

**Alberto Wagner de Reyna**

Heidegger y el problema de la libertad

## S U M A R I O

*La existencia como ser esencial del hombre.—Momentos fundamentales del existir.—Ser-en-el-mundo: utilidad y presencia; la transcendencia como estructura de la existencia; el cuidado; elección y libertad.—La angustia como captación del cuidado: ser hacia la muerte.*

*El ser del ente se realiza en la verdad: presentación; apertura; libertad; la existencia enraizada en la libertad.—Libertad y error.*

*La verdad del ser.—Ontologismo panteísta.—¿Es Heidegger un filósofo existencial?*

Esta conferencia se titula: La filosofía de Martin Heidegger y el Problema de la libertad. El entendido hará inmediatamente la objeción que la libertad no es uno de los problemas centrales del pensamiento del maestro de Friburgo, y que sólo es tocado tangencialmente en “Von Wesen der Wahrheit”, relacionando libertad y verdad.

Sin embargo no es absurdo el tema. Se oye a veces decir que el existencialismo suprime la libertad, llevando al hombre a aceptar la baja necesidad de las pasiones, o por lo menos afirmar lo ineluctable del destino. Es pues por lo menos interesante encarar la pregunta. ¿Cómo encaja la libertad en la existencia? En esta conferencia —naturalmente sin agotar el tema— estudiaremos el asunto en lo que se refiere a la filosofía de Heidegger, subrayando lo explícito y explayando lo implicado.

Pero hay para mí otro escollo personal:

Cuando se ha escrito un libro sobre un tema, es difícil dar una conferencia sobre él, una conferencia sin repetirse, sin volver a decir lo que ya se ha confiado a la letra impresa. Y en esta situación me encuentro yo esta noche, deseoso de intentar lo difícil y resignado a caer en lo inevitable.

La Filosofía de Heidegger es filosofía existencial. ¿Qué quiere decir eso? ¿Qué relación tiene con otros nombres semejantes, como existencialismo o filosofía de la existencia? ¿O son estos tres nombres sinónimos? Tal es quizá la pregunta que se plantea el lego en estas materias. Es pues menester precisar —en algo— estos conceptos.

Existencialismo es por lo pronto un “ismo”, es decir un modo de ver, de interpretar, a través de un prisma. El modo de ver todo lo que se nos presenta a través de una interpretación dada de la “existencia”, es pues algo derivado, que lleva a preguntarnos por la existencia misma. ¿Qué es pues eso de existencia, que se ha convertido en criterio, lupa y punto de partida y llegada del existencialismo, término que generalmente se aplica a la especulación de J. P. Sartre?

Es el ser del hombre, captado en la multiplicidad de lo mundanal, en constante trascender, como más adelante lo veremos. Pero el ser del hom-

NOTA.—Conferencia dictada en la Universidad de Chile.

bre puede ser considerado en su realidad concreta, dada, diferenciada de cada individuo, y si se hace así estamos haciendo filosofía de la existencia, como por ejemplo lo hace Jaspers.

Pero también se puede encarar como ser, como "esencia" del hombre y entonces estamos en el análisis o filosofía existencial. Este es el caso de Martín Heidegger.

Como se puede comprobar fácilmente, viene Heidegger históricamente de la Fenomenología de Husserl. El mismo dice que hace Fenomenología. Hace fenomenología de la existencia, y, como he tratado de mostrarlo en mi libro (1), como medio para un fin, como ontología fundamental encaminada a ser base y fundamento de la Ontología en general. Si bien hace Heidegger filosofía existencial sólo lo hace con el objeto de ir hacia una Ontología, es decir, hacia el ser, hacia la verdad del ser. Y este empeño esbozado en "Sein und Zeit" adquiere contornos más precisos en sus últimos escritos, en "Von Wesen der Wahrheit" y en la "Carta sobre el Humanismo", que traducida por mí podéis encontrar en la Revista "Realidad" (2).

Como se nos dijo ya en "Sein und Zeit" toda su investigación fenomenológica de la existencia tiene por objeto la aclaración del sentido del ser del ente. Con ello tenemos nítidamente establecido: 1) Heidegger distingue radicalmente entre lo óntico —propio del ente— y lo ontológico —propio del ser—; 2) Su análisis es de carácter ontológico; 3) Su ontología fundamental de la existencia es camino para una Ontología general. Y para Heidegger —como hemos visto en sus últimos escritos— es lo fundamental, en el Logos, la Verdad. La Ontología heideggeriana es el acceso a la verdad del ser, y el ser genuinamente hombre está en esta cercanía —verdadera, que quiere decir descubridora— al ser. Hasta donde rebasa esta postura a la Ontología en sentido tradicional, esto es un problema que veremos más adelante.

El punto de partida es la "existencia". ¿Qué significa esta palabra? Tradicionalmente se entiende por ella "esse", aquello que pone en acto una esencia, y que por lo tanto no es —como dice Kant— un predicado real, sino lo que convierte lo real en actual. Frente a este concepto de existencia tenemos ahora uno nuevo, el concepto por así decir "existencial", que se vincula con el sentido pre-filosófico, familiar, de este término. Así cuando hablamos de que "tal o cual cosa le amarga a uno la existencia",

(1) *La Ontología fundamental de Heidegger*, Lima, 1938; Buenos Aires, Editorial Losada, 1939 y 1945.

(2) "Carta sobre el Humanismo", *Realidad*, Buenos Aires, 1948, N.os 1 y 3.

no nos referimos a la existencia en sentido escolástico sino a la vida del hombre en su multiplicidad siempre nueva pero también unitaria. La existencia "existencial" es la esencia del hombre, aquello que el hombre, hace, vive, *es*. Es el conjunto de posibilidades realizadas o frustradas; y cada vez que realizamos una posibilidad frustramos una serie de posibilidades que se le oponen o que son desplazadas por ella. Pero no se entienda esto así: que el hombre es una serie de posibilidades y que estas posibilidades constituyen su quiddidad, así como tradicionalmente se entendía esto, v. gr. el hombre es un animal que tiene la potencia de la palabra, la posibilidad de la palabra, la posibilidad de realizar el acto de hablar. No, aquí vamos algo más lejos: nos referimos sobre todo a las posibilidades realizadas, a lo que se realiza en cuanto se realiza, el acto por el cual el hombre es una de sus posibilidades y no meramente las *tiene*. La existencia estriba en el conjunto de circunstancias y posibilidades en cuanto se realizan, y por lo tanto deja de realizar otras, de suerte que siempre en uno u otro modo *es* una de las posibilidades que *tiene* y no *es* las otras. La existencia se convierte así en una estructura, cada vez única, pero que puede ser entendida como constitutiva de la realidad actual del hombre, como su esencia, como el acto ontológico del hombre. Existencia "existencial" es pues esencia y se opone así al concepto tradicional de existencia, de presencia, de *esse*. La existencia en cuanto realización de posibilidades propias pero dadas en las circunstancias mundanales *ec-siste*, es decir, hace frente para afuera. ¿Pero de qué cosa es esencia la existencia? El ente cuyo ser (cuya esencia) es la existencia es el *ec-sistir*, *das Dasein*, el hombre.

Veamos ahora más de cerca el ente cuyo ser es la existencia, a fin de descubrir sus estructuras, y así llegar desde lo que está más a nuestro alcance a la esencia, a la existencia; esto es: de lo óntico a lo ontológico, y quizá veamos que en el existir ambas dimensiones se tocan y resulte así como la puerta de entrada a la casa del ser.

El existir se caracteriza por dos momentos fundamentales: a) su unidad radical, y b) su mismidad. El existir es radicalmente uno, pues si su esencia consiste en la realización de sus posibilidades, entonces sus caracteres no son accidentes, sino modos de ser sustanciales. Esta absoluta compenetración entre ser y esencia —propia del existir— hace que sea su propia esencia, no un ejemplar o individuo de una especie; que el ser del existir sea siempre el suyo propio (*Jemeinigkeit*), y que esta esencia —por ser suya, inalienable e incompañada— le importe, esencialmente. Al existir en su ser *le va* su ser: es lo que es.

Aquí es necesaria una aclaración: al decir que la esencia del existir es la existencia, y que es lo que es, no queremos usurpar para el hombre atributos divinos. La unidad y necesidad de Dios que tradicionalmente se suele expresar con estos giros no quieren ser aplicadas al hombre. Existencia, como vimos, tiene aquí un sentido totalmente diferente, y el decir que el hombre es el que es, quiere significar que su ser estriba en la vivencia y realización de él, y en modo alguno se quiere referir a la necesidad metafísica.

El existir es su posibilidad, siempre es ya sus posibilidades, y así es más de lo que es. Es decir, sale de sí porque al proyectarse sobre sus posibilidades, al serlas, es de antemano lo que aún no es, o mejor, está en trance de ser. Pero el existir comprende esta situación, conoce las posibilidades y se conoce a sí propio, comprende de lo que se trata, es "ontológico", con lo cual se establece una diferencia radical entre el existir y todo lo demás. El existir es un ente ontológico, que sabe el ser, y que por eso es diferente de los entes que no tienen ninguna relación con el ser, que no son vecinos del ser. Para el existir no rigen pues las categorías comunes, sino los "existenciales", a-priori de su captura, que se refieren al *quién* y no al *qué* (para el que valen las categorías).

La existencia es el *quién*. La estructura de los otros entes es el *qué*. El ser *quién* consiste en ser-en-el-mundo. Las cosas si bien están en el mundo, no *tienen* mundo, son no-mundanales. El *quién*, en cambio, sólo es tal porque está referido al mundo, porque estructuralmente *es* en él. Pero si vemos de cerca el ser-en-el-mundo, vemos que hay en él tres momentos: el mundo (la estructuración ontológica del mundo), el ente que es en él (el *quién*) y el "ser-en", que es un "existencial" diferente de la categoría de lugar o relación. El ser-en es un concepto fundamental sin el cual no se puede entender el existir, es un "existencial" que se podría caracterizar mejor con las palabras "estar con" o "estar donde, tener familiaridad con..." Este "existencial" —el estar-en o ser-en— no es la posibilidad de que un algo esté al lado de otro, sino la posibilidad de que un alguien descubra a otro ente, colocándolo en *su* ámbito, en el mundo, en su mundo. Dos entes no-mundanales (esto es: que no son puntos de gravedad de su mundo) no están el uno con el otro ni el uno es el otro, sino se hallan meramente referidos por la categoría del lugar, tiempo o relación en el mundo de otro ente, de un ente mundanal o mejor "mundígeno" que hace mundo en referencia a sí propio.

El ser-en es una de las posibilidades siempre ya, realizadas del exis-

tir, pues el existir está esencialmente en el mundo. El existir es en el mundo —aquí los verbos ser y estar se equivalen— como en su posibilidad, entrelazado con las cosas del mundo, enlazándolas y refiriéndose a ellas y refiriéndolas a él. Está pues allí, en el mundo, presente en él . . . El “estar-allí” (*Dasein*) se halla lanzado, tirado en el mundo, y esto constituye el fenómeno de la “facticidad”.

El mundo es pues el ámbito que el existir constituye “al rededor” de sí, y que a su vez lo constituye a él. Pero este ámbito no puede estar vacío, es ámbito que posibilita que se encuentren cosas en él, pero que al hacer esto supone las cosas que en él se dan. El mundo no es pues un conjunto de cosas, el universo, sino la manera de ser de éstas en vista del existir. El concepto existencial del mundo está en la misma línea que el teológico. Cuando aprendemos que el mundo, demonio y carne son los enemigos del alma, es evidente que no nos referimos al cosmos, sino a lo que San Agustín llama el “*habitanre corde in mundo*” el darse al mundo y a todo lo que él supone, pompas, frivolidad, etc. “Mundo” es aquí un estado de ánimo, un estado del alma que es enemigo del alma. Así también el “mundo” existencial es precisamente aquello en lo cual somos, no topológicamente, sino esencialmente, es el estar en relación circunstancial con las cosas.

Estas pueden ser entendidas de dos maneras, ya sea como lo útil (*das Zeug*), aquello con lo cual manipulamos, de lo cual nos servimos instrumentalmente en beneficio directa o indirectamente nuestro, o como mera presencia (*das Vorhandene*), como algo que se opone objetivamente al existir. Desde luego el modo originario de entender las cosas es como útiles. Un plato es un plato, que nos sirve para comer, y hay que asumir una actitud especial para ver en él solamente un disco de porcelana. Los útiles están referidos entre sí, circunstanciados los unos por los otros. Así es la caja de fósforos el recipiente de éstos; y los fósforos sirven para prender fuego; el fuego, entre otras cosas para cocinar; y la comida para nuestro alimento. Si los útiles están circunstanciados los unos por los otros, la totalidad de circunstancias señala hacia el *quién*, a nosotros, los hombres, hacia mí.

Lo presente, en cambio, lo que entendemos meramente como “existente” (en sentido tradicional) lo habido en el conocimiento teórico, se debe a una forzada deficiencia de circunstanciación, que nos hace alejarnos de la cosa en cuanto relacionada con el existir, abstraerla de su realidad genuina. El conocimiento teórico es pues un modo de ser en el mundo, que requiere un viraje abstractivo de la circunstancia real. Porque el ser

de las cosas no se da en su aislamiento óptico —condición de su captura en cuanto presentes— sino se debe a la existencia que se traza sobre su posibilidad sobrepasando las cosas y fundando en este sobrepasar el mundo. Este “fundar” el mundo es parejo con el descubrimiento de lo que hay en él. El mundo es pues un trascender de la existencia, un sobrepasar que descubre, y la posibilidad del ser de las cosas que hay en él. El existir se preocupa de las cosas, es hacia ellas pero simultáneamente se comprende desde ellas. Esto es la trascendencia de la existencia. Es por esto absurdo decir que la filosofía existencial niegue la trascendencia y que reduce el existir a una inmanencia absoluta y cerrada. La trascendencia es precisamente la estructura de la existencia. Desde luego que es una trascendencia finita, y que no es una trascendencia metafísica. Y ello no es un defecto sino más bien muestra del rigor con que procede este modo de filosofar. El existir en cuanto ser en el mundo no puede trascender sino al mundo, que es finito. Con ello no se niega la posibilidad de una trascendencia infinita, pues el existir no es necesariamente sólo ser en el mundo; no está descartado que también se halle en otra dimensión, en la del ser hacia Dios. Y que no se trate aquí de una trascendencia metafísica —esto es: que se suponga fuera del existir otros entes que no se encuentran en una relación de contingencia frente a él— se deriva del carácter mismo del análisis existencial, que es análisis de la existencia y sólo de ella, esto es de su ser y de aquello que está circunstanciado en él. La trascendencia no sólo descubre al existir su ser sino funda el ser de las cosas. Si no hubiese existir desde luego que habría otros entes —filosofía existencial no es idealismo ni menos solipsismo— pero no tendrían el ser que tienen porque el carácter de útiles y de cosas dadas en el mundo dependen del existir. Más aún: no tendrían ser, pues el ser se constituye en la trascendencia que al mismo tiempo lo descubre. El existir es por ello eminentemente *ontológico*. Ontología sólo hay porque hay existencia y existencia sólo hay porque hay ontología, así como no hay mundo sin existencia y viceversa.

¿Y en qué consiste esta trascendencia que somos nosotros mismos? Por lo pronto es una trascendencia siempre idéntica consigo mismo. “Mismo” no es sinónimo de “yo”. El “yo” está tradicionalmente —desde Descartes— cargado de inmanencia, es punto de partida. El “mismo” por el contrario es punto de convergencia. No es nada de lo cual se pueda decir algo, sino el punto en que se cruzan las circunstancias que lo trascienden. Es como el vértice, determinado por las líneas que en él concurren.

El “mismo” se trasciende a sí propio. Y ese vértice existente está allí —*Da*— inconfundible con otro cualquiera, pero abierto al mundo y a sí mismo. Tres estructuras —sobre las que no quiero explayarme— lo constituyen: el estado (*Befindlichkeit*), el comprender (*Verstehen*) y el habla (*Rede*). La totalidad unitaria de estas estructuras es el *cuidado* (*Sorge*). El existir —cuya comprensión del estar en el mundo se articula significativamente en el habla— está siempre preocupado por... cuida de... de sus propias posibilidades (en las que se proyecta desde su estado adelantándose a sí mismo), de los demás, de las cosas en cuanto útiles. Este preocuparse es un verterse fácticamente desde siempre, existencialmente en sus posibilidades nunca totalmente alcanzadas, un decaer a las sollicitaciones de las cosas mundanales, un gastarse en la expresión por los demás, un desear e insatisfecho querer ser lo que no se es, pero cuyo ser en cierto modo se tiene; esta preocupada inquietud existencial es el ser del existir. ¡Cuán poliforme no es la existencia, pero a la vez cuán única, unitaria! El cuidado, por así decir, se desparrama, y en este desparramarse está su original unicidad.

¿Se capta el cuidado acaso en su unidad? ¿Todas estas estructuras que hemos analizado, se dan alguna vez juntas en su contexto como cuidado? Heidegger responde que sí. En la experiencia existencial que tanto ocupó a Kierkegaard, en la angustia. La angustia, como sabemos, no es el miedo, que provoca la huida. La angustia no es producida por un algo localizable, al cual podemos “sacarle el cuerpo”. Lo que nos angustia es ilocalizable, y también inesquivable. La angustia se angustia a causa del mundo, ante el ser en el mundo, por tener que ser en el mundo, al cual estamos lanzados, en el cual nos encontramos tirados. La angustia muestra al existir como fácticamente existente como ser en el mundo: esto quiere decir que lo muestra como cuidado, lo muestra en trance de huir hacia el mundo de su propio modo de ser, de la muerte, es decir: decayendo a la impropiedad. Siempre saliendo de sí el cuidado es fragmentario, y sólo podrá alcanzar su totalidad en la muerte. No en la muerte física, sino al encarar la muerte como su más propia y decisiva posibilidad, viviendo su muerte. Pero para alcanzar esta totalidad es menester decidirse a escuchar la voz de la conciencia que nos presenta nuestra muerte; decidrnos a ser propiamente lo que somos, seres hacia la muerte; es menester la propiedad —que es lo contrario de enajenación— ser hacia nuestra muerte.

La decisión nos encara, pues, a nuestro propio límite: la muerte; y por ella, por la decisión, lo aceptamos, lo somos. No nos esquivamos, no

rehuimos la muerte como en la decadencia, en que le volvemos las espaldas, sino nos *exponemos* a ella. Esto es: nos *libramos* a ella, somos libres hacia ella, para ella. El librarse a la muerte es el liberarse del perderse en las posibilidades fácticas. Y este librarse-liberarse implica, como lo reconoce Heidegger, un escoger, una elección temporal.

La posibilidad de realizar una posibilidad en desmedro de todas las demás posibilidades —que por ello quedan anuladas— implica la elección. Pero la posibilidad de escoger —elegir— entre el perderse en la decadencia y la autenticidad —el ser lo que la existencia propiamente es— en su totalidad, es decir, la decisión a liberarse librándose, implica la libertad.

La transcendencia como ser—en-el-mundo—, ya sea en la propia existencia que se vierte hacia el ser del ente que se da en el mundo, ya sea como in-sistencia, en cuanto el *Dasein* se comprende efectivamente desde el mundo, falseándose en la in-manencia, sólo puede ser entendida como *libertad*, como aquella *Urspruenglichkeit* kantiana que sin motivaciones previas está en condición de decidirse por la autenticidad total en el ser hacia la muerte o por el cotidiano ser inauténtico del que se entrèga impersonalmente a las cosas. La posibilidad del liberarse-librarse implica la libertad, y de ella nace también la posibilidad de renunciar a ella. Como veremos más tarde esta libertad radical de la existencia se muestra nuevamente cuando se trate de la transcendencia que exhibe en el conocimiento del ser, en la verdad del ser. Pero volvamos al tema de la totalidad de la existencia auténtica alcanzada en la decisión a asumir la muerte.

Alcanzada nuestra totalidad, descubrimos también la tensión temporal que es la condición de que el cuidado sea el ser del existir. El serse de antemano su propia muerte significa asumir la responsabilidad, la culpabilidad de la propia finitud, asumir el ser que se será a causa de lo que siempre se ha sido. Esto es: entenderse como alguien que está *allí*, en el ahora, porque se es de antemano y siempre ya; porque es temporal... La angustia al replegarnos sobre lo que somos —frente a la nada— nos ha llevado, a través de la decisión a un fenómeno fundamental: a la temporalidad, en la cual la existencia adquiere su sentido, pues es fundamentalmente venidera. La angustia nos muestra pues en su sentido el cuidado, nos lo muestra como *solus ipse*, en el mundo, sacude al existir de la decadencia y lo pone en la vía de su propiedad. ¡Curioso “comprendiente” que realiza todo esto!

¿Y por qué lo hará? ¿De dónde su fuerza reveladora? La angustia nos presenta la nada. En la angustia el ente en total se hunde porque la nada rechaza al ente total; y rechazar es como un indicar, un señalar hacia el

ente que se hunde. La nada anonada, su esencia es el anonadamiento. Y así el ente se patentiza, es revelado, por la nada. La angustia nos muestra que existir es nada más ni nada menos que sostenerse dentro de la nada. Esto no es simplemente no ser nada sino tener —si se puede hablar así— una relación con la nada, es decir, estar más allá del ente, con la nada. Y esto tiene el nombre de trascendencia.

¿Pero qué es esto? Sabemos que trascendencia es la posibilidad de comprender las cosas y el mundo. Sí, es ir más allá de las cosas hacia el mundo, sobrepasar. . . Pero el sobrepasar radical, verdaderamente efectivo es aquel que va más allá del ente, de suerte que sólo gracias a aquello que está más allá del ente —la nada— comprendemos los entes, tenemos sus ser. . . Sólo hay ser porque hay nada. En el ser del ente acontece pues el anonadar y por eso es finito el ser, el ser comprendido mundanalmente. La nada posibilita que el existir trace el ser de los entes; que trascienda, sobrepase las cosas —trazando su ser— hacia lo que no es ente, hacia la nada. El trascender es hacia y desde la nada trascendiendo a los entes. Es estar más allá de lo que se es de hecho —sobrepasarse—, ser sus posibilidades, ser en el mundo, o mejor: constituirlo por sobre los entes en la contingencia de la finitud y de la circunstancia. En una palabra: trascender es existir. La existencia es la trascendencia de la nada al mundo, el trazo del ser del ente.

Este trazo del ser del ente se realiza en la verdad. Tradicionalmente se entiende por verdad la *omoiosis* entre *logos* y *pragma*, es decir, la similitud entre enunciado y cosa, o como lo decían los escolásticos: *adaequatio intellectus et rei*. El intelecto no es empero sólo la condición de la posibilidad de enunciar, del *logos* como expresión, sino también el “portador” y realizador de la esencia de la cosa —el *logos* como *topón eidón*, como lugar de las formas, y de esta suerte adecuación entre intelecto y cosa significa nada menos que adecuación entre el ente y su esencia. Y la falsedad es lo contrario: la no-conformidad entre el ente con su esencia. “La aserción concerniente a una cosa se refiere a esta cosa en tanto que la representa y dice de lo representado —bajo cierto aspecto— lo que es en sí”. En la verdad hay siempre una representación, lo que implica una *presentación* previa, un dejar que la cosa se tenga ante nosotros. La cosa puesta en este modo ante nosotros se halla distanciada pero accesible a nosotros. La existencia está abierta hacia ella, y ella abierta hacia la existencia. La relación entre la existencia y la cosa es pues de *apertura*. Esta apertura es un comportamiento, dentro del cual la cosa —por lo menos para el pen-

samiento occidental— se da como ente, como una presencia persistente. Y sólo porque hay esta apertura, porque la cosa se libra abiertamente a la existencia, y la existencia trasciende en esta apertura, el ente que se da en ella es lo que el ente es, su ser, es posible que haya representación, es decir, adecuación entre cosa e intelecto, verdad.

“Se sigue pues que esta “apertura”, que forma condición de la posibilidad del juicio verdadero, tiene un derecho más originario a ser considerado como la esencia de la verdad que la corrección del juicio” esto es que la adecuación entre enunciado y cosa. Pero esta apertura, este dejar que la cosa sea opuesta y referida a la existencia, implica la libertad. La apertura es una ausencia de trabas y esto sólo puede haber porque está libre, porque hay libertad. La libertad, según Heidegger, es el fundamento de la posibilidad interna de la adecuación, es para decirlo de una vez la esencia de la verdad. La transcendencia del existir se funda pues en la libertad. El hombre es sólo *capax veritatis*, como dice A. Koyré, porque es *capax libertatis*. La existencia está enraizada en la verdad como libertad.

La transcendencia como referencia al ente en su totalidad, y con ello como posibilidad de una ontología, sólo puede ser en cuanto libre. La libertad no es algo de que la existencia “dispone”, sino aquello *en* que ella es lo que es. El hombre no posee a la libertad como si fuera propiedad suya, sino por el contrario la libertad posee al hombre de un modo tan original, que ella solamente le confiere su carácter transcendente y por ello temporal. De allí que la historia sea la historia de la libertad, y por ello también de la verdad.

Pero el hombre puede también en vez de descubrir, el ente en la verdad, encubrirlo en el error. La cosa es velada al hombre en el error. Y entonces su juicio no coincide con la cosa; lo que él cree que es esencia de la cosa es sólo una pseudo-esencia. ¿Cómo es esto posible? ¿En qué forma ha llevado aquí la libertad al error?

La libertad, dijimos, no es una cualidad del hombre, sino por el contrario es el hombre quien existe —trasciende— como cualidad de la libertad. Si el error es propio del hombre no es pues un resultado de la negación de la libertad, sino de la libertad misma. El fracaso de la apertura es una de las posibilidades de la libertad, y por eso de la libertad —la esencia de la verdad— nace también el error.

La libertad es el fundamento interior de la verdad pero simultáneamente “le abre campo” y la entaba y socava. La simulación y el descubrimiento (error y verdad) son como dos ramas entrelazadas, referidas y mutuamente condicionadas, del mismo tronco: la libertad. La trascenden-

cia de la existencia y la decadencia de la in-sistencia radican en la libertad.

La existencia es así in-sistente, está en la contingencia propia de su propia opresión, y de esta suerte la libertad revela la necesidad. Y así también la esencia completa de la verdad incluye su pseudo-esencia. La existencia al trascender, al trazar el ser del ente, lleva en sí su propia contradicción: la descubertura del ser se hace problemática. Y de eso precisamente se trata: de llegar, en la verdad, al ser; de asumir la verdad del ser.

Pero así la filosofía existencial nos ha llevado a la más pura Ontología. Al comienzo, y también al comienzo del filosofar histórico de Heidegger, parecía que el análisis de la existencia tenía un interés meramente teórico, en el sentido de constituir la base segura para la teoría del ser en general, que es el tema de la Ontología. Pero después —y últimamente en la Carta sobre *El Humanismo* y en *De la esencia de la verdad*—, hay una urgencia —se podría decir existencial— de llegar al ser. Una urgencia de estar en la verdad del ser, que equivaldría a estar en la humanidad del hombre, en su autenticidad. La salvación y el destino están relacionados con el ser, para el cual somos, y *en* el cual estamos destinados. Este ser —al cual se refiere Heidegger en un lenguaje que a veces parece mítico-metafórico (como cuando dice que el lenguaje es la casa del ser, y que el hombre es el vecino del ser)— no es paradójicamente ese *transcendens* en su máxima pureza y rigor teórico, como podríamos esperarlo después de la larga elaboración de la Ontología fundamental (esto es: del análisis existencial), sino la pregunta por su verdad, por su descubertura es una pregunta preontológica... Hay algo que deja perplejo en esto. Pues, o es el análisis camino, aclaración, propedéutica, y entonces al terminar debemos que estar en la Ontología más propiamente tal, pues hemos despejado todos los problemas previos; o —en caso contrario— si el análisis existencial nos ha dejado en lo preontológico, entonces la ontología a la cual lleva no es ontología en el sentido hasta ahora entendido, sino es de tal naturaleza que el ser —en el sentido del “*transcendens*” que nos muestra la especulación teórica— es sólo un aspecto liminar del ser, del ser que en último término importa —y esto, señores, se llama en buen romance Teología.

Desde luego que no es una Teología en el sentido tradicional, ni tampoco una teología cristiana y dogmática. Quiere decirse que estamos, en vista de los últimos escritos de Heidegger, ante un ontologismo panteísta, ante una teología laicalizada, o ante una filosofía de la verdad del ser, es mero asunto de terminología. No es esto una crítica, sino meramente

una comprobación, que muchos de los discípulos de Heidegger querrán eludir.

En cierto momento se quiso ver a Dios en la nada heideggeriana. No faltaban algunos asideros para ello. Ahora, después de la Carta sobre el Humanismo, creo que hay que ver aquello que en la filosofía heideggeriana co-respondería al concepto tradicional de Dios, en el Ser. Repito, si se niega uno a llamar al ser así entendido Dios, es cuestión de palabras. Y por lo tanto también es inoperante la discusión sobre si Heidegger es o no ateo: su filosofía, en su última fase, es un *deísmo ontológico*. Perdonadme la pedantería de lanzar a rodar este término: me parece exacto.

Pero con esto estamos ya fuera de la filosofía existencial —análisis de la *ec-sistencia*—. Y últimamente se ha discutido si Heidegger es o no un filósofo existencial. A mí me parece que en *Sein u. Zeit* lo es, pero que posteriormente ha rebasado esta postura. Por ello es menester hacer hincapié sobre el hecho que la religiosidad de la filosofía existencial como tal (del análisis de la *ec-sistencia* como propedéutica a una ontología general) no depende de la actual posición de Heidegger. Por ello es impertinente sacar consecuencias teóricas de lo que en sí es una evolución personal, si se quiere emplear este término. La filosofía de Martín Heidegger se ha movido de la pregunta por el ser a la pregunta por el existir en el mundo y de allí ha vuelto al ser, pero encarando el ser de un modo no previsible al comenzar su pensamiento. La filosofía de este gran maestro del pensar se ha realizado pues, como todo meditar auténtico, en la perspectiva de esa gran presencia innominada que los cristianos llamamos Dios.

Para terminar quiero pedir os disculpas por la imprecisión con que he desenvuelto mi tema. Se trataba de algo así como una presentación de Heidegger, y por ello habría el rigor dificultado la comprensión de un pensamiento de suyo difícil. Y fuera de esto tengo que pedir os perdón por haber llegado en esta conferencia sobre filosofía existencial a la desconcertante conclusión que el filósofo estudiado y comentado no es en verdad —en el momento presente— un existencialista, y que el problema de la libertad adquiere en él aquella máxima problematicidad que es propia de la *Metafísica*.

ALBERTO WAGNER DE REYNA