

LA METAFÍSICA A PESAR DE HEIDEGGER

1. EL ARBITRAJE HEIDEGGERIANO DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

La muerte de Martin Heidegger, ocurrida en 1976, ha sembrado en muchos espíritus la impresión de que el pensador alemán habría puesto una suerte de punto final al derrotero histórico de la metafísica¹. Sus juicios sobre la estructura de la filosofía primera y sobre los avatares del trayecto recorrido por nuestra ciencia a lo largo del tiempo que nos separa de sus primigenias manifestaciones en la tierra de los griegos de la antigüedad han sido recibidos por numerosos autores a la manera de pronunciamientos definitivos y lapidarios, a tal grado que Heidegger, según una apreciación hoy vastamente aceptada, habría sido el último de los censores de la metafísica, mas, en todo caso, un censor cuyas opiniones habrían oficiado al modo de un cadalso donde la ciencia del ente en cuanto ente habría exhalado sus suspiros postreros. Esta impresión, no obstante, no es compartida por otros autores, pues también están aquéllos que prefieren neutralizarla invirtiendo los términos de la posición precedentemente anotada. De acuerdo a éstos, Heidegger, a la inversa, aparecería como el último de los grandes metafísicos, alguien que habría criticado con dureza la ciencia del ente en cuanto ente tal como se ha plasmado en la historia del pensamiento occidental, pero que, a su turno, habría inaugurado una nueva etapa de la filosofía primera después de haberla expurgado de los incontables vicios acopiados durante su accidentada evolución a lo largo de los siglos. De cualquier forma, a pesar de la disidencia de ambos enfoques acerca de la intervención heideggeriana en la interpretación del llamado *problema de la metafísica*, uno y otro poseen un denominador común: gracias a las cogitaciones obsequiadas por el filósofo friburguense, la historia de nuestra ciencia debería dividirse en un período anterior y en otro posterior a su ingerencia en el asunto. Unos estiman que Heidegger habría liquidado para siempre la *posibilidad* de la metafísica; opuestamente, los otros sugieren que, desde Heidegger en más, la metafísica sólo sería posible en la medida en que se avenga a encauzarse dentro del esquema del nuevo *pensamiento del ser* enunciado en los textos que en tal sentido ha publicado durante su dilatada carrera literaria. ¿Qué lugar ocupa la metafísica, entonces, en el pensamiento de Heidegger?

¹ El presente artículo, cuyo contenido fue expuesto originalmente en el transcurso de una conferencia impartida en la Universidad Nacional de Cuyo el 13 de octubre de 1995, sintetiza el texto del libro *El apocalipsis del ser. La gnosis esotérica de Martin Heidegger*, de próxima aparición.

No está en nuestro ánimo volver a exhumar los pasajes de las obras de Heidegger relativos a la historia y a la naturaleza de la metafísica con la intención de verificar si las citadas hermenéuticas de su pensamiento son fieles o no a su sentir personal. En verdad, creemos que el revuelo y las controversias suscitadas por las proposiciones del filósofo germano en torno del denominado *problema de la metafísica* requieren un replanteo *ex ovo* que vaya más allá de sus declaraciones explícitas y de sus no menos explícitos y elocuentes silencios sobre la cuestión. Concretamente, la discusión necesita una reversión de los términos en que ha venido siendo agitada hasta ahora. Conscientes de lo escandaloso que pueda sonar a los oídos de quienes persisten en aferrarse a los datos que han desembocado en la tan declamada revolución heideggeriana de la metafísica, no existe ningún motivo filosóficamente atendible para continuar supeditando la integridad y la ventura de nuestra ciencia a los arbitrios de un pensador en particular, quienquiera éste fuere.

La metafísica no puede tolerar que las verdades alcanzadas por el razonamiento apodíctico de los filósofos primeros, esas mismas verdades en las cuales ella propiamente consiste, sean llevadas ante un tribunal inquisitorio presidido por la doctrina de un autor que de antemano se ha arrogado la potestad de juzgarlas invocando la competencia de un pensamiento extrametafísico para otorgarles un *placet* o para condenarlas. La metafísica no admite la existencia de ningún *problema de la metafísica*; mucho menos, por tanto, ha de admitir que su consistencia intrínseca se halle a merced de la ficción aporética que obligaría a develar el interrogante encerrado en la cuestión «Heidegger y el problema de la metafísica», como si develación de tal cuestión fuese la condición imprescindible para el eventual restablecimiento de su salud, aparentemente quebrantada, o para decretar su no menos eventual extinción. De igual modo que en el pasado la jerarquía epistémica de la metafísica, en sí misma, no ha acusado ninguna lesión intrínseca a causa del escarnecimiento a que la han sometido Ockham, Lutero, Descartes, Hume, Kant, Hegel y Wittgenstein, por nombrar solamente a algunos pocos entre quienes con más fuerza la han detractado o tergiversado, tampoco el pensamiento de Heidegger goza de la menor prerrogativa para erigirse en el árbitro dentro de cuya jurisdicción se decidiría el fracaso o la gloria de la ciencia del ente en cuanto ente.

Reconozcamos la responsabilidad de Heidegger en la instauración del arbitraje que, a expensas de su crítica de la filosofía primera, un nutrido elenco de autores asigna a su pensamiento en orden a dirimir el *problema de la metafísica*. Heidegger ha expuesto en repetidas ocasiones sus puntos de vista personales acerca de esta cuestión intentando con ello cumplir la tarea filosófica que le correspondía llevar a cabo, independientemente de si los resultados de sus cavilaciones se ajustan o no a la verdad en este orden de cosas. Sin embargo, estrictamente hablando, el arbitraje heideggeriano de la metafísica es el expediente al cual muchos admiradores de nuestro filósofo, prolongando su pensamiento, echan mano a través de la exhibición de un penoso gesto de obsecuencia, de un acatamiento inconsulto de sus doctrinas y de una recusación gratuita de las teorías metafísicas desechadas por aquél. Empero, por encima de toda otra consideración, se trata de una expresión de ignorancia de la esencia de la ciencia del ente en cuanto ente y de las reglas lógicas que debieran comandar la inspección de su verdadera naturaleza. No es, luego, una mera reiteración de los errores en que Hei-

degger ha incurrido cuando se ha abocado a explicar su posición personal en alrededor de la índole y de la historia de la filosofía primera; más bien es un avance ulterior, no pocas veces teñido de un sectarismo indisoluble, cuyo fin notorio radica en el intento de eliminar la metafísica, o, más bien, de algo reputado como tal, entronizando el pensamiento heideggeriano del ser a título de sustituto apropiado de aquélla. Se puede sintetizar esta tentativa con arreglo al siguiente resumen: la metafísica, la ciencia del ente en cuanto ente, habría defraudado la vocación humana de pensar el ser en cuanto ser; en consecuencia, el auténtico pensamiento del ser exigiría la superación de la metafísica en virtud de su irremediable frustración intrínseca y de su extenuación histórica en su permanente olvido de pensar el ser oculto en el ente. Desde el momento en que el pensamiento heideggeriano del ser se ofrecería como el reemplazo óptimo de la filosofía primera, Heidegger debería ser visto como quien habría asumido el papel de un genuino *descubridor* de la verdad de ser, esto es, de una verdad secularmente escondida en la historia que ha debido esperar la irrupción del pensador friburguense en el escenario filosófico del siglo XX para que los hombres se anoticiaran de ella por vez primera.

Estas disquisiciones tal vez ayuden a comprender por qué en años recientes el pensamiento de Heidegger ha sido objeto de una reinterpretación novedosa. Según esta reinterpretación, Heidegger no habría sido uno más en el conjunto de los filósofos contemporáneos interesados en reinstalar los trazos fundamentales de la teoría del ser en el panorama filosófico, sino que habría elaborado una teoría del ser que, además de haberse apartado de los lineamientos básicos de aquello concebido como filosofía en el marco de la cultura occidental, más bien ostentaría un extraño parentesco con un pensamiento de características religiosas o, cuando menos, vecinas a la religión. Si, por otro lado, se tiene presente que el pensamiento heideggeriano del ser es ampliamente encomiado, usufructuado y catapultado por sus acólitos en la dirección señalada renglones arriba, entonces se pueden vislumbrar las razones que han conducido a algunos intérpretes de los aportes del filósofo de Meßkirch a sospechar que tal pensamiento del ser, como mínimo, encubriría una cierta dosis de esoterismo gnóstico cuya descripción se presenta al extremo ardua. Ahora bien, ¿hasta dónde es justo extender esta sospecha de un esoterismo gnóstico en relación con el pensamiento del ser desenvuelto en las obras de Heidegger, un pensador en quien a menudo sus discípulos han querido ver a un *alter Parmenides*, a un reivindicador de la lozanía especulativa que había engalanado el filosofar de los predecesores de Sócrates y aun al fundador de una escogitación del ser que habría remontado su desafortunado olvido por parte de una metafísica inútil para desocultar su verdad obnubilada en el ente?

Escasean todavía los estudios convincentes sobre este aspecto sugestivo del pensamiento heideggeriano; no obstante, existen algunos trabajos donde se lo ha vislumbrado, aunque no hayan tenido mayor repercusión en los medios filosóficos. Así, ya en 1932, Julius Kraft, alumno de Leonard Nelson en Göttingen y de Franz Oppenheimer en Frankfurt, publicó un libro donde arremete con dureza contra la fenomenología de Husserl y de sus seguidores, sobre todo de Scheler. En la arremetida anti-fenomenológica de Kraft también quedó involucrado el mismo Heidegger. Éste es presentado promoviendo una «filosofía como acontecimiento cósmico» a consumarse en un salto hacia un pensar de índole cabalmente mística, entendiéndose por tal cosa

una meditación de estilo esotérico que Kraft relaciona con las inquietudes prevalentes en el espíritu del joven Heidegger antes del silencio literario que se ha impuesto entre los once años que transcurrieron desde 1916 a 1927, es decir, entre las publicaciones de su tesis doctoral *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus* y de *Ser y tiempo* en el *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* editado por su maestro Edmund Husserl².

Años después, con no menos dureza que Kraft, Helmut Kuhn ha observado en la obra de Heidegger ciertos atisbos que, apartándola de la tradición filosófica occidental, llevan a interrogar sobre la sospechosa catadura filosófica un tipo de pensamiento cuya luz se enciende sólo en la oscuridad de una crisis de desesperación³. Kuhn opinaba que en *Ser y tiempo* Heidegger ya había dejado atrás los principios filosóficos suministrados por Kierkegaard, los cuales, si los hubiese observados con circunspección, pudieron haberle mantenido en contacto con la tradición de la filosofía, pues desde entonces su énfasis en el valor existencial de la angustia ha marcado una vuelta a la escatología pagana extraída de la obra poética de Hölderlin bajo la presión del afecto heideggeriano hacia ciertas manifestaciones de la mentalidad no menos pagana de algunos filósofos presocráticos⁴. De acuerdo a Kuhn, la influencia del neopaganismo de Hölderlin ha sido decisiva en la conformación del pensamiento de Heidegger, principalmente en la esquematización de su exégesis del panteísmo griego de la antigüedad exaltado con entusiasmo por el poeta: en aquellos días felices de Grecia, los dioses se mezclaban con los hombres, mas luego vino Cristo, el «último de los olímpicos», y ya no se pudo controlar la tragedia. Los cielos se alejaron de la tierra, los templos cayeron en ruinas, la desolación llegó a los altares, los hombres comenzaron a padecer el frío del silencio y, a partir de estas tribulaciones, la humanidad vive aguardando afligidamente el retorno de los dioses. Habiéndose adueñado de la profecía mesiánica de Hölderlin, Heidegger quiso despojar a su pensamiento del lenguaje metafísico que impediría pensar el ser dentro de los contornos de la filosofía acrisolada al calor del reinado de Platón y de Aristóteles durante los dos milenios posteriores a la pérdida del candor del paganismo presocrático. Al aceptar la autoridad de Hölderlin, dice Kuhn, nuestro filósofo ha iniciado la espera del regreso «del Dios ausente»; mas, ¿cómo hubiera podido reconocer al Dios cuya venida esperaba? El juicio de Kuhn es terminante: las obras de Heidegger no dan ocasión para saber si ha sabido distinguir lo divino de lo demoníaco⁵.

² «Bei Heidegger wird der wissenschaftliche Ausgangspunkt Husserls völlig verleugnet und der Sprung in die Mystik hinein vollzogen» (J. KRAFT, *Von Husserl zu Heidegger. Kritik der phänomenologischen Philosophie*, Zürich-Leipzig 1932; 2. Aufl. Frankfurt am Main 1957, S. 83). Cfr. S. 83-104.

³ «Was ist die Natur dieser besonderen Art philosophischer Erkenntnis, die nicht nur die Probe existentieller Analyse aushält, sondern deren Licht überhaupt erst in der Dunkelheit der Krise der Verzweiflung angezündet werden kann?» (H. KUHN, *Begegnung mit dem Nichts. Ein Versuch über die Existenzphilosophie*, Tübingen 1950, S. 137).

⁴ «Sie überwältigt schließlich die von Kierkegaard übernommenen Gedankenelemente, und Existenz und Wissen stellen sich nummehr als eine "Lichtung" im Sein dar. Vorsokratisches Gedankengut vereinigt sich mit Hölderlins neuheidnischer Eschatologie, und damit verblassen Angst und Krisis. Das Sein überschattet die Existenz» (*Ibid.*, S. 153).

⁵ «Seine eigne Autorität auf die des Dichters [=Hölderlins] gründend, wartet er mit dem Dichter auf die Wiederkehr des jetzt abwesenden Gottes. Wie aber meint er ihn erkennen zu können, wenn er er-

Muy probablemente, el grueso de los filósofos de nuestros días rechazaría de plano cualquier sospecha de esoterismo gnóstico en el pensamiento heideggeriano del ser, pero es propicio indicar dos rasgos de tal pensamiento del ser que han estimulado el surgimiento de la sospecha aludida. Uno de ellos es extrínseco a las obras de Heidegger, i. e., la ya citada acogida, considerablemente extensa, de su propuesta de sustitución de la metafísica por el mencionado pensamiento del ser encomiada por sus discípulos. Éstos han retratado al filósofo con la fisonomía típica no sólo de un descubridor, sino incluso de un *redentor* del ser al haberlo sustraído del ocultamiento que habría sufrido en la historia de la ciencia del ente en cuanto ente, o sea, después de haberlo especulado en la pureza de su verdad transóntica y de haber instituido aquel pensamiento del ser al modo de una cogitación humana exenta de las prevaricaciones metafísicas que lo habrían arrinconado pertinazmente en el olvido. El otro rasgo es rastreable en los mismos escritos donde Heidegger ha buscado corregir el pretendido fracaso metafísico en la empresa filosófica occidental de pensar el ser: su confesión taxativa de que el ser se encontraría indefectiblemente bajo la dependencia del hombre, o bien, más precisamente todavía, del *Dasein* o del existente humano, a través de la famosa «cura» (*Sorge*) bosquejada en las páginas de *Ser y tiempo*⁶. Si esto último fuese exactamente así, la efigie heideggeriana del ente humano, en el mejor de los casos, desnudaría una extraordinaria proximidad con aquélla propia de un *conditor* del ser, ya teniendo a su cargo la «cura» del ser, ya se le adjudique la misión de actuar como su «pastor», lo cual debería poner freno a las protestas de quienes se niegan a situar el pensamiento de Heidegger sobre el ser en un ámbito completamente ajeno a toda elucubración religiosa o aldeaña a ella.

La presunta superación heideggeriana de la metafísica nos transporta, pues, hacia una frontera de la inteligencia donde la teorización filosófica, ya excluida la habilidad de la ciencia del ente en cuanto ente para emitir alguna sentencia sobre el ser, necesita preguntarse si la misma filosofía aún conserva alguna aptitud en aras de satisfacer la vocación humana de conocer las cosas que son y el ser por el cual son. Es en este instante cuando Heidegger y sus prosélitos se entregan a esgrimir ciertos argumentos retóricos, por lo común adornados de una abultada carga de aditamentos estéticos, con los cuales, aunque sólo momentáneamente, esquivan lo imperioso de acometer el interrogante que subyace a todo este intrincado trámite cogitante: allende la intelección metafísica, ¿puede la razón humana adquirir algún conocimiento del ser que se precie de patentizar una estatura formalmente filosófica? La respuesta heideggeriana a esta pregunta es bien conocida: el hombre sería capaz de pensar el ser en cuanto ser, mas la insolvencia de la filosofía primera al respecto recabaría que el pensamiento del ser, en definitiva, sea algo que diferiría radicalmente de la metafísica. Es más, la filosofía primera y el pensamiento del ser no podrían confluír en nada común porque los separaría una equivocidad insanable, al punto tal que Heidegger ha llegado a compararlos

scheint? Ist er mit dem Wissen begnadet, dessen wir bedürfen, um Göttliches von Dämonischen zu unterscheiden?» (*Ibid.*, S. 159).

⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, 11. Aufl., Tübingen 1967, 1. Teil, 6. Kapitel: «Die Sorge als Seins des Daseins», S. 180-230; y 2. Teil, 3. Kapitel: «Die eigentliche Ganzseinkönnen des Daseins und die Zeitlichkeit als der ontologische Sinn der Sorge», S. 301-333.

como dos cosas destinadas a chocar la una contra la otra: mientras continuemos pensando metafísicamente, propiamente todavía no estaríamos pensando. Incurriendo en la contradicción incomprensible de quien afirma que el acto de pensar no sería el acto de pensar, nuestro autor estimaba que sería esencial al pensamiento metafísico su permanencia en una actitud que excluiría el pensamiento⁷. La ciencia del ente en cuanto ente ha dejado impensado algo de la esencia del ser, mas esto no pensado por ella sería el mismo basamento en el cual descansaría su pensamiento. Curiosamente, este no pensar lo olvidado del ser no sería un defecto de la metafísica⁸. Pero, ¿puede una ciencia asentar sus bases sobre algo que, en tanto impensado, no sería conocido?

Heidegger ha declarado frecuentemente que la gesta suprema del espíritu humano estriba en el pensamiento del ser. La metafísica no habría satisfecho esta aspiración máxima de nuestro espíritu, pues histórica y sistemáticamente lo ha arrinconado en un olvido que lo escabulliría de la comprensión del hombre, por lo cual el pensamiento del ser debería ejercerse con total autonomía en respecto a aquellas ambiciones que procuren retrotraerlo a los cauces especulativos de la ciencia del ente en cuanto ente. Es hora, entonces, de averiguar si el desafío planteado contra la metafísica por el pensamiento heideggeriano del ser y de quienes lo han hecho suyo cuenta con los fundamentos que lo justifiquen.

2. LA IMPUGNACIÓN DE LA CIENCIA DEL ENTE EN CUANTO ENTE EN VIRTUD DE SU CONSTITUCIÓN ONTOTEOLÓGICA

Cuando Heidegger ha acometido el abordaje del *problema de la metafísica*, su inspiración le ha movido a abreviar en los mismos principios que habían inducido a Kant a emprender la redacción de la *Crítica de la razón pura*. Más todavía, la sindicación de la metafísica como ontoteología quiere decir que se trata de una ciencia cuya investigación discursiva (λόγος) está concentrada en el conocimiento del ente (ὄν), del cual su manifestación suprema corresponde a Dios (θεός). Pero esta descripción de la ontoteología no pasa de reflejar una aproximación meramente nominal a la significación de la teorización metafísica y a la temática afrontada en su trámite argumentativo, ya que Kant la ha esbozado insuflándole un sesgo que conviene recordar: la ontoteología se distinguiría contrapuestamente de algo que ha llamado *cosmoteología*. Mientras ésta deduciría la existencia de la esencia originaria apoyándose en los datos de la experiencia en general, aunque prescindiendo de todo examen de las cosas del mundo ex-

⁷ «Es ist Zeit, es ist an der Zeit, diesem Wesen der Zeit und seiner Herkunft endlich nachzudenken, damit wir dorthin gelangen, wo sich zeigt, daß in aller Metaphysik etwas Wesenhaftes, nämlich ihr eigener Grund, ungedacht bleibt. Das ist der Grund, dessentwegen wir sagen müssen, daß wir noch nicht eigentlich denken, solange wir nur metaphysisch denken» (M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, 3. Aufl., Tübingen 1971, S. 40).

⁸ «Zeigt sich dann aber nicht, daß im innersten Kern dessen, was als die Leitbestimmung aller abendländischen Metaphysik gilt, im Wesen des Seins etwas Wesenhaftes ungedacht geblieben ist? Durch die Frage "Sein und Zeit" ist auf das Ungedachte in aller Metaphysik gewiesen. Auf diesem Ungedachten beruht die Metaphysik; das in ihr Ungedachte ist darum kein Mangel der Metaphysik. Noch weniger läßt sich die Metaphysik deshalb, weil sie auf diesem Ungedachten beruht, für falsch erklären oder gar als ein Irrgang, ein Irrweg zurückweisen» (*Ibid.*, S. 42).

terior, aquélla procuraría conocerla al margen de toda aprehensión empírica, es decir, deduciéndola solamente del contenido de nuestros conceptos⁹.

Sin embargo, lo importante de este bosquejo kantiano de la ontoteología no reside en la aclaración de la etimología que nos ilustraría acerca de la naturaleza de la metafísica, sino en el hecho de que nuestra ciencia, en tanto ontoteología, sería imposible, pues la razón especulativa carecería de la fuerza perceptiva suficiente para conocer las cosas existentes allende la conciencia del sujeto cogitante y, en consecuencia, tampoco podría demostrar por sí misma si las cosas y Dios son ni, mucho menos aún, qué son. En pocas palabras: en cuanto ontoteología desenvuelta bajo los auspicios de la razón teórica, la filosofía primera sería un saber radicalmente malogrado a causa de su esterilidad en orden a concluir nada acerca de las cosas exteriores —Dios entre ellas—, a cuyo conocimiento no podría advenir dada su impotencia para analizar cualquier objeto que no inmanezca *a priori* a la conciencia subjetiva. Según su acepción kantiana, pues, la ontoteología insumiría la imposibilidad de la metafísica como conocimiento de la razón especulativa.

No es otra la concepción de la ontoteología, o de la misma filosofía primera, incorporada por Heidegger a su esquema cogitante de un nuevo pensamiento del ser. Si la metafísica posee la constitución propia de la ontoteología, su destino epistémico no tendría por qué diferir de aquel anticipado por Kant en la *Crítica de la razón pura*. La crítica trascendental del conocimiento había arribado a un resultado indefectible: no pudiendo captar nada del mundo exterior, el objeto de la razón especulativa siempre habría de coincidir con una afección inmanente a la conciencia, o sea, con el mismo pensamiento. Al haberse apropiado de este boceto que excluye a la metafísica del *arbor scientiarum*, Heidegger ha admitido el postulado kantiano de la primacía absoluta de la conciencia, tal como se desprende de la lectura del texto donde ha expuesto su opinión en derredor de la constitución ontoteológica de la ciencia del ente en cuanto ente: el pensamiento contendría en sí una cosa o algo que le es inherente en cuanto pensamiento en la medida en que su problematicidad lo empuja a preocuparse por esa misma cosa a él inmanente, la cual, escudriñada por el propio pensamiento, lo lleva a revertirse sobre sí mismo¹⁰.

La conferencia heideggeriana «La constitución ontoteológica de la metafísica», que data de 1957, encierra una serie de consideraciones sobre la *Ciencia de la lógica* de Hegel desarrolladas con mayor amplitud en un seminario celebrado poco antes¹¹; pero Heidegger ha confesado sin ambigüedades que su exégesis del pensamiento, sobre todo en su plenitud de lo pensado sobre lo pensado, debe ser entendida a la luz de la

⁹ «Die transscendentale Theologie ist entweder diejenige, welche das Dasein des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehört, etwas zu bestimmen) abzuleiten gedenkt, und heißt *Kosmotheologie*, oder glaubt durch bloße Begriffe ohne Beihülfe der mindesten Erfahrung sein Dasein zu erkennen und wird *Ontotheologie* genannt» (I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* B 660, hrsg. von B. Erdmann, Berlin 1904: *Kants gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Band III, S. 420).

¹⁰ «Die Sache des Denkens bedrängt das Denken in der Weise, daß sie das Denken erst zu einer Sache und von dieser her zu ihm selbst bringt» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, Pfullingen 1957, S. 37).

¹¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Vorwort, S. 9.

esencia del trascendental pergeñado por Kant en la *Crítica de la razón pura*¹². No obstante, al pensarse a sí mismo, el pensamiento tropezaría con el ser. Éste, el ser, desbordaría el conjunto de las cosas que históricamente habrían acaparado las inquietudes del pensamiento occidental¹³. Mas ello implicaría que el pensamiento, aun teniendo al ser como la cosa preeminente entre todas aquéllas que concitan su atención, no abandonaría su dedicación a sí mismo, pues de esta manera aseguraría su fidelidad a la propia entidad del pensar, la cual incluye entre sus pertenencias la problematización o el conflicto enucleado en sus entrañas¹⁴.

Una vez que Heidegger entra en materia, después de pacientes merodeos abarrotados de metáforas y de giros retóricos que siempre esquivan la penetración directa y rigurosa en el corazón de las cosas, las fallas de sus juicios sobre la historia de la filosofía comienzan a menudear, mas con el agravante de que tales juicios son de antemano elevados a las alturas de las sentencias tajantes y lapidarias. Es el caso saliente de una cuestión que la filosofía no puede dejar de acometer ni, por ende, posponer: la cuestión de la diferencia del ser y del ente. Según Heidegger, esta diferencia brillaría por su ausencia en la historia de la metafísica. Nadie habría preguntado por ella, ni siquiera Hegel, hasta que él mismo, Heidegger, la habría rescatado por primera vez de su aletargado olvido histórico. A él, a Heidegger, habría estado reservado el descubrimiento de la diferencia del ser y del ente que nadie en la historia habría detectado con anterioridad¹⁵. Pero este juicio, aparte de hallarse reñido con documentos explícitos suministrados por la historia de la filosofía y, por tanto, sólo explicable desde las precarias informaciones historiográficas disponibles por el filósofo alemán, esconde un dato de peculiares connotaciones que debería ser revisado con detenimiento por los exploradores del pensamiento heideggeriano: la autoasignación de la condición de alguien que habría sacado a relucir el ser como algo nítidamente diferente del ente, una verdad que nadie habría conocido antes que él mismo.

Heidegger ha sido víctima de un engaño derivado de sus endebles conocimientos de la historia de la filosofía, pues la distinción del ente y del ser, lejos de haber sido descubierta por nuestro autor, había sido puntualizada con claridad mucho antes que éste reclamara su atención a sus colegas del siglo XX¹⁶. Las opiniones de Heidegger sobre la historia de la filosofía han sido objeto de adulación por parte de sus admiradores incondicionales y, al mismo tiempo, de ásperas críticas que por lo común subrayan la tamización de tales opiniones mediante su aprovechamiento a favor de los intereses personales de nuestro filósofo, además de inculparle de haber malversado la sig-

¹² «[...] Müssen wir erläuternd beifügen: Das Denken als solches —in der entwickelten Fülle der Gedachtheit des Gedachten. Was hier Gedachtheit des Gedachten besagt, können wir nur von Kant her verstehen, vom Wesen des Transzendentalen aus» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», *Ibid.*, S. 38).

¹³ «[...] Der über der ganzen Sache des abendländisches Denkens steht, den Namen: *Sein*» (*Ibid.*).

¹⁴ «Bei seiner Sache kann das Denken nur dadurch bleiben, daß es im Dabeibleiben jeweils sachlicher, dass ihm dieselbe Sache strittiger wird» (*Ibid.*, S. 41).

¹⁵ «Dies ist im Unterschied zu Hegel nicht ein überkommenes, schon gestelltes Problem, sondern das durch diese Geschichte des Denkens hindurch überall Ungefragte. Wir benennen es vorläufig und unvermeidlich in der Sprache der Überlieferung. Wir sprechen von der *Differenz* zwischen dem Sein und dem Seienden» (*Ibid.*, S. 46).

¹⁶ Cfr. M. E. SACCHI, *La epifanía objetiva del ser*, Buenos Aires 1997, pp. 45-47.

nificación de muchas tesis enunciadas sobre todo por los maestros griegos de la antigüedad y por los escolásticos de la Edad Media. Pero también sus opiniones sobre el pensamiento moderno le han valido reproches justificados; v. gr., al imputársele, con razón, que este pensamiento, para Heidegger, se halla restringido casi exclusivamente al ámbito de la filosofía alemana, pues salvo alguna esporádica referencia a Descartes o a Pascal, no parece haberle preocupado el filosofar cultivado en otras latitudes. Por otro lado, es difícil excusarle de haber conferido una fisonomía filosófica relevante a ciertos autores cuya producción no la posee; así, ¿con qué derecho se puede afirmar que el pensamiento de Nietzsche representaría el *non plus ultra* de la metafísica occidental? Ni qué decir, además, de la potenciación gratuita de los poemas de Hölderlin y de Rilke a la manera de escritos canónicos adornados de la virtud de la inerrancia.

La opinión de Heidegger sobre el ocultamiento de la diferencia del ser y del ente se inscribe dentro de estas mismas deficiencias. De ello contamos con ejemplos de sobra elocuentes. Mencionemos solamente tres extraídos de la escolástica medieval y de la neoescolástica. En la metafísica de Santo Tomás de Aquino hallamos el más diáfano, pues el Doctor Angélico ha dicho que el ente, cuyo acto primero es el ser, es por este acto sin que el ser sea la cosa que lo ejerce, existiendo, por ende, una diferencia concreta entre el ente que es y el ser por el cual el ente es ente: «Non sic proprie dicitur quod esse sit, sed quod per esse, aliquid sit»¹⁷. Otro ejemplo: por más que haya sido un enemigo acérrimo del tomismo, sobre todo de la célebre distinción real del ser y de la esencia de las creaturas, tampoco ha escapado a Enrique de Gante que entre el ser y el ente, a la larga, media alguna distinción, al menos de razón: «Non possum dicere ens et suum esse, licet idem sint in re»¹⁸. Por fin, varias décadas antes que Heidegger anunciara que la diferencia del ente y del ser habría sido ignorada por la totalidad de la filosofía precedente, una obra señera del neotomismo, compuesta durante los años de su juvenil formación neoescolástica, fue consagrada a probar que «In creaturis itaque *esse est inhaerens; adhaeret substantiae vel naturae; indiget subiecto sub ipso esse stante; diversum proinde est esse et id quod est*»¹⁹.

La errónea apreciación de Heidegger acerca de los antecedentes históricos de la diferencia del ente y del ser le ha conducido a presentarse como el primer filósofo que la habría sacado a relucir poniendo fin a su olvido en la dilatada tradición de la metafísica de Occidente. Pero el olvido de la diferencia del ser y del ente sería una falencia típica de la constitución ontoteológica de la filosofía primera. Ésta, según su misma definición, aparecería como un pensamiento del ente al cual Dios habría «entrado» ante un reclamo esencial de la filosofía²⁰. Ahora bien, Dios habría «entrado» a la onto-

¹⁷ *In VIII De div. nomin.*, lect. 1, n. 751.

¹⁸ *Quodlib.* 1 q. 9: *Quodlibeta Magistri Henrici Goethals a Gandavo Doctoris Solemnis*, Parisiis 1518, ed. iterata Lovanii 1961, fol. 7v, apud J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Godfrey of Fontaines: A Study in Late Thirteenth-Century Philosophy*, Washington 1981, pp. 83-84 note 120.

¹⁹ N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, Friburgi Helvetiorum 1911, p. 28 et passim.

²⁰ «Gesetzt aber, daß die Philosophie als Denken das freie, von sich aus vollzogene Sicheinlassen auf das Seiende als solches ist, dann kann der Gott nur insofern in die Philosophie gelangen, als diese von sich aus, ihrem Wesen nach, verlangt und bestimmt, daß und wie der Gott in sie komme» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 52-53).

teología en cuanto ésta es pensamiento, mas el pensamiento, dice Heidegger en pos de Hegel, «es el tema de la lógica»²¹. Como a tantos otros, la vaguedad del uso moderno de la voz *pensamiento* le ha llevado a negligir las diferencias liminares existentes entre los múltiples actos que la significación de esta palabra abarca indiscriminadamente. De este modo, al atribuir tal tema a la lógica, nuestro filósofo no sólo ha desechado su especificidad epistémica, pero contra Hegel y Heidegger, la lógica no es la ciencia del pensamiento *ut sic*²². También ha convalidado su equiparación a una *metaphysica generalissima*, virtualmente transformada en una omnisciencia, en un sentido que concuerda plenamente con la índole de la *Wissenschaft der Logik* del sistema hegeliano.

Inmerso en la confusión que campea detrás de estas versiones insostenibles de la filosofía racional y de la metafísica, Heidegger ha retratado la ciencia del ente en común, identificada con la ontoteología, en términos que distan largamente de corresponder a su verdadera naturaleza. Así, son falsas las proposiciones que rezan: «La metafísica piensa el ente en cuanto tal, o sea, en general. La metafísica piensa el ente en cuanto tal, o sea, en su conjunto. La metafísica piensa el ser del ente tanto en la unidad profundizadora de lo más general, o sea, de lo que siempre tiene igual valor, como en la unidad fundamentadora de la totalidad, o sea, de lo más alto de todas las cosas»²³. La falsedad de estas proposiciones, que echan por tierra todo el argumento heideggeriano acerca de la constitución ontoteológica de la metafísica, un argumento tomado de la crítica trascendental del conocimiento propuesta por Kant, se prueba por lo siguiente:

1º) La metafísica *no piensa*, sino que el filósofo primero *conoce* de modo científico, tal cual le concierne conocer al hombre entregado a la intelección epistémica —apodícticamente—, en orden a extraer conclusiones universales y necesarias sobre el sujeto de sus especulaciones. Vista como mero pensamiento, la metafísica aparece desprovista de toda especificación científica, de modo que así resultaría imposible concebirla como el saber en que propiamente consiste a la manera de una disciplina que forma parte de la filosofía teórica o especulativa.

2º) El ente en cuanto tal no es el ente en general, pues el mismo término *ens generalissimum*, subyacente a la equiparación heideggeriana del *ens quatenus ens* y del *Seiende im Allgemeinen*, está interdicto por un impedimento mayúsculo sobre el cual Aristóteles ya había alertado con clarividencia: de ningún modo el ente se predica como

²¹ *Ibid.*, S. 54. «Dieser Titel erlangt, vorbereitet in Kants „transzendentaler Logik“, durch Hegel den höchsten Sinn, der innerhalb der Metaphysik möglich ist. „Logik“ heißt hier Ontologie der absoluten Subjektivität. Diese „Logik“ ist keine Disziplin, sie gehört zur Sache selbst, ist im Sinne vom Sein, das Hegels Metaphysik denkt, das Sein des Seienden im Ganzen» (ID., *Was heißt Denken?*, S. 145).

²² La lógica no es la ciencia del pensamiento porque no es una disciplina general del conocimiento o una gnoseología, sino «la ciencia y arte especulativos del ente de razón de segunda intención, o sea, de las relaciones de razón entre conceptos objetivos» (J. A. CASAUBON, «Lógica y „lógicas“»: *Estudios Teológicos y Filosóficos* I [1957] 166). Cfr. 68-86, 140-172 y 230-248. El significado difuso de la voz *pensamiento*, utilizada por los filósofos modernos y por el mismo Heidegger con una vaguedad que impide definir este acto cognoscitivo con mediana precisión, conspira contra su empleo a prueba de entredos innecesarios.

²³ M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 55.

un género²⁴. Al asignarse a la metafísica una versación sobre el ente en general, luego, se introduce un impedimento insoluble para la determinación de su sujeto propio, pues si el ente no se predica a la manera de un género, tampoco la filosofía primera puede ordenarse a la investigación sobre un sujeto que no posee las determinaciones predicamentales que Heidegger erróneamente le ha atribuido.

3º) La metafísica *no piensa* el ente en su conjunto (*im Ganzen*) porque la predicación universalísima de la razón de ente no estriba en una referencia intelectual a la suma de todos los entes, aunque su concepto no excluya ninguna cosa que sea, de donde la alusión al conjunto de todos ellos es irrelevante desde el punto de vista teórico, ya que la noción de ente en absoluto se perfecciona ni se resiente a causa del número de entes de los cuales se la predica.

4º) La metafísica *no piensa* el ser del ente en una supuesta unidad profundizadora de lo más general porque, en primer lugar, como ya se dijo, el ente carece de unidad genérica, y, en segundo lugar, no hay en el ente ninguna unidad apta para profundizar una generalidad ausente de su predicación. Por igual motivo, tampoco se percibe en el ente una unidad que fundamente intrínsecamente la totalidad de las cosas de las cuales se predica su concepto, pues la unidad suprapredicamental de lo que es no se funda en algo inmanente a la totalidad de los entes, dado que también con ello el ente quedaría reducido a un género. Pero esta cláusula heideggeriana encierra dos dificultades adicionales: una, la apelación a un fundamento del ente sin haberse demostrado que éste sería algo de suyo necesariamente fundado, una cosa que reclamaría indefectiblemente un fundamento; la otra, el mismo reclamo de un fundamento que termina postulando una regresión al infinito, pues un fundamento de lo que es debe ser algo que también sea, de donde debe ser un ente que, a su vez, reclamaría un fundamento anterior, y éste otro fundamento, y así indefinidamente, a menos que, en lugar de un fundamento, el verdadero reclamo apunte a una causa incausada, mas esto último no está contemplado en la ontología fenomenológica heideggeriana, la cual ha relegado constantemente toda especulación sobre el principio de causalidad.

Heidegger ha intentado estipular el tenor ontoteológico de la metafísica bajo el influjo de la teoría del *ens generalissimum* vulgarizada por la escolástica católica y protestante de los siglos XVII y XVIII y por la condena agnóstica de la filosofía primera a manos de Kant, mas, junto a ello, ha aceptado que la pintura panteísta del *λόγος* testada por Hegel oficialaría como la explicación adecuada de la logicidad de la ontoteolo-

²⁴ Οὐκ οἶόν τε δε τῶν ὄντων ἐν εἶναι γένος οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν (*Metaphys.* B 3: 998 b 22). Cfr. H 6: 1045 b 5-7. Rememoremos algunos textos de Santo Tomás de Aquino que complementan esta tesis aristotélica: «Sed in hoc decipiebantur [Parmenides et alii], quia utebantur ente quasi una ratione et una natura sicut est natura alicuius generis; hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed multiplicitur dicitur de diversis [...] Non enim habet unam naturam sicut unum genus vel una species» (*In I Metaphys.*, lect. 9, n. 139). «Nulla autem differentia potest accipi de qua non praedicetur ens et unum, quia quaelibet differentia cuiuslibet generis est ens et est una, alioquin non posset constituere unam aliquam speciem entis. Ergo impossibile est quod unum et ens sint genera» (*In III Metaphys.*, lect. 8, n. 433). «Nihil autem potest esse extra essentiam entis, quod per additionem ad ens aliquam speciem entis constituat: nam quod est extra ens, nihil est, et differentia esse non potest [...] Ens, genus esse non potest» (*In V Metaphys.*, lect. 9, n. 889). «Nulla autem posset differentia sumi, de cuius intellectu non esset unum et ens. Unde unum et ens non possunt habere aliquas differentias. Et ita non possunt esse genera, cum omne genus habeat differentias» (*In XI Metaphys.*, lect. 1, n. 2169). Etc.

gía enfilada a pensar el ente como ente: la lógica del λόγος sería el pensamiento del ente fundado por el ser, esto es, por un fundamento que no sería otra cosa que el mismo λόγος. Así, la lógica intrínseca a la metafísica consistiría en un pensamiento que siempre profundizaría en el ente en cuanto ente fundamentándolo dentro de la totalidad de los entes a partir del propio λόγος, del ser en cuanto fundamento²⁵. El ser y el pensamiento se relacionarían entre sí dentro del mismo circuito unificante de la inmanencia de éste al λόγος pensante y del ser pensado lógicamente, que es la versión modernizada por Hegel, aprobada por Heidegger, del monismo univocista a ultranza patrocinado en la antigüedad por Parménides: ser y entender serían una única y misma cosa²⁶. Este monismo de matriz eleática se halla a la base de todas las teorías filosóficas posteriores que afirman la predicación unívoca del ente como un género. Si el pensamiento de Hegel representa una de las más rancias expresiones modernas de tal univocismo, Heidegger no sólo no ha opuesto ningún reparo a las graves consecuencias teóricas que fluyen de dicha ontología monista, sino que él mismo lo ha acogido mediante su grata aceptación de la identidad hegeliana del *Denken* y del *Sein*, en la cual ha encontrado una provechosa rehabilitación parmenídea de ambos actos que ulteriormente le ha servido para descalificar la «logicización» de la metafísica o, mejor aún del conocimiento científico del ser, presuntamente llevada a cabo por la tradición filosófica que arranca con Platón y con Aristóteles.

La ontoteología, entonces, es una lógica del ente, en sentido hegeliano, a la cual Dios ingresaría como lo más elevado representando el fundamento de la totalidad de los entes, una totalidad fundada y unificada, a su vez, por el ser. Pero Heidegger asevera algo más que gravita en forma superlativa en la significación otorgada a la ontoteología: Dios entraría en la metafísica como el ente más elevado, como el ser fundante de todo ente y, por tanto, de sí mismo, porque Dios, si bien es la suma entidad, es asimismo un ente, de modo que, según su concepción metafísica propia, Dios ingresaría a nuestra ciencia a título de *causa sui*²⁷.

La explanación heideggeriana de Dios como *causa sui* arrastra todas las contradicciones de esta desafortunada fórmula conocida ya desde tiempos bastante remotos, sólo que el filósofo germano la ha adoptado con arreglo a las variantes impulsadas en la Edad Moderna por Descartes, Spinoza y Hegel. Más todavía, cuando ha querido justificarla, también él ha incurrido en una contradicción tras otra, como no podía su-

²⁵ «Wir verstehen jetzt den Namen "Logik" in dem wesentlichen Sinne, der auch den von Hegel gebrauchten Titel einschließt und ihn so erst erläutert, nämlich als den Namen für dasjenige Denken, das überall das Seiende als solches im Ganzen vom Sein als dem Grund (Λόγος) her engründet und begründet» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 56). «Sein west als λόγος im Sinne des Grundes» (*Ibid.*, S. 67).

²⁶ Τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι (*Die Fragmente der Vorsokratiker* 28 B 3, griechisch und deutsch von H. Diels, 12. Aufl. hrsg. von W. Kranz, Dublin-Zürich 1966, Band II, S. 231).

²⁷ «Die Sache des Denkens ist das Seiende als solches, d. h., das Sein. Dieses zeigt sich in der Wesenart des Grundes. Demgemäß wird die Sache des Denkens, das Sein als der Grund, nur dann gründlich gedacht, wenn der Grund als der erste Grund, πρώτη ἀρχή, vorgestellt wird. Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die causa prima, die dem begründenden Rückgang auf die ultima ratio, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als causa sui vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 57).

ceder de otra manera, porque no se puede afirmar que algo, sea lo que fuere, sería causa de sí mismo sin violarse explícitamente el principio de no contradicción. Para comprobarlo, observemos que Heidegger afirma que el ser fundaría el ente en cuanto aquél sería su fundamento, mas, contradictoriamente, el ente fundaría el ser causándolo, o sea, en tanto el ente máximo de la metafísica es la plenitud del ser²⁸. La contradicción es evidente, pues si el ser es el fundamento del ente, no se ve cómo éste sería causa del ser. Tal vez Heidegger hubiera podido contrargumentar que el ente causante del ser no es un ente cualquiera, sino el ente máximo, al cual el ser le competiría como fundamento originaria y paradigmáticamente, pero esto no disipa la contradicción, sino que la aumenta aún más, porque si también el ente máximo es efecto de alguna causa, en tanto *causa sui*, ocurriría que su ser no sería ni paradigmático ni originario, sino secundario y derivado —luego, no sería el ente supremo—, pues todo efecto siempre es posterior a su causa, y aun esto es inadmisibles, porque, en tal caso, el ente supremo sería anterior y posterior a sí mismo: anterior, en cuanto causa de sí mismo, ya que toda causa precede a su efecto; posterior, en tanto efecto de su propia causalidad, habida cuenta que todo efecto se sigue de su causa; pero nada puede ser anterior ni posterior a sí mismo, como en diversas oportunidades lo ha demostrado Santo Tomás de Aquino de un modo irrefutable²⁹. La fórmula *causa sui* encierra la negación más tajante del principio de causalidad que se haya conocido en la historia de la filosofía.

²⁸ «Das Sein zeigt sich in der entbergenden Überkommis als das Vorliegenlassen des Ankommen-den, als das Gründen in den mannigfaltigen Weisen des Her- und Vorbringens. Das Seiende als solches, die sich in die Unverborgenheit bergende Ankunft ist das Gegründete, das als Gegründetes und so als Erwirktes auf seine Weise gründet, nämlich wirkt, d. h. verursacht. Der Austrag von Gründendem und Gegründetem als solchem hält beide nicht nur auseinander, er hält sie im Zueinander. Die Auseinandergetragenen sind dergestalt in den Austrag verspannt, daß nicht nur Sein als Grund das Seiende gründet, sondern das Seiende seinerseits auf seine Weise das Sein gründet, es verursacht. Solches vermag das Seiende nur, insofern es die Fülle des Seins "ist": als das Seiendste» (*Ibid.*, S. 66-67). «[...] Gründet Sein das Seiende, begründet das Seiende als das Seiendste das Sein» (*Ibid.*, S. 68). Esta flagrante negación del principio de causalidad también remite a la exégesis heideggeriana del univocismo parmenídeo-hegeliano concebido en términos de una reciprocidad que Fabro ha detallado en estos términos: «Quel che Heidegger tiene ormai saldo [...] è l'essenziale appartenenza e inscindibilità di essere e essente e la determinazione della "differenza" in cui si attua il "passo indietro" secondo l'antica richiesta di Parmenide dell'identità [...] di essere e pensiero che Heidegger trasferisce nel problema della "differenza" fra l'essere e l'essente. È infatti dentro la "differenza" e sul suo presupposto che ora [...] egli afferma quella che potrebbe dirsi la perfetta reciprocità» (C. FABRO C. P. S., *Introduzione all'ateismo moderno*, 2a. ed., Roma 1969 [=Cultura XXVIII], vol. II, p. 960).

²⁹ «Secundum enim idem genus causae aliquid esse causam et causatum est impossibile» (*In v Meta-phys.*, lect. 2, n. 774). «Idem non est causa sui ipsius» (*De verit.* q. 10 a. 13 ad 3um). «[...] Cum nihil sit causa sui ipsius» (*De potent.* q. 7 a. 8 resp.). «Nihil est principium vel causa sui ipsius» (*De malo* q. 13 a. 1 sed contra 3). «Nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile» (*Summ. c. Gent.* I 18). «Nihil autem potest esse sibi causa essendi» (*Ibid.*, I 47). «Nihil enim sui ipsius causa est» (*Ibid.*, I 49). «Nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso» (*Summ. theol.* I q. 2 a. 3 resp.). «Idem non est causa sui ipsius» (*Ibid.*, I q. 19 a. 5 resp. et I-II q. 78 a. 1 ad 3um). «[Efficientes et materiales] causae in omnibus distinguuntur ab his quorum sunt causae: nihil enim est sua materia, neque aliquid est suum principium activum» (*Ibid.*, I q. 39 a. 2 ad 5um). Cfr. N. DEL PRADO O. P., *De veritate fundamentali philosophiae christianae*, p. 88 nota 2; y M. E. SACCHI, *El yo y la metafísica. La metamorfosis immanentista del significado de la filosofía primera*, Buenos Aires 1997, p. 117 nota 2.

El Dios *causa sui* de Heidegger, luego, no es el *ipsum esse subsistens*, la causa in-causada de la metafísica. Es la pseudodivinidad del inmanentismo moderno, estrenado con el *cogito* de Descartes, que en las ontologías de Spinoza, Hegel y Schleiermacher se acaba identificando con el mundo al cual no puede trascender. La *causa sui* es la deidad de la caricaturización ontoteológica de la ciencia del ente en cuanto ente, mas no es el acto puro especulado en los teoremas de la filosofía primera.

La ontoteología se resume en los rasgos hasta aquí enumerados. Es un pensamiento abocado a la introspección trascendental sobre sí mismo en cuanto inmanece a la conciencia del sujeto cogitante, aglutina el ser en tanto fundamento del ente y culmina en la teología en tanto se aplica a teorizar acerca de Dios como *causa sui* y ente supremo. Según Heidegger, tal sería la constitución ontoteológica de la metafísica. Pero, ¿de qué metafísica? De la ciencia del ente en cuanto ente, la filosofía primera que habría fracasado a raíz de su esterilidad ontoteológica en aras de proveernos un pensamiento del ser como puro ser, el cual no es ni ente, ni *λόγος*, ni nada divino, pues Dios, también Él, sería un ente de la metafísica. No por casualidad Heidegger vislumbraba que el pensamiento, para acercarse al «Dios divino», quizás debiera apuntar a pensar sin Dios, a abandonar el Dios especulado en la metafísica, y, por si ello no bastara, no sería impensable que el pensamiento extrametafísico acerca de Dios pudiera ejercerse con una libertad que la constitución ontoteológica de la ciencia del ente común no parece dispuesta a conceder a ningún metafísico³⁰.

3. LA ILUSIÓN DE UN PENSAMIENTO TRANSMETAFÍSICO DEL SER

Heidegger ha creído que la metafísica habría defraudado al pensamiento del ser porque su enclaustramiento en la especulación del ente en cuanto ente, ya del ente en general, ya del ente supremo, habría redundado en el olvido del ser. Éste permanecería oculto en el ente, pero la metafísica no sólo carecería de idoneidad para penetrar en su verdad, sino que ella misma se mostraría como ese pensamiento, típico del filosofar occidental, cuya constitución ontoteológica la habría empujado a olvidarlo impidiendo que se desoculte o que su verdad se ponga de manifiesto.

Puesto que Heidegger nunca se ha avenido a reconocer que el ser es humanamente cognoscible a través de la inteligencia de las cosas que son, de las cuales es su acto primero, se comprende por qué en la conferencia «La constitución ontoteológica de la metafísica», reseñada en el apartado anterior, ha supuesto que la ciencia del ente en común especularía sobre el ser identificándolo con un *λόγος* que asumiría la función de fundamento y, a la postre, de *causa sui*. Pero este procedimiento ha decepcionado a nuestro filósofo. La metafísica no debería ilusionarse con la posibilidad de encarnar un pensamiento del ser en la medida en continúe atada a su constitución ontoteológica, pues así siempre habría de seguir siendo lo que es, la ciencia del ente en cuanto

³⁰ «Demgemäß ist das gott-lose Denken, das den Gott der Philosophie, den Gott als Causa sui preisgeben muß, dem göttlichen Gott vielleicht näher. Dies sagt hier nur: Es ist freier für ihn, als es die Onto-Theo-Logik wahrhaben möchte» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 71).

ente, mas nunca un pensamiento del ser como puro ser. Éste no develaría su verdad ni en la inspección de las cosas que pueblan nuestro mundo ni tampoco en la teorización de la metafísica, la cual insiste en ocultarlo con una pertinacia inherente a su diagrama ontoteológico. ¿Dónde, entonces, hemos de encontrar la verdad del ser? Heidegger ha dado diversas respuestas a esta inquisitoria en su extensa literatura filosófica, pero en cierta ocasión ha emitido una sentencia que merece meditar: la esencia del ser se revelaría en su historia o, si gusta, su misma historia revelaría su esencia³¹. Tal afirmación incluye, cuando menos, estos ingredientes tan asombrosos cuan desconcertantes:

1º) Heidegger habla de la *esencia* del ser, lo cual indica que éste sería algo dotado de una naturaleza o de una quiddidad, pues toda esencia es el *quid* de alguna cosa. En consecuencia, es necesario averiguar si, con respecto a tal esencia, el ser se identifica con ella o, al contrario, si de ella se distingue realmente; pero, en ambas circunstancias, es evidente que el ser es el ser de algo o de una cosa, con lo cual nuestro autor ha admitido tácitamente que es algo del ente, ya que la cosa, al significar positivamente la esencia de lo que es, es convertible con aquello que es ente por el ser. Mas, ¿en qué consiste la esencia del ser? Heidegger nunca lo ha dicho, no obstante haberla mencionado constantemente. En principio, esta dualidad pudiera interpretarse en un doble sentido: o bien el filósofo friburguense conocía la esencia del ser, pero se ha rehusado a declararla, o bien no la conocía, pero ha presupuesto que alguna esencia convendría al ser. En cualesquiera de ambas alternativas, el pensamiento heideggeriano muestra su segregación absoluta de la filosofía. La razón es obvia: un presunto conocimiento humano de la esencia del ser, o del ser en su misma esencia, implicaría un conocimiento del ente que subsiste en virtud de su propia esencia o del *ipsum esse subsistens*, al cual todos llaman *Dios*, mas nuestro intelecto, *in statu viae*, no puede conocer en sí misma la intimidad de la esencia divina valiéndose de su sola pujanza natural. En el caso opuesto, si Heidegger no conocía la esencia del ser, sus remisiones a ella no tienen ninguna estatura filosófica, pues la filosofía no puede radicar en un desconocimiento; por ende, sus referencias a la esencia del ser no pertenecen a los fueros del saber filosófico.

2º) Importa destacar que la esencia del ser, de acuerdo a Heidegger, se revelaría *en la historia*. ¿Es esto posible? La historia es el ámbito temporal donde se suceden acontecimientos, pero el ser no es el acontecer, como que tampoco los acontecimientos históricos son los mejores ni los más preclaros testimonios del ser. Pongamos un ejemplo ilustrativo para corroborarlo: el 18 de junio de 1815 ha acontecido en la historia la batalla de Waterloo marcando el ocaso de carrera militar y política de Napoleón Bonaparte; pero, ¿qué ser se ha revelado en tal acontecimiento? Quizás se podría decir que se habría revelado «el ser de la batalla de Waterloo», lo cual suena extravagante, o que el ser no se habría revelado en dicha oportunidad, mas sí en otras, de donde habría que colegir que se darían acontecimientos sin ser, y esto es más extravagante todavía. Se confirma una vez más, luego, que el ser no es el acontecer. Si quiero saber cuál es el ser de la piedra, ni siquiera me lo habrá de revelar la suma de todos los a-

³¹ «Die Geschichte des Seins ihr Wesen offenbart» (M. HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik», en ID., *Vorträge und Aufsätze*, 2. Aufl., Pfullingen 1967, Band I, S. 63).

contecimientos que ella protagonice. Por eso la afirmación de que la esencia del ser se revelaría en la historia invita a enfilar la mirada hacia otra dirección, es decir, al mutismo imperturbable del pensamiento de Heidegger en relación con nuestra necesidad de conocer el ser como el acto de las cosas que por él son. Su postulación de la revelación del ser en la historia es la contracara de su tenaz reticencia a especular sobre las cosas para conocer el ser que las hace ser. Sin embargo, aun cuando nuestro filósofo se hallara exento de haber deseado conocer el ser independientemente de la inspección de las cosas por él entificadas, todavía resta contestarle que la ciencia humana, sobre todo la filosofía, no es un conocimiento de las cosas en tanto sumidas en la historicidad de los acontecimientos que les sobrevengan, sino en cuanto abstraídas de las contingencias singulares y temporales. Si busco conocer qué y por qué es el caballo, mi intención se ordena a averiguar lo que atañe a su esencia y a su ser abstracción hecha del *hic et nunc* de todos y de cada uno de los caballos individuales y de toda particularidad que obstruya o distraiga el fin perseguido por el razonamiento científico.

3°) Subrayemos el aspecto de mayor importancia detectable en la fórmula heideggeriana: la esencia del ser se *revela* en la historia. Si asociamos las dos notas previamente señaladas —la mención de la *esencia* del ser y de su revelación *en la historia*— y las compaginamos con el significado de algo que *en la historia* se revelaría según su misma *esencia*, tenemos sobrados alicientes para sentirnos estupefactos. En efecto, Heidegger no ha ofrecido la menor explicación de las razones que le han movido a enunciar tal sentencia. En tal caso, al no haber demostrado su afirmación, la proposición queda despojada de toda índole científica —la racionalidad de la ciencia humana indica que ésta es esencialmente demostrativa; no meramente enunciativa ni, mucho menos aún, simplemente declamatoria—. Pero no reside en esto la causa de la estupefacción producida por la tesis de nuestro autor; reside en algo mucho más hondo, en algo enclavado en una retórica plagada de metáforas destinadas a exponer sus convicciones exacerbando las oscuridades en las cuales se diluye su pensamiento siempre deliberadamente enigmático. Brevemente: de la boca del filósofo Heidegger han brotado palabras que a ningún filósofo le cabe pronunciar en tanto filósofo, *in quantum huiusmodi*, porque la sentencia «la esencia del ser se revela en la historia» solamente puede ser enunciada bajo el asentimiento de la fe en la verdad revelada a todo el género humano por el Verbo de Dios. Detengámonos en este punto.

Heidegger se ha expedido sobre la metafísica acusándola de ser la ontoteología incapaz de pensar el ser como puro ser porque todos sus teoremas se resolverían en el concepto generalísimo de ente, dentro del cual Dios «entraría» a título de ente supremo, mas, a fin de cuentas, como el ente que, no pudiendo esquivar su presunta condición de *causa sui*, también recabaría un fundamento, aunque más no sea un fundamento que Dios obtendría desde lo íntimo de su propia entidad. Pero este «Dios de la filosofía», ente supremo y *causa sui*, es demasiado ente como para ser aceptado al modo del fundamento por antonomasia; de hecho, no sería el «Dios divino». Tal contraposición del «Dios de la filosofía» y del «Dios divino», a pesar de registrar numerosos precedentes en la historia, se ha infiltrado en la obra de Heidegger justamente después de la clausura de su primera etapa filosófica, a saber: luego de su viraje desde la neoescolástica católica, en la cual se había educado durante sus años de juventud, hacia un filosofar expresamente alejado del clima católico y neoescolástico anterior. Pe-

ro este viraje, además de su distanciamiento del clima de la especulación neoescolástica, permite apreciar su inspiración en fuentes concretamente protestantes que, a estar del giro teórico innegable observado por el pensamiento heideggeriano, obligan a suponer que no habrían dejado de pesar incisivamente en su espíritu. Sin ir más lejos, aquella contraposición comenzó a circular como moneda corriente en el siglo XX bajo el influjo del protestantismo liberal, si bien éste prefería expresarla mediante la antítesis *Dios de los filósofos-Dios de la fe*, la cual, por desgracia, también ha sido acogida inconsulta y temerariamente por parte de numerosos teólogos católicos contemporáneos. Algunos estudiosos han sugerido que en las relaciones mutuas entre Heidegger y su amigo Rudolf Bultmann, el exponente más entusiasta de la teología protestante de la *desmitologización* del cristianismo, se encontraría la clave llamada a iluminar el suceso que nos ocupa³².

Según Heidegger, el pensamiento del ser percibiría en aquella deidad de la ciencia del ente en cuanto ente un caso más, aunque un caso privilegiado, de algo que no podría evadirse de la *entitas* de la metafísica ontoteológicamente necesitada de un fundamento superior. Así las cosas, el verdadero pensamiento del ser estaría vedado a la filosofía primera. ¿Se deberá, entonces, pensar el ser emigrando al campo de la religión, allí donde el «Dios de la filosofía» se disiparía ante la soberanía excluyente del «Dios divino»? Heidegger nada ha dicho al respecto, ni en sus escritos existen indicios de que haya anhelado transitar tal vía para pensar el ser en cuanto ser. Empero, al desistir de transitar ambos caminos —la metafísica y la religión—, un pensamiento del ser que clame por el meollo del fundamento no tiene otra salida que ir a indagarlo allí mismo donde el ser se haría patente. ¿Dónde? Por cierto, no en las cosas, cuyas entidades lo ocultan acorralándolo en el olvido; debe buscarlo *en la historia que lo revelaría*. En la historia, porque nuestro filósofo no ha concebido el ser como el acto de las cosas que son, de modo que su manifestación no nos sería accesible a través del conocimiento del ente, de aquello que el ser entifica, sino en su acontecer (*Ereignis*), que siempre es un suceso temporal, pues los acontecimientos sólo ocurren en el tiempo, la medida del movimiento ejercido por las cosas materiales de nuestro universo. Esto corrobora que, si el ser fuese el *Ereignis*, y si todo acontecer siempre es medido por el tiempo, el ser estaría forzosamente compelido a agotarse temporalmente, sino a su-

³² Entre muchos otros, Karl Barth y Karl Jaspers han criticado la dependencia de la teología de Bultmann con respecto al pensamiento de Heidegger, mas otros autores han atenuado tal dependencia y, en cierta forma, han propendido a neutralizarla o quizás a reducirla a una expresión mínima, cual el caso de John Macquarrie: «It is a distortion of the facts to suggest that Bultmann takes Heidegger's philosophy as his foundation, and then tries to build the Christian faith on to it. Rather is it the case that Heidegger's existential analytic becomes for Bultmann a hermeneutic tool [...] Heidegger's existential analytic helps to provide concepts for understanding the structures of human existence, and so enables us to formulate our questions clearly» (J. MACQUARRIE, *The Scope of Demythologizing: Bultmann and His Critics*, 2nd ed., New York 1960, p. 167). Pero los criterios expuestos Barth y Jaspers parecen contar con mayores adhesiones entre los intérpretes del pensamiento heideggeriano. En concordancia con ellos, esta opinión de Fabro goza de una aceptación ampliamente generalizada: «[Bultmann è] il teologo che si è esplicitamente accostato all'esistenzialismo di tendenza atea di Heidegger, ossia di una prospettiva dell'essere intrinsecamente finito che non ammette la possibilità da parte della ragione di "passare" a Dio» (C. FABRO C. P. S., *L'uomo e il rischio di Dio*, Roma 1967 [=Cultura XXXII], pp. 393-394). Cfr. ID., *Introduzione all'ateismo moderno*, t. II, pp. 950 nota 14, 970 y 1098 nota 5. Vide etiam J. KRAFT, *Von Husserl zu Heidegger*, S. 99 Fußnote 64.

cumbir, en este mundo de la finitud: *in-der-Welt-sein*. Así, el inmanentismo inserto en el pensamiento heideggeriano del ser es incontestable.

Con todo, el ser que no se manifestaría en su inmanencia entificante a las cosas que son, sino en la historia, tampoco se pondría de manifiesto a la manera en se manifiestan todas las otras cosas al alcance de las potencias sensitivas e intelectivas del alma humana, o sea, exhibiendo una sensibilidad y una inteligibilidad que atraigan a nuestros sentidos internos y externos y a nuestro entendimiento a unirse a ellas mediante los actos del conocimiento sensorial e intelectual. El ser no se manifestaría como algo naturalmente capturable por la mente del hombre conforme a las evidencias mediatas o inmediatas de su virtud entificante en el espectáculo universal de las cosas que son —las mismas cosas que, al ejercerlo, atestiguan fidedignamente que el acto de ser es el principio activo intrínseco por el cual son y son lo que son—, esto es, todas aquéllas cuya aprehensión fecunda en nuestra inteligencia científica, la filosofía incluida. Nada de eso: en la historia, no en las cosas, el ser, dice Heidegger, se *revela*. Por tanto, revelándose, se pondría de manifiesto de un modo radicalmente distinto del modo en que se ponen en evidencia las cosas de las cuales trata la filosofía y, consecuentemente, la propia metafísica comandada por sus intereses ontoteológicos. Mas esta revelación histórica del ser no es obra ni del «Dios de la filosofía» ni del «Dios divino». La revelación del ser no la deberíamos ni al Dios del cual nos hablan los filósofos ni al «Dios divino» —aparentemente diverso de aquél—. Entonces, ¿quién revelaría la esencia del ser?

Heidegger ha afirmado que el ser se revela en la historia sin haber aportado la menor justificación filosófica de su aserto, pero tal vez nuestro autor no ha advertido las implicancias escondidas en su proposición. Entre éstas destacamos las siguientes:

1ª) Toda revelación comporta un mensaje revelado, alguien que lo revele y un destinatario a quien le sea revelado. Empecemos por el mensaje. De acuerdo a Heidegger, aquello revelado en esta revelación es el mismo ser, el ser en sí mismo o el ser en cuanto ser, o bien, conforme a sus propias palabras, la *esencia* del ser. Pero la revelación de la esencia del ser no podría consistir en la mera prolación del vocablo *ser*, sino que debería contener alguna enunciación explícita acerca de su quididad; v. gr., debería decirnos «el ser es esto o lo otro». Sin embargo, habiendo abrigado la certeza de que el ser se revelaría en la historia, Heidegger tampoco ha dicho nada en torno del mensaje que estipularía qué es el ser. Si ha tenido constancias de su revelación, no nos ha comunicado aquello que sobre el ser habría sido revelado, al menos públicamente, de donde el contenido del mensaje transmitido por tal revelación habría quedado atesorado en su alma y librado a su omnímoda voluntad de transmitirlo o no transmitirlo a otros hombres. Por consiguiente, estamos, pues, frente a una confesión tácita de que el ser se pondría de manifiesto a través de una revelación hermética.

2ª) Sólo sabemos de un único destinatario de la revelación del ser en la historia: el propio Heidegger. En efecto, si el ser se revelara en la historia, ¿cómo es que nadie en la historia ha anunciado la recepción de este mensaje hasta el momento en que él mismo ha proclamado su revelación histórica? Con ello nuestro autor ha reiterado la intrusión esotérica en el pensamiento humano de una revelación hermética cuyo modelo insustituible es el famoso descubrimiento cartesiano de los *mirabilis Scientiae fundamenta* en el acantonamiento militar de Ulm durante la noche del 10 de noviembre de

1619. He aquí, pues, una de las razones más incisivas que estimulan a ver en la crítica heideggeriana de la metafísica, y aun en la apología que le dedican sus admiradores, los indicios de una actitud impregnada de esoterismo, ya que la revelación de la esencia del ser en la historia parece haber sido confiada a alguien excepcionalmente iluminado y elegido con el fin de recibir una verdad que hasta entonces ningún mortal habría conocido, ni siquiera los filósofos. No está de más recordar el antecedente cartesiano de esta actitud de Heidegger. El esoterismo de Descartes se halla implícito en su famosa declaración «Cum plenus forem Enthousiasmo, et mirabilis Scientiae fundamenta reperirem etc.», transcrita por su biógrafo Baillet³³. Maritain ha precisado con exactitud el fermento esotérico del pensamiento cartesiano, el cual merece compulsarse con la revelación de la esencia del ser anunciada por Heidegger: «El carácter más singular de este descubrimiento de la ciencia admirable radica en que proviene desde lo alto y que ha sido ofrecido a Descartes en el sueño donde “el espíritu humano no tuvo ninguna ingerencia”. Para que no se crea que, ese día, el filósofo estaba *plenus musto*, y “que había bebido antes de acostarse” [...], se cuida de notar que no había bebido vino desde tres meses atrás. El entusiasmo solitario que le anima tiene un origen divino; la embriaguez de la noche del 10 de noviembre de 1619 es una embriaguez santa; está en su persona como un pentecostés de la Razón. Entonces, habiendo sido la ciencia admirable el objeto de una revelación privada para el filósofo, se explica más fácilmente por qué la doctrina cartesiana, en muchos puntos importantes, ha conservado las huellas de una suerte de colusión entre lo que es [propio] de la ciencia humana y lo que es [propio] de la revelación»³⁴.

3ª) Pero, ¿quién revela el ser en la historia? La revelación difiere de la simple evidencia natural en cuanto aquélla es la comunicación de un mensaje por parte de alguien que lo da a conocer, mientras ésta, a la inversa, se detecta a través de nuestro contacto inmediato con las cosas que naturalmente se nos ponen de manifiesto. Pero aunque Heidegger tampoco haya dicho quién es el revelador de la esencia del ser en la historia, es lógico deducir que la esencia del ser solamente puede ser revelada por alguien a cuya esencia el ser no sólo no le sea ajeno, extraño ni ignorado, sino que él mismo sea el ser, esto es, alguien cuyo ser sea su misma esencia o cuya esencia se identifique con el ser que ella misma es. Ahora bien, dejando a un lado los habituales subterfugios esgrimidos por Heidegger para esquivar esta cuestión, debe responderse que solamente Dios es según su misma esencia y que nadie sino Él mismo ha revelado a los hombres que Él es el que es (cfr. *Ex* III 14). Por ende, la revelación de la esencia del ser en la historia es la comunicación divina de la vida íntima de Dios obrada por el mismo ente por esencia. Mas sobre ello versan los peritos en *sacra doctrina*; no los filósofos en cuanto tales, de manera que el filósofo de Meßkirch, *in quantum buiusmodi*, ha hablado de la revelación del ser en la historia injertándola de contrabando dentro de la pseudoproblemática filosófica que ha urdido de espaldas a la verdadera filosofía, ya que ésta en absoluto está en condiciones de afrontar el misterio revelado de la esencia divina del *ipsum esse subsistens* con el único instrumento a su alcance: la ra-

³³ Cfr. A. BAILLET, *La vie de Monsieur Des-Cartes*, Paris 1691, reimpr. Hildesheim 1972, t. I, pp. 50-51.

³⁴ J. MARITAIN, *Le songe de Descartes. Suivi de quelques essais*, Paris 1932, pp. 26-27.

zón humana librada al ejercicio de sus solas fuerzas naturales³⁵. Habiendo querido hablar filosóficamente de la revelación de la esencia del ser en la historia, Heidegger ha traslucido un teologismo cuyos orígenes tal vez se deban rastrear en sus nexos juveniles con la escolástica, mas sin que ello deje de representar una relación antagónica con la médula del cristianismo, pues éste no admite que la filosofía tenga la menor prerrogativa para tratar acerca del ser cuya esencia se ha revelado en la historia.

Heidegger ha pretendido superar la metafísica mediante un pensamiento del ser que, según su opinión, se revelaría en la historia poniendo de manifiesto su misma esencia. Este teologismo se yergue tan antifilosófico cuanto asociado al aludido hermetismo esotérico dispuesto a disputar a la metafísica la especulación sobre el ser sustituyéndola por una genuina gnosis. Pero la nueva gnosis heideggeriana no sólo recusa la teorización filosófica del ser a partir de nuestro conocimiento de las cosas que lo participan, sino que, además, para ello invoca los auspicios de una revelación histórica de la esencia de ser en términos que no logran disimular una notoria apropiación paganzante de aquello involucrado en el concepto cristiano de ἀποκάλυψις³⁶.

4. EL REEMPLAZO DE LA METAFÍSICA POR UNA GNOSIS ONTOLOGISTA

Persuadido de las falencias cometidas por la metafísica en la búsqueda de la verdad del ser que ella siempre ocultaría³⁷, Heidegger ha ensayado una y otra vez el bosquejo de un pensamiento del ser emancipado de los condicionamientos ontoteológicos de la ciencia del ente en cuanto ente. Cualquier regresión a la metafísica nos mantendría presos de la fatalidad en que habría culminado el derrotero histórico de esta disciplina. Con los ojos puestos en una época y en una geografía que reflejarían el dominio fatídico de la metafísica sobre los espíritus —Europa occidental en el siglo XX³⁸—, nuestro filósofo ha preconizado la superación de nuestra ciencia al modo del

³⁵ «Relinquitur ergo quod cognoscere ipsum esse subsistens —decía Santo Tomás de Aquino—, sit connaturale soli intellectui divino, et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati: quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum. Non igitur potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit, ut intelligibile ab ipso» (*Summ. theol.* 1 q. 12 a. 4 resp.). Pero ésta es una conclusión de la teología sagrada sobre la cual la filosofía no puede pronunciarse.

³⁶ Una breve síntesis de la noción cristiana de revelación: «“Révélation” a un double sens, passif et actif, qui doivent l’un et l’autre être préservés, à travers toutes les transpositions requises par l’analogie. *Au sens passif*, elle signifie une connaissance nouvelle d’origine exogène, c’est-à-dire reçue, non “inventée” par l’activité du sujet: ce qui m’est révélé je ne l’ai pas trouvé en moi-même, cela m’est venu du dehors. *Au sens actif*, elle est cette action même s’exerçant du dehors sur l’intelligence pour l’instruire. Action par conséquent qui ne peut provenir que d’une autre intelligence, qui sait une vérité et qui la fait connaître» (J.-H. NICOLAS O. P., *Dieu connu comme inconnu. Essai d’une critique de la connaissance théologique*, Paris 1966 [=Bibliothèque Française de Philosophie], pp. 193-194).

³⁷ «Dem Menschentum der Metaphysik ist die noch verborgene Wahrheit des Seins verweigert» (M. HEIDEGGER, «Überwindung der Metaphysik», en ID., *Vorträge und Aufsätze*, Band 1, S. 65).

³⁸ «Die Metaphysik ist Verhängnis in dem strengen, hier allein gemeinten Sinne, daß sie als Grundzug der abendländische-europäischen Geschichte die Menschentümer inmitten des Seienden hängen läßt, ohne daß das Sein des Seienden jemals als die *Zwiefalt* beider von der Metaphysik her und durch diese in ihrer Wahrheit erfahren und erfragt und gefügt werden könnte» (*Ibid.*, S. 69-70).

paso indispensable para el sugimiento de un pensamiento ordenado a sacar al ser del olvido, en el cual la especulación ontoteológica lo habría ocultado. La herencia histórica de la tradición metafísica occidental nos habría acostumbrado a prolongar indefinidamente la fatalidad de vivir y pensar ejercitando un pensamiento que habría olvidado pensar el ser, a excluirlo de nuestro cuestionamiento y a abandonarlo en las tinieblas de una verdad sin fondo³⁹.

¿Es posible desandar este fracaso de la metafísica en sus vanas tentativas de develar la verdad del ser que ella misma habría ocultado porfiadamente? Es inútil pedir a Heidegger las respuestas a las innumerables preguntas que él mismo ha formulado en cada uno de sus escritos. Todas son respondidas a través de la formulación de otras preguntas y, cuando su pensamiento pareciera arrimarse a alguna inferencia medianamente esclarecedora de aquello que ha preguntado, una avalancha de evasivas, generalmente enmascaradas dentro de un florilegio de alegorías indescifrables, acaba preludiando el silencio en que normalmente se disuelven sus elucubraciones. Heidegger ha cultivado sutilmente un misticismo que ha terminado por imbuir su personalísimo estilo expositivo, habiendo serias razones, además, para creer que es este misticismo, no las tesis filosóficas dispersas en sus obras, aquello que más admiran en su pensamiento quienes, en vez de acoger y desarrollar tales tesis munidos de la firmeza propia de las argumentaciones apodícticas, se rinden incondicionalmente ante el encandilamiento suscitado por el procerazgo que la cultura de nuestros días le ha conferido: *Magister dixit*.

Nada de ello se explicaría al margen de la hostilidad del pensamiento heideggeriano contra la metafísica. Nuestro autor ha fabulado un engendro denominado *metafísica* que solamente ha existido en su imaginación o, a lo sumo, fragmentaria y deficientemente invocada en los trabajos de algunos pensadores que no pueden eludir su responsabilidad en el proceso moderno de deterioro del significado de la auténtica ciencia del ente en cuanto ente. Si esto es así, se debe decir que Heidegger ha ignorado qué es la metafísica. Sus críticas hendientes a aquello que erróneamente ha supuesto sería la filosofía primera, a la postre, han sido ineficaces e inofensivas, pues nuestra ciencia ha emergido indemne frente a un contendiente que equivocó su enemigo. Pero no se puede negar que la pugna de Heidegger contra una metafísica ficticia también posee un costado positivo, ya que en el trámite de este torneo, pausada y accidentadamente, ha ido construyendo un sistema de pensamiento *sui generis*. A nuestro entender, tres rasgos descuellan en la estructura de este sistema heideggeriano de pensamiento, dos de los cuales ya fueron consignados: primero, el ser no sería el acto de las cosas que son; segundo, el pensamiento del ser se desea a sí mismo un pensamiento del ser en cuanto ser cuya esencia se revelaría en la historia, y tercero, el ser sería pensable a partir de su preconcepción inmanente a la conciencia del sujeto cogitante con antelación al conocimiento de cualquier ente. Analicemos estos tres rasgos.

Heidegger nunca ha admitido que el ser es el acto de las cosas que son. Quizás a algunos suene exagerado decir que, para nuestro filósofo, el ser no sería nada del ente, pues no se puede negar que en diversas ocasiones le ha asignado una cierta fun-

³⁹ «Sein bleibt ungefragt und selbstverständlich und daher unbedacht. Es hält sich in einer längst vergessenen und grundlosen Wahrheit» (*Ibid.*, S. 76).

ción dentro de la estructura óptica de lo que es; así, entre las distintas acepciones que el ser adquiere en su literatura, Heidegger acude con frecuencia a aquélla que lo señala como la «presencia de lo presente»⁴⁰. Con todo, gran parte de sus sindicaciones del ser están enmascaradas por un desmesurado aparato de metáforas que las convierten en dicciones rayanas en lo ininteligible. Baste este recuento: el ser sería «lo más vacío y lo más común de todo», «lo más comprensible y lo más desgastado», «lo más fiable y lo más dicho», «lo más olvidado y lo más coactivo», «lo exuberante y la unicidad», «la ocultación y el origen», «el a-bismo y el acallamiento», «el re-cuerdo interiorizante y la liberación»⁴¹. Pero, por otro lado, no es menos cierto que su énfasis incesante en la «diferencia ontológica» del ser y del ente muchas veces parece dar a entrever que entre ambos mediaría una extranjerización irreductible. Tal extranjerización del ente y del ser parece imponerse necesariamente a la vista de la continua afirmación heideggeriana del ocultamiento de éste en aquél: el ser debería hallarse en algún estado de alejamiento o de separación en relación con el ente porque, de lo contrario, su ocultamiento en el ente obstruiría toda posibilidad de conocerlo mediante la precisión de la «diferencia ontológica» que los distinguiría entre sí, cualquiera sea el modo por el cual la mente del hombre lo capture. Por tanto, si Heidegger ha hablado sin intermitencias del ser, ello exige la admisión de su cognoscibilidad intrínseca, a pesar de los impedimentos que comportan sus vínculos con el ente donde permanecería oculto.

Es verdad, sin embargo, que nuestro filósofo siempre ha aludido al ser como a algo del ente —*das Sein des Seienden*—; mas, ¿qué función cumple el ser en el ente? Sus múltiples respuestas a esta pregunta no han despejado tal interrogante, pues el ser sólo es el acto del ente en cuanto tal, y esto nunca ha sido confesado por Heidegger. Luego, si el ser nunca es indicado como el acto de lo que es, ¿por qué es el ente? ¿Por qué son las cosas que son? ¿Qué tiene que ver el ser con el hecho de que las cosas sean y sean entes? La solución de estas cuestiones depende directamente de la virtud esclarecedora del principio de causalidad aplicada a la demostración de la composición y de la distinción reales del ser y de la esencia de las cosas finitas que pueblan el mundo donde vivimos y filosofamos; pero Heidegger apenas esporádica y circunstancialmente se ha referido al principio de causalidad, no ha entendido tales composición

⁴⁰ «Sein des Seienden heißt: das Anwesen des Anwesenden, die Präsenz des Präsenten» (M. HEIDEGGER, «Was heißt Denken?», en ID., *Vorträge und Aufsätze*, 5. Aufl., Pfullingen 1975, S. 135). «Anwesen aber ist überhaupt das Wesen des Seins» (ID., «Platons Lehre von der Wahrheit», en ID., *Wegmarken*, 2. Aufl., Frankfurt am Main 1978, S. 223). «Wohin springt der Absprung, wenn er vom Grund abspringt? Springt er in einen Abgrund? Ja, solange wir den Sprung nur vorstellen und zwar im Gesichtskreis des metaphysischen Denkens. Nein, insofern wir springen und uns loslassen. Wohin? Dahin, wohin wir schon eingelassen sind: in das Gehören zum Sein. Das Sein selbst aber gehört zu uns; denn nur bei uns kann es als Sein wesen, d. h. an-wesen» (ID., «Der Satz der Identität», en ID., *Identität und Differenz*, S. 24). «Weil Sein für alle Metaphysik seit dem Anfang des abendländischen Denkens besagt: Anwesenheit, muß das Sein, wenn es in höchster Instanz gedacht werden soll, als das reine Anwesen gedacht werden, d. h. als die anwesende Anwesenheit, als die bleibende Gegenwart, als das ständige stehende "jetzt". Das mittelalterliche Denken sagt: nunc stans. Das aber ist die Auslegung des Wesens der Ewigkeit» (ID., *Was heißt Denken?*, S. 41-42). Et passim.

⁴¹ Cfr. M. HEIDEGGER, *Grundbegriffe*, hrsg. von P. Jaeger, Frankfurt am Main 1981, en ID., *Gesamtausgabe*, Band LI, S. 68; trad. españ. de M. E. Vázquez García: *Conceptos fundamentales*, 2a. ed., Barcelona 1994, p. 108.

y distinción más allá de su transpolación en la díada *essentia-existentia*, vulgarizada durante la decadencia de la escolástica medieval y, en última instancia, ha llamado acerca de la más prístina evidencia del ser humanamente aprehendido por nuestra razón filosofante en la inspección de las cosas que constituyen los objetos de su versación epistémica, esto es, que el ser entifica lo que es como su acto propio, como el acto primero del ente en cuanto ente⁴².

En efecto, si el ser no fuese el acto del ente, ocurriría que éste sería independientemente de la única causa entificante, que a su entidad inmanecería toda su razón de ser y que todo ente, en cuanto tal, contendría y agotaría en sí mismo la autosuficiencia para ser y ser lo que es —ente—. Ocurriría igualmente que al mismo ser, supuesto que sea algo del ente, no le cabría desempeñar ninguna función allí donde no se sabe con qué fin inheriría, como no sea para hacerse presente inocuamente o para padecer un ocultamiento anodino. Mas si la sola remisión al universo de las cosas compuestas induce a avizorar que la extranjerización del ente y del ser alienta tales perspectivas caóticas, la necesidad metafísica del ascenso intelectual a la especulación del mismo ser subsistente, hasta donde ello esté al alcance de la analítica filosófica, delata que Heidegger no ha dejado expedita una vía que permita entender el ser en su trascendencia absoluta con respecto a todas las cosas que finitamente lo participan. Según nuestro autor, el ser no es infinito, de donde tampoco es el principio divino de nuestro universo. En un nuevo envío a otra expresión inextricable, Heidegger dice que el ser, al contrario, sería lo próximo, «el prójimo», i. e., algo que estaría cercano a nosotros, pero que, en todo caso, se encontraría mucho más acá de la infinidad que jamás le ha reconocido⁴³. Luego, no sería ni el acto del ente que finitamente lo participa, ni mucho menos todavía el acto puro de la naturaleza del ente por esencia. El ser se agotaría en su inmanencia a la finitud de las cosas de este mundo temporal, como todo aquello en lo cual la infinidad no sea un atributo de su esencia.

No siendo el acto del ente, el pensamiento del ser buscaría pensarlo como puro ser o en su misma esencia. Pero es menester tomar precauciones con respecto al uso heideggeriano de la palabra *esencia* (*Wesen*). Heidegger pregunta ininterrumpidamente por las esencias, lo cual no tendría nada de objetable en cuanto la esencia de las cosas aglutina el *quid* de todas ellas, aquello por lo cual inquirimos cuando queremos saber en qué consisten. Mas su interrogación en torno de las esencias ha llegado hasta límites insólitos, pues no ha reparado en los peligros que amenazan a la especulación filosófica cuando se atribuyen contenidos esenciales a cosas que, en rigor, son actos finitos desprovistos de toda quididad o, al menos, realmente distintos de las naturalezas con las cuales se componen, de las sustancias a las cuales inhieren al modo

⁴² Fabro pensaba que la sujeción de Heidegger a la díada *essentia-existentia* se ajusta a su aceptación de la distinción del *esse essentiae* y del *esse existentiae*. Esto parece entroncar con las ontologías de Enrique de Gante y de Juan Duns Escoto, las cuales han jugado un papel capital en el desarrollo del pensamiento moderno desde Suárez en adelante. Cfr. C. FABRO C. P. S., «Ontologia e metafisica nell'ultimo Heidegger», en ID., *Dall'essere all'esistente*, 2a. ed., Brescia 1965, pp. 412-419.

⁴³ «Doch das Sein —was ist das Sein? Es ist Es selbst. Dies zu erfahren und zu sagen, muß das künftige Denken lernen. Das "Sein" —das ist nicht Gott und nicht ein Weltgrund. Das Sein ist weiter denn alles Seiende, sei dies ein Fels, ein Tier, ein Kunstwerk, eine Maschine, sei es ein Engel oder Gott. Das sein ist das Nächste» (M. HEIDEGGER, «Brief über den "Humanismus"», en ID., *Wegmarken*, S. 328).

de accidentes adventicios o de los sujetos que los ejercen a la manera de actos segundos. Así, su negación de la distinción real del ser y de la esencia de las cosas finitas ha llevado a Heidegger a mencionar, por ejemplo, la «esencia» del acto del conocimiento⁴⁴, la «esencia» del acto de parecer como el acto de aparecer⁴⁵, la «esencia» del estar desamparados⁴⁶, la «esencia» de la sensación⁴⁷, la «esencia» de la reflexión trascendental⁴⁸, etc. No obstante, la fenomenología de Heidegger, antes que ninguna otra cosa, se desea a sí misma es un pensamiento sobre la esencia del ser en cuanto ser. Pero, ¿cómo pensar el ser en su misma esencia o como puro ser? Si el ente ocultaría el ser hasta el punto de recluirlo en el olvido, sería absurdo pretender pensarlo en su inmanencia a lo que es. Al mismo tiempo, sucede que todas las cosas que son, son entes, no habiendo fuera del ente nada que sea. Fuera de lo que es sólo es el no ente o la nada, que nada es, de manera que el ser necesariamente debe encontrarse en el ámbito entitativo de lo que es, pues sería ridículo suponer que en un inexistente ámbito de la nada pudiese haber ser. De ahí que el ente sea el único ámbito donde el ser se encuentra y se pone de manifiesto. Por eso mismo, contra la tesis heideggeriana del ocultamiento del ser en el ente, debe decirse que, a la inversa, es el propio ente aquello que, siendo lo que es gracias al ser que lo hace ser y ser ente, atestigua que algo universalmente llamado *ser* nos compele a concebirlo como algo que es, como ente o como una cosa entificada por el acto primero que le confiere la *ratio entis*.

El ente no es una cárcel donde el ser se hallaría oculto, olvidado e inhibido de manifestarse; opuestamente, es el mismo ser eso que hace del ente una cosa que es y que, a causa de su virtud entificante, nos convoca a entender la cosa por él entificada al modo de un ente. Tal el significado profundo de aquella sentencia de Santo Tomás de Aquino que estatuye que el mismo nombre *ente* es impuesto por el ser en la misma medida en que entifica lo que es, toda vez que el participio *ens* no indica solamente una mera derivación gramatical del verbo *sum*, sino que, por encima de todo, indica que predicamos la *ratio entis* del ente que *es* por el ser que lo hace ser y ser lo que es⁴⁹. Tanto es así, que el ente, al revés de lo que Heidegger creía, desde su propia en-

⁴⁴ «Hierbei müssen die durchlaufenen Stadien in ihrer Einheit angeeignet werden, nicht im Sinne einer nachträglichen Zusammenzählung, sondern in der Weise einer selbständigen, vollen Bestimmung des Wesens der ontologischen Erkenntnis» (M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 4. Aufl., Frankfurt am Main 1875, S. 110).

⁴⁵ «Das Wesen des Scheines liegt im Erscheinen» (M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, 3. Aufl., Tübingen 1966, S. 76).

⁴⁶ «Was ist das Wesen des Schutzlosseins, wenn es in der Vergegenständlichung besteht, die im vorsätzlichen Sichdurchsetzen beruht?» (M. HEIDEGGER, «Wozu Dichter?», en ID., *Holzwege*, 5. Aufl., Frankfurt am Main 1972, S. 281).

⁴⁷ «Je nachdem, wie wir das Objektive deuten, und je nach dem Begriff vom Subjektiven wandelt sich auch die Auffassung und Deutung des Wesens und der Rolle der Empfindung» (M. HEIDEGGER, *Die Frage nach dem Ding*, 2. Aufl., Tübingen 1975, S. 162).

⁴⁸ «Hier erfüllt sich unbedingt das Wesen der ranszendentalen Betrachtung, die auf die Bedingungen des Erscheinens der Natur denkt, und das Wesen der *idéa selbst*» (M. HEIDEGGER, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, hrsg. von H. Feick, Tübingen 1971, S. 231).

⁴⁹ «Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquid superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae. Et ideo hoc nomen *Ens* quod imponitur ab ipso esse, significat idem cum nomine quod imponitur ab ipsa essentia» (*In IV Metaphys.*, lect. 2, n. 558).

tividad anuncia inalterable y luminosamente que él mismo es por el ser que lo hace ser y ser ente y que, al unísono, nos habilita a entenderlo como algo que es en mérito a que, accediendo intelectivamente al interior de su propia objetividad, de algún modo percibimos el ser que lo hace ser, el acto que lo hace ser ente. Éste es el motivo por el cual el pensar el ser según su misma esencia, o el ser en cuanto puro ser, tal como lo ansiaba Heidegger, es un *desideratum* inconsumable para el hombre que filosofa en el mundo de aquí abajo, pues, por un lado, el ser de las cosas que nos rodean carece de toda esencia o quiddidad —como bien decía Santo Tomás de Aquino, el ser es sólo acto⁵⁰—, y, por otro, se distingue realmente de la naturaleza de las cosas que él mismo hace ser gracias a su causalidad entificante.

Pensar el ser como ser, sin más, es también un despropósito, ya que no podemos entender el ser fuera del único ámbito donde nos es cognoscible: en la inteligibilidad del ente que por él es, lo cual equivale a decir que nuestra aprehensión del ser, comoquiera ésta tenga lugar, acaece concomitantemente con nuestra intelección de todo lo que es en tanto sea o, si gusta, del ente en cuanto ente, que es el sujeto propio de la metafísica⁵¹. Un pensamiento del ser como puro ser, o del ser según su misma esencia, sólo está al alcance de un intelecto cuya inteligencia sea su misma esencia y su esencia el mismo ser. Si no se quiere hacer del pensar humano el *ipsum intelligere subsistens*, se ha de acatar la evidencia que nos disuade de anhelar un pensamiento filosófico del ser en cuanto puro ser: el ser es la esencia de Dios, mientras el ente por participación es algo *quasi habens esse* porque tiene el ser como un acto realmente distinto de su substancia y, aparte de ello, recibido compositiva y finitamente dentro de los límites coartantes de su naturaleza. De esta manera, si unimos el deseo de Heidegger de pensar el ser según su misma esencia y su afirmación de que el ser se revelaría en la historia, nos toparemos con que ha propugnado un pensamiento del ser que sólo podría consistir en un pensamiento del mismo ser subsistente histórica y divinamente revelado, pero al cual le ha negado su trascendencia en relación con las cosas de este mundo, su condición de causa incausada de todo ente que sea efecto y su infinitud en acto. La esencia del ser, consecuentemente, no sería la quiddidad de Dios. Sería la naturaleza de algo irremisiblemente enclavado en la finitud de este mundo temporal cuya diferencia no podría consistir en otra cosa que en la nada de un más allá inescrutable.

⁵⁰ «Esse autem actus est» (*Summ. c. Gent. 1 38*).

⁵¹ Es por eso que la reacción de Jean-Luc Marion contra la «idolatría» metafísica del ente en cuanto ente o del *ens commune*, de la cual ha eximido a Santo Tomás, no puede ampararse en ninguna cláusula de la filosofía aquinana, pues el mismo doctor escolástico ha reivindicado la necesidad absoluta de la intelección metafísica del ente para conocer la causa por la cual es ente y aun la causa incausada de cuantas cosas participen el acto de ser; tanto, que, para el tomismo, la ausencia de tal intelección eliminaría por completo todo conocimiento intelectual. De ahí esta sentencia de Santo Tomás, «Illud enim quod primo acquiritur ab intellectu est ens, et in quo non invenitur ratio entis non est capabile ab intellectu» (*In De causis*, prop. 6a). Aquella «idolatría» no pertenece a la metafísica, ya que nuestra ciencia no puede renegar de su propio sujeto, sino que ha sido imaginada por el propio Marion a los fines de reeditar una nueva defenestración agnóstica de la filosofía primera en nombre de su pretendida impotencia para concluir algo sobre Dios a través del ejercicio de la razón humana librada a sus solas fuerzas naturales, como lo prueba su suscripción de la noción de *metaphysica* como algo equivalente a la ontoteología condenada por Kant y por Heidegger. Cfr. J.-L. MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie»: *Revue Thomiste* XCV (1995) 31-66.

No podemos sondear en las intenciones personales que Heidegger ha albergado en su alma, mas aquello que ha descrito como el pensamiento del ser en cuanto ser implica el deslizamiento inevitable hacia un inmanentismo ateo, al menos implícitamente, aun cuando nuestro filósofo no haya aceptado que el ateísmo esté previsto dentro de su sistema⁵². Pero con ello no ha allanado la cuestión de fondo, toda vez que, al haber negado que Dios sea el ente por esencia o el mismo ser subsistente, Heidegger ha quitado la especulación sobre el ser y sobre Dios de los fueros de la filosofía y de la teología sagrada transformándola, al decir de Fabro, en una «teofanía de pura experiencia», la cual sólo mediante ingentes concesiones puede ser desvinculada de un misticismo reñido frontalmente con el espíritu científico y sapiencial que anima a la razón natural y aun con la fe cristiana⁵³.

Según Heidegger, el pensamiento del ser oculto en el ente y olvidado por la tradición de la metafísica occidental no sería asequible mediante del conocimiento de las cosas que por él son, o sea, de las mismas cosas que nos rodean durante nuestro peregrinaje por este mundo. Entonces, si queremos pensar el ser en su misma esencia, debemos fijar con exactitud dónde y cómo habríamos de capturar este ser que se revelaría en la historia. Pero ningún enunciado propalado por Heidegger parece contentar el interés de los lectores de sus obras cuando se trata de averiguar su estimación sobre este asunto. Tanta es la variedad de posiciones que ha adoptado al respecto, que nadie puede asegurar a ciencia cierta cuál es la definitiva, o por lo menos la más decantada, si es que en verdad ha abrigado alguna convicción firme y expeditiva acerca del tema que ahora concita nuestra atención.

Sin embargo, en *Ser y tiempo* Heidegger ha estampado un párrafo que conviene traer a colación, pues allí se advierte una síntesis concisa del resultado forzoso de la proposición de un pensamiento del ser que no lo especule como el acto de las cosas que son o, si se prefiere, como el acto del ente en cuanto tal. En efecto, en ese libro nuestro autor ha incluido la siguiente teoría: sería necesario que el hombre, de algún modo, se halle en posesión del significado del ser, o bien, que un cierto conocimiento del ser esté a nuestra disposición de una manera anticipada a su aprehensión explícita, pues contaríamos con una «comprensión del ser» que nos movería a preguntar por él, la cual redundaría en la formación de un concepto que lo signifique. Así, aun ignorando qué es el ser, poseeríamos una comprensión del *es* sin que de este *es* tengamos una noción concreta. Tampoco sabríamos cuál es el horizonte donde habríamos de aprehender el ser y de conocer su sentido, pero ello no quitaría que su comprensión

⁵² Cfr. M. HEIDEGGER, «Brief über den "Humanismus"», en ID., *Wegmarken*, S. 311-360.

⁵³ «Più che "al di là" pertanto de la metafisica e teologia cristiana e di ogni teologia e filosofia finora storicamente apparse, il pensiero di Heidegger sembra piuttosto porsi al di qua di qualsiasi filosofia e teologia, per sperimentare quell'apertura a presenza dell'essere che sia una teofania di pura esperienza, e colga allo stato nascente l'essere stesso dentro il quale appare il "Dio" come la concreta presenza dell'Assoluto nel tutto. Ma Heidegger è in condizione di prendere direzioni multiple e non si può prevedere la posizione futura: quel ch'è certo è che non si vede come la sua concezione dell'Assoluto, con i presupposti attuali, possa arrivare a un Dio-Persona che ha avuto un rapporto storico decisivo con l'uomo e che ha dato alla storia una struttura definitiva come insegna il Cristianesimo» (C. FABRO C. P. S., «Ontologia e metafisica nell'ultimo Heidegger», en ID., *Dall'essere all'esistente*, p. 403). Conviene recordar que este texto data de más de veinte años antes de la muerte de Heidegger.

sea un *factum*, un hecho dado, algo inmediatamente evidente y anterior a todo cuestionamiento del ser⁵⁴.

Es ésta una de las tesis liminares del sistema heideggeriano, pues en ella se asevera que el hombre poseería un conocimiento del ser con antelación a la formación en su mente de cualquier concepto. Esto también puede expresarse diciendo que contaríamos con una comprensión del ser con entera anticipación a todo otro conocimiento, y asimismo de esta otra manera: el ser sería conocido por el hombre a título de un *primum cognitum*. La gravedad de esta afirmación, además de mostrar a nuestro filósofo reiterando el lema predilecto de todo ontologismo, se palpa en su aceptación del núcleo del idealismo trascendental: si el ser no sería conocido como el acto de las cosas del mundo exterior, si su esencia se revelaría históricamente y si de él poseeríamos una comprensión preconceptual con anticipación a la aprehensión de cualquier otra cosa, ello sólo sería posible en la medida en que inmanezca a la conciencia del sujeto cogitante al modo de algo consubstancial con su espíritu. En pocas palabras: el ser sería autoconciencia, pues su concepción antecedente al conocimiento de cualquier cosa que sea únicamente podría tener lugar en caso que inmanciera al modo de una afectación connatural a la conciencia misma y, además, solamente en la medida en que ésta, la conciencia, en virtud de tal inmanencia anticipada del ser a su entidad, se hallara en acto perpetuo merced a su actualización por obra del propio ser, con el cual, en última instancia, no podría dejar de identificarse.

No dudamos que estas apreciaciones implican sobrentender que la preconcepción heideggeriana del ser no logra esconder su tenor inconfundiblemente panteísta. Pero, ¿quién podría objetar su perfecta coherencia con la afirmación previa de la finitud esencial del ser que se ha incrustado en la historia para consumirse en el tiempo del *in-der-Welt-sein*? Si la preeminencia absoluta del ser no comportara su esencial divinidad infinita, el *summum* que Heidegger le ha atribuido no rebasa el horizonte de la mundanidad.

5. CATALOGACIÓN METAFÍSICA DEL PENSAMIENTO HEIDEGGERIANO DEL SER

La metafísica no ha sido vulnerada por la crítica de Heidegger. La verdadera naturaleza de la filosofía primera no obedece a la constitución ontoteológica que nuestro filósofo le ha asignado después de haber prestado su consentimiento a la opinión agnóstica de Kant sobre la índole de nuestra ciencia. Ésta se preserva inmune ante la detracción heideggeriana porque la metafísica no es un conocimiento epistémico que habría ocultado el ser en el ente confinándolo en el olvido. Por eso es injustifica-

⁵⁴ «Der Sinn von Sein muß uns daher schon in gewisser Weise verfügbar sein. Angedeutet wurde: wir bewegen uns immer schon in einem Seinsverständnis. Aus ihm heraus erwächst die ausdrückliche Frage nach dem Sinn von Sein und die Tendenz zu dessen Begriff. Wir wissen nicht, was "Sein" besagt. Aber schon wenn wir fragen: "was ist 'Sein'"? halten wir uns in einem Verständnis des "ist", ohne daß wir begrifflich fixieren könnten, was das "ist" bedeutet. Wir kennen nicht einmal den Horizont, aus dem her wir den Sinn fassen und fixieren sollten. Dieses durchschnittliche und vage Seinsverständnis ist ein Faktum» (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 5).

ble la elección del veredicto de Heidegger acerca de la ciencia del ente en cuanto ente para zanjar el denominado *problema de la metafísica*, ya que tal problema no existe desde el momento en que carece de toda entidad aporética. Pero el autor friburguense no ha ceñido su pensamiento a una mera elongación de la condena moderna de la filosofía primera, pues ha escogitado no una, sino diversas alternativas destinadas a suplantarla, todas las cuales tienen en común la promoción de un pensamiento del ser como puro ser o del ser en su misma esencia.

El pensamiento heideggeriano del ser no es el fruto de una especulación científica sobrellevada con arreglo al método estricto propio de la analítica filosófica. Puesto que la observancia de este método le hubiera exigido atenerse rigurosamente a los procedimientos lógicos y metafísicos que ha desechado de un modo explícito, Heidegger ha optado por la estructuración de un pensamiento del ser aislado de todo compromiso con la constitución ontoteológica que, en pos de Kant, ha atribuido a la ciencia del ente en cuanto ente, pero la trama de este pensamiento es incompatible con el conocimiento filosófico. El pensamiento heideggeriano del ser es una meditación deliberadamente desconectada de la experiencia de los entes sensibles porque supone la comprensión anticipada del mismo ser que inmanecería a la conciencia con anterioridad a toda aprehensión de las cosas del mundo exterior. ¿Es esta preconcepción anticipada del ser una idea innata? En parte, así parece serlo, pues no se originaría mediante un proceso abstractivo enraizado en un conocimiento sensorial precedente, mas, por otro lado, en una de sus asiduas oscilaciones teoréticas, Heidegger también ha dicho que el ser, el mismo ser del cual contaríamos con una comprensión preconceptual, se revelaría en la historia. Sin embargo, estos tres elementos centrales de su doctrina —el ocultamiento del ser en el ente, su comprensión preconceptual y su revelación histórica— no han sido conjugados por nuestro filósofo en una visión unitaria, ni siquiera en un boceto adornado de alguna homogeneidad. Aparecen en su obra como etapas de una exploración en constante evolución que se ha modificado sucesivamente a medida que el autor se ha enfrascado en nuevas y nuevas consideraciones sobre el pensamiento del ser organizadas *ad placitum*, sin ninguna ilación respetuosa del orden noemático del razonamiento filosófico.

A veces se ha achacado a Heidegger el haber encabezado una regresión a una suerte de barbarie a causa de su desprecio de las reglas de la lógica y de la significación consuetudinaria de los términos de uso filosófico. ¿Es injusta esta estimación? Es difícil saberlo, pero al menos es indudable que su pensamiento del ser se exhibe transido de desorden, ligado a percances circunstanciales que a través de artilugios especiosos les ha deseado conferir una prestancia filosófica de la cual carecen y expuesto con un lenguaje que, además de negligir toda precisión semántica, subvierte el sentido tradicional de las voces infundiéndoles otro que interfiere y oscurece premeditadamente el mensaje que debieran dar a conocer con limpidez y diafanidad. En manos de Heidegger, el arte de jugar con las palabras se ha transformado en un *divertimento* con pretensiones filosóficas, el cual, a la larga, garantiza la irradiación de su pensamiento del ser dentro de los arcanos de un misterio cuyos secretos no solamente no están al alcance de la intelección metafísica, sino que exhalan un halo respirable no más que por aquéllos agraciados con el acceso a su revelación en la historia. Entre éstos —nuestro filósofo no hubiera podido negarlo— el propio Heidegger habría sido

uno de los felices depositarios de la verdad del ser, como que la tarea a la cual ha consagrado su vida filosófica no ha sido otra que pensarlo y repensarlo en orden a proclamar en qué radicaría su esencia olvidada por la ciencia del ente en cuanto ente. Pero el pensamiento heideggeriano del ser fenece en la decepción porque no ha cristalizado en ningún sustituto eficaz de la insustituible metafísica de la razón natural y, por esto mismo, nuestro autor tampoco nos ha dicho qué es el ser según su misma esencia. Lo admite incluso uno de sus más solícitos admiradores desde el campo católico: «Heidegger no formula ninguna tesis que constituya una respuesta a la pregunta por el ser»⁵⁵.

Inquinado contra la metafísica, el pensamiento heideggeriano del ser se presenta como una gnosis esotérica encargada de suplir la especulación científica de la filosofía primera por un idilio misticista de la conciencia con la inefabilidad de algo inasible llamado equívocamente *ser*; equívocamente, porque no es ni el acto de lo que es ni la substancia de la causa incausada que ha creado todo cuanto no es su mismo ser. Es una gnosis, en efecto, porque se trata de un pensamiento que descarta la posibilidad humana de arribar a la inteligencia del ser conforme a la investigación filosófica de las cosas que son y, en cambio, lo reputa revelado en la historia, mas no por obra del ente cuya esencia es el ser subsistente que se ha dado a conocer a sí mismo a todo el género humano, sino por una comunicación no menos misteriosa que lo imprimiría en nuestra conciencia al modo de una preconcepción anticipada. El esoterismo de este pensamiento gnóstico del ser, a su turno, es congruente con su tenor hermético, pues la verdad del ser habría permanecido oculta en la historia de la humanidad hasta que Heidegger, exponiéndola con un simbolismo insondable, habría tenido a bien transmitirla al círculo áulico de los receptores de su pensamiento extrametafísico del ser⁵⁶.

La metafísica es la sabiduría por excelencia de la razón natural, mas no busca exceder la humildad de todo humano conocimiento. Se inicia rudimentariamente con la intelección primigenia de las cosas experimentadas en nuestra vida cotidiana a los fi-

⁵⁵ M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, 2. Aufl., Heidelberg 1957, trad. españ. de A. Klein: *Crisis de la metafísica*, Buenos Aires 1961, p. 112.

⁵⁶ Es por demás auspicioso compulsar la concepción cristiana de la revelación con la sugestiva proximidad de la «revelación del ser» propalada por Heidegger a las características salientes de la denominada *literatura apocalíptica* compuesta entre los siglos II a. C. y II d. C. Para ello es propicio retener estos datos: «Presentando i loro scritti come «rivelazione», proponendo passato e presente come svelamento del futuro fatto in tempi antichissimi, gli apocalittici creano un procedimento fittizio di «visione letteraria», maturata nello studio e senza addentellato aperto con l'ambiente in cui vivono [...] Assumono l'atteggiamento di visione estatica, da cui procede un'esperienza chiusa in sé, un monologo [...] Per spiegare come mai scritti così venerandi fossero per tanti secoli rimasti ignorati e per legittimarne le novità di pensiero e di forma, si invoca la trasmissione esoterica [...] Non creano, ma costruiscono con pietre prese nel mucchio di tradizioni diverse, non più identificabili oggi, giustapponendo materiali disparati e di varia pronienza [...] La «visione» dai contorni imprecisi deve produrre la sensazione dell'inafferrabile e ineffabile. Per far credere alla trascendenza delle sue «visioni», il «veggente» ostenta uno stile che si afferma impari alle abbaglianti e strabilianti realtà intraviste [...] Espediente commune per evitare la descrizione diretta è il simbolo [...] Nel «veggente», nel quale il pensiero manca e la fantasia è povera, il simbolo deriva da pigrizia astuta ed è piuttosto frutto di convenzione che non d'iniziativa poetica [...] La metafora e l'iperbole a getto continuo, che vorrebbero esprimere l'inesprimibile, accentuano l'atmosfera d'irrealità in cui si ergono queste costruzioni fittizie» (A. ROMEO, «Apocalittica [letteratura]»: *EncCatt I* 1620-1623).

nes de saber qué y por qué son, infiriendo que son por el acto que las hace ser. Pero la filosofía primera se percata de algo que la eleva a la cima de su teorización sapiencial: de todas las cosas que son se predica comunísimamente la razón de ente, pues el ente es lo que es, en lo cual todas ellas convienen, de manera que al estudiarlas en tanto cosas que son, la consideración del sujeto de sus especulaciones —el ente en cuanto ente— le manifiesta que, si bien todas son, no todas son del mismo modo. Algunas cosas son en acto y otras en potencia; algunas son en sí y por sí y otras en otra cosa; algunas son *καθ' αὐτό* o *per se* y otras *κατά συμβεβηκός* o *per accidens*, pues el ente no se predica unívocamente, ya que su razón incluye diferencias, ni tampoco equívocamente, porque la diversidad de los entes no excluye el que todos sean; se predica analógicamente, pues las diferencias de los entes no abroga la semejanza que a todos los comunica en el ser por el cual son entes. Sin embargo, aunque todos los entes sean, a ninguno de aquéllos que pertenecen a nuestro mundo de la finitud le cabe ser por sí mismo o en mérito a su esencia; es más, todos son efectos según su propio ser, habida cuenta que el ser no es un atributo de sus naturalezas, sino un acto recibido gracias a la acción causal de un principio extrínseco incausado en su mismo ser que se los dona sin la mediación de exigencia alguna de parte de sus participantes. Y esto es lógico, porque el ser no podría ser donado o comunicado si la causa incausada que lo dona o lo comunica universalmente fuese causada en su propio ser. La causa universal e incausada del ser de sus efectos necesariamente es ella misma el ser. El ser es la esencia de esta causa incausada; de lo contrario, no podría donarlo o comunicarlo, ya que solamente *el ser* puede hacer que otras cosas sean. Así, mientras las cosas que tienen ser ejerciéndolo finitamente a partir de su recepción como un acto compuesto con sus esencias o naturalezas son entes por participación, la causa universal del ser es el ente por esencia que subsiste eternamente como acto puro porque el mismo ser, el acto de los actos y la perfección de todas las perfecciones, es su propia naturaleza. Tal el ente por esencia, el mismo ser subsistente, al cual todos llaman *Dios*, concebido metafísicamente como ente por analogía con el ente que no es su ser o que es por participación. Esta concepción analógica implica el recurso imprescindible al principio de causalidad, pues advenimos a un cierto conocimiento del ente por esencia a partir del conocimiento de sus efectos, implicando también que removamos de su naturaleza todas las imperfecciones de los entes mundanos y que le atribuyamos supereminentemente o en grado sumo todas las perfecciones que en las cosas causadas se dan de una manera limitada. Mas no por ello la metafísica se convierte en una ciencia de la divinidad en cuanto tal, pues es una teología que especula sobre el ente por esencia considerado tan sólo *sub ratione entis* o, mejor todavía, que no estudia nada más que el ente en cuanto ente; pero, dado que la metafísica es ciencia, y puesto que la ciencia es el conocimiento cierto por las causas, conforme a la definición del saber epistémico legada por Aristóteles⁵⁷, la filosofía primera trata sobre el mismo ser subsistente en tanto es la causa universalísima de todo ente que no sea en razón de su misma esencia.

He aquí la metafísica, la única ciencia de la razón natural habilitada para expedirse en torno de lo que es en tanto sea y del ser por el cual son todas las cosas que, por ser,

⁵⁷ Cfr. *Analyt. post.* A 2: 71 b 9-12.

son concebidas como entes. No se puede pensar científica o filosóficamente el ser al margen de su condición de acto del ente y, en consecuencia, allende el ámbito epistémico reservado a la ciencia del ente en cuanto ente. De ahí que, al haber postulado un pensamiento extrametafísico del ser —digámoslo una vez más—, Heidegger ha fomentado una nueva gnosis signada por el extrañamiento del mismo ser en relación con las cosas que este acto entifica, con lo cual paralelamente ha negado que sea la causa incausada de todas las cosas del universo. Su ser transóntico no es Dios. El universo dependería de un fundamento inexorablemente finito que lo colocaría al borde del abismo de la nada invitando a la razón humana, ya desengañada de una metafísica coronada en la especulación del mismo ser subsistente, a desesperar de su frustración como potencia de un alma ordenada a alcanzar la sabiduría a través de su unión intelectual a la verdad del acto puro. Con ello, la crítica heideggeriana de la ontoteología —de una metafísica estimada imposible— representa la culminación del nominalismo ocasionalista instalado por Lutero en el corazón de la tragedia agnóstica en que se debate el espíritu protestante.

Heidegger no ha impugnado en concreto una de las tantas escuelas u orientaciones metafísicas surgidas en la historia de la filosofía occidental; ha impugnado la metafísica en cuanto tal contraponiéndole la necesidad de pensar el ser independiente de nuestra inteligencia científica de las cosas que son. La especulación metafísica de las cosas que lo participan y del mismo ser subsistente sería estéril en orden a tal fin. Pero es hora de preguntar si esa creatura maravillosa que es la razón humana habría padecido un engeguamiento histórico tan morboso como para que no haya podido alcanzar algún conocimiento de la verdad del ser, a cuya inteligencia se encuentra naturalmente ordenada, hasta que Heidegger, agraciado con una revelación providencial, de origen ignorado, se ha encargado de brindar el catártico que habría expurgado su infecundidad para pensar el misterio de la esencia de un ser oculto en las cosas incapaces de atestiguarlo. También cabe preguntar si la condena heideggeriana de la metafísica, en nombre de sus vicios ontoteológicos, no reproduce exactamente el mismo escarnio que Lutero ha inflingido contra la gema más preciada de nuestra potencia discursiva, la «prostituta del diablo» que no cesa de desparramar su malicia en la historia, cual la pretensión soberbia de querer conocer filosóficamente a Dios, el *ipsum esse subsistens*.

El pensamiento heideggeriano del ser es la simulación pseudofilosófica, por anti-metafísica, del drama religioso de un pensador agobiado por la atmósfera de una civilización cuya decadencia espiritual corre pareja con la malversación protestante del cristianismo. La confirmación cristiana de las verdades obtenidas por la metafísica a través del uso natural de la razón humana nada parece haber dicho al pensamiento de quien ha desesperado de poder alcanzar racional, aunque finita y aminoradamente, la verdad del ser en armonía con la verdadera revelación divina de El que es (cfr. *Ex* III 14). Tal drama religioso de un pensador que ha deambulado a tientas en medio de las migajas de un pensamiento de raíces cristianas ilícitamente despojado de metafísica se desnuda en el mismo desistimiento de Heidegger de abreviar en los principios metafísicos de la razón natural y en las únicas fuentes de la fe siempre llamada a la inteligencia —*fides quaerens intellectum*—. Su renuncia a tales fuentes de la fe y a aquellos principios metafísicos le han inducido a trasladar arcaicamente su pensamiento a los

balbuces presocráticos de una filosofía prontamente sumida en la crisis irredimible de una razón gobernada y tiranizada por la lógica que habría naufragado en el mismo desierto, siempre en crecimiento, donde se habría diluido la metafísica occidental a manos de su último representante: Nietzsche. El pensamiento del ser debería abreviar, pues, en otras fuentes. Platón y Aristóteles habrían sido los padres de la ontoteología que nos ha enemistado con los dioses, otrora honrados, en cambio, por el pensamiento del ser inaugurado por Anaximandro, Parménides y Heráclito. Transidas por los destellos de la ontoteología, las consecuencias de la metafísica platónica y aristotélica nos disuadirían de continuar esperando a un Dios que habría ingresado clandestinamente a la tradición cristiana por obra de los filósofos, quienes, además de haber olvidado pensar el ser, han dibujado una deidad *causa sui* que no merece ni nuestras plegarias ni la ofrenda de nuestros sacrificios⁵⁸.

El pensamiento extrametafísico o extraontoteológico del ser brotaría de otras canteras. Así como Heidegger ha increpado a la metafísica apadrinada por Platón y Aristóteles, así también ha caído extasiado ante las promesas de introducirse en el misterio del ser que le auguraban sus visitas devotas al parnaso de Hölderlin, a cuyo numen ha conferido una *auctoritas* jamás atribuida por nadie a ningún filósofo. Heidegger ha percibido en el estro de este nuevo San Juan Bautista la clave hermenéutica que haría posible congraciarse con el ser revelado en la historia, mas nunca pensado por los metafísicos. El filósofo friburguense ha ensalzado la musa panteísta de Hölderlin con una unción tal que nadie puede distinguirla de una mística pagana henchida de arroboamiento, lo cual constituye una señal elocuente de su aproximación preponderantemente afectiva, no filosófica o científica, a la verdad del ser.

No dudamos que estas consideraciones pueden ser confutadas trayendo a colación un arsenal de textos de Heidegger que las contrarrestarán frontalmente. ¿Por qué no? Su obra aglutina una sucesión permanente de opiniones inconexas y divergentes, a veces sostenidas con fervor, mas luego desechadas inexplicablemente y, por otra parte, otras tantas veces contradichas de una manera abierta. Así como *Ser y tiempo* ha dejado atrás las inquietudes del joven filósofo que frecuentaba los círculos neoescolásticos que cundían en su patria durante las primeras décadas del siglo XX⁵⁹, así también ve-

⁵⁸ «Dies ist die Ursache als die Causa sui. So lautet der sachgerechte Name für den Gott in der Philosophie. Zu diesem Gott kann der Mensch weder beten, noch kann er ihm opfern» (M. HEIDEGGER, «Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik», en ID., *Identität und Differenz*, S. 70).

⁵⁹ Nuestra insistencia en una primera etapa neoescolástica de Heidegger está confirmada por algunos documentos incontrastables oportunamente analizados por diversos estudiosos. Destaquemos entre ellos que su primer escrito —el artículo «Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie»— apareció en el principal órgano neoescolástico de Alemania: la revista *Philosophisches Jahrbuch* editada por la Sociedad Görres (cfr. *Ibid.* XXV [1912] 353-363); y también el hecho de que varios de los trabajos de historiografía filosófica de la época le enumeran entre los representantes en tierra germánica del movimiento neoescolástico que la Iglesia católica auspiciaba vivamente. Tal vez algunos se sorprendan al anoticiarse de que Heidegger figure nada menos que inmediatamente después de Martin Grabmann en uno de los más prestigiosos tratados de historia de la filosofía, precisamente en una sección intitulada «Die Philosophie der katholischen Kirche: Der Neuthomismus»: «Neuerdings sind die Beziehungen zwischen der Scholastik und der modernen deutschen Logik und Metaphysik in interessanter Weise herausgearbeitet worden von M. Grabmann [... und] Martin Heidegger [...]» (F. ÜBERWEG, *Grundriß der Geschichte der Philosophie*, 4. Teil: «Die deutsche Philosophie des XIX. Jahrhunderts und der Gegenwart», 12. Aufl. hrsg von T. K. Österreich, Berlin 1923, S. 642).

mos cómo en su pensamiento el *Dasein*, la *Sorge* y la *Verfallen* han iniciado después un camino de franco eclipsamiento preludivo del abordaje de nuevas problemáticas. Sin embargo, a partir de *Ser y tiempo*, la sustitución de la metafísica por un pensamiento del ser emancipado de la constitución ontoteológica de la ciencia del ente en cuanto ente es el *Leitmotiv* de la literatura heideggeriana. Pero, ¿en qué estriba este pensamiento que descarta de cuajo toda posibilidad de una especulación metafísica del ser? Desde ya, no es un conocimiento científico, cual éste que concierne por antonomasia a la metafísica, la *domina scientiarum* de la tradición filosófica. Tampoco es el conocimiento de las ciencias positivas naturales y sociales. Menos aún es el conocimiento cuyos principios son tomados de la revelación divina a cuyas verdades asentimos por la fe. Es, a la postre, una experiencia de pensamiento que pretende refundar todo el pensamiento humano en la supuesta inmanencia de la verdad del ser al propio pensamiento experimentado por un sujeto que no halla en las cosas ninguna evidencia del ser, el cual sólo entraría en diálogo con él en el mismo ámbito de la intimidad hermética de su propia conciencia. Pero esta refundación integral del pensamiento implica la liquidación de la filosofía primera.

¿No existen, pues, razones de peso para percibir en el pensamiento heideggeriano del ser un misticismo gnóstico edificado sobre el ensayo de una destrucción de la metafísica de la razón natural, ya anunciada en *Ser y tiempo*, con el propósito de instaurar un nuevo pensamiento desde la subjetividad de la pregunta por el ser inmanente a la conciencia que lo interroga, mas, en todo caso, de una conciencia que ya estaría en posesión de una comprensión anticipada del ser previa al conocimiento de cualquier cosa que sea⁶⁰? Esta cadencia gnóstica del pensamiento de Heidegger ha sido puntualizada con agudeza por algunos filósofos que han advertido no sólo su incompatibilidad con la única metafísica de la cual el alma humana tiene constancias, la ciencia del ente en cuanto ente, sino también su confrontación *vis-à-vis* con la mística cristiana, pues el pensamiento heideggeriano del ser se yergue enfundado dentro de un neopaganismo pacientemente presagiado a lo largo de la crisis desatada durante el derrotero de más en más secularizante inserto en el espíritu del protestantismo⁶¹.

La metafísica sobrevive plácidamente a pesar del pensamiento heideggeriano que le niega su virtud epistémica y sapiencial para especular sobre el ser que hace ser a to-

⁶⁰ «Soll für die Seinsfrage selbst die Durchsichtigkeit ihrer eigenen Geschichte gewonnen werden, dann bedarf es der Auflockerung der verhärteten Tradition und der Ablösung der durch sie gezeitigten Verdeckungen. Diese Aufgabe verstehen wir als die *am Leitfaden der Seinsfrage* sich vollziehende *Destruktion* des überlieferten Bestandes der antiken Ontologie auf die ursprünglichen Erfahrungen, in denen die ersten und fortan leitenden Bestimmungen des seins gewonnen wurden [...] Im Rahmen der vorliegenden Abhandlung, die eine grundsätzliche Ausarbeitung der Seinsfrage zum Ziel hat, kann die zur Fragestellung wesentlich gehörende und lediglich innerhalb ihrer mögliche Destruktion der geschichte der Ontologie nur an grundsätzlich entscheidenden Stationen dieser Geschichte durchgeführt werden (M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, S. 22-23). Cfr. todo el § 6: «Die Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie», S. 19-27.

⁶¹ Cfr. las observaciones esclarecedoras de L. GARDET, «À propos de Heidegger: valeur d'expérience de la "question du sens" de l'être: *Revue Thomiste* LXVIII (1968) 381-418; e Y. FLOUCAT, «L'onto-théologie selon Heidegger et l'immanence moderne au regard de la métaphysique thomiste»: *Sapientia* LI (1996) 187-229. Los juicios de Helmut Kuhn recordados más arriba (vide supra p. 266), desatendidos en su tiempo, han sido premonitorios de la nueva evaluación a la cual ahora viene siendo sometido el pensamiento heideggeriano.

do cuanto es. Un pensamiento tal podrá vestir atuendos filosóficos, pero, en el fondo, es el grito desesperado de una conciencia que no termina de reconocer los límites de su finitud para albergar la infinidad de la verdad del ser dentro de la pequeñez del pensamiento humano. Los metafísicos se han ocupado siempre de las cosas que son gracias al ser que las hace ser. Heidegger se ha ocupado del pensamiento de un ser que nada hace ser porque no es el acto de las cosas que son, sino el habitante solitario de la conciencia que lo piensa, ya que su única misión, en apariencia, consistiría en ser pensado por ella.

MARIO ENRIQUE SACCHI