aquí Heidegger, a través de su confrontación con Schelling, no pretende decir más que esto: «el Ser originario es querer.»³⁰⁵ Un quererse a sí mismo al saberse a sí mismo. Este quererse queda puesto de manifiesto a través de la historia de la filosofía en las palabras fundamentales *νοῦς, λόγος, ἰδέα, ἰδεῖν*, en donde, del mismo modo que en el idealismo, «*la esencia del hombre es el lugar en que se determina la esencia del Ser en general.*»³⁰⁶ Aquí, me parece, nos situamos en un ámbito distinto al conceptual. El pensamiento se da libre de cualquier constreñimiento al campo de influencia de un concepto. Así, «*esencia del hombre*» no pretende referirse a ningún concepto o «*idea*» de hombre, sino que refiere directamente al *ser-hombre* en tanto tal, lo cual sólo puede ser comprendido por el hombre que vive, por la ex-sistencia —rompiendo nuevamente la escisión tradicional entre esencia y existencia. Ahora bien, teniendo en cuenta esto, y poniéndolo en relación con la investigación sobre la libertad que guía nuestro pensamiento a través de la confrontación de Heidegger con Schelling, se nos plantea que «el concepto

³⁰⁴ No puedo dejar de recordar el que en el diálogo platónico *Fedro*, Platón concibe a la acción de Eros como una unión entre hombres y lo divino a través del estado de ánimo de la manía. Cfr. *Fedro* 244a y ss. También en Aristóteles encontramos ese movimiento a través del cual, conforme aumenta la locura, el entusiasmo, «uno se ve proyectado, más o menos progresivamente, fuera de sí mismo y hacia los demás». Vid. Jackie Pigeaud, «Prólogo» en Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX* [trad. de Cristina Serna], Barcelona, Acantilado, 2007, p. 28. También Cfr. *Problema XXX* 953a 10 y ss., en donde, de igual manera, se hace referencia a la «*enfermedad sagrada*».

³⁰⁵ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 115

³⁰⁶ *Ibidem*, p. 116. (El subrayado es mío),

real y vivo es el de que la libertad es una capacidad para el bien y para el mal.»³⁰⁷ Aquí, como siempre se preocupa Heidegger en recordar a sus lectores, el bien y el mal, y la conjunción que liga a ambos, deben tomarse siempre dentro del ámbito ontológico que ha guiado al pensamiento hasta este punto, y no como elementos dentro de una discusión únicamente moral. Así, la pregunta por el *ser* y su transcurso a través de la investigación sobre la libertad no se desvía del ámbito ontológico. El bien y el mal conciernen a la libertad humana de un modo ontológico, de su *ser*, es decir, de su ex-sistir.

E.-La libertad y el carácter transcendente de la ex-sistencia.

Ahora bien, siguiendo la exégesis heideggeriana del texto de Schelling, aparece un problema al considerar la libertad humana como libertad para el bien y para el mal. El problema surge al recordar que se concibió a la libertad humana como dependiente de Dios, a partir de lo cual cabe preguntar: «Si la libertad significa [...] una facultad para el bien y para el mal, entonces hay que preguntar [...] cómo, a partir de Dios en tanto pura bondad, podría engendrarse una facultad para el mal; es más, cómo podría Dios producir en absoluto un ser libre de tal tipo.»³⁰⁸ En efecto, el mal, dentro de esta argumentación, no puede provenir de Dios, sino que, por su naturaleza, exige «una raíz independiente de Dios».³⁰⁹ Sin embargo, la admisión de un poder paralelo al de Dios amenaza en su fundamento a la idea de sistema que ha guiado al pensamiento de Schelling hasta este punto. Así, en efecto, «[t]al dualismo del principio bueno y malo es negado por Schelling pues él conduciría a un sistema del “autodesgarramiento de la razón”. La razón es [...] la facultad de la unidad, la facultad de representar al ente en total a partir de lo uno —en la unidad de lo ente, donde el Ser mismo significa unitariedad, una determinación antiquísima del Ser: *’όν = ’év.*»³¹⁰ De modo que el problema no admite por parte de Schelling una solución dualista. La libertad humana y su facultad para el bien y el mal no puede proceder más que de su único fundamento, el cual, sin embargo, en tanto Dios, no puede admitir dentro de sí —en su ser, ontológicamente— el mal. Sin embargo, el planteamiento del

³⁰⁷ F.W.J. Schelling, *op.cit.*, p.151 [352]. (El subrayado es mío).

³⁰⁸ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 124.

³⁰⁹ F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 155 [354].

³¹⁰ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 124.

problema exige encontrar precisamente en Dios el fundamento del mal, dado su carácter de fundamento de lo ente. En efecto, «si la libertad, en tanto facultad para el mal, tiene que tener una raíz independiente de Dios y Dios mismo, por otra parte, debe seguir siendo la raíz una y única del ente, entonces ese fundamento del mal independiente de Dios sólo puede ser en Dios mismo. Tiene que haber en Dios algo tal, que no “sea” Dios mismo. *Dios tiene que ser concebido de manera más originaria.*»³¹¹ Esto implica reconocer que «Dios es algo más real que un mero orden moral del mundo, y contiene en sí otro tipo muy distinto y más vivo de fuerzas de movimiento de las que le atribuye la mísera sutileza de los idealistas abstractos.»³¹² *Esto significa concebir a Dios como algo más que un mero concepto, como algo real, ex-sistente.*

Ahora bien, esto último exige no sólo mantener la atención en el carácter vinculante presente en la caracterización del sistema como identidad; sino también prestar atención al momento de la distinción y separación, dentro de esa unidad, de lo diverso y diferente. Junto al carácter erótico del sistema se presenta un rasgo polémico. En efecto,

[l]a esencia del Ser es la identidad; la identidad es unidad en el sentido de la copertenencia de lo diverso. La separación de lo diverso no es entendida, sin embargo, como una distinción pensada sólo en forma vacía, en el sentido del distinguir meramente pensado de una lógica vacía, que se mantiene alejada de todo, sino como el *acontecimiento de la separación*; esa separación es siempre sólo la despedida de un anterior pertenecerse. El preguntar por la esencia del Ser, en tanto pregunta por la posibilidad y realidad del mal, tiene que seguir ese movimiento de la separación, que se intensifica hasta la unión más alta.³¹³

Este preguntar únicamente puede encontrar su fundamento en un pensar particular. Éste no consiste simplemente en un acto reflexivo, noético o imaginativo, sino que manteniendo el camino recorrido hasta aquí, debe de constituirse de un modo *real*. Esto es, el pensamiento únicamente puede ser tal al encontrarse en relación directa con la existencia. Ésta, como se ha visto, encuentra en el temple de ánimo el modo de su ser; en su esencial estar abierto que caracteriza a la *ex-sistencia*. Sin embargo, el pensamiento, en este movimiento, no sólo debe volcarse sobre un temple de ánimo cualquiera, sino que se requiere un temple de ánimo «más originario». Ahora bien,

los temples en sentido esencial no surgen gracias a que se habla sobre ellos, sino se engendran solamente al actuar, en este caso, en la acción de pensar. La acción tampoco puede producir al temple, sino sólo llamarlo. De ese modo retorna la vieja dificultad, jamás

³¹¹ *Ibidem*, p. 125. (El subrayado es mío).

³¹² F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 159 [356].

³¹³ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 128.

superable por el hombre, de que sólo al ejecutar algo logramos aquello que tendríamos que haber obtenido ya para llevarlo a cabo. Ello significa que el primer intento de marchar con el movimiento mismo del Ser exige de por sí la repetición, es decir, mantenerse en el movimiento del preguntar.³¹⁴

Considero que en este punto se subraya la naturaleza de la investigación en proceso, tanto en el tratado de Schelling como en la subsecuente confrontación de Heidegger con lo presentado al pensamiento por el filósofo del siglo XIX. El problema ontológico puesto de manifiesto por la definición de la libertad humana como facultad para el bien y el mal, y el pensar interrogante que responde a la acuciante problemática del *ser* se identifican de manera esencial con el modo de ser de la ex-sistencia. La copertenencia mencionada con el término *Er-Eignis* desde el capítulo I a través de la *Carta sobre el humanismo* no deja de hacerse presente en distintas formas al pensamiento que pregunta por el *ser*. Esta copertenencia entre pensamiento y *ser* también se presenta en la identidad envolvente del sistema considerada anteriormente. Así, la acción *del* pensar no puede encontrarse desligada del acto mismo de ser, sino que ambos se remiten y copertenecen. Y de igual modo, como se ha visto, identidad significa conjunción de lo diverso, por lo que, al mismo tiempo que se reconoce la identidad, también se debe reconocer la disyunción que separa a lo diverso dentro de la unidad del sistema. Con lo que junto al reconocimiento de la copertenencia entre *ser* y pensar, también se hace patente la oposición fundamental entre estos, una oposición que se da en la esencia misma de la ex-sistencia. Por eso Heidegger puede decir: «*La grandeza de una existencia se muestra primeramente en ser capaz de descubrir y acoger la gran oposición de su ser, que la sobrepasa.*»³¹⁵

Así, toda investigación *filosófica* se mantiene dentro de esta —a la vez vaga y amplísima caracterización de la— relación entre *ser* y ex-sistencia. Las preguntas que guían al pensamiento se desprenden de una pre-concepción, de un *factum*, que marcan la ruta para el interrogante. La insistencia de Heidegger en tener un *principio* vivo a partir del cual desarrollar la investigación filosófica tiene aquí su explicación. Y es también por esto por lo que la pregunta por la naturaleza del mal se retrotrae a la pregunta por la posibilidad interna de ser de un ente que subsiste por sí mismo, es decir, la pregunta por la libertad, y también, a partir de ésta, por Dios. Ahora bien, «“[s]er” no es entendido aquí en el sentido

³¹⁴ *Idem.*

³¹⁵ *Ibidem*, p. 129.

de “esencia” de una cosa, sino en el sentido en que hablamos de un “ser viviente”, a lo que se alude es al ente que subsiste en cada caso por sí mismo como un todo.»³¹⁶ A lo que Heidegger anota que «Schelling dice que en todo “ser” tiene que distinguirse su existencia y el fundamento de su existencia.»³¹⁷ Lo cual, tenido en cuenta respecto a Dios y el modo en el que se le ha venido caracterizando, este ente

tiene que ser entendido como existente y como dador de fundamento. “Fundamento” quiere decir siempre para Schelling: asiento, basamento, «base»; así pues, no significa «fundamento» en el sentido de «ratio», al cual se opone el concepto de «consecuencia», en tanto la *ratio* indica por qué una proposición es válida o no. «Fundamento» es para Schelling precisamente lo no-racional; pero por otra parte tenemos que cuidarnos de echar ese fundamento en la ciénaga de lo llamado irracional.³¹⁸

Junto a lo que Heidegger anota respecto a qué se debe entender por «existente» en esta diferencia con el fundamento:

«Existencia» no significa propiamente el modo de Ser sino el ente mismo en un sentido determinado —en cuanto existente; así como hablamos de una «existencia» problemática teniendo en mientes al existente mismo. Schelling usa en este contexto la palabra «existencia» en un sentido que permanece más cerca de la idea aludida por esa palabra, que el significado de «existir» como estar presente cósmico, usual desde hace mucho tiempo. Existencia, lo que *sale fuera de sí y se patentiza al salir-afuera*. A partir de esta aclaración: «fundamento» como lo que constituye el basamento, y «existencia» como lo que se patentiza, se pone de manifiesto que esa distinción no coincide en modo alguno con una distinción usual en la filosofía, la de *essentia* y *existentia*, «esencia» y «realidad», lo-que algo es y que algo es.³¹⁹

Este pasaje termina por aclarar lo que se ha venido pensando hasta este punto con el término «ex-sistencia». Su distinción del tradicional «existencia» queda aquí justificada, e incluso, se subraya más el carácter constructivo que el destructivo dentro del pensamiento en confrontación de Heidegger. Lo importante al caracterizar a la «ex-sistencia» no es su desmarcamiento del modo tradicional de pensar, sino la posibilidad que se le abre al pensamiento al considerar la *diferencia* entre la ex-sistencia, en tanto ser del ente, es decir, su esencia, y el fundamento. Esta distinción será lo que Heidegger denominará la «ensambladura del Ser.»³²⁰ Ahora bien, una recapitulación hasta este punto resultaría excesiva, por lo que baste aquí mencionar que dentro de la ensambladura del *ser*, es decir, dentro de la posibilidad de comprender la distinción entre ex-sistencia —esencia— y

³¹⁶ *Ibidem*, p. 131.

