

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



La noción de libertad y la posibilidad de una “ética” en el
pensamiento de Martin Heidegger

TESIS PARA OPTAR EL GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER EN
FILOSOFÍA

AUTOR

JONATHAN EDUARDO ALVARADO RAMOS

ASESOR:

DR. SALOMÓN LERNER FEBRES

Lima, 2018

Resumen

El presente trabajo aborda la relación entre la noción de libertad y la posibilidad de una “ética” en el pensamiento de Martin Heidegger. Para ello, en el primer capítulo se realiza precisiones acerca de nociones que Heidegger re-interpreta de la tradición filosófica: verdad (ἀληθεία), libertad, λόγος. Esta re-interpretación se asume no como un recurso innecesario de hermetismo, sino como la consecuencia del proyecto radical de Heidegger ante la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*) y el olvido de la tradición en la confusión entre ser y ente. En el segundo capítulo, haremos hincapié en los conceptos de libertad expuestos por autores modernos como: Leibniz, Schelling y Kant. Luego, presentamos la posición de Heidegger, quien considera a los conceptos de libertad de los anteriores pensadores como acercamientos impropios o inauténticos (*uneigentlich*) a la pregunta por la esencia de la libertad. Así, pues, Heidegger presenta la noción auténtica de libertad como dejar-ser (*sein lassen*). Finalmente, en el tercer y último capítulo, discutimos y presentamos nuestras consideraciones en contra de la posición de Franco Volpi que considera a *Ser y Tiempo* como una versión moderna de los conceptos prácticos de Aristóteles. Luego, presentamos nuestra posición que asume la posibilidad de una “ética mística” en el pensamiento de Heidegger, sostenida en la distinción entre pensar meditativo y pensar calculativo, una nueva “definición del ser humano” y la comprensión auténtica de la serenidad (*Gelassenheit*).

Índice

Caratula.....	i
Resumen	ii
Índice.....	iii
Introducción	1
Capítulo 1: Precisiones sobre las nociones de libertad y verdad en el pensamiento de Martin Heidegger.....	5
1.1. La pregunta por la verdad en el pensamiento de Heidegger.....	5
1.2. La verdad y la libertad.....	10
1.3. La “elección” y la libertad. Esbozo de la distinción entre teoría y praxis.....	13
1.4. Facticidad y resolución.....	16
Capítulo 2: ¿La pregunta sobre la libertad humana en la tradición? La autenticidad (<i>eigentlich</i>) como propuesta “ética” en el pensamiento de Heidegger.....	19
2.1. Ética y estética: valores.....	19
2.2. Estética y libertad en una auténtica noción de verdad.....	25
2.3. La noción de libertad en la tradición: Schelling.....	28
2.4. La libertad en la tradición moderna alemana: Kant.....	30
2.5. La noción de ciencia en la modernidad: τὰ μαθήματα.....	33
2.6. El principio de razón suficiente. Verdades necesarias y verdades contingentes.....	36
2.7. La noción de libertad de Leibniz y la mónada.....	41
2.8. Las primeras verdades de Leibniz. La investigación sobre la libertad humana de Schelling.....	43
2.9. Kant y la libertad. La respuesta de Schelling.....	49
2.10. La propuesta de Heidegger.....	52
Capítulo 3: ¿Es posible una “ética” y el concepto de libertad como “dejar-ser”?.....	53
3.1. La pregunta por la esencia del ser humano. La finitud del ser humano.....	54
3.2. La propuesta de Franco Volpi.....	57
3.3. La noción de φρόνησις. La discusión entre la teoría y la práctica.....	66
3.4. La diferencia de paradigmas: Aristóteles y Heidegger.....	75
3.5. ¿Una relación mística en el habitar poético del mundo?.....	77
Conclusiones.....	84
Referencias bibliográficas.....	87

Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo principal indagar sobre la noción de libertad y las relaciones con la posibilidad de una “ética” en el pensamiento de Heidegger. A pesar que Heidegger niega la escritura de una ética, en el sentido tradicional de la palabra, en sus textos. Algunas nociones como: *das Man*, *eigentlich*, *uneigentlich*, desarrollados en *Ser y Tiempo*, pueden interpretarse desde una perspectiva “ética”. Por esto, hemos considerado pertinente analizar la noción de libertad, pues Heidegger retoma el debate filosófico que se opone a la creencia de que la libertad sea una propiedad del ser humano.

Este debate conduce necesariamente a un análisis metafísico de la esencia del ser humano, ya que es insuficiente la investigación de otras disciplinas, como las ciencias biológicas o químicas, para ofrecer una respuesta desde el ámbito “físico” sobre esta pregunta. Por otro lado, la tradición filosófica ha patentizado la imagen recurrente de un naufragio. El ser humano fue definido, amparado en el pensamiento de las leyes lógicas, como un *animal rationale*. Y aquí utilizamos la traducción latina de la frase originaria griega ζῶον λόγον ἔχων para hacer notar, como Heidegger había mencionado, que la traducción no es inocua.¹ Debido a que si se debe realizar una definición acerca del ser humano, entonces nosotros consideramos pertinente la apuesta de Heidegger: esa “definición de la esencia del ser humano” debe ser metafísica, ontológica e histórica. Puesto que, así como no es posible disfrutar de la observación de un templo ateniense como lo hubiese realizado un arconte del siglo IV a.C., tampoco es posible entender los conceptos filosóficos sin hacer justicia a su propia historia.

En este trabajo, iniciaremos con la presentación de precisiones a las nociones de libertad y verdad de Heidegger. Una dificultad y una crítica contra este autor es la utilización reiterada de los neologismos. Por un lado, el meollo de la dificultad es que el pensamiento de Heidegger es una apuesta originaria sobre el tema central de la filosofía: el problema del Ser. En este sentido, los conceptos tradicionales de la filosofía han sido re-interpretados, o si se quiere utilizar el término de *Ser y Tiempo: destruidos*², de manera radical, puesto que las nociones de

¹ Cfr. Heidegger *El origen de la obra de arte* en *Arte y Poesía*. Traducción de Samuel Ramos. Decimosexta Reimpresión Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México 2012. Si ponemos atención, incluso someramente, en las acepciones de las palabras griegas y latinas, podemos percatarnos de las dificultades en la traducción. Por ello, Heidegger en su pensamiento re-interpretó la noción de λόγος. No es gratuita la propuesta de una *lógica filosofante* en sus clases universitarias. Cfr. Heidegger *Lógica la pregunta por la verdad*. Traducción de J. Alberto Ciria. Alianza Editorial. Madrid 2004

² Cfr. Heidegger *Ser y Tiempo* §6

existencia, tiempo, lenguaje, entre otras no son las comprendidas por la tradición. La aparición de este “nuevo” lenguaje está justificada por la tesis central de Heidegger el olvido del Ser. Si la tradición ha olvidado el Ser y lo ha confundido con el ente, entonces el lenguaje de la metafísica tradicional es insuficiente para describir la diferencia originaria entre Ser y ente. Por otro lado, la utilización de los neologismos tendría como consecuencia la total extrañeza de los términos de Heidegger con respecto a los términos de la tradición.³ Existiría una dificultad infranqueable para comprender las nuevas palabras utilizadas y las palabras tradicionales re-interpretadas por Heidegger ¿Cómo se podrían *pensar* estas palabras? Por ello, un autor como Tugendhat concluye: “Así pues, Heidegger había partido de la tesis de que el ser tenía que entenderse desde el tiempo, y al final llegó al resultado de que ni la palabra “tiempo” ni la palabra “ser” reproducían aquello que tenía en mente. ¡Qué final más triste para un programa antaño tan altivo y que sonaba tan fascinante!”⁴

No obstante, nosotros consideramos que la conclusión de Tugendhat reafirma la postura que la búsqueda de Heidegger pretende un ámbito anterior y originario al desarrollado por la metafísica tradicional. Por ello, nosotros en el primer capítulo de este trabajo nos dedicaremos a precisar el sentido de las nociones de verdad y libertad presentadas por Heidegger. Además de señalar los matices de la re-interpretación de Heidegger de los conceptos filosóficos de la tradición. Por esto, creemos que Tugendhat tiene razón en un sentido, no es posible pensar las nociones de Heidegger desde la manera de pensar de la tradición filosófica. Lo radical del proyecto de Heidegger conduce a un camino nuevo para el pensar. Así, pues se puede comprender a la crítica somera del pensamiento de Heidegger como una apresurada e injusta valoración contra un proyecto que, a pesar de encontrarse destinado al naufragio, ofrece nuevas sendas a los problemas de la filosofía.

³ “Así pues, no es el “es” lo que hace comprensible aquello en que piensa Heidegger cuando habla del ser mismo que ha sido olvidado. Para comprender lo que quiere decir hay que atenerse a su formulación de la “verdad del ser”. Pero esto tampoco es del todo fácil, porque Heidegger tenía un curioso concepto de verdad. Porque con verdad quería decir algo a lo que presuntamente hacía referencia la palabra griega “aletheia”, a saber, la desocultación, y en ello, además habría sido esencial que se trataba de una desocultación que no sólo se pensaba en contraste con la ocultación, sino de modo que la ocultación formaba parte de la desocultación. Heidegger expresa esto al escribir des-ocultación con un guión. Así pues, cuando Heidegger dice que en la metafísica se olvida el ser, no se refiere simplemente al ser, sino a ese concepto de ser muy peculiar según el cual al ser le pertenece esencialmente algo así como ocultación. Esto es tan extraño que uno se pregunta cómo habría que pensar esto realmente” Tugendhat *Tiempo y ser en “Ser y Tiempo” de Heidegger en Problemas*. Traducción de Germán Meléndez. Editorial Gedisa Barcelona 2002 p. 284

⁴ *Ibidem* p. 285

En el segundo capítulo, describiremos cómo la noción de libertad ha sido debatida a través del pensamiento moderno y la irremediable ruptura de los valores en el pensamiento occidental ¿Cómo el concepto de estética y ética cambian ante la dificultad de una fundamentación trascendental satisfactoria? Es una pregunta que podemos comprender sinópticamente, aunque no de manera explícita, a través de las clases universitarias de Heidegger que tratan sobre los pensadores modernos. Así la crítica de Heidegger contra el principio de razón suficiente es central para comprender la noción de identidad que propone, ya que la identidad y el principio de razón suficiente justifican la interpretación moderna de la libertad. Ya sea como una teoría determinista en Leibniz, la presentación de la tercera antinomia y la distinción de dos tipos de causalidad en Kant o la propuesta del idealismo alemán en Schelling; Heidegger realiza una lectura de la tradición del problema de la libertad, para hacer patente la respuesta *impropia* a este problema por los anteriores pensadores.

La mayoritaria pérdida del principio de fundamentación trascendental en el pensamiento contemporáneo, que ha abierto el debate sobre el fin o la continuidad del proyecto moderno, ha agudizado el problema de la libertad. Así, pues el énfasis de la noción de vida y facticidad en el pensamiento de Heidegger nos interroga por la “esencia” del ser humano, más allá de los parámetros de la tradición moderna. En este sentido, la pregunta ¿Quién es el Dasein? Nos interpela con auténtica premura y nos propone una re-interpretación de los textos clásicos griegos. Por ello, el problema de la libertad, cuya relación entre los seres humanos y los dioses queda aún sin resolver, conduce a Heidegger a interpretar la metafísica como onto-teo-logía, y, en consecuencia, a proponer una superación de este tipo de pensar. Recordemos la descripción de Platón de las palabras del adivino de la Moira Láquesis sobre el inicio de la vida mortal:

““Esta es la palabra de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: ‘Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro hado. Que el que salga por suerte el primero, escoja el primero de su género de vida, al que ha de quedar inexorablemente unido. La virtud, empero, no admite dueño; cada uno participará más o menos de ella según la honra o el menosprecio que tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la Divinidad””⁵

⁵ Platón *La República* X 617 e. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Alianza Editorial Madrid 2010

La elección del sí mismo es el punto central de la distinción entre una noción de libertad auténtica y una libertad inauténtica. El ser humano debe asumir su propia existencia, sin el cobijo de algún principio trascendental que justifique la decisión esencial de apropiarse o no de sí mismo.

Finalmente, en el último capítulo debatiremos sobre la posibilidad de una “ética” en el pensamiento de Heidegger a partir de la distinción de las nociones de verdad y libertad revisadas en los anteriores capítulos. Además, discutiremos con la tesis de Volpi que propone a *Ser y Tiempo* como un libro que se apropia y ontologiza los conceptos de la ética de Aristóteles. Puesto que nosotros defendemos que Heidegger no propone una ética en el sentido tradicional, sino una “ética mística” que se sostiene sobre la distinción del pensar calculativo y pensar meditativo. Esta “ética mística” que no pretende ningún tipo de acción y cuyo recogimiento no se relaciona a un sumo ente, toma en serio el peligro de la existencia del ser humano. Así, pues el ser humano debe encontrar el recogimiento en la aceptación de su finitud y la apropiación de su propiedad (*eigentlich*). Esto último que en el plano de lo cotidiano es una inacción⁶, posibilita que el pensar meditativo permita al ser humano cuestionarse por aquellos enunciados morales que acepta, ya que una vida sin examen no merece ser vivida por el hombre.⁷

⁶ Cfr. Arendt *El pensar y las reflexiones morales en De la historia a la acción*. Traducción de Manuel Cruz. Editorial Paidós Barcelona 1995

⁷ Platón *Apología de Sócrates* 38 a. *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Carménides, Hippias menor, Hippias mayor, Laques, Protágoras*. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducción J. Calonge Ruiz, E Lledo Iñigo, C. García Gual. Editorial Gredos Madrid 1985

Capítulo I: Precisiones sobre las nociones de libertad y verdad en el pensamiento de Martin Heidegger.

La noción de libertad que presenta Heidegger en sus textos, ciertamente se aparta radicalmente de la comprensión contemporánea de la tradición filosófica sobre la libertad. Cuando nosotros escuchamos la palabra “libertad” generalmente se nos viene a la mente la capacidad o la propiedad humana de elegir cierto acto entre varios sin coacción. Por ejemplo: Durante las vacaciones de verano, caminé hacia la Biblioteca de la Universidad, me he dirigido hacia las estanterías de filosofía y he decidido leer “Ser y Tiempo”. Por otro lado, también podría haber decidido leer “Sobre Sentido y Referencia” de Frege; o incluso tomar ambos libros. Para cada una de estas posibilidades parece necesario ofrecer una “razón” que fundamente nuestro acto. Y aquí al parecer razón se comprende en el sentido cotidiano de ofrecer una justificación para nuestros actos ¿Por qué leeré “Ser y Tiempo”? Porque me interesa entender la noción de verdad como des-ocultamiento ¿Por qué leeré “Sentido y Referencia”? Porque nunca he comprendido la afirmación fregeana de que el Sentido (*Sinn*) es objetivo. Así ofrecer una razón en esta interpretación de libertad parece solamente la suma a favor o en contra de nuestra justificación para actuar de cierta manera y no de otra en un proceso que podemos llamar deliberación.

Por otro lado, Heidegger no considera a la libertad como la justificación de las razones que sopesamos en la deliberación, ya que si nos ocupáramos sobre ella supondríamos que el hombre tiene la propiedad de “ser libre”. Esta premisa no es aceptada por Heidegger ¿Si la libertad no -es una propiedad humana? ¿Cómo es la relación entre ella y el ser humano? ¿Cuál es la diferencia de esta libertad con la comprendida por la tradición? En resumen, la primera pregunta será abordada describiendo la noción de des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) y libertad. Para ello, haremos hincapié en el comportamiento que se posibilita ante la reflexión de la verdad como des-ocultamiento y la libertad. Por otra parte, en la segunda pregunta sostendremos la posición de que la libertad defendida por Heidegger es anterior, originaria y “posibilita” las “otras” nociones de libertad.

1.1. La pregunta por la verdad en el pensamiento de Heidegger

Recordemos que la pregunta por la esencia de la verdad es un preguntar sobre lo que es en *general* la verdad. Esta pretensión nos aleja de cualquier tematización particular de la pregunta ya sea coherentista o pragmatista sobre la verdad; ya que, finalmente, según

Heidegger, la verdad particular de las deliberaciones que nosotros podríamos ofrecer para justificar nuestros actos estarían contenidas *anteriormente* en la noción *originaria* de verdad. Una crítica inmediata es que la libertad pertenece al campo de la razón práctica y la contingencia ¿Qué ganaríamos elevando la búsqueda de la verdad al plano de lo general? ¿En última instancia la verdad hablaría sobre las cosas que son necesarias y no tendría nada que ver con la libertad? Aquí se hace patente la radicalidad del pensamiento de Heidegger. Ciertamente la pregunta por la esencia de la verdad en sentido general desde una perspectiva de la “medianidad” (*Durchschnittlichkeit*)⁸ es implausible, ya que si el objetivo de Heidegger es señalar lo que es *realmente* la verdad, no se comprende la intención de elevar su pregunta en “esta abstracción” a nociones generales que en buena cuenta podemos decir que son *irreales* en la perspectiva de la contingencia.

Por ello, Heidegger interpreta a la noción corriente de verdad como adecuación (*Richtigkeit*). Para la existencia de “medianidad” (*Durchschnittlich*) la verdad es verdadera cuando existe adecuación entre lo que se mienta y lo real. Por ello, la verdad es ser real. Esta demanda del sentido común, según Heidegger, busca la utilidad de los enunciados y sustenta su posición bajo la creencia de que lo obvio no requiere mayor explicación. Ante ello, Heidegger presenta la siguiente posición: Si asumimos que cierta verdad es real, necesitamos saber previamente qué es la verdad en general⁹. Para esto, antes Heidegger debe argumentar si es posible preguntarse: ¿Qué es la verdad? La respuesta a esta pregunta permite por un lado defenestrar la postura de la existencia de “medianidad” (*Durchschnittlich*) que ya no se pregunta por ella abandonándola al ámbito de lo obvio o “irreal”; y por otro lado, también al escéptico que señala la imposibilidad de llegar a conocer dicha verdad en general. En otras palabras, el escéptico afirma: la verdad en general puede existir, pero yo me encuentro imposibilitado de dar cuenta sobre ella. Al parecer “la creencia consensuada” es señalar que la pregunta por la esencia de la verdad en general nos conduce a un suelo sin piso o a una elevación de la fundamentación de nuestros enunciados en la metafísica que es infructuosa.

Sin embargo, Heidegger analiza lo que nos es *dado* en el fenómeno de la verdad; si tuviésemos que responder directamente ¿Qué es la verdad? ¿Existe una verdad en general? Si tuviéramos que brindar una respuesta formal, ofreceríamos un principio o un grupo de

⁸ Cfr. Parágrafo § 9 de Heidegger, *Martin Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile 1997.

⁹ Heidegger *De la esencia de la verdad en Hitos* traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Primera Reimpresión. Alianza Editorial Madrid 2001 p. 152

principios a partir de los cuales se sigan todas las instancias verdaderas. En otras palabras, hablaríamos de la búsqueda de una verdad axiomática que posibilite a través de la deducción el criterio sobre la verdad. No obstante, las dificultades de esta última posición son más claras cuando pensamos en la contingencia de las acciones humanas ¿Se podría aceptar que a partir de un principio o un grupo de principios se deduzca la verdad de actividades humanas cotidianas? Recordemos que este problema, para Leibniz, se solucionaba aceptando primeras verdades. Esto se fundamenta en el principio de razón suficiente. Si consideramos que “Nada hay sin razón” o “Ningún efecto hay sin causa”, entonces nuestras acciones contingentes también podrían justificarse a través de una deducción de pasos infinitos.¹⁰ Ciertamente, esta deducción no es accesible para un intelecto finito. En consecuencia, la libertad, tema de nuestro trabajo, bajo esta explicación de una verdad axiomática se comprendería de una manera determinista.

Por otro lado, si nos enfocamos en la respuesta directa a la pregunta ¿Existe la verdad? La verdad nos es *dada* como evidente, porque incluso en el caso de que negásemos la existencia de la verdad nos encontraríamos ante la afirmación de que no es posible realizar enunciados verdaderos sin presuponerla. Por ello, para Heidegger, desde el principio existe una pre-comprensión del fenómeno de la verdad que es omitida por la reflexión de la tradición. Las conclusiones de Heidegger son las siguientes: 1) La pregunta por la existencia de la verdad no es una pregunta originaria 2) No se puede tener una explicación con sentido sobre la existencia de la verdad porque desde el inicio ya la presupone.¹¹

En este sentido, ¿Por qué falla el escéptico o el investigador que indaga desde la perspectiva de la tradición? La respuesta escueta es que sencillamente desde la concepción de la verdad como adecuación (*Richtigkeit*) es imposible *saltar (Ur-sprung)* el límite de esta relación de fundamentación entre el enunciado y lo real. Desde el principio la enunciación *oculta* la pre-comprensión de la verdad, porque cuando enunciamos esperamos que lo que decimos concuerde con la realidad, las cosas concuerdan en una relación que a primera vista no tiene fundamento más allá que en la creencia de una existencia real *que fuera de nosotros* posibilita la concordancia o no de lo que decimos. En otras palabras, Heidegger se enfoca en describir la noción tradicional de verdad como *adecuación o rectitud (Richtigkeit)* desde la perspectiva

¹⁰ Cfr. Leibniz *Primeras Verdades*. Traducción de R. Torreti. En *Leibniz*. Editorial Gredos. Madrid 2011. pp. 107 - 120

¹¹ Heidegger *Lógica la pregunta por la verdad*. Traducción de J. Alberto Ciria. Alianza Editorial. Madrid 2004 p.26

medieval que defina a la verdad como *veritas est adaequatio intellectus ad rem*. Y señala en esta definición la interpretación de una doble conformidad. Así tenemos dos conformidades: 1) *veritas est adaequatio intellectus ad rem* y 2) *veritas est adaequatio rei ad intellectum*¹². Para Heidegger esta doble conformidad no son intercambiables ni aún están presupuestas en la noción de sujeto que se establece durante la modernidad; sino que 1) y 2) son maneras distintas de pensar la relación de la cosa con el conocimiento o la relación del conocimiento con la cosa. Sin embargo, esta definición que aún no se sostiene en la noción de sujeto de la modernidad, según Heidegger, se sostiene en la creencia teológica de Dios; es decir que en cuanto las cosas que son *ens creatum* deben coincidir con la idea pensada con anterioridad del *intellectus divinus*.

Este último punto es importante cuando discutamos los argumentos de Heidegger para cuestionar el principio de razón suficiente de Leibniz y el problema de la esencia del fundamento. Como mencionamos anteriormente, Leibniz entiende que las razones de hechos emparentadas con la contingencia también son derivables mediante la deducción de primeras verdades en una demostración de pasos infinitos. Obviamente el conocimiento de esta demostración deductiva no es accesible para la capacidad finita del ser humano, sino solamente posible para un intelecto divino. Sin embargo, a pesar de “la pérdida” de la entidad trascendental infinita, según Heidegger, la noción de verdad como adecuación (*Richtigkeit*) ha permanecido como cierto orden del mundo, lo que se considera a *grosso modo* como “lógico”¹³. Así se entiende como obvio que la esencia de la verdad se fundamenta en la adecuación (*Richtigkeit*) en la relación que existe entre el sujeto y el predicado en el enunciado. Es decir, se presupone como obvia la creencia que admite a la verdad como la coincidencia entre la cosa y la “idea general y racional” que se tiene de ella. Además la no-coincidencia de la cosa presente con la ya mencionada “idea general y racional” llevaría a afirmar la existencia de una no-verdad.

Evidentemente esta no-verdad no tendría relación para Heidegger con su pregunta por la *esencia de la verdad*, porque la no-verdad presupone la adecuación (*Richtigkeit*). La crítica de Heidegger hace énfasis precisamente en esta adecuación que se comprende como la coincidencia entre el enunciado y un estado de cosas presente. Sin embargo ¿Cómo comprendemos la relación de coincidencia entre el enunciado y la cosa? ¿Cómo dos elementos

¹² Heidegger *De la esencia de la verdad* en *Hitos* traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Primera Reimpresión. Alianza Editorial Madrid 2001 p. 153

¹³ *Ibidem* p. 154

totalmente diferentes pueden relacionarse? En este punto álgido radica el problema de la *conexión* y la posición de Heidegger que entiende a la adecuación como una noción de verdad no originaria y derivada. Para que un enunciado sea verdadero debe coincidir con la cosa; es decir, existe un tipo de igualdad entre el enunciado y la cosa. Sin embargo, esta “relación” se ha comprendido como si fuese una obviedad; en otras palabras, no se ha fundamentado ni comprendido cómo el enunciado se iguala con la cosa que menciona. La posición de Heidegger es que el enunciado re-presenta a la cosa, en el sentido de traer al frente algo; es decir, nos menciona *tal-como* la cosa *es*. En síntesis, el enunciado nos presenta ante nosotros a la cosa como objeto.

Este objeto que se coloca enfrente de nosotros, dice Heidegger, es un enfrente que se presenta en lo abierto y también en sí mismo¹⁴. Esta explicación lo que trata de buscar es precisamente el “fundamento” de la coincidencia entre el enunciado y la cosa; ya que el aparecer y la patencia de la cosa en atravesar este enfrente no se abre en el representar de la enunciación, sino que este representar es una mera referencia hacia este campo ya abierto donde se “fundamentaría” las condiciones de posibilidad de la patencia de las cosas. Sin embargo, la definición de Heidegger con respecto a la relación entre la enunciación y la cosa se sustentaría en este movimiento que es un comportamiento. Aquí precisamente el comportarse se comprende como “el detenerse en el claro”. Así el claro (*Lichtung*), según Heidegger, posibilita y “fundamentaría” el representar de la enunciación.

Precisamente la relación entre la existencia humana (*Dasein*) y el comportarse frente al claro (*Lichtung*) nos brinda la posibilidad de comprender el “objetivo” de Heidegger. Así el “comportarse” es la actividad de cierto ente que tiene la *primacía* de enfrentarse ante lo que se presenta *en* el claro (*Lichtung*). De esta manera, la noción de verdad como adecuación (*Richtigkeit*) que acepta la pertenencia de la verdad al ámbito de la relación entre el sujeto y el objeto no posibilitaría la pregunta por el sentido de este “comportarse” que se manifiesta ante la existencia, ya que esta discusión sobre la “fundamentación” de la verdad en sentido “general”, sobrepasa los límites de la relación entre sujeto y predicado que observamos en la enunciación.

Este comportamiento que se relaciona con el *salto* (*Ur-sprung*) de Heidegger como *nuevo comienzo* en el pensamiento occidental se entiende ante “el cuestionamiento” con respecto a este “enfrente” que se hace patente en el “proceso” de des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*).

¹⁴ *Ibidem* p. 156

Ante esta búsqueda más prístina la primacia óntico-ontológica presentada en *Ser y Tiempo* nos conduce hacia el Dasein. En este sentido, la argumentación se centra en el “comportamiento” de la existencia humana. Sin embargo esto no quiere decir que la *esencia de la verdad* se deje en manos del “libre” disponer del hombre, ya que ciertamente la acción humana se relaciona con la falsedad, la mentira o el engaño; todos estos elementos de la no verdad que presuponen la noción de adecuación (*Richtigkeit*) y se aleja de la pregunta por la *esencia de la verdad*. Este *nuevo comienzo* plantea una nueva interpretación de la verdad como desocultamiento en relación con la existencia del hombre. El Dasein es *quién* es interpelado por el “en frente” que se manifiesta en lo abierto; y en dicho cuestionamiento la relación entre la existencia del hombre y la esencia de la verdad se relacionan a partir de la libertad.

1.2. La verdad y la libertad

Debemos aclarar que si la verdad desde la interpretación metafísica se relaciona con lo necesario; entonces parece un contrasentido relacionar a la verdad con la libertad del hombre, ya que la libertad desde la perspectiva de la acción humana siempre es contingente, la relación de esta noción es imposible con la búsqueda de la pregunta por una *esencia de la verdad en general*. Bajo este tipo de interpretación la postura de Heidegger se enfoca en realizar un tipo de paralelo en el cual se hace la pregