no en el sentido de las pruebas propias de las ciencias naturales, sino en el sentido de «argumentos convergentes y convincentes que permiten llegar a verdaderas certezas», según lo declara el *Catecismo de la Iglesia Católica*[22].

CARLOS DIEGO MARTÍNEZ CINCA

Universidad Nacional de Cuyo.

SER. VERDAD. LIBERTAD
VERTICALIDAD Y HORIZONTALIDAD DEL PRINCIPIO DE LA CONCIENCIA

«La verdad de la conciencia es la la autoconciencia».
GEORG W. F. HEGEL

«El hombre ha llegado a ser, como para sí mismo, fundamento y medida de la verdad acerca del ente en cuanto tal».
MARTIN HEIDEGGER

¿Por qué el ser y no la nada? Problema del ser. ¿Qué es el ser? Problema de la verdad. ¿Qué es el hombre? Problema de la libertad.

Ser, verdad, libertad... Tres problemas ante los cuales se debatió y se seguirá debatiendo el pensamiento humano. Tres problemas decisivos, porque de su solución depende el éxito o fracaso de cada hombre y con ella alcanza sentido el camino histórico de la humanidad como comunidad. Tres problemas de complejidad progresiva, con una progresión de implicación ascendente, de tal modo que el problema del ser alcanza su vértice intensivo en el problema de la libertad, o sea, en el problema de la «posición» del ser. Lo cual demuestra, en definitiva, que la resolución del problema del ser condiciona y posibilita la resolución de los demás, a la vez que mediante dicha resolución se esclarece aún más el problema del ser mismo.

El problema del ser atañe de un modo radical al hombre. Y esto porque el hombre es también espíritu. El espíritu humano se encuentra necesariamente referido al ser. No puede existir sin esa referencia. ¿Quiere decir esto que el espíritu se identifica con tal referencia, que la esencia del espíritu humano *es*, precisamente, su relación al ser?

[22] Nº 31.

Las diversas respuestas al planteo marcan con claridad la línea diferencial entre la época que abarca desde los comienzos del filosofar hasta Wolff y la que se extiende desde Kant hasta nuestros días. Se trata de la orientación radical que adopta el pensamiento al volcar su mirada hacia el objeto o hacia el sujeto.

La aparente inocencia de la pregunta no debe engañarnos. Lleva en sus entrañas de modo embrional la carga revolucionaria del pensamiento dialéctico y el poder destructivo de la cultura de la muerte —o sea, el «cultivo» de la muerte— contemporánea. El *quid* de la cuestión está en cómo entender dicha referencia. Bajo algún aspecto, la proposición es correcta. En un sentido ontológico la creación puede ser entendida como una relación real de dependencia de lo finito respecto de lo Infinito. Pero la proposición también puede indicar una relación de conciencia, en el sentido de que lo propio del espíritu es su comportamiento (*Verhalten*) hacia el ser. Y todavía, en un sentido amplio, la proposición continuaría siendo aceptable, en cuanto que siempre el objeto de las facultades espirituales es el ente. El ser, entonces, funda tanto el conocer como el querer del hombre, tanto su verdad como su libertad.

No obstante, pareciera que esta expresión alcanza una especial densidad de desarrollo si la ubicamos en el horizonte del principio de inmanencia, es decir, adoptando la perspectiva trascendental, que ha transformado, de alguna manera, la historia de Occidente. Si con dicha perspectiva respondemos afirmativamente, pronto nos hallaremos encerrados en el inmanentismo —con o sin el recurso al Absoluto—, porque esa referencia al ser no sería más que la conciencia que se autocomprende con el ser, es decir, que es fundamento de la presentación del ser. El ser, la verdad y la libertad quedarían fundados por la conciencia.

Fabro sintetiza en breves líneas la disolución del ser a que ha llevado el despliegue histórico del giro copernicano: «L'essere che per Kant non era un predicato reale, perché si risolveva nella copula del giudizio, è stato calato nel tempo e riportato al fondamento, la verità diventa la semplice effettualità o presenza, la libertà si manifesta nell'apertura illimitata di tale presenza»[1].

La filosofía moderna y postmoderna al hacer que la realidad dependa del pensamiento, sólo ha logrado degradarla porque ha reducido el ser a mero estar, a mera presencia de lo presente, ha reducido la verdad a mera certeza, es decir, a autoverificación, y ha reducido la libertad a estricta necesidad —como asunción y absorción de la horizontalidad por la verticalidad— o a pura posibilidad de la posibilidad —como asunción y absorción de la verticalidad por la horizontalidad—. En la línea del principio moderno de la conciencia, debemos renunciar para siempre a la recuperación del ser, la salvación de la verdad y el ejercicio de la libertad. Cuatro siglos de pensamiento han demostrado a las claras el fracaso del *cogito*, su insuficiencia para la resolución metafísica de lo real.

Intentaremos presentar la coherencia interna del desarrollo histórico del principio moderno de la conciencia en sus dos vertientes principales, que se distinguen fundamentalmente por la aceptación o exclusión del Absoluto metafísico. No buscamos o-

---

[1] C. FABRO, «Il trascendentale esistenziale e il fondamento della libertà»: *Giornale Critico della Filosofia Italiana* 52 (1973) 469, reeditado en ID., *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Perugia 1983, p. 87. Sobre todo para lo tocante a Heidegger nos apoyaremos en este brillante estudio.

frecer, entonces, una descripción de los puntos de articulación de las distintas corrientes filosóficas que entrarán en diálogo, sino que, dando por supuestos los conocimientos que de cada orientación pueden proporcionar los distintos manuales, adoptaremos una perspectiva que nos complace llamar «resolutiva», en cuanto que pretendemos «llevar a fondo», como diría Hegel, las exigencias de los principios, fundando las conclusiones en las afirmaciones de los autores más característicos de cada tendencia.

1. *Verdad y libertad en el inmanentismo idealista.*

La esencia del idealismo está, ante todo, en la superación de la oposición entre pensamiento y ser, mediante la afirmación de la unidad del ser como unidad de ser y pensamiento[2]. Se trata de la exigencia metafísica parmenideana de la unidad sin residuos. Esta resolución de lo múltiple en lo Uno es una exigencia metafísica y constitutiva de toda realidad: «La remisión del ser particular finito al ser como tal en su universalidad totalmente abstracta ha de mirarse no sólo como exigencia teórica, sino también como la primera exigencia práctica»[3].

En este sentido podemos notar que el idealismo se muestra no tanto como la negación de la realidad —del «mundo externo» como ámbito propio de la experiencia finita— cuanto como la afirmación de la identidad completa y circular de la realidad como totalidad plenamente adecuada consigo misma en la relación de conciencia-autoconciencia. Paradójicamente podemos observar con Fabro que se trata, en definitiva, de un realismo exagerado[4], donde el ser de lo finito es entendido como simple referencia y proyección de lo Infinito.

1.1. La reducción del ser a pensamiento.

Lo que aquí nos interesa destacar es cómo el método moderno exige siempre una interiorización refleja ascendente, que lleva a la posición de una conciencia trascendental, reduciendo la realidad finita a simple mani-festación.

En decir de Hegel, el acierto de Kant estuvo en descubrir la importancia de la razón como facultad sintética trascendental; aunque quedó ligado al entendimiento (*Verstand*), sin saber pasar a la razón (*Vernunft*), o sea, sin superar la dualidad. El avance de Fichte estuvo en comenzar decididamente por el dato primero, evidente e insustituible del Yo, que se pone necesariamente: Yo es Yo. De esa manera, haciendo de la realidad un actuarse analítico del Yo, evitó los problemas en que se vio envuelto Kant. Schelling, por su parte, explicó la *Diremption* en el interior del Yo, usando la semántica de Espíritu y Naturaleza, sinónimos de interior y exterior, de esencia y existencia —en el sentido originario del término—. Pero para Schelling el Yo del que parte Fichte no puede ser relativo sino el mismo Absoluto, volviendo radicalmente como punto de partida a la instancia de Spinoza. En la introducción a la *Phänomenologie des Geistes* Hegel lo criticará duramente: el poner como comienzo lo que debe

---

[2] Cfr. C. FABRO, *La dialéctica de Hegel*, Columba, Buenos Aires 1969, p. 15.
[3] G. W. F. HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, Lasson I 74.
[4] *La dialéctica de Hegel*, p. 12.

ser resultado es un modo muy cómodo de alcanzar lo que se desea. Con eso se cierra desde el vamos el círculo de la conciencia y no tiene ningún sentido el proceso de la filosofía. Schelling termina estatizando la conciencia.

Por eso es el mismo Hegel quien, con agudeza, decide no comenzar directamente con el *cogito*, al menos, no *abiertamente*, sino remitiéndose al ser puro como Comienzo (*Anfang*) que, en cuanto inmediato y vacío (*unmittelbares und leeres Sein*) entraña en sí su opuesto que es la nada. Esta nada, que se identifica con el ser —que no es, en rigor, *ser*— no es, en rigor, tampoco la *nada*, en el sentido metafísico de la «privación de ser», sino que es la indeterminación del vacío inicial de la conciencia operado por la disyunción generada entre acto y contenido mediante el proceso de la duda. Así el acto de conciencia, liberado de contenido, queda automáticamente potenciado hasta convertirse en el último punto resolutivo de toda realidad, como veremos, transformándose en el nuevo trascendental fundado y fundante a la vez, ya que remite a sí mismo desde sí mismo. Se ve claramente, por tanto, que Hegel encuentra en la identificación de ser y pensamiento la veta para reasumir, con un armazón metafísico más consistente, la sustancia única de Spinoza, potenciándola con el *Ich denke überhaupt* de Kant. La dialéctica tiene, por eso, el sentido de que la sustancia se manifieste plenamente y, entonces, afecta sólo a lo exterior, a lo existente. De ahí que la distinción clave y definitiva a que arriba Hegel para establecer la *Diremption* metafísica entre finito e Infinito (*endliche-Unendliche*) sea la de ser y apariencia (*Sein-Schein*).

El objetivo del planteo hegeliano es, como dijimos, eliminar toda dualidad, de tal modo que se haga posible la verdad y se haga posible la libertad. Spinoza ofrecía desde el comienzo la unidad que todos los filósofos se habían propuesto alcanzar y por eso satisfacía plenamente la intención de Hegel. Sin embargo, aquí se supera a Spinoza en lo referente a la radicalización de la identidad, añadiendo a la sustancia la relación de autoconciencia, es decir, de algún modo dinamizándola y convirtiéndola en «Sujeto». Sólo así la sustancia de Spinoza podrá llegar a ser el Absoluto. Aquí sí, de una vez por todas, es llevada «a fondo» la emergencia de la razón productiva que se estructura y se carga de contenido a sí misma desde sí misma.

En definitiva, la identidad de ser y pensamiento constituye para Hegel el comienzo (*Anfang*) del filosofar y también el punto último de convergencia y resolución metafísica de la realidad: «El pensamiento es la verdad única y la realidad suprema»[5].

Insistimos. En sentir de Hegel no hay manera de satisfacer la exigencia de Parménides, si no ponemos como punto de partida la identidad de ser y pensamiento.

1.2. La reducción de la verdad a certeza

Se entiende, por tanto, cómo la verdad queda reducida a simple efectualidad o presencia que aparece, a mero manifestarse. Como nada hay exterior a la sustancia, como todo ocurre en el interior del sujeto, como el ser se reduce a pensamiento, necesariamente el problema de la verdad se convierte en el problema de la certeza (*Gewissheit*)[6], según ya había notado con su particular clarividencia Heidegger. El crite-

---

[5] G. W. F. HEGEL, *Phil. d. Gesch.*, ed. G. Lasson, Lipsia 1930, p. 6.

[6] De algún modo es testigo de esto la reacción que ante el idealismo tuvo el realismo crítico de la neoescolástica —nos referimos aquí sobre todo a Maréchal, Noël, Piccard, Mercier, etc.—, que se presentó

rio para la determinación de la verdad no será más la evidencia, sino la certeza, por la exigencia intrínseca del principio de la circularidad de la conciencia.

Podemos considerar los momentos del planteo hegeliano[7]:

a) La conciencia es para sí misma su concepto. Como el ser es lo mismo que el concepto y lo mismo que la conciencia, la conciencia es lo mismo que su concepto. Es decir, en todo acto y en todo objeto, la conciencia se encuentra consigo misma. Es imposible un más allá (*als Jenseits*) de la conciencia.

b) La conciencia se da a sí misma su medida. Según Hegel, si concebimos la verdad como la aplicación de una forma a la materia o de lo universal a lo particular, debemos desesperar para siempre de su obtención, porque uno de los términos jamás será el otro. Pero si entendemos la verdad como un suceso interior a la conciencia, en ese caso, la verdad se puede alcanzar porque no es más que la comparación de la conciencia consigo misma, y la determinación de lo en-sí (*an-sich*) no es más que la medida que la conciencia se da a sí misma para medir su saber.

c) La conciencia se verifica a sí misma. Es consecuencia de los momentos anteriores. Si la conciencia es el concepto y la verdad el interior compararse de la conciencia consigo misma, entonces, el actuarse mismo de la conciencia es testimonio de su verdad. Por eso Hegel afirma: «Conciencia del objeto y conciencia del sujeto o de la conciencia misma, conciencia de lo que hay en ella misma y de su saber, ambas son lo mismo y ella misma es la comparación de aquéllas»[8].

1.3. La reducción de la libertad a necesidad

Finalmente, vemos que la libertad no es más que el desplegarse de la conciencia. Un desplegarse que no tiene oponentes; por eso, autónomo y libre. Pero un desplegarse «de la conciencia», de la razón; por eso trascendental y necesario. La libertad se manifiesta en la totalidad del desplegarse de la conciencia, como lo en sí que se despliega fuera de sí y retorna a sí como ser para sí (*für-sich*). En este sentido se puede estar de acuerdo con Bloch, cuando afirma que para Hegel la libertad es el devenir para sí en su totalidad[9], aunque insistiendo en el horizonte «spinoziano» con que Hegel se maneja y que Bloch rechaza.

El principio de inmanencia entendido como principio del conocer queda muy corto como si se pretende comprender la esencia más profunda del idealismo. Decimos esto precisamente porque en el inicio de la conciencia, tal como el idealismo lo entiende, el *cogito-sum* de Descartes encierra, en realidad, la identidad de *cogito-volo*, ha-

---

como una vía de escape al problema del puente, para garantizar la existencia y el valor de presencia del ser extramental a la conciencia. En este sentido, *pareciera* que el realismo crítico desconoció por completo el trasfondo de la instancia idealista. El problema del idealismo es ontológico mucho antes que gnoseológico. Para el diagnóstico de Heidegger, cfr. C. FABRO, «Il trascendentale esistenziale e il fondamento della libertà», en *Riflessioni sulla libertà*, pp. 87-132.

[7] Sigo en este punto el desarrollo de *Phänomenologie des Geistes*, ed. J. Hoffmeister, Lipsia 1937, pp. 69-73.

[8] *Ibid.*, p. 72.

[9] Cfr. E. BLOCH, *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, Fondo de Cultura Económica, México 1978, p. 44.

ciendo de la libertad el punto de partida y de llegada del círculo analítico intrascendible del Yo.

Esta identidad originaria de querer y conocer en el *cogito* puede entenderse en dos dimensiones fundamentales:

a) Como actitud existencial, porque el dudar de todo —y, precisamente, el poner el vaciamiento de contenido como inicio del filosofar— no puede ser sino el fruto de una decisión voluntaria: yo no puedo dudar de que estas líneas están siendo leídas mientras las estoy leyendo, ni de que «dos más dos son cuatro». No puedo, a menos que quiera. Se trata de una decisión que cualifica radicalmente el desarrollo posterior del pensamiento.

b) Como instancia metafísica, consecuencia directa de la voluntad de vaciamiento de contenido, en cuanto que se afirma la emergencia del acto sobre el contenido y, por consiguiente, del Yo que se pone a sí mismo de modo irreductible y se estructura a sí mismo desde sí, convirtiéndose en el alfa y omega universal: acto originario y originante que remite sólo a sí mismo.

En esta línea de resolución última en la libertad las declaraciones más radicales pertenecen, quizá, a Fichte: «No hay ninguna naturaleza y ningún ser si no es por el querer; en efecto, el ser verdadero es el producto de la libertad»[10]. «Ya derivemos el ser desde la libertad, ya la libertad desde el ser, es sólo la derivación de lo mismo desde lo mismo, aunque con distintos puntos de vista, pues la libertad o el saber es el ser mismo»[11].

El *cogito* entendido como el acto fundante en su máxima trascendentalidad no es más que un querer ciego y vacío en acto, desplegado en todas sus posibilidades. Este querer, identificado con el yo, llega a ser el sujeto y predicado Absoluto[12].

---

[10] «Keine Natur und keine Sein ausser durch den Willen, die Freiheitsprodukte sind das rechte Sein» (J. G. FICHTE, *Darstellung der Wissenschaftlehre von 1801*, § 12, Medicus IV 22. Podríamos decir que entre los idealistas absolutos es el que más explícitamente ha indagado la temática de la libertad, aunque no de modo excluyente. Véase, por ejemplo, F. W. J. VON SCHELLING, *Philosophische Untersuchüngen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (S. W. Abt. I, Band VII, p. 350: «No hay en la última y suprema instancia otro ser que el querer. Querer es el ser originario»). Para Hegel, fiel a la dialéctica *Sein-Schein*, la libertad de lo finito sólo se autentica en la referencia a lo Infinito. Cfr. *Vorles. über die Philosophie der Religion*, Lasson I, p. 126: «La Idea pura en la que la determinación o realidad del concepto mismo es elevada a concepto, es más bien una liberación absoluta; en esta libertad no se advierte, por tanto, ninguna transición [...] La transición aquí debe entenderse más bien en el sentido de que la Idea se despacha libremente a sí misma. Gracias a esta libertad, la forma de su exteriorización es también sencillamente libre: la exterioridad del espacio y del tiempo, que es absolutamente para sí misma» (*Werke*, V 353). Podríamos decir que coincide «formalmente» con Santo Tomás, aunque, en realidad, la diferencia es radical: Santo Tomás resuelve en el acto y, por tanto, aunque ancla la libertad de lo finito en el Infinito, no la diluye, sino que la funda en el Ser Mismo Subsistente (*Ipsum Esse Subsistens*), alcanzando así el verdadero retorno al Fundamento (*Grund*).

[11] «Ob das Sein von der Freiheit, oder die Freiheit vom dem Sein ableitest, ist es immer nur die Ableitung desselben von desselben, nur verschieden angesehen; denn die Freiheit oder das Wissen ist das Sein selbst» (J. G. FICHTE, *Darstellung...*, § 17, IV, 34.)

[12] No queremos dejar que pase por alto la divergencia de la noción de libertad, que se lee en línea spinoziana —como carencia de coacción—, con la noción tomista que se encuentra, en razón de su estructura metafísica, en las antípodas de dicha lectura. Para el Angélico la libertad es la cualidad del espíritu por la cual la voluntad se autoposee y autodetermina respecto de sus propios actos y objetos, cualidad emergente del espíritu que posee su *actus essendi* participado de modo necesario. Es la perspectiva

Ser.Verdad.Libertad. Los tres se presentan para el idealismo en una línea de potenciación progresiva e intensiva y se muestran como las etapas resolutivas en el retorno al fundamento, donde la identidad vertical de libertad y necesidad termina por absorber la originalidad horizontal de lo finito. Veremos ahora cómo en el existencialismo de izquierda ser, verdad y libertad, se hallan en una plena y total reciprocidad[13], que se resuelve circularmente en sí misma a través de la horizontalidad como puro fenómeno.

2. *Verdad y libertad en el inmanentismo existencialista.*

Fiel a la línea fenomenológica de Brentano y Husserl, que se presentó como un intento de recuperación del concepto escolástico de intencionalidad y, con ello, de la realidad misma (*zu Sache selbst*), Heidegger exige el retorno al ser mismo (*das Sein selbst*) como retorno al fundamento (*Grund*). Sin embargo, fiel también a la temática fenomenista heredada del trascendentalismo kantiano, identifica ser y tiempo, reduciendo el ser a la relatividad radical de su historicizarse.

La diferencia es, entonces, muy marcada: en el idealismo, hay una identificación de libertad y saber necesario e infinito, como proyección de la conciencia trascendental; en Heidegger, una identificación de la verdad con el presentarse finito del ser en esa apertura infinita —indefinida— que es la esencia del hombre: la libertad.

2.1. La esencia del hombre

Es verdad que la historia del hombre moderno comienza con el *cogito* que estaba llamado a transformar la noción de libertad y la esencia de la verdad, con lo cual también mostraba su vocación a transformar la comprensión que el hombre había de tener acerca de sí mismo.

Luego del fracaso de todo el pensamiento occidental —que Heidegger diagnostica como «olvido del ser» (*Vergessenheit des Seins*)[14]— se hace necesario, según Heidegger, reencontrar al ser y redefinir al hombre por relación al ser. El hombre ya no puede ser entendido como animal racional, sino que, en referencia al ser, debe entenderse como guardián y casa del ser (*Das Haus des Seins*), por razón del lenguaje, en el cual se cumple el «recoger» como «acoger» el ser[15]. El hombre es el lugar de realización y manifestación del ser; por eso su esencia es la existencia[16], es decir, su referencia, su apertura a la realización del ser como presencia de lo presente. En última instancia, la esencia del hombre es la libertad.

---

dinámico-existencial de la noción tomista de «ser necesario *ab alio*», que le permite sostener firmemente la cualidad de *Causa sui* para el ser espiritual en el ámbito operativo.

[13] Lo cual no quita que, como se verá, sea en última instancia la libertad misma el aspecto más originario y radical de la circularidad inmanente de la horizontalidad.

[14] M. HEIDEGGER, *Sein un Zeit*, § 1; 5.Aufl., Halle a. S. 1941, p. 2.

[15] Cfr. M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, Bern 1947, p. 49.

[16] Heidegger lo afirma constantemente: «Das "Wesen" des Daseins lieg in seiner Existenz» (*Sein und Zeit*, § 9, p. 42). «Die "Essenz" des Daseins in seiner Existenz gründet» (*Ibid.*, § 25, p. 117). «Die Substanz des Menschen ist die Existenz» (*Ibid.*, § 43, p. 212).

Nos hallamos ante una nueva inversión del eje especulativo: la libertad se transforma de ahora en más en el único trascendental a nivel horizontal, desechado por completo el recurso al Absoluto positivo del idealismo. Por ella se hace posible la presencia de lo presente y la manifestación del ser como no-ocultación y como develación (*Unverborgenheit und Enthüllung*), es decir, como verdad. De esta manera la verdad se hace dependiente de la libertad.

2.2. Libertad y verdad

El sentido de las expresiones de Heidegger es por demás claro y no admite interpretaciones ambiguas: el hombre no posee la libertad como una propiedad, sino que es la libertad misma, su esencia es la libertad[17]. Ahora bien, en su crítica al pensamiento occidental Heidegger afirma que desde el momento en que se entienda la verdad como adecuación (exactitud, rectitud, *orthótees*), se la convierte en certeza y se renuncia para siempre a su consecución. Y esto vale tanto si se da prioridad al objeto como si se da prioridad al sujeto: tanto en el idealismo como en el realismo la verdad ha sido entendida como correspondencia entre sujeto y objeto. La raíz del equívoco está en haber olvidado el ser o, mejor dicho, el olvido del ser se muestra en su momento crítico como pasaje de la verdad a la certeza y, en consecuencia, como un haber quitado a la verdad su sentido originario. Se hace necesario un retorno al ser y definir a la verdad por relación a él. Entonces la verdad, en cuanto que es manifestación, develación, patentización del ser, será —según la etimología del término griego *alétheia*— la no-ocultación del ser.

Esta fórmula negativa de la verdad como no-ocultación tiene su correspondencia en la fórmula positiva de la libertad como apertura y como dejar ser (*Seinlassein*). La libertad así entendida tiene el objeto de realizar la esencia de la verdad como develación. Se trata de una correspondencia constitutiva. Y por eso se trata de una verdadera correlatividad entre libertad y verdad, hombre y ser. El ser de la libertad radica en el «comportamiento» que se caracteriza como dejar-ser. Y la posibilidad trascendental de la verdad viene dada ante todo por esta apertura originaria que transforma al hombre en el lugar de encuentro del ser consigo mismo. De ahí la conclusión: «La esencia de la verdad se revela como libertad. Ésta es el dejar ser del existente que revela al ente»[18]. Y ya antes había afirmado: «La esencia de la verdad es la libertad»[19].

Por eso la libertad es el fundamento de la trascendencia. Pero una trascendencia que es la sola apertura del hombre al mundo, el cual es el ser como Todo, es decir, como totalidad del horizonte humano[20]. Pura inmanencia. Se trata, en el fondo, de un simple dejar-ser que se asemeja al ser puro y vacío de Hegel (*das reine und leeres*

---

[17] Cfr. C. FABRO, «Il trascendentale esistenziale...», *op. cit.* p. 117ss.

[18] «Das Wesen der Wahrheit enthüllt sich als Freiheit. Diese ist das ek-sistente entbergende Seinlassen des Seienden» (M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt a. M. 1949, p. 18). Nos parece mejor traducir *Seiende* con «estante» que con «ente», porque el «ente» diluido que maneja Heidegger no «es», propiamente, sino que «está». Es decir, Heidegger se queda en el *esse in actu* sin llegar hasta el *esse ut actus*, se queda en el *ens ut verbum* de Suárez.

[19] «Das Wesen der Wahrheit ist die Freiheit» (*Ibid.*, 3, p. 12).

[20] Cfr. *Vom Wesen des Grundes*, Halle a. S. 1929, p. 50.

Sein). Es decir, es la negación pura de toda dualidad y dialéctica real, un ser esterilizado, que se identifica con el pensamiento y con la nada[21].

El filósofo alemán muestra entonces a la verdad, en cuanto fundada por la libertad, como el comportamiento (*Verhalten*) del hombre hacia el ser. Por tanto, la muestra en dependencia del hombre; en definitiva, como el actuarse de su apertura originaria o, mejor, de su conciencia. Como el comportamiento hacia el ser es la verdad del existente y la libertad no es más una propiedad sino la esencia misma del hombre, como para Hegel —es decir, conciencia en acto que funda permanentemente el darse del ser mismo—, se sigue que la libertad constituye la unidad de estructura trascendental del hombre y del mundo. Mediante esta concepción de la libertad se opera la identificación y unificación de ser y conciencia sin residuos y se cumple el definitivo retorno al *cogito* como fundamento, como acto de libertad originaria. En este punto se evidencia la superación y abolición de las oposiciones cualitativas bondad-maldad, verdad-falsedad, que se reducen a la fórmula neutra y diluida de presencia-ausencia.

Sinteticemos. Según Heidegger, el ser es la presencia de lo presente. La verdad es el no ocultarse del ser. La manifestación de la presencia de lo presente —la verdad misma del ser— se funda en el actuarse de la libertad, o sea, del hombre (*Dasein*). Así la unidad de estructura trascendental del presentarse del mundo viene dada por la conciencia. Es como si el ser se sirviese del hombre para escapar de la nada. En este sentido el hombre pasa a ser —en cuanto realizador de su esencia— el lugar del encuentro del ser consigo: en el hombre el ser anda consigo (*in sich geht*) y retorna a sí (*auf sich zukommen*).

En la medida en que el ser se muestra y la libertad se actúa, realizando la verdad, se hace evidente que la conciencia tiene siempre algo frente a sí; ese algo es el mundo. Por eso el ser del hombre como apertura, libertad, etc., es un ser en el mundo (*in der Welt sein*). En la medida en que la finitud del hombre se patentiza en ese hallarse frente al mundo, el hombre mismo se ve obligado a buscar una comprensión —al menos *in actu exercitu*, diríamos— del ser y de su propio ser-en-el-mundo. En esta instancia, la comprensión auténtica del ser se obtiene cuando el hombre asume su finitud constitutiva y, descubriendo que es un ser para la muerte, se yergue sobre la propia finitud dispuesto a realizar su existencia, a vivir su propio ser: «Un ser auténtico en el tiempo es sólo aquel existente que en su tiempo —en cada instante— se pone en relación esencial al futuro y, libre para la muerte, asume sobre sí la posibilidad de la pérdida de sí mismo»[22].

La «sospecha velada» de la muerte como constitutiva de la finitud del propio ser, engendra en el hombre la angustia y la experiencia fundamental de la nada (*Grunderfahrung des Nichts*). Esto no ofrece mayores dificultades.

---

[21] Heidegger es sincero al mostrar su acuerdo con a la vez que su toma de distancia de Hegel en lo que respecta a la identidad de ser y nada en el nivel de la inmediatez: «La nada no sigue siendo lo indeterminado opuesto por el ente, sino que se revela como perteneciente al ser del ente. *Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe*. Esta proposición de Hegel es exacta. El ser y la nada se pertenecen pero no porque ellos —vistos desde el concepto hegeliano del pensamiento— coinciden en su indeterminación, sino porque el ser mismo es en la esencia finito y se manifiesta solamente en la trascendencia del sujeto humano que se ha mantenido fuera de la nada» (*Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M., 1949, p. 36).

[22] *Sein und Zeit*, § 74, p. 385.

El tan mentado «cambio» en los escritos heideggerianos de postguerra es sólo semántico. El ser del ente que se presenta es lo abierto (*das Offene*)[23] y la verdad es la apertureidad (*offenbarkeit*)[24] que se realiza en la apertura (*Offenheit*). Se trata, como vimos, de la fundación de la verdad en la libertad. Precisamente, para Heidegger lo abierto es lo único inmediato (*unmittelbares*) y, por tanto, único mediador (*Mittler*). Es decir, la libertad es lo originario. Y la libertad es lo que *tiene al hombre* para que el ser «sea», para que se manifieste y realice: «La libertad así entendida, como el dejar ser del ente, llena y cumple la esencia de la verdad en el sentido de develación del ente. La verdad no es una propiedad de la proposición exacta que se predica de un objeto de parte de un sujeto humano y que entonces vale en todas partes, no se sabe en qué ámbito. La verdad es la develación del ente mediante la cual se muestra una apertura. En su apertura se manifiesta todo comportamiento humano y su conducta»[25].

Un paso adelante parece ofrecernos en el libro sobre Nietzsche, donde la esencia de la libertad se presenta como autoposesión del hombre que se proyecta en el mundo, haciéndose medida y norma para sí misma. De esta manera hallamos la resolución última del *cogito* en cuanto «voluntad de poder» como compleción de la horizontalidad: autodominio y autoposesión plena de la libertad en cuanto posibilidad desplegada en la finitud de la historia como determinante y estructurante trascendental del aparecer del ser.

Por eso después del *Nietzsche* se entiende como una recta consecuencia de lo que venimos diciendo el vuelco hermenéutico de la especulación filosófica hacia la autocomprensión del hombre en el horizonte histórico mediante el lenguaje —que ha sido, por otra parte, la *vis abscondita* de las *brillosidades* y fuegos artificiales de la teología trascendental rahneriana, junto con otros principios determinantes[26]—. Se entiende también el viraje hacia la analítica del lenguaje y la pretensión de la recuperación de un Hegel «superado» mediante la comprensión refleja y «estructural» de la filosofía como «ciencia interdisciplinar», estableciendo la hermenéutica como *koiné* filosófica, como quiere Habermas. «Se entiende», decimos, en cuanto que nos parece el último paso especulativo consecuente en toda esta quimérica carrera de la «voluntad de vaciamiento» que caracteriza a toda la filosofía inmanentista. Ahora bien, en este punto ya no es posible la filosofía... Ni siquiera el pensamiento.

Como se puede observar, Heidegger ha transformado la noción de verdad y la noción de libertad ofreciéndonos una nueva concepción de las mismas. Así puso los fundamentos para la orientación del pensamiento que «gobierna» y dirije la especulación y la inquietud filosófica en el escenario en que aparecen los filósofos (¿o «intérpretes»?) de nuestros días. El punto último de resolución parece ser la identidad total de los opuestos que se cumple en el ser como pura presencia. La verdad ha quedado reducida al mero realizarse de lo que se realiza, al mero aparecer de lo que aparece, a la

---

[23] Seguimos *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 14.

[24] Uso el neologismo *apertureidad* porque no encuentro un término en español para expresar *apertura* como sustantivo abstracto, que es el sentido del término empleado por Heidegger. Fabro usa en italiano *aperibilità*; pero en español parece mejor *apertureidad* que *aperibilidad*.

[25] *Vom Wesen der Wahrheit*, p. 16.

[26] Cfr. J. M. CORBELLE, *El misterio íntimo de Dios*, ed. del Verbo Encarnado, San Rafael 1996, pp. 87-100.

mera presencia de lo presente: estar. Se la ha transformado exactamente en el puro ocurrir, en el puro acaecer de la existencia temporal. Se la ha convertido en la relatividad más radical y desesperante. Literalmente, la verdad ha sido aniquilada. Se ha diluido su significado, del mismo modo en que se ha diluido el significado del ser, en el cual la verdad se funda.

Conclusión.

Entonces el punto de llegada es siempre el mismo. La manifestación del ser se halla *mediada* por el hombre, en el idealismo como productor, en el existencialismo como «dejador» de que el ser sea, es decir, como «guardián del ser»; pero siempre como realizador del ser[27]. Por tanto, el ser se resuelve en la finitud del horizonte temporal que enmarca la vida del hombre, ya que «dejar ser al ser» no tiene sólo sentido «permisivo» sino también «privativo» en la medida en que se trata de un «prescindir» del ser mediante la posición de la diferencia ontológica, y el hombre mismo no tiene ningún tipo de apertura a la verdadera trascendencia[28]. Como se puede ver, este proceso progresivo de radicalización de la libertad no es más que la potenciación máxima del *cogito* que, partiendo desde Descartes, pasando por el *Ich denke* de Kant, y sublimándose en el Absoluto del idealismo, luego de la abolición del mito hegeliano ha llevado a la desesperación del nihilismo.

El idealismo yerra en su método, que se funda en la duda y el aislamiento, porque postula como punto de partida la negación de uno de los términos de la relación gnoseológica con que se actúa primeramente la conciencia, haciendo del *cogito* un acto vacío y carente de contenido que no es acto de nadie, ni de nada, ni es acto. Es pensamiento «puro», o sea, de nadie ni de nada. Es nada.

Para el idealismo el mundo y la historia no son más que la manifestación exterior de la conciencia trascendental. La verdad como proceso de automanifestación inherente a la conciencia misma, se realiza, en ese sentido, en la esfera de la existencia —lo exterior— y se halla fundada por la esencia -lo interior-. La supresión del Absoluto, intentada por el existencialismo de izquierda, no soluciona la cuestión. En Heidegger la existencia precede a la esencia; pero esa existencia que precede a la esencia está «colgada» de la nada, porque el ser mismo es intrínsecamente finito, pura exterioridad, presencia de lo presente, acaecer puro. Estamos, sí, en las antípodas del idealismo; pero sólo porque aquí lo exterior como «presencia-fenómeno-manifestación», no se funda en nada interior. Se trata de un fenomenismo histórico-existencial. La existencia temporal es un puro fenómeno que tiene a la nada por fundamento. De ahí la desesperación del hombre contemporáneo, la cultura de la muerte y la primacía del relativismo, el predominio del tener sobre el ser, de la técnica sobre la ética, de la materia sobre el espíritu, de las cosas sobre las personas, de la opinión y la interpretación

---

[27] Heidegger recurre explícitamente a la mediación, cuando habla de lo abierto (*das Offene*) como mediador (*Mittler*).

[28] Heidegger habla permanentemente de trascendencia, porque pretende haber cambiado el eje de la especulación, trasladándolo de la subjetividad al presentarse del mundo. Pero se trata, en última instancia, de juegos de palabras. Todo lo que afirma al respecto es una tergiversación del significado originario de los términos.

sobre la verdad, del permisivismo y del consumismo hedonista sobre el bien. En definitiva, el nihilismo, la nada como meta del hombre: ser para la nada y ser para la muerte (*Sein zum Nichts und Sein zum Tode*).

El error de base en las dos líneas del planteo inmanentista consiste en el vaciamiento de la noción de ser. El acto en su máxima expresión no es pensamiento acerca del ser, ni el ser como presencia o aparecer, sino el ser mismo como continente del pensamiento y activador trascendental de todas las perfecciones. Sólo de esta manera, poniendo al *esse ut actus essendi* como fundamento (*Grund*), es posible salvar la verdad y salvar la conciencia como lugar de la verdad. Sólo en el descubrimiento tomista del *actus essendi* es posible salvar la consistencia de lo finito de frente al Absoluto que lo funda —*Ipsum Esse Subsistens*—. Sólo por la afirmación decidida de la primacía absoluta del ser es posible liberar al hombre de la esclavitud sinsentido en que lo arroja un mundo absurdo que pretende fundarse sobre la nada. Sólo en la medida en que retorne al ser el hombre se librará de la tremenda posibilidad de autocomprenderse como una pasión inútil y desarrollar su existencia consecuentemente como una alocada carrera hacia la muerte.

CHRISTIAN FERRARO V. E.

Arequipa.