³¹⁷ *Idem*.

³¹⁸ *Idem*.

³¹⁹ *Idem*.

³²⁰ *Vid. Ibidem*, p. 132.

fundamento, se encuentran en juego los elementos puestos en relación con el pensamiento a partir de la consideración sobre la libertad; esa relación erótico-polémica propia del evento apropiador [*Er-Eignis*].

F.- Sobre el tiempo: Ex-sistencia y Fundamento.

El objetivo de Schelling aquí es pensar el ser de Dios *a partir de la diferencia* entre ex-sistencia y fundamento, es decir, «cómo Dios —no en tanto un concepto pensado sino como vida del vivir— adviene a sí mismo. Así pues, ¡un Dios en *devenir!*!»³²¹ En efecto, lo puesto en cuestión aquí es el modo de ser de Dios, cómo *es* Él; lo cual no puede entenderse en el sentido de la presencia de una cosa, de un simple estar ahí, y mucho menos a partir de la indeterminada intemporeidad de un concepto. Dios, su modo de ser, su ser Dios, sólo puede comprenderse a partir de la diferencia entre ex-sistencia y fundamento, y esto implica reconocer que «“existencia” es entendida de antemano como “salir fuera de sí”, patentizarse y, al volverse patente, advenir a sí mismo y, por virtud de ese acaecer, “Ser” consigo mismo, y ser de ese modo en sí y *para sí* mismo. Dios como existencia, es decir, el Dios existente es ese Dios histórico *en sí mismo*.»³²² La posibilidad de ser consigo mismo proviene de un previo salir fuera de sí, implica distinción dentro de la unidad, *diferencia* en la identidad. «Tan sólo el que ha salido fuera de sí y es consigo mismo de ese modo, ha “absuelto” por decirlo así la historia interior de su Ser y es, de acuerdo con esto, “absoluto”. Dios *en cuanto existente* es el Dios *absoluto*, o Dios en tanto él mismo, en suma: Dios-*mismo*.»³²³ Así, lo ex-sistente encuentra su libertad expresada en términos de ser ab-suelto, es decir, su modo de ser es libre en tanto absoluto. Lo cual no es más que la definición corriente de Dios. No obstante, debido a la diferencia fundamental entre ex-sistencia y fundamento, «Dios, considerado como fundamento de su existencia, no “es” todavía propiamente Dios en cuanto él *mismo*. Pero a pesar de ello Dios “es” su fundamento. El fundamento es ciertamente algo diverso de Dios, pero no “fuera” de Dios. El fundamento

³²¹ *Ibidem*, p. 133.

³²² *Ibidem*, p. 134.

³²³ *Idem*.

en Dios es aquello en Dios que no “es” propiamente él mismo, sino justo su fundamento *para* su ‘Ser’-sí-mismo. Schelling llama a ese fundamento la “naturaleza” en Dios.»³²⁴

Hasta aquí se ha mantenido un énfasis en la identidad y diferencia preservadas en constante relación tensional a partir de la conjunción presente entre ex-sistencia y fundamento. Esta conjunción —la «y» entre ambos términos— conlleva una comprensión profunda del ser del ente libre ex-sistente. Existe una relación dialéctica en la que ambos elementos se encuentran en una relación de copertenencia directa. «Vemos aquí ya cómo la identidad en tanto copertenencia se aclara ahora y profundiza en el sentido de la conjunción, en una unidad superior, de lo que se ha separado; fundamento y existencia no son dos elementos constitutivos, de los cuales estaría compuesta una “cosa” llamada Dios, sino ellos son los términos directrices de las leyes esenciales del devenir divino respecto de su ‘Ser’-Dios.»³²⁵ Al igual que para que el pensamiento pueda alcanzar su objeto debe encontrarse con él previamente, así también porque Dios es Dios, puede ser él —ex-sistir— consigo mismo. Nuevamente, aquí, nos encontramos con un pensamiento circular. En efecto,

[e]l Ser de Dios es un llegar-a-ser-sí-mismo a partir de sí mismo. El modo de pensar habitual encuentra en esto de inmediato dos dificultades aparentemente insuperables: 1) un Dios en devenir no es ningún Dios, sino algo finito. 2) Si Dios llega a ser a partir de su fundamento y pone a ese fundamento mismo por vez primera en cuanto tal, en tanto se ha separado de éste, lo que es producido se convierte aquí a la vez en lo que, por su parte, produce primeramente aquello de lo cual es producido. Esto es un «círculo» en todos los sentidos deseables. Pero un círculo es para el pensamiento una contradicción, contradecirse es destruir toda posibilidad de pensar. Ambas dificultades tiene su origen en un pensamiento unilateral, que no es capaz de pensar conjuntamente lo diverso y diferenciado.³²⁶

En cuanto a la circularidad del argumento expuesto en el punto 2, aquí ya se ha tratado la posibilidad de superar las acusaciones en contra de este tipo de argumentos, y se ha mostrado no sólo su pertinencia sino la potencia del pensamiento que se puede desplegar a partir de la correcta consideración de esta circularidad. Así, aquí se subraya con la finalidad de establecer resonancias entre las circularidades que han surgido al pensamiento a través de este trabajo. Ahora bien, el punto 1 expone un asunto importante que hasta el momento no había sido tratado directamente, aunque los elementos para su comprensión se encuentran ya expuestos a lo largo del texto. En efecto, el devenir implica una negación que

³²⁴ *Idem.*

³²⁵ *Idem.*

³²⁶ *Ibidem*, p. 137.

se puede comprender como finitud. Sin embargo, ésta debe comprenderse siempre a partir de la ya mencionada copertenencia y diferencia entre la ex-sistencia y el fundamento. De modo que el «no», «lo aún-no-existente del fundamento» posibilita a la ex-sistencia, ya que «el aún-no “es” por sí mismo justamente aquello de donde brota lo que sale fuera de sí.»³²⁷ Así, la finitud de Dios en tanto ex-sistente se comprende como una finitud exigida a partir de su ser fundamento.

Uno se olvida de tomar en cuenta que en ese devenir lo deviniente es ya en el fundamento en tanto fundamento. El devenir no es ni un mero abandonar al fundamento ni su aniquilación, sino a la inversa, lo existente deja al fundamento ser por vez primera su fundamento. Ese devenir no es algo meramente provisional respecto del Ser, que después quedará eliminado [...] Por el contrario, en el devenir no-cósmico de Dios, en tanto despliegue de la plenitud esencial, el devenir es plegado en el Ser como su constitución esencial.³²⁸

La implicación coperteneciente que pone en relación a la ex-sistencia con el fundamento no admite, de este modo, un momento de superación del devenir en el que ambos, la ex-sistencia y el fundamento, superen su diferencia. Ésta se mantiene como un rasgo esencial del modo de ser de Dios. Ahora bien, el devenir, la expresión de esta diferencia esencial, remite al tiempo, en tanto que lo deviniente y su proceso suele ser entendido, *medido*, a partir del tiempo. Sin embargo, el devenir divino no puede ser categorizado dentro de la temporalidad ordinaria; por eso la tradición acostumbra hablar de éste en términos de eternidad. No obstante, aquí eternidad dista mucho de referir a un presente en el que todo se ha detenido, sino que remite a una comprensión más profunda del modo en que se relacionan los éxtasis temporales. En efecto,

[e]l devenir divino no puede ser puesto en fila, en trozos separados, según la sucesión del tiempo habitual, sino en ese devenir todo «es» «simultáneo»; pero simultáneo no significa aquí que el pasado y el futuro abandonen su esencia y se conviertan en el puro presente; por el contrario: la iso-cronía originaria consiste en que el ‘Ser’-sido y el provenir se afirman y se engranan de un golpe uno en el otro con el ‘Ser’-presente en la plenitud esencial del tiempo mismo. Y ese «golpe» de la *temporalidad propia*, ese instante, «es» la esencia de la eternidad, y no el presente que tan sólo se ha detenido y permanece separado.³²⁹

Con esto, la distinción hecha usualmente entre temporalidad y eternidad queda superada. El presente, la simultaneidad entre pasado y futuro, queda así marcada por la relación entre lo sido y el porvenir que lo colman en la eternidad. Aquí Heidegger regresa a

³²⁷ *Ibidem*, p. 138.

³²⁸ *Idem*.

³²⁹ *Idem*.

su intuición inicial de una correlación entre el tiempo y el *ser*; y de igual modo encuentra un problema el pretender que el tiempo horario corresponda con la temporalidad, es decir, con la *temporeidad*, ontológica. Así, frente a la linealidad segmentada que comporta la temporalidad horaria, en la que la eternidad correspondería al congelamiento de todo en un punto presente inmóvil, la *temporeidad* del *ser* se comprende como el engranaje de los éxtasis temporales en el instante; su copertenencia en identidad de lo diverso. De modo que allí,

[I]o precedente, el fundamento, no necesita ser [...] lo superior y más alto, y a la inversa, lo superior puede muy bien ser lo «posterior». Lo anterior en esencia no es necesariamente lo más alto de él, y lo más alto no se vuelve más bajo por ser tardío. La «prioridad» del uno y la «superioridad» del otro no se excluyen aquí, porque no hay en este caso ningún primero y ningún último, pues todo es a la vez. Pero este «a la vez» no es la contracción de la sucesión del tiempo habitual en un ahora inflado hasta lo descomunal, sino la unicidad, que en cada caso es una sola vez, de la plenitud inagotable de la temporalidad misma. «Fundamento y existencia» tienen que ser pensados *en la unidad* de ese estar-en-movimiento originario. La unidad de su giro es lo originario; no debemos sacar de él ambas determinaciones y contraponer, en un pensar aparentemente «lógico», lo así fijado.³³⁰

Así, el pensamiento, al sumergirse en el círculo que implicaba la relación de copertenencia entre el fundamento y la ex-sistencia, supera la contradicción que el razonamiento lógico acusaba. La unidad de ambos se expresa en el instante que se presenta como *unidad* del devenir —ser fundamento y ex-sistencia de forma simultánea— del ente divino. Con esto, lo eterno deja de comprenderse como algo inmóvil, sino que entraña un movimiento, un devenir, esencial. A la definición del tiempo que Platón daba en *Timeo*, en donde éste era la imagen móvil de la eternidad, se le contrapone este pensamiento en donde lo eterno —es decir, lo divino— no excluye al movimiento —*ni al tiempo*—, *sino que se identifica con él*. Así, con esta introducción del tiempo dentro de la esencia de lo divino y eterno, no sólo se supera la contradicción y la circularidad implicadas en la unidad del fundamento y la ex-sistencia, sino que también se arroja luz sobre la naturaleza del misterio del tiempo, el cual se encuentra en el núcleo del ensamble del *ser*. Nuevamente se muestra el carácter tempóreo del *ser*; y a partir de él la necesidad de pensar en términos de vida y ex-sistencia.

³³⁰ *Ibidem*, p. 139.

G.- La relación esencial entre *ser* y tiempo.

Ahora bien, esta comprensión más profunda de la ex-sistencia y la relación de unitaria copertenencia que mantiene con el fundamento, pese a la afirmación simultánea de su diferencia, permite avanzar en el problema que presentaba la pregunta por la libertad humana y su definición como la facultad para el bien y para el mal. Así, los resultados de carácter ontológico que arrojó el reconocimiento del devenir divino obligan a reconocer que «[e]l único concepto adecuado al Ser de las cosas es [...] el de devenir»,³³¹ lo cual se desprende directamente del modo en el que se concibió a la esencia de Dios. En efecto, «[s]i las cosas tienen su Ser en Dios, y en este sentido son divinas, su Ser sólo puede ser concebido como devenir.»³³² Sin embargo, aquí resulta necesario nunca olvidar la *diferencia* que siempre se presenta junto a la *identidad* dentro del pensamiento ontológico. De modo que lo admitido para el ente divino no aplica de forma igual para los demás entes, aunque en su identidad guardan una relación estrecha. Así, el devenir divino se encuentra presente en las cosas distintas a Dios debido a la naturaleza deviniente del ente divino; éstas son en él, aunque diferentes de él, debido al devenir de Dios. En efecto,

la esencia de las cosas, que por supuesto no son lo mismo que Dios, sino diversas de él y, en tanto diversas de él como ser infinito, son por necesidad infinitamente diversas del mismo —el Ser de las cosas no puede consistir en ese devenir en cuanto eternidad. Las cosas no pueden llegar a ser en Dios en tanto Dios el existente es puramente Él mismo; ellas pueden, en tanto divinas en verdad, llegar a ser sólo «en» Dios, en cuanto devienen en lo que en Dios no es Él mismo, y éste es el fundamento en Dios [...]; él es aquello en lo cual las cosas son en tanto devienen a partir de él.³³³

A esto es lo que Heidegger denomina el ensamble del *ser*; la diferencia e identidad expresadas en el devenir de Dios en tanto ex-sistente y fundamento. Este ensamble también remite en Dios a todo lo que él no es, y sin embargo se identifica con él; esto es, las cosas. Ahora bien, esta relación tensional, ese «conflicto» irresoluble, *eterno*, localizado en la esencia de Dios, delata aquí su sentido poético. Dios es, en esencia, un acto de creación eterna; y esta creación tiene su origen en la negación esencial de Dios, en su «aún-no», en tanto fundamento, en su diferencia consigo mismo. Aquí se nos propone pensar «a Dios en tanto él no es Él mismo, es decir, a Dios en tanto es el fundamento de sí mismo, como el

³³¹ *Ibidem*, p. 142.

³³² *Idem*.

³³³ *Idem*.

Dios propiamente inicial, que está aún totalmente en su fundamento, tal como él es cuando aún no ha salido de sí hacia sí mismo.»³³⁴ Y, nuevamente, esta negación, expresada a partir del devenir, se concibe en términos tempóreos; en la esencia de Dios, en su devenir primordial, acaece el tiempo como un rasgo inherente a su propia naturaleza. En efecto, «[e]se todavía-no del fundamento no desaparece después de que Dios ha llegado a ser existente, y no es eliminado como un mero ya-no-más; antes bien, como ese devenir es algo eterno, el todavía-no permanece; en Dios *permanece* el eterno pasado de sí mismo en su fundamento. El “después de que” y el “tan pronto como” deben ser entendidos aquí en un sentido eterno.»³³⁵ Aquí me gustaría señalar rápidamente el modo en el que se hace referencia a la temporeidad ontológica de Dios, la cual se expresa en términos directos de vivencia y se separa de una terminología «científica». Frases como «después de que» y «tan pronto como» buscan expresar el tiempo vivido más que el tiempo medido; esto es, el preconcepto de tiempo que permite su posterior medición. Así, el nudo que *une* al pasado con el futuro en el presente reclama una experimentación del devenir en donde el tiempo es unidad cualitativa y no segmentos homogéneos.

H.-Libertad y Fundamento [Ab-grund].

Ahora bien, el camino hasta aquí recorrido se ha emprendido con el problema del mal como guía. Éste surgió a partir de la consideración realizada sobre la libertad *humana*; de modo que el mal existe «en tanto el ‘Ser’-hombre», esto es, en tanto el hombre ex-siste.³³⁶ Así, se plantea la pregunta por el hombre; «¿cómo es posible el hombre en tanto que él es?»³³⁷ No obstante, dentro de esta consideración el hombre forma parte de la creación como su punto más alto, surgiendo así la pregunta por esta creación y por «algo creado en general».³³⁸ Sin embargo, esta serie de cuestiones no deja de mantenerse en estricta relación con la investigación principal sobre la libertad, ya que detrás de la pregunta por la creación «se encuentra la pregunta por la posibilidad de la creación, que inquiera a la vez por su

³³⁴ *Ibidem*, p. 143.

³³⁵ *Idem*.

³³⁶ *Vid. Ibidem*, p. 145.

³³⁷ *Idem*.

³³⁸ *Idem*.

necesidad, la cual sólo puede ser una libertad.»³³⁹ De modo que, a partir de lo ya mencionado, cabe considerar la naturaleza misma del acto creador de Dios en tanto expresión de su libertad. Ahora bien, la libertad se concibió como un poder ser incondicionado, lo cual incumbía directamente al *ser*, y al modo de ser de lo considerado como libre. Así se comprende que Heidegger apunte: «Creación es un hacerse-patente Dios.»³⁴⁰ Y esto es el *ex-sistir* de Dios, de acuerdo con lo mencionado anteriormente. En efecto, la *diferencia e identidad*, la *unidad y diversificación* —un querer y rechazar—, expresadas en el devenir divino, en la esencia de Dios, develan la clave ontológica a partir de la cual *se comprende el acto poiético divino como un acto libre, un hacerse-patente, esto es, como su ex-sistir*.

El patentizarse divino concierne, según lo dicho anteriormente, a la esencia y al ser de Dios en tanto existente. Esa esencia de Dios sólo puede ser mostrada a partir de la esencia del Ser en general, en retroceso a la ensambladura ontológica, y a la legalidad esencial según la cual el ente se ensambla en ella como un ente. Dios es propiamente él mismo en tanto existente, es decir, en cuanto el que sale de sí mismo y se patentiza. En tanto que Dios, como Él mismo, es consigo mismo y desde sí mismo, él es la voluntad pura³⁴¹

Aquí la confrontación que lleva a cabo Heidegger a través de la exégesis del tratado sobre la libertad de Schelling alcanza un ritmo vertiginoso. De golpe se atan varios cabos que se enlazan a partir de la caracterización de la *ex-sistencia* del ente divino. Así, Heidegger continúa:

El espíritu es espíritu, pues el espíritu en el espíritu es la voluntad y la voluntad en la voluntad es el entendimiento. Pero el entendimiento es la facultad de las reglas, de la ley, de la unidad regulante y obligante, en el sentido de la unificación de lo diverso que se coperrtenece. Esa unidad articuladora abre un claro en lo enredado y oscuro; el entendimiento es la facultad de la clarificación. La voluntad pura del entendimiento puro es lo que se quiere a sí mismo originariamente, el espíritu. Dios como espíritu, es el existente que sale fuera de sí como espíritu.³⁴²

No deja de llamar la atención lo complejo del pensamiento que aquí se despliega. La profundidad y atención que se exigen para seguir el camino que se extiende a través de la consideración de la *ex-sistencia* sólo es comparable con el objetivo del pensamiento interrogante. Se ha partido de la concepción de Dios como un ente libre y fundamento, y a partir de eso se ha alcanzado una comprensión del ente en total en tanto *ex-sistente*. Las

³³⁹ *Idem.*

³⁴⁰ *Idem.*

³⁴¹ *Idem.*

³⁴² *Idem.*

características mencionadas, no obstante, pueden concentrarse en la diferencia e identidad con las que se caracteriza el ensamble del *ser*.

Ahora bien, como se ha insistido hasta aquí, el carácter ex-sistente, en tanto un *patentizarse* requiere de un elemento negativo que se le contraponga; requiere un contrario, *diverso*, diferente a él a partir del cual él pueda venir a sí en tanto sí mismo. De modo que, en este caso,

tiene que haber algo diverso, que no es Dios en cuanto Él mismo y que encierra, sin embargo, en sí la posibilidad de que Dios se patentice a sí mismo en él. Tiene que haber por esto algo tal que, se origine ciertamente del centro más intrínseco de Dios, que sea a su manera en tanto espíritu y permanezca en todo esto separado de Dios, como un ente singular. Este ente es el hombre. El hombre tiene que ser, a fin de que Dios se haga patente.³⁴³

Así, la propia necesidad en tanto libertad de Dios para hacerse patente a sí mismo exige que el hombre sea, y esto ocurre en tanto creación. Esto es, que la posibilidad de la ex-sistencia de Dios exige, en su ser —el cual es creación—, a su vez, la ex-sistencia del hombre. O más bien, «las condiciones de posibilidad de la patentización del Dios existente son a la vez las condiciones de posibilidad de la facultad para el bien y para el mal, es decir, de aquella libertad en la cual y como tal el hombre es.»³⁴⁴ Esta liga pone de manifiesto lo que antes quedaba pensado de manera vaga al considerar la relación contrapuesta y contradictoria entre la libertad divina y la libertad humana. Esta relación necesaria y libre incumbe a ambos, a Dios y al hombre, en su esencia. A fin de cuentas «¿[q]ué es un Dios sin el hombre? La forma absoluta del tedio absoluto. ¿Qué es el hombre sin Dios? La pura locura con el aspecto de algo inofensivo.»³⁴⁵ Así, «[e]l hombre tiene que ser para que Dios “exista”.»³⁴⁶ Esto es, la libertad en tanto facultad para el bien y el mal tiene que ser para que Dios ex-sista. Con esto se pone de manifiesto lo lejos que está esta consideración del mal de una discusión de índole únicamente moral, que el mal aquí pensado se encuentra en conexión directa con el carácter ontológico de los entes. Aquí, el mal no se piensa en relación con las acciones, sino en vínculo con el espíritu y lo espiritual.³⁴⁷ Y esto, sobre

³⁴³ *Ibidem*, pp. 145–146.

³⁴⁴ *Ibidem*, p. 146.

³⁴⁵ *Idem*.

³⁴⁶ *Idem*.

³⁴⁷ He encontrado un ejemplo claro y patente de lo que Schelling considera como el mal en sentido espiritual en el relato *El pueblo blanco* de Arthur Machen. Sobre todo llama la atención la similitud entre la descripción que da Machen del mal y aquella proporcionada por Schelling. Desconozco si Machen conocía la obra de Schelling, pero el despliegue de la misma concepción ontológica del mal

todo, tiene relación con el hombre en tanto su ser queda exigido por la patentización de Dios, ya que no debe olvidarse que el mal forma parte del modo en que la libertad *humana* quedó definida. Así se revela nuevamente la liga que une al hombre con Dios en tanto necesidad libre. En tanto Dios se hace patente, es necesario que el hombre sea. Ahora bien,

[e]l hombre, en tanto el espíritu que está separado de Dios y es por ello voluntarioso, es el ente en el cual Dios se hace patente como el espíritu eterno. Esa autopatentización de Dios en el hombre es en sí a la vez la creación del hombre. Pero esa autopatentización forma parte de la esencia de Dios en cuanto existente. Existencia es la autopatentización originaria y esencial de Dios en sí mismo *antes* del eterno acto de la creación de las cosas. Pero la existencia está referida a aquello en Dios de donde él sale en cuanto *ex-sistente*, es decir, al fundamento en Dios. A partir de la esencia del fundamento tienen por ello su inicio esencial, su «principio», la existencia, la autopatentización en general y la creación del mundo en especial, el 'Ser'-hombre y la posibilidad del mal.³⁴⁸

Nuevamente, pareciera presentarse un argumento circular, en donde el acto de ser de Dios, por su esencia, exige que el hombre sea; y viceversa, la *ex-sistencia* del hombre posibilita la autopatentización —*ex-sistencia*— de Dios. Este movimiento dialéctico no permite la culminación del proceso en una inmanencia en sentido de la confluencia y superación de toda diferencia en un elemento único. Como se ha visto, la dialéctica aquí presentada no pretende sino afirmar la unidad de esa diversidad, afirmando la contradicción y el conflicto —*lucha*—,³⁴⁹ el cual, sin embargo, se mantiene ligado en la identidad. El ensamble del *ser* consiste en esta dialéctica en donde identidad y diferencia se afirman al unísono; y esta afirmación se da en un devenir, es *tempórea*. Ahora bien, nuevamente cabe señalar aquí la diferencia entre ser *tempóreo* y la temporalidad entendida como un rasgo derivado de la medición aritmética del movimiento en la física. En el ser *tempóreo*, pasado, presente y futuro se entrelazan formando una unidad expresada en el devenir, mientras que la temporalidad se constituye a partir de la unión de segmentos homogéneos. Así, la unidad

a través de una imagería plástica arroja luz sobre la densa argumentación del filósofo del XIX. Cfr. Arthur Machen, «El pueblo blanco» en *El pueblo blanco y otros relatos de Terror* [trad. de Juan Antonio Molina Foix], Madrid, Valdemar, 2004, pp. 11 y ss.

³⁴⁸ M. Hiedegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 148.

³⁴⁹ Considero un punto interesante, que aquí queda únicamente sugerido, pensar este modo de concebir la dialéctica junto al modo en que el término «lucha» es utilizado en la conferencia de 1935 *El origen de la obra de arte*, el cual a su vez me parece que puede pensarse junto a aquella intuición del pensamiento antiguo conservada en el fragmento 22 B 53 DK de Heráclito: «*Guerra es padre de todos, rey de todos: a unos ha acreditado como dioses, a otros como hombres; a unos ha hecho esclavos a, a otros libres.*» (El subrayado es mío). Cfr. M. Heidegger, «El origen de la obra de arte» en, *Caminos de bosque* [trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte], Madrid, Alianza, 2008, pp. 11–62 [7–68].

del tiempo vivido en el ser tempóreo es la base sobre la cual es posible comprender a la temporalidad. Lo tempóreo corresponde a un sentido ontológico, mientras que la temporalidad es un rasgo de carácter óntico. A partir de esta aclaración es que cabe comprender el devenir divino *eterno*, no como un proceso en el cual se podría señalar un comienzo y un final. Sin embargo, ya se ha mencionado la unidad que comporta la identidad de lo diverso; así, la ex-sistencia y el fundamento se dan al unísono en el devenir eterno del ente divino. En efecto,

[I]a esencia del 'Ser'-Dios es un devenir. Al retroceder al fundamento de ese devenir, apuntamos a algo que es *en* Dios, en tanto está determinado a la vez equioriginariamente por fundamento y existencia. La exposición de Schelling suscita la apariencia de que Dios fuera primero sólo *en tanto fundamento*; pero Dios es siempre lo que está determinado por fundamento y existencia, el «ser originario», que es en cuanto tal su esencia, *antes* de todo fundamento y antes de toda existencia, así pues en general antes de toda dualidad. Schelling la llama el «fundamento originario o más bien el *no-fundamento*», la «*indiferencia absoluta*», de la cual no puede predicarse propiamente en forma certera ninguna diferencia, ni siquiera la ensambladura ontológica. El único predicado de lo Absoluto es la «carencia de predicado», sin que lo Absoluto se convierta por esto en una nada.³⁵⁰

De este modo, el pensamiento, a partir de la investigación sobre la libertad, alcanza verdaderamente un nivel ontológico. Sin embargo, éste queda marcado por el temple fundamental del asombro y la angustia al topar con los límites de lo decible. Y sin embargo, el pensamiento insiste en adentrarse en ese ámbito, encontrando en esa carencia de predicado, en esa imposibilidad de decir algo respecto a eso, un avance en la investigación. El devenir divino nos pone de manifiesto la naturaleza infundada del *ser*. En efecto, «[c]uando se habla del fundamento en Dios no se alude a un “trozo” de Dios, al cual perteneciera como producción y correlato el dios existente; sino su 'Ser'-fundamento es un modo del eterno devenir de Dios en total. Y ese devenir no tiene su comienzo en el fundamento, sino lo tiene equioriginariamente en el existir, es decir, *es un devenir sin comienzo*.»³⁵¹ Esto es, es un devenir *eterno*. Ahora bien, nuevamente es importante mencionar el carácter tempóreo que el devenir eterno comporta, y la necesidad de pensar aquí fuera del esquema óntico-temporal al cual estamos acostumbrados. Así, la investigación filosófica, es decir, la pregunta por el ser de las cosas, tiene como marco y meta el devenir eterno de Dios, esto es, su ex-sistencia. De este modo, la investigación que parte de las cosas se concibe a sí misma como una investigación sobre el devenir, que va de

³⁵⁰ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 149.

³⁵¹ *Ibidem*, pp. 149–150.

lo que no es Dios —las cosas—, a la comprensión del devenir del ente divino; su existencia. La comprensión de este devenir se da en términos tempóreos, lo cual, a su vez, permite captar la *indiferencia absoluta*, lo carente de predicado, *anterior* a la equioriginariedad del fundamento y la ex-sistencia. He aquí una reelaboración y recuperación del método fenomenológico que se exponía como el marco a partir del cual la investigación de *Ser y tiempo* fue llevada a cabo. Así, la pregunta por las cosas, siguiendo el camino recorrido hasta este momento, conlleva la pregunta por Dios como fundamento y como ex-sistencia; por el devenir. En efecto,

las cosas *son* ciertamente, pero la esencia de su Ser consiste en exponer en cada caso una etapa y un modo en el cual lo Absoluto se *fija y expone*. El ser no es disuelto en un devenir extrínseco, llamado devenir, sino el devenir es concebido como un modo de Ser. Pero el Ser es concebido ahora originariamente como querer. El ente es en cada caso un tal según el ensamblamiento de los momentos que pertenecen a la ensambladura ontológica en un queriente. El que el Ser de las cosas sea un devenir, significa: las cosas entes tienden en cada caso tras determinados niveles del querer; en su esfera no hay nunca la simetría indiferente de una pluralidad meramente presente. El devenir es un modo como el Ser se conserva y no el simple contrario del Ser, como parece fácilmente, cuando se distingue el Ser y el devenir sólo según puntos de vista formales, y el Ser es entendido como estar-delante cósmico.³⁵²

Así queda de manifiesto la simultaneidad de identidad y diferencia dentro de la consideración ontológica y la pregunta por las cosas. El lazo que une a Dios con lo distinto de él y que sin embargo es en él, es el devenir correctamente comprendido; el tiempo y la temporeidad ontológica correctamente comprendidos. «El Ser del Dios existente es el devenir en la isocronía originaria de la temporalidad absoluta, llamada eternidad. El ser de las cosas es un devenir en el sentido de un determinado salir afuera del Ser divino a la patencia de los contrarios, aún ocultos.»³⁵³ De este modo, la fenomenología muestra su relación, su identidad, con la ontología. Y es que, a partir del interrogar por las cosas, por su diferencia con el fundamento, se alcanza la posibilidad de comprender el devenir —la temporeidad— intrínseca de Dios en tanto fundamento y ex-sistencia. En palabras de Schelling: «Para estar separadas de Dios, ellas [las cosas] tienen que devenir en un fundamento diverso de él. Pero como nada puede ser fuera de Dios [es decir, así pues: como las cosas entes, separadas de Dios, tiene que ser sin embargo en él], esta contradicción sólo puede ser resuelta, en tanto las cosas tienen su fundamento en lo que en

³⁵² *Ibidem*, p. 150.

³⁵³ *Ibidem*, p. 151.

Dios mismo no *es Él mismo*, es decir, en lo que es fundamento de su existencia.»³⁵⁴ Así, la revelación del esencial devenir de Dios, es decir su temporeidad, permite comprender la posibilidad de superar el círculo únicamente conceptual, expresado en términos de identidad y diferencia simultáneas, que podría dar lugar a la consideración de que hay un error en esta argumentación. De modo que la consideración filosófica sobre las cosas debe trascender completamente el plano conceptual con el objetivo de alcanzar una comprensión existencial —ontológica— de las cosas; y ésta, a su vez, permite profundizar en la naturaleza de Dios, en su devenir. Así las cosas: «El Ser de las cosas es estar separadas de Dios en tanto devenir absoluto; el Ser de las cosas es por esto él mismo un devenir. Por ello, ese devenir tiene que fundarse, por una parte, en un fundamento diverso *de* Dios y a la vez, por la otra, en un fundamento que ‘está presente’, sin embargo, *en* Dios.»³⁵⁵

No obstante lo mencionado hasta este momento, el planteamiento del problema no deja de resultar en extremo complicado, incluso enigmático. Aquí Heidegger apunta el modo en el que esta cuestión puede ser enfrentada:

La investigación tiene que comenzar por el fundamento, diverso de Dios mismo, pero ‘presente’ en él. Evidentemente, tenemos que aprehender ese fundamento en dos direcciones, que se copertenecen: en primer lugar, respecto a cómo ocurre en él el devenir de Dios a partir de él mismo hacia sí mismo; y luego respecto a cómo ese devenir a sí mismo de Dios es la creación de las cosas, la cual es en el fondo la superación del egoísmo divino y, en cuanto tal, no es la fabricación de la naturaleza, sino la flexión temporal de su esencia.³⁵⁶

Como siempre, esta referencia doble al fundamento debe tomarse a partir de la lógica de la identidad y diferencia, por lo que si bien presenta dos aspectos diversos de éste, sin embargo debe conservarse dentro de una consideración unitaria. Ahora bien, la clave ofrecida por el camino hasta aquí recorrido para avanzar en la investigación así planteada es el reconocimiento del «anhelo» como esencia del fundamento en Dios. Un rasgo que no deja de remitir al Eros mencionado anteriormente. De modo que el anhelo expresa nuevamente una contradicción que debe mantenerse en su unidad, su identidad y diferencia. Así, en el anhelo se tiende «fuera de sí, hacia la extensión y, sin embargo, [se tiende] precisamente hacia atrás, a sí mismo. El anhelo, en tanto determinación fundamental del

³⁵⁴ Cit. por M. Heidegger en, *Idem*. (Los agregados son de Heidegger.)

³⁵⁵ *Idem*.

³⁵⁶ *Ibidem*, pp. 151–152.

fundamento (del 'Ser'-fundamento) en Dios, caracteriza ese Ser como impulsándose lejos de sí en la amplitud más indeterminada de la absoluta plenitud esencial, y a la vez como la prepotencia del encerrarse en sí mismo.»³⁵⁷ No obstante, en este punto, el fundamento en Dios es considerado unilateralmente, lo cual contraviene a la posición dialéctica que ha guiado la consideración hasta ahora. Y es que, en efecto, el fundamento, en tanto fundamento, tomado desde sí mismo, es

fundamento *para* la existencia; en él mismo yace esa referencia al salir-de-sí. Y tan sólo en esa orientación hacia la existencia culmina la comprensión del anhelo aquí requerida. En el absoluto comienzo del ser originario se trata del salir-de-sí que es aún un permanecer-en-sí, y ello en tal grado, que ese permanecer-en-sí constituye el primer advenir-a-sí-mismo. El anhelo es la *excitación*, el extenderse lejos de sí y en despliegue; y precisamente en esa excitación yace y acontece la incitación de lo que (se) excita hacia sí mismo. El afán de exponerse es la voluntad de llevarse ante sí mismo, de representarse.³⁵⁸

De modo que dentro de la consideración del fundamento se implica necesariamente a la existencia. Sin embargo, esta consideración es complicada ya que exige el reconocimiento ambos elementos tanto en su diferencia como en su identidad. De manera que, al igual que no debe perderse de vista la esencial copertenencia entre fundamento y existencia, tampoco puede dejarse de lado, en ningún momento, la esencial diferencia que ambas guardan en su naturaleza. Así, voluntad y anhelo pueden entenderse como querer, no obstante, el anhelo del fundamento se diferencia de la voluntad del entendimiento al carecer de un punto a partir del cual pueda satisfacerse; con lo que el anhelo permanece indeterminado, y en tanto tal, permanece siempre como anhelo. En efecto,

[e]n tanto la esencia general de la voluntad consiste en el apetecer, el anhelo es una voluntad en la cual el tendiente se quiere a sí mismo en lo indeterminado, es decir, quiere encontrarse en sí mismo y ex-ponerse en la amplitud más expandida. Pero como en esa voluntad el querer *no* está aún consigo mismo y *no* se es propio todavía, no es aún propiamente él mismo, la voluntad permanece impropia. La voluntad en la voluntad es el entendimiento, el saber que comprende la unidad del que quiere y de lo que es querido. El anhelo, en tanto es la voluntad del fundamento, es por ello voluntad sin entendimiento, la cual, en su tender, presente, sin embargo, precisamente al 'Ser'-sí-mismo. El eterno anhelo es un tender que no se permite llegar jamás a una hechura fija, porque quiere seguir siendo siempre anhelo; en cuanto tender sin entendimiento no posee nada entendido [...], nada que él pudiera nombrar como algo determinado y uno; el anhelo es «sin nombre», porque no conoce ningún nombre, no es capaz de nombrar lo que él apetece; le falta la *posibilidad de la palabra*.³⁵⁹

³⁵⁷ *Ibidem*, p. 153.

³⁵⁸ *Idem*.

³⁵⁹ *Idem*.

Aquí no debe perderse el modo en que la argumentación circular ensancha la comprensión de la relación diferenciante e identificante que reúne fundamento y existencia. El querer de ambos, en tanto anhelo y voluntad se remiten mutuamente y a partir de esta recíproca pertenencia alumbran la naturaleza del otro de modo dialéctico. Así, en una especie de deducción, fundamento y existencia muestran la virtud de esta circularidad en la argumentación que permite al pensamiento avanzar en su interrogar esencial. Ahora bien, esta comprensión más profunda de la esencial identidad y diferencia que marca la relación entre fundamento y existencia arroja tres puntos importantes que no pueden dejarse de lado dentro de esta consideración:

«1) Con el anhelo del fundamento es equioriginario el representar divino, vuelto hacia atrás, a sí mismo. 2) Esa representación es la *palabra* de aquel anhelo. 3) El representar, en tanto propio advenir-a-sí a partir del inicial ser-fuera-de-sí del anhelo, es la primera existencia, el primer modo de la realidad absoluta de Dios mismo.»³⁶⁰

A partir de este esquema se puede comprender el proceso dialéctico que tiene lugar en el ser de Dios *eternamente*. Cada punto es equioriginario, por lo que no deben tomarse como estadios separados y sucesivos, sino que su expresión es simultánea. Así es como se comprende la naturaleza del ser divino, manteniendo siempre este devenir eterno del fundamento en existencia a partir del querer comprendido como anhelo y voluntad. De modo que a partir del anhelo divino en tanto fundamento, simultáneamente, esto es, equioriginariamente, el representar divino se ve a sí mismo, «pero precisamente en la figura del fundamento; él ve su “imagen fiel”, pero oculta en el fundamento no desplegado.»³⁶¹

Ahora bien, en esa representación, Dios aparece separado, diferenciado, mas esto fuera de presentar una disolución del ser eterno, pone de manifiesto la unidad divina a partir de su engendrarse en sí mismo. Esta «recolección», en tanto es un «poner de relieve su unidad esencial», remite al «griego *λέγειν* del cual procede *λόγος* lo que ulteriormente, por determinadas razones, fue llamado *habla* y *palabra*.»³⁶² A este carácter coligante es a lo que el punto 2 se refiere; al aspecto propio de la *dialéctica* en el sentido que aquí se ha indicado, en donde la unidad de la diferencia queda afirmada sin reducir la última a una homogeneidad multiabarcante. «[P]alabra como denominación de lo coleccionado en sí

³⁶⁰ *Ibidem*, p. 154.

³⁶¹ *Idem*.

³⁶² *Idem*.

mismo, de la *unidad* [...] que permanece, sin embargo, aún en Dios mismo. Pero sabemos [...] que la “unidad” significa siempre *identidad* en sentido originario, unificación de lo diferenciado y separado en sí. En la representación y en la palabra están contenidos, por esto, tanto lo diferenciado como lo unitario, pues éste requiere la distinción para el cumplimiento de su propia esencia.»³⁶³

I.-Fundamento y Ex-sistencia.

Finalmente, en este primer mirarse de Dios a sí mismo, el cual acontece a partir del «oculto buscarse del anhelo, acaece el primer existir.»³⁶⁴ Ahora bien, éste no se debe comprender como un momento temporal que acontece en un tiempo después del ser fundamento de Dios. En este sentido, el devenir no es un proceso, sino que es eterno, por lo que sus modos diferentes de ser son simultáneos, equioriginarios; es decir, *idénticos*. En efecto, «[a]sí como el fundamento es sólo fundamento para la existencia, así el salir-de-sí hacia sí mismo es sólo un salir a partir del fundamento; por esto la existencia no aparta de sí al fundamento, sino, por el contrario, al existir, el ser originario retrocede expresamente hacia el fundamento; en tanto existente ha asumido eternamente al fundamento y ha afirmado con esto al anhelo en tanto eterno.»³⁶⁵ La recíproca implicación de ambos modos de ser de Dios, fundamento y existencia, acontece de modo eterno, afirmándose mutuamente a partir de la liga de la palabra en la que Dios mismo se «*co-rresponde*» conservando su ocultación en lo indeterminado —en el ab-ismo— del fundamento y su alumbramiento en su representación.

Heidegger insiste en la *unidad* expresada en todo momento a través de lo desarrollado hasta aquí en el pensamiento. Esta unidad acontece de modo expreso dentro de lo que se entiende aquí por «espíritu eterno». Éste, como se ha visto, se encuentra identificado con la voluntad y sobre todo con la *palabra*. Así, «[e]spíritu significa esa unidad del fundamento en Dios y de su existencia. [...] El espíritu siente en sí mismo la palabra y a la vez el anhelo [...]; lo que el anhelo era ya siempre lo habrá sido siempre, pero él *será* esto en la palabra, la cual será solamente lo que ella ya era. El anhelo es lo sin nombre, pero en esa forma es lo

³⁶³ *Ibidem*, pp. 154–155.

³⁶⁴ *Ibidem*, p. 155.

³⁶⁵ *Idem*.

que busca siempre a la palabra; la palabra es elevación a la luz, pero referida precisamente así a la obscuridad del anhelo.»³⁶⁶ De este modo, se encuentra la determinación de la unidad originariamente unificante del *ser* que hasta este momento venía siendo pensada y que, sin embargo, quedaba referida únicamente a partir de los elementos unidos y desde sí misma. Ahora bien, en tanto el espíritu, en tanto expresión de la unidad del fundamento en Dios y la existencia divina, pone de manifiesto el rasgo erótico mencionado anteriormente. Sin embargo, el amor no puede reducirse al espíritu. «Pues ni siquiera el propio espíritu es lo más elevado: no es más que el espíritu o el hálito del amor. Mas es el amor quien es lo supremo. Es aquello que estaba ahí antes de que fueran el fundamento y lo existente (a título de elementos separados), pero todavía no era en calidad de amor, sino ¿cómo podríamos denominarlo?»³⁶⁷ Heidegger repara en la pérdida del habla que sufre Schelling en este punto de su exposición a causa de la profundidad alcanzada por el despliegue que lleva a cabo el pensamiento interrogante, lo cual aquí no puede quedar de lado. Y es que, en efecto, la obra de Schelling conduce, por momentos, a un terreno insondado por la tradición. El obrar del amor que mueve al espíritu es entendido aquí como el unificar que, en tanto tal, exige la diversificación de lo unificado. Posibilitando y exigiendo, al unísono, la unidad entre el fundamento en Dios y la existencia divina comprendida como espíritu. La culminación de este *eterno devenir* es la pronunciación de la unidad en la palabra, esto es, la *expresión* de la unidad, el ensamble del *ser*. En palabras de Heidegger:

El espíritu eterno, movido por el amor, pronuncia la palabra. El «pronunciar la palabra» —la palabra, la iluminación de la unidad de lo separado, la recolección de lo sin regla en visa de su regla interior— permanecía hasta ahora todavía en Dios; ahora el espíritu, es decir, el amor, pronuncia la palabra, porque él quiere *ser* la unidad de lo separado. El espíritu pronuncia la palabra del entendimiento, la cual corresponde en el fondo al fundamento. *Son pronunciados el fundamento y la existencia en su unidad, la ensambladura del Ser.*³⁶⁸

Con esto, el fundamento en Dios, lo que en sí queda como distinto de Dios —«lo sin regla»—, es revelado por la palabra reveladora en su unidad, en su *identidad*, con Dios. Esta unidad se expresa en el espíritu como palabra, con lo cual se pone en obra el querer del amor; y esto es la *creación*. Y es que, en efecto, el conflicto que emana de la naturaleza del amor, y que es puesto de manifiesto en la palabra del espíritu queda expresado como la

³⁶⁶ *Ibidem*, p. 156.

³⁶⁷ F.W.J. Schelling, *op. cit.*, pp. 405–406.

³⁶⁸ Cfr. M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, p. 157. (El subrayado es mío).

identidad del conflicto entre la obscuridad del fundamento y la luz del entendimiento que nombra lo existente. Así, el amor, al propiciar el conflicto entre la voluntad del fundamento y su contrario, el entendimiento, trae consigo la voluntad formadora que tiene su acaecer dentro de este conflicto. Así lo pone Heidegger:

El espíritu, en cuanto voluntad del amor es voluntad de lo contrapuesto. Esa voluntad quiere la voluntad del fundamento y quiere a ésta como voluntad contraria a la voluntad del entendimiento. El espíritu como amor quiere la unidad de ambas voluntades contrarias. ¿Qué es la unidad de tales voluntades de tendencias contrarias? ¿Qué acontece cuando lo que tiende a retroceder hacia sí mismo, y, sin embargo, se extiende, adviene a la voluntad de iluminación, de recolección y unificación? ¿Qué ocurre cuando la voluntad coleccionante tiene que quebrarse ante la resistencia de lo que tiende a separarse? *Entonces llega a ser lo formado y la figura, y la voluntad se convierte en voluntad formadora.*³⁶⁹

Ahora bien, nuevamente, no debe dejarse de lado el carácter unitario que permea en este planteamiento. Así, debe notarse también el hecho de que esta voluntad formadora se expresa en el fundamento y a su vez es expresión de la naturaleza de este. Es el venir a palabra del anhelo. En efecto, «[I]a “naturaleza inicial”, el fundamento ‘presente’ en sí mismo, adviene ahora a la palabra. La voluntad del fundamento es “ahora” una despertada voluntad formadora. La naturaleza inicial sin regla es ahora naturaleza creadora y no sólo una voluntad impulsiva. En el poderío del espíritu acaece “ahora” la creación. *Y el tiempo viene a ser, más exactamente, su devenir es preparado, en tanto esa voluntad creadora.*»³⁷⁰ Este devenir queda enmarcado dentro de la *eternidad*, de modo que los términos temporales deben ser tomados como recursos para describir este «proceso», y no como delimitaciones de una sucesión lineal de hechos. Por eso el empleo de las comillas. De modo que todo lo mencionado hasta aquí se concibe de modo *equioriginario*, es decir *eterno*; en el que ningún elemento queda puesto «desde fuera», sino que todo «momento» descrito, queda comprendido *en y por* la naturaleza divina. Así, «[Dios] sale fuera de sí en tanto él pronuncia la palabra, introduciéndola en la naturaleza inicial.»³⁷¹ Todo queda marcado por el conflicto unificante de diversidad e *identidad*. Ahora bien, ese conflicto propio de la unificación de lo diverso, y su expresión culminante en la creación, *trae* —«prepara»— al tiempo en su devenir. Y, nuevamente, esto surge de la naturaleza en conflicto propia del

³⁶⁹ *Idem.* (El subrayado es mío).

³⁷⁰ *Idem.* (El subrayado es mío).

³⁷¹ *Idem.*

ente divino en la complejidad aquí presentada. Esto es lo que permite que Heidegger se exprese de este modo:

Fundamento y existencia en Dios son, en cada caso, sólo diversos sentidos de una unidad originaria. Pero en tanto el espíritu eterno 'está presente' como fundamento, 'está presente' como lo que él no es cuanto él mismo, lo que es su eterno pasado, que tiende a retroceder a sí mismo. En el espíritu eterno están eternamente separados fundamento y existencia, de modo que ellos son eternamente inseparables, como lo mismo.³⁷²

Este devenir *eterno*, por su propia naturaleza, es decir, en cuanto devenir —unidad e identidad de la diferencia—, contiene dentro de sí algunas señas que permiten vislumbrar de modo leve el acontecimiento del tiempo y su relación con el *ser* en su ensamblaje y en la creación; la unidad e identidad esenciales delatan el trayecto que debe seguir el pensamiento en la meditación sobre el ser de las cosas. Así, el ser de las cosas se comprende a su vez como un devenir, y lo importante es «aprehender el estar-en-movimiento de ese devenir.»³⁷³ Esto debe encontrar su principio en el reconocimiento previamente hecho en el que se concibe el ensamblaje del *ser* y su naturaleza como unidad en eterno devenir.

J.-La historia como expresión de la libertad de la ex-sistencia.

Los resultados arrojados hasta ahora permiten reconocer el «principio» dialéctico que se encuentra en la base de la consideración sobre la libertad humana, revelando la identidad que se da en un nivel ontológico, y que pone en relación la esencia divina con la esencia humana. Se ha mencionado la manera en que se concibe el vínculo que la creación guarda con el devenir eterno de lo divino. Sin embargo, manteniendo la tensión entre identidad y diferencia cabe mencionar que, frente a la unidad esencial que se mantiene entre el fundamento y la existencia, la separación del fundamento es una particularización que adopta una determinación como individuo. Y esto se mantiene dentro del eterno devenir, del eterno estar-en-movimiento de la creación. En efecto,

[I]a excitación contro-versial del fundamento para que se separe y determine, ese contro-versial querer del fundamento, a la luz del entendimiento despertador, es lo *creador* mismo. En tanto que lo que se separa se lleva a sí mismo a determinidad, es decir, a unificación unitaria, en cada caso se eleva a la luz sólo que estaba oculto en el fundamento [...]. Mientras

³⁷² *Ibidem*, p. 158.

³⁷³ *Ibidem*, p. 160.

más quiere el fundamento contraerse en la particularidad, y busca con ello, sin embargo, la unidad más luminosa en cada caso, más se pone de manifiesto la unidad originaria de fundamento y existencia. En tanto creadora, esa unidad es el *lazo*, la cópula, es decir, lo que ata al fundamento y la existencia del ente de cada caso. A ese lazo, mismo que se eleva a determinación y permanece, sin embargo, en el fundamento lo llama Schelling el *alma*.³⁷⁴

Aquí no se hace más que poner de manifiesto una parte de la complejidad que entraña la meditación ontológica de Schelling, y que reluce en este momento a partir de la confrontación de Heidegger con ésta. El «alma» es la unión del individuo determinado creado con el anhelo oscuro del fundamento; es la expresión de la unidad entre fundamento y existencia en el ente determinado. Con lo que, a su vez, expresa la *identidad* entre el anhelo ciego del fundamento y el querer de la voluntad en el entendimiento. Esto sin menoscabo de la contrariedad que supone la indefectible afirmación de la diferencia que entrañan existencia y fundamento. El siguiente paso Heidegger lo facilita con un resumen de lo mencionado hasta ahora:

creación es el salir fuera de sí de lo Absoluto, que quiere advenir a sí mismo a partir del fundamento —y que es él mismo un querer. El modo inicial del querer es la excitación del anhelo. El entendimiento convierte equioriginariamente esa excitación del oscuro buscarse en incitación y con ello en afán. En ese afán se realiza la separación respecto de lo incitante, y como éste permanece aún en unión con el fundamento, el entendimiento mismo, en tanto iluminación de lo oscuro, se convierte en in-formación de la unidad en lo que carece de regla. La in-formación en tanto iluminación es a la vez elevación de lo unitario a una unidad más luminosa, y configuración del lazo como un lazo envuelto en la unidad. *Elevarse a una unidad cada vez más alta implica la gradación del devenir natural en niveles y dominios singulares.*³⁷⁵

De modo que la naturaleza —la creación— es el constante devenir que constituye el modo de ser dialéctico del ente divino. En este devenir, el conflicto propiciado por la unidad de fundamento y existencia, se crea y se da forma en la obscuridad del fundamento a partir de la imagen vislumbrada en el claro del entendimiento. Esto se manifiesta de forma gradual, encontrándose el hombre en el nivel más alto.³⁷⁶ Este carácter gradual de la creación se corresponde con la temporeidad del devenir eterno. Así, el conflicto entre fundamento y existencia se encuentra en la esencia de lo creado; de modo que el nivel más alto de la creación, esto es, el hombre, comporta radicalmente en su esencia el «más profundo egoísmo del anhelo del fundamento» y «la más amplia iluminación del

³⁷⁴ *Ibidem*, p. 162.

³⁷⁵ *Ibidem*, pp. 163–164. (El subrayado es mío).

³⁷⁶ *Vid.*, *Ibidem*, p. 164.

entendimiento puro».³⁷⁷ Y es en este punto en el que el pensamiento encuentra la clave para avanzar en la pregunta por la libertad humana y su liga con el *ser*; la relación coperteneciente que los une en su esencia. Esto, expresado con los términos aquí expuestos, confiere al hombre el punto más alto en la expresión del conflicto entre el anhelo del fundamento y la voluntad de la existencia, en donde, gracias a la claridad con la que queda manifiesta la naturaleza de este conflicto, se hace posible una expresión clara de la esencia de la libertad de la existencia; con esto, sobre todo, se revela la naturaleza de esta libertad como la facultad para el bien y para el mal.³⁷⁸ Así lo expone Heidegger:

La voluntad del hombre no «es», así pues, otra cosa que el reprimido empuje del Dios que habita todavía sólo en el fundamento: lo que *quiere* en el hombre es el anhelo encerrado en sí mismo, es decir, el fundamento independiente de Dios, que no es Dios mismo. Pero justo esa voluntad del fundamento es elevada en el hombre a la luz del entendimiento; en el hombre es pronunciada totalmente la palabra. El hombre mismo habla y ‘está presente’ en el lenguaje. Con esto se eleva el hombre por *sobre* la luz del entendimiento; él no se mueve tan sólo en un ámbito iluminado, como el animal, sino pronuncia esa luz y se eleva de tal modo por encima de ella y, al estar por encima, «es» una unidad de una especie diversa a la que ya conocemos, a saber la unificación que domina ella misma lo luminoso y lo oscuro en su referencia recíproca —el espíritu— y es espíritu. En el hombre, en él y sólo en él, ambos principios son una unidad propia, lo más profundo del fundamento, la propia voluntad de mismidad, y lo más alto de la palabra, la voluntad referida al Ser iluminado de la unidad del todo. En el hombre está «el abismo más hondo y el más alto cielo».³⁷⁹

Ahora bien, un rasgo que se desprende de este pensamiento, y que es importante destacar para los fines de este trabajo, es el despliegue *histórico* que comporta la expresión del conflicto en la libertad humana. Y es que, en efecto, la individualidad e independencia alcanzadas en el hombre como nivel más elevado, como el extremo de la tensión entre anhelo del fundamento y voluntad de la existencia, ya no puede expresarse de un modo *general*, como ocurre todavía en la naturaleza, sino que, *el modo de ser del hombre, en tanto libre, es histórico*. Así, la historia es el marco y la expresión de esa facultad para el bien y para el mal propia del hombre y que lo define como libre. Y como se ha visto, este modo de ser del hombre —ex-sistencia— se desprende y se corresponde de la esencia del *ser*, de modo que ambos quedan imbricados en su esencia. Con esto, apenas se alcanza a vislumbrar la posibilidad de comprender a la ex-sistencia como histórica, como historia que se determina libremente; y el modo en el que la ex-sistencia se piensa siempre a partir del

³⁷⁷ *Ibidem*, p. 172.

³⁷⁸ Cfr. F.W.J. Schelling, *op. cit.*, p. 179 [363–364].

³⁷⁹ M. Heidegger, *Schelling y la libertad humana*, pp. 172–173.

‘Ser’-histórico. También considero importante tener siempre en cuenta la naturaleza tempórea del devenir que se encuentra marcando el modo de ser de la ex-sistencia.

Finalmente, queda por mencionar un último aspecto que se encuentra presente en la confrontación llevada a cabo por Heidegger con el texto de Schelling, y que considero importante para los fines propuestos en este trabajo. La libertad humana, en tanto facultad para el bien y para el mal, conlleva una *decisión*. Ésta, dadas las características ya expuestas de la naturaleza —el modo de ser— de la ex-sistencia, se encuentra en el núcleo de la historia. Y es que, en efecto, la decisión propia del *Dasein* libre únicamente puede comprenderse en la historia; y viceversa, la historia acontece junto a la decisión propia de la libertad. Esto no es más que otro modo de comprender el conflicto que ha marcado el recorrido que se ha llevado a cabo a partir del camino trazado por Heidegger en sus cursos sobre Schelling. «La condición de posibilidad del mal es la separabilidad de los principios en un ente, la separabilidad de fundamento y existencia.»³⁸⁰ Y como se ha visto, esta condición de posibilidad es la libertad humana propiamente entendida. La separabilidad de ambos principios, su movilidad, su *devenir*, funciona como expresión de la unidad que los mantiene en recíproca referencia. «Tal separabilidad existe [...] sólo donde un ente es libre por encima de ambos principios, es decir, respecto de ellos, donde el ente es espíritu; pero un espíritu, en el cual la voluntad del fundamento puede particularizarse de manera egoísta contra la voluntad del entendimiento, es un espíritu creado.»³⁸¹ De modo que el mal, como posibilidad, únicamente acontece en lo creado, y por lo tanto, sólo acontece como espíritu. Ahora bien, «[I]a esfera del espíritu es la historia. Ésta es solamente en tanto el hombre es existente. Sólo el hombre es capaz del mal; pero esta facultad no es una propiedad en él, sino ser capaz, en tal forma, constituye la esencial del ‘Ser’-hombre.»³⁸² Con lo que se revela el modo en el que *el conflicto entre esencia y fundamento se encuentra en recíproca relación con la esencia del hombre y su modo de ser, es decir, su libertad; la cual, como se ha visto, acontece históricamente, su modo de ser es histórico. Así, la historia es el marco y la expresión del conflicto dialéctico entre fundamento y existencia. Este conflicto, en tanto tal, da pauta a la disyunción presente en la decisión; con lo que este conflicto es la esencia de la libertad humana, y a su vez, la libertad es la esencia del hombre —Dasein. Aquí se*

³⁸⁰ *Ibidem*, p. 178.

³⁸¹ *Ibidem*, p. 179.

³⁸² *Idem*.

ponen en juego los elementos más importantes dentro de este trabajo, a saber: *ser*, tiempo y existencia; a partir de los cuales se ponen también en juego los elementos que éstos conlleva, tales como libertad, devenir y ensamble. Y es que, la historia podría ser el horizonte o el ámbito dentro del cual se da la relación recíproca de éstos como *acontecimiento* [*Er-Eignis*]. En efecto,

[l]a necesidad por medio de la cual, o mejor, como la cual se determina el 'Ser'-libre, es la de la propia esencia. Ahora bien, la determinación de la esencia propia, es decir, de lo más originariamente libre en la libertad, es aquel extenderse por encima de sí mismo en tanto un empuñarse a sí mismo, que procede de la esencia inicial del 'Ser'-hombre. Lo más futuro de todo estar-decيدido de la esencia humana en su individualidad es lo más pasado. Si el hombre es libre y si la libertad, en tanto facultad para el bien y para el mal, constituye la esencia del 'Ser'-hombre, entonces el hombre individual sólo puede ser libre si se ha decidido inicialmente a la necesidad de su esencia. Esa decisión no ha sido tomada alguna vez, en un punto de la serie temporal, sino ella cae, en tanto decisión, en la temporalidad.³⁸³

Con esto se hace alusión a la identidad entre libertad y necesidad que implica el hecho de que la libertad sea la esencia del hombre, ya que, en ese caso, es necesario que el hombre sea libre; o lo que es lo mismo, es necesario que el hombre sea él mismo. Esto sólo puede ocurrir en y a partir de la decisión libre del hombre, «en el instante» que precede al fáctico ser libre del hombre en tanto es él mismo. Con lo cual ocurre «antes», en un «pasado» que no forma parte de la serie temporal ya que la precede, y esto porque esa decisión precede a la existencia en su ser sí misma. Este estar decidido es la «resolución», el «estar dentro de lo abierto de la verdad de la historia».³⁸⁴ Así, ese instante comporta «la historicidad más aguda.» Ese instante de la decisión, ese reconocimiento y la asunción de la propia esencia como libre e histórica por parte del *Da-sein*, «significa que el estar-decيدido no reúne a la propia esencia en el punto vacío de una curiosa contemplación del yo, sino el estar-decيدido, de la esencia más propia, es lo que él es en tanto resolución. Aludimos con esto al estar dentro de lo abierto de la verdad histórica, una instancia que, inalcanzable para toda calculación y cómputo, lleva a cabo lo que ella tiene que cumplir.»³⁸⁵

Este ser histórico comprendido a partir de la decisión que se desprende directamente del esencial ser-libre del hombre en tanto existencia, al tener su comienzo en una decisión y en la resolución de ser lo que se es *propiamente*, implica, a su vez, un carácter de *finitud* inextricable a la esencia del *Dasein* —ex-sistencia— y del *ser*. Y esto como resultado

³⁸³ *Ibidem*, p. 189.

³⁸⁴ *Idem*.

³⁸⁵ *Idem*.

directo de la comprensión del conflicto que, como *unidad de principios contrarios*, se encuentra en el núcleo de lo pensado en este apartado. En efecto, «[s]ólo en lo finito existe la esfera de lo posible y lo real; y si a la esencia del Ser pertenece la posibilidad de distinguir entre posibilidad y realidad, entonces el Ser en general es en su esencia finita.»³⁸⁶

Ahora bien, el caer en cuenta de la finitud que entraña el modo de ser de la existencia sin duda puede y debe comprenderse como una determinación de la existencia misma y de sus límites. Uno de estos límites puede presentarse como la propia imposibilidad de encontrar una identidad pura y completa en el ejercicio del preguntar ontológico. Éste, como se ha visto, se expresa a partir de una *diferencia* esencial que se afirma junto a la *unidad* buscada. Así, el reconocimiento de la libertad como esencia de la existencia no se culmina como una acción noética pura, sino que conlleva necesariamente la resolución y toma de decisión que, al comprenderse como un modo de ser histórico, obliga al filósofo a trasladar su interrogar de una consideración puramente intelectual al ámbito práctico de la historia; por eso la insistencia en la existencia como modo de ser del *Dasein*.

Así, la metafísica desplegada en el tratado sobre la libertad de Schelling confirma la crítica kantiana y los límites impuestos a la razón expuestos en las tres *Críticas* del célebre prusiano. Al adentrarse en una consideración ontológica, sobre la esencia del hombre, el pensamiento descubre un ámbito histórico-práctico que queda fuera de toda consideración intelectual. Esto, sin embargo, no representa un defecto en el análisis filosófico; por el contrario, considero que el reconocimiento del ámbito histórico dentro de la consideración ontológica permite una *comprensión* más amplia de la ontología, la cual, por definición, debe de encontrarse en relación directa con nuestro más esencial modo de ser. En efecto, como explica Heidegger,

[p]or más que Schelling penetra profundamente, por el nuevo camino, en la esencia de la libertad humana, la posición fundamental kantiana respecto de la pregunta por la libertad no se ve estremecida, sino sólo confirmada. Kant dice: el hecho de la libertad es inconcebible; y lo que concebimos es sólo su inconcebibilidad. Y ésta consiste en que la libertad, en tanto existente, se resiste al concebir, *pues el 'Ser'-libre nos pone en el ejercicio del Ser, no en la mera representación del mismo*. Pero ese ejercicio no es el ciego desarrollo de un proceso, sino un sapiente estar dentro del ente en total, al cual hay que soportar. *Ese saber de la libertad tiene la certeza de su más alta necesidad porque sólo él posibilita aquella posición*

³⁸⁶ *Ibidem*, p. 195.

*receptiva, estando en la cual el hombre es capaz, en tanto histórico, de salir al encuentro de su destino, para asumirlo y llevarlo por encima de sí mismo.*³⁸⁷

Aquí se ha hablado de *confrontación*, más que de la exégesis de un texto. Esto responde a un modo de pensar que Heidegger adopta como guía dentro de su relación con los pensadores esenciales de la historia de la filosofía. Había dejado sin aclarar este punto porque considero que una comprensión de lo que se debe entender por *confrontación* necesita de una explicación y comprensión de los elementos mencionados a lo largo de este trabajo. Sobre todo, por el carácter histórico que conlleva la *confrontación*; *éste es siempre confrontación histórica*. Ésta, explica Heidegger en un apéndice de 1941 añadido a sus cursos sobre Schelling, «es la experiencia de la verdad del ente como una presenciación de la verdad del ‘Ser’.»³⁸⁸ Con lo cual se pone en relación la verdad y la historia, siendo así que la revelación del ente, en tanto guía primigenia del pensamiento, conlleva a su vez un carácter histórico. En efecto, la *confrontación histórica* «es la experiencia de cómo la historia del ‘Ser’ nos domina por entero a nosotros mismos y nos lleva en esta forma a estadios sin paralelo, en los cuales hay que tomar una decisión para fundar la verdad del ‘Ser’.»³⁸⁹ Así, la lectura de las obras que forman parte de la historia del pensamiento, en su enfrentamiento y asunción del *problema* y *enigma* de la verdad y del *ser* —de la verdad *del ser* y del *ser de la* verdad—, abren y colocan al pensamiento dentro del ámbito histórico que conlleva e impele la decisión y el estado de resolución que implican el esencial modo de ser de la existencia. En efecto, «[c]on-frontación es desplazarse a esos ámbitos de decisión.»³⁹⁰ Confrontación es ponerse de frente a la propia esencia y resolver ser lo que uno mismo es. Con esto quisiera también subrayar el carácter ético que la filosofía y el pensamiento implican, el empuñarse a sí mismo en el ámbito de la historia y el reconocimiento de la esencial necesidad de ejercer nuestra libertad, en donde viene a resplandecer nuestra relación co-ligante con el *ser* —y con su verdad.

Este es el modo como Heidegger ha llevado a cabo su relación con Schelling y con la historia de la filosofía en general. Con esto, me parece, se distancia de la simple asunción de una tradición como algo dado e inmutable, ya que la confrontación histórica implica una

³⁸⁷ *Ibidem*, p. 198. (Los subrayados son míos).

³⁸⁸ *Ibidem*, p. 210.

³⁸⁹ *Idem*.

³⁹⁰ *Idem*.

constante decisión frente a la obra histórica de cualquier pensador. Del mismo modo en el que explica la esencia del arte y pone el énfasis en la obra misma y en su mostrar la cosa como tal y no en el artista,³⁹¹ Heidegger busca resaltar el pensamiento ofrecido en la obra filosófica y en su mostrar la verdad de la historia del *ser* por sobre el pensador.

Hacia esta comprensión de la historia y las profundas implicaciones que ésta tiene para el pensamiento es hacia donde apuntaba el recorrido realizado en este trabajo. Reconozco que con esta exposición no se ha hecho más que señalar un esbozo de esta tarea, quedando por aclararse muchas cosas y por revisar también muchos capítulos dentro de la enorme obra heideggeriana en particular y dentro de la historia de la filosofía en general. Sin embargo, confío en que este trabajo comporta un aporte, aunque pequeño, a la alcaración de lo que Heidegger se refiere con historia dentro del despliegue de su pensamiento y de su insistente interrogar ontológico.

³⁹¹ Vid. M. Heidegger, *El origen de la obra de arte*, p. 25 y ss. [25 y ss.]

Resultados

El término «conclusión» implica cierto acabamiento y completud. Sin embargo, considero que este trabajo «termina» de un modo abierto, invitando a ahondar con mayor decisión y herramientas en las cuestiones aquí simplemente señalizadas. Por ello, he decidido nombrar a esta sección «resultados», ya que lo aquí expuesto busca ser un comienzo más que un final, a lo cual se alude usualmente con las tradicionales conclusiones. De modo que este apartado busca señalar algunas de las posibles vías de ahondamiento en la investigación ontológica que el recorrido por algunos de los «camino del pensar» heideggeriano abre.

Sobre todo hacer énfasis en el concepto de historia que se encuentra al inicio de esta investigación y que funge como guía del pensamiento pese a quedar tácito en la mayor parte del cuerpo de este trabajo. Esto ocurre debido a que, se partió de la problematicidad de este concepto, por lo que se buscó su explicación, sus bases, los conceptos con los que se relaciona directamente y que permiten su aclaramiento. Así, se tomó como punto de partida la experiencia existencial que se encuentra en el origen del despliegue filosófico del pensamiento de Heidegger. Ex-sistencia —salir fuera— resuena directamente en el término *Da-sein* —ser-ahí—, el cual puede funcionar como directriz guía en el pensamiento del filósofo alemán. Sin embargo, este término sufrió cambios conforme se desplegaba la meditación ontológica que se encuentra en el núcleo de la obra de Heidegger. Aquí se ha intentado mostrar este cambio, que sin embargo no implica una ruptura, sino más bien un desarrollo, poniendo en relación el tratamiento que de este concepto se nos ofrece en el inicio de *Ser y tiempo*, obra de 1927, y su posterior presentación en *Carta sobre el «humanismo»*, ensayo muy posterior, de 1946. En esta confrontación, el rasgo más notable es el cambio en la grafía, utilizando un guión para acentuar la referencia al salir fuera, a esa aperturidad implicada en el término ex-sistencia. Con esto únicamente se profundiza en la esencia a partir del poner atención en lo que palabra misma revela respecto a su objeto; lo que la palabra muestra.

A partir de este primer paso, la investigación asume el elemento central en la filosofía de Heidegger; la pregunta por el *ser*. De modo que hay una relación entre *ser* y existencia que es necesariamente asumida en el modo de ser de la existencia, aunque esta asunción se da un modo tácito. El reconocimiento y la patentización de esta relación esencial, permite

dar un paso más en el ejercicio de la meditación que constituye la obra heideggeriana. Así, se abre la posibilidad de, a partir de un análisis de la existencia, arrojar luz sobre el misterio del *ser*. Esta investigación existencial conduce al reconocimiento de una enigmática relación entre el *ser* y el tiempo, relación que se encuentra en el núcleo de la comprensión del ser de la existencia. Y es que, en efecto, todo intento de pensar el tiempo se encuentra en remisión inexcusable a la existencia; y viceversa, todo intento de comprensión del ser de la existencia remite a la cuestión del tiempo.

Esto permite dar un siguiente paso en la investigación, al poner esta relación entre el tiempo y la existencia como guía del pensar interrogante, permitiendo que la esencia del existencia se comprenda a partir del tiempo y su relación con él. La existencia se revela como *tempórea*. Esto se muestra a partir de la confrontación con los primeros pensadores que han puesto al tiempo en el núcleo de sus investigaciones ontológicas, a saber Aristóteles y Agustín de Hipona; aunque ellos no lo hagan de forma explícita como lo hace Heidegger. Al poner de manifiesto la relación entre existencia y tiempo, destaca el problema de la muerte, como la posibilidad más radical del *Dasein*. Y junto al problema de la muerte se presenta la cuestión de la libertad y la historia.

La libertad, como modo de ser de la existencia, se encuentra en relación con la verdad y la pregunta ontológica, por lo que su tratamiento exige un desarrollo cuidadoso y detallado, ya que pone en juego la totalidad de la investigación y los elementos que la conforman. El objetivo es arrojar luz sobre el problema de la historia, qué sea ésta y cómo comprenderla. Sin embargo, este trabajo exige una profundización en el problema ontológico, el cual se encuentra determinado por la relación entre la existencia y el *ser*. Esta investigación permite, en efecto, aclarar un poco la problemática histórica, sin embargo, esto únicamente es alcanzado al reconocer el juego o conflicto presente en la relación entre el *ser* y la existencia.

Así, los términos existencia, tiempo y finitud permiten el trazado de un camino que conduce a la comprensión del ser a partir de *su* historia. Y de igual modo, se ahonda en la comprensión del problema puesto de manifiesto por Heidegger desde *Ser y tiempo*. A partir de este recorrido es posible decir lo siguiente sobre la historia.

La historia únicamente puede comprenderse a partir de una resolución libre del Dasein a ser lo que es más propiamente. La resolución implica una decisión, en la cual se

manifiesta la más propia esencia de la existencia, esto es, su esencial libertad. Ahora bien, la historia no es simplemente un objeto o concepto alcanzado noéticamente, sino que al encontrarse en relación directa con la esencia de la existencia, la historia es existencial, lo que impide su comprensión cabal a partir de un mero ejercicio intelectual. La historia se comprende únicamente a partir del ser histórico de la existencia, de su ser sí misma, su libre empuñarse a sí misma. No obstante, el pensamiento no queda relegado dentro de este planteamiento a un segundo plano, sino que, es necesaria esa unidad de elementos distintos presente en el núcleo de la consideración ontológica. Ésta no puede dejarse de lado, ya que se encuentra en el comienzo del pensamiento filosófico en tanto tal. El *θαῦμα* reconocido en el comienzo de la filosofía, en tanto un estado de ánimo, un modo de ser de la existencia, pone de manifiesto la relación inextricable entre *ser* y existencia. Ahora bien, uno de los resultados en este trabajo es el reconocimiento de que esta relación *es histórica*, ya que no se comprende con cabalidad a partir de un ejercicio conceptual. Su objeto —y esto en plena coincidencia y reconocimiento de la tesis fundamental kantiana— se encuentra más allá del alcance de cualquier consideración intelectual. Se hace necesario el punto de vista práctico. Y considero que la amplitud del espectro de lo nombrado bajo el término «existencia» se encuentra en coincidencia con esta unión del ámbito teórico y práctico presente en el reconocimiento del propio ser histórico.

Por supuesto que con esto no se hace más que poner de manifiesto la relación entre el modo de ser de la existencia y la historia. Sin embargo, creo que la explicación aquí ensayada allana el camino para una profundización más determinada, detallada y amplia de esta relación con miras, como siempre, al problema del *ser* como el principio de toda consideración filosófica. De este modo, el camino aquí propuesto, que buscó dentro del laberinto que es el pensamiento heideggeriano por lo menos una señal que permita el reconocimiento de un elemento muchas veces ignorado, o mencionado de paso en las obras que se ocupan del pensamiento del «brujo de Messkirch», *pretende sostener y recuperar la importancia del modo de ser de la ex-sistencia y la comprensión de lo que se nombra a partir del término «historia» dentro del pensamiento de Heidegger como conceptos fundamentales para su comprensión.* Y de igual modo, aquí se busca sostener que éstos conceptos guía pueden encaminar a una comprensión propia del *Dasein* capaz de guiar a la meditación filosófica en un ahondamiento del problema del *ser*.

Por supuesto, quedan aquí temas únicamente sugeridos que, debido a cuestiones de espacio no podían ser tratados con la seriedad que merecen. Sobre todo lamento no haber podido llevar a cabo un análisis del papel que juega el lenguaje dentro del recorrido aquí trazado. Sin embargo, incluso en los temas trabajados queda aún mucho que decir, sobre todo respecto a la relación entre la libertad y la finitud —el problema de la muerte. De igual modo, la confrontación con Aristóteles, Agustín de Hipona y Schelling exige un desarrollo pormenorizado que aquí queda únicamente en términos esquemáticos. Se necesitaría un trabajo capaz de poner en verdadera confrontación la obra de estos pensadores, y no únicamente algunos fragmentos como aquí se ha hecho. Y también es necesario un reconocimiento de los otros pensadores que han hecho del tiempo y su relación con el ser de la existencia —con lo que se pone, aunque de forma tácita, la relación entre ser y tiempo, y a su vez, como se ha intentado mostrar en este trabajo, el problema de la historia— una cuestión expresa en su pensamiento y en su obra. Sobre todo la confrontación con Nietzsche³⁹² es un elemento que ha quedado fuera de este trabajo y que merecería un tratamiento en el marco de lo propuesto en esta tesis ya que la influencia de este filósofo resulta fundamental para la comprensión del pensamiento heideggeriano precisamente en el núcleo del problema aquí trabajado.

Finalmente, este trabajo fue concebido como un ejercicio preparatorio para el acceso al pensamiento que Heidegger desarrolló a partir de 1936 en los tratados póstumos que tienen como núcleo el desarrollo pleno del carácter histórico del *ser*. De modo que el objetivo de este ensayo es enfilar la consideración ontológica hacia el reconocimiento de esta problemática a través de su comienzo en la meditación alrededor del tiempo; allanar el espacio a partir del cual sea posible la intrusión en «lo abierto de la historia.»³⁹³

Así, nuevamente, más que concluir, en este apartado únicamente me limito a señalar el avance alcanzado en este trayecto a través de un camino posible abierto dentro del descomunal pensamiento de Martin Heidegger. Lo aquí expuesto pretende ser una

³⁹² Debo a Crescenciano Grave el reconocimiento de haberme señalado la temprana relación que Heidegger guarda con Nietzsche. Este filósofo se encuentra presente en las consideraciones de Heidegger desde antes de *Ser y tiempo*, y es posible reconocer su innombrada influencia en el andar del pensamiento heideggeriano. Al respecto puede consultarse Franco Volpi, *El nihilismo* [trad. de Cristina I. del Rosso y Alejandro Vigo], Buenos Aires, Biblos, 2011, pp. 85–106.

³⁹³ Martin Heidegger, *Aportes a la filosofía: acerca del evento* [trad. de Dina V. Picotti C.], Buenos Aires, Biblos, 2006, §1, p. 22 [4].

señalización de un elemento que considero no había sido puesto de manifiesto con la claridad necesaria a partir de la obra hasta ahora publicada sobre la obra del filósofo alemán, a saber, *la relación entre existencia e historia dentro del pensamiento ontológico de Heidegger*, para lo cual se ha propuesto un recorrido que pretendía aclarar, aunque sea de forma limitada o parcial, algunos de los problemas fundamentales de la meditación ontológica del filósofo alemán. Su finalidad era mostrar ese problema y proponer una posible vía de acceso a éste para su posterior profundización y resolución en el marco del pensamiento onto-histórico propio de la obra póstuma de Heidegger. Si el objetivo se ha logrado o no es una cuestión que dejo abierta para el lector.

Bibliografía

- Reflexiones marginales* [en línea], México, año 3, número 17, octubre-noviembre 2013.
<<http://reflexionesmarginales.com/3.0/category/21-heidegger/21-dossier/>>,
consultada el 13 de octubre de 2014.
- Agustín de Hipona, *Confesiones* [trad. de Alfredo Encuentra Ortega], Madrid, Gredos, 2010, 700 págs.
- Aristóteles, *El hombre de genio y la melancolía. Problema XXX* [trad. Cristina Pigeaud], Barcelona, Acantilado, 2007, 121 págs.
- , *Física* [trad. de Guillermo R. de Echandía], Madrid, Gredos, 2008, 506 págs.
- , *Metafísica* [edición trilingüe de Valentín García Yebra], Madrid, Gredos, 2010, 830 págs.
- Bacarlett Pérez, María Luisa y Angeles Ma. Del Rosario Pérez Bernal, «Asombro y conocimiento: una mirada al *pathos* platónico» en, *Ontology Studies*, Cuadernos de Ontología 12, 2012, pp. 183–202. En línea <http://www.ontologia.net/studies/2012/bacarlett-perez_2012.pdf>. Consultada el 1 de junio de 2015.
- Carse, James P., *Muerte y existencia. Una historia conceptual de la mortalidad humana* [trad. de Rafael Vargas], México, Fondo de Cultura Económica, 1987, 497 págs.
- Colli, Giorgio, *El nacimiento de la filosofía* [trad. de Carlos Manzano], México, Tusquets, 2010, 121 págs.
- Dastur, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo* [trad. de Lisabeth V. Ruiz Moreno], Buenos Aires, Ediciones Del Signo, 2006, 136 págs.
- , *La muerte. Ensayo sobre la finitud* [trad. de María Pons Irazazábal], Barcelona, Herder, 243 págs.

- Düring, Ingemar, *Aristóteles* [trad. de Bernabé Navarro], México, Universidad Nacional Autónoma de México/Instituto de Investigaciones Filosóficas, 2005, 1031 págs.
- Eggers Lan, Conrado [ed.], *Los filósofos presocráticos I* [trad. de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá], Madrid, Gredos, 2008, 518 págs.
- Fernández Castro, Roberto, «La conciencia interna del tiempo histórico en la fenomenología trascendental», en Berenzon Gorn, Boris y Georgina Calderón Aragón [coords.], *Los elementos del tiempo y el espacio*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras/Facultad de Ciencias/CONACYT, 2012, 706 págs., pp. 273–286.
- Gracia, Jorge J. E. [ed.], *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía T. 17. Concepciones de la metafísica*, Madrid, Trotta, 1998, 357 págs.
- Grave, Crescenciano, *Metafísica y tragedia. Un ensayo sobre Schelling*, México, Ediciones Sin Nombre/Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2008, 317 págs.
- , *Nietzsche y Heidegger ¿El último metafísico y el nuevo inicio del pensar?*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras/Sistema Universidad Abierta, 2007, 76 págs.
- , *Schelling: el nacimiento de la filosofía trágica moderna*, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 2011, 79 págs.
- Hartman, Nicolai, «Aristóteles y el problema del concepto», en *Aristóteles y el problema del concepto. Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles* [trad. de Bernabé Navarro B.], México, Centro de Estudios Filosóficos/Universidad Nacional Autónoma de México, 1964, 98 págs., pp. 7–48.
- Heidegger, Martin, «Agustín y el neoplatonismo», en *Estudios sobre mística medieval* [trad. de Jacobo Muñoz], Madrid, Siruela, 263 págs., pp. 23–210.
- , *Aportes a la filosofía: Acerca del evento* [trad. de Dina V. Picotti C.], Buenos Aires, Biblos, 2006, 415 págs.

- , *El concepto de tiempo* [trad. de Raúl Gabás Pallás y Jesús Adrián Escudero], Madrid, Trotta, 2011, 69 págs.
- , *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)* [trad. de Jesús Adrián Escudero], Barcelona, Herder, 2008, 142 págs.
- , «El origen de la obra de arte» en, *Caminos de bosque* [trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2008, 279 págs., pp. 11–62.
- , *Hitos* [trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte], Madrid, Alianza, 2007, 395 págs.
- , *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica [Informe Natorp]* [trad. de Jesús Adrián Escudero], Madrid, Trotta, 2002, 117 págs.
- , *Introducción a la fenomenología de la religión* [trad. de Jorge Uscatescu], México, Fondo de Cultura Económica/Siruela, 2006, 183 págs.
- , *Introducción a la filosofía* [trad. de Manuel Jiménez Redondo], Madrid, Cátedra, 1999, 469 págs.
- , *Meditación* [trad. de Dina V. Picotti C.], Buenos Aires, Biblos, 2006, 364 págs.
- , *¿Qué es metafísica? Seguido de «Epílogo a “¿Qué es metafísica?”» e «Introducción a “¿Qué es metafísica?”»* [trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte], Madrid, Alianza, 2009, 93 págs.
- , *Ser y tiempo* [trad. de Jorge Eduardo Rivera C.], Madrid, Trotta, 2003, 490 págs.
- , *Schelling y la libertad humana* [trad. de Eduardo Rosales], Caracas, Monte Ávila, 1996, 265 págs.
- , *Tiempo e historia* [ed. y trad. de Jesús Adrián Escudero], Madrid, Trotta, 2009, 110 págs.
- Hernández Bautista, César, *Sobre el tiempo posible. Mundo, verdad y posibilidad en Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Quivira, 2011, 124 págs.

- Hersch, Jeanne, *El gran asombro. La curiosidad como estímulo en la historia de la filosofía* [trad. de Rosa Rius Gatell], Barcelona, Acantilado, 2010, 414 págs.
- Jankélévitch, Vladimir, *La muerte* [trad. de Manuel Arranz Lázaro], Valencia, Pre-Textos, 2009, 435 págs.
- Kafka, Franz, *Aforismos de Zürau* [trad. de Claudia Cabrera], Madrid, Sexto Piso, 2005, 167 págs.
- Machen, Arthur, «El pueblo blanco», en *El pueblo blanco y otros relatos de terror* [trad. de Juan Antonio Molina Foix], Madrid, Valdemar, 2004, 364 págs., pp. 11–81.
- Maldonado, Rebeca, «El círculo hermenéutico, un círculo vital. Sobre Dilthey, Heidegger y Gadamer», en Gonzáles-Valerio, María Antonia, Greta Rivara Kamaji, *et. al.* [coords.], *Entre hermenéuticas*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras, 2004, 196 págs., pp. 65–80.
- Paul, Jacques, *Historia intelectual del occidente medieval* [trad. de Dolores Mascarell], Madrid, Cátedra, 2003, 622 págs.
- Platón, *Diálogos* (Tomos I, III, V y VI) [varios traductores], Madrid, Gredos, 2008.
- Pöggeler, Otto, *El camino del pensar de Martin Heidegger* [trad. de Félix Duque], Madrid, Alianza, 1993, 551 págs.
- Rivara Kamaji, Greta, *El ser para la muerte. Una ontología de la finitud*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Facultad de Filosofía y Letras/Ítaca, 2003, 131 págs.
- Rodríguez, Ramón, *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid, Síntesis, 2006, 254 págs.
- Rojas Jiménez, Alejandro, *La cuadratura. La última palabra del pensamiento ontológico de Heidegger*, Málaga, Universidad de Málaga, 2009, 340 págs.
- Santiesteban, Luis César, «La confrontación de Heidegger con san Agustín y la mística medieval. Nota crítica en torno a *Estudios sobre mística medieval* de Martin Heidegger», en *Diánoia*, México, volumen LII, número 58 (mayo2007), pp. 177–183.
- En línea

<http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/7013/6011/4272/DIA58_Santiesteban.pdf>, consultada el 27 de enero de 2015.

Schelling, F.W.J., *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados* [edición bilingüe de Helena Cortés y Arturo Leyte], Barcelona, Anthropos, 2004, 325 págs.

Schopenhauer, Arthur, *Los dolores del mundo* [trad. de Mario de Oz], Madrid, Diario Público, 2009, 109 págs.

Steiner, George, *Heidegger* [trad. de Jorge Aguilar Mora], México, Fondo de Cultura Económica, 2001, 283 págs.

Tauxe, Henri-Charles, *La Notion de Finitude dans la Philosophie de Martin Heidegger*, Montreux, Editions L'Age d'Homme, 1971, 252 págs.

Tomás de Aquino, «El ser y la esencia» [trad. de Abelardo Lobato], en *Textos selectos*, Madrid, Gredos, 2012, 795 págs., pp. 1–22.

Vigo, Alejandro G., *Estudios aristotélicos*, Navarra, Ediciones Universidad de Navarra (ENUSA), 2006, 475 págs.

Volpi, Franco, *El nihilismo* [trad. de Cristina I. del Rosso y Alejandro G. Vigo], Buenos Aires, Biblos, 2011, 190 págs.

Waelhen, A. de, *Phénoménologie et Vérité. Essai sur l'Évolution de l'Idée de Vérité chez Husserl et Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1953, 166 págs.

Xolocotzi Yáñez, Ángel, «Las formas de la apertura: Disposición afectiva y comprensión», en Santiesteban, Luis César [coord.], *Ser y tiempo de Martin Heidegger*, México, Aldvs/Universidad Autónoma de Chihuahua, 2013, 619 págs., pp. 199–234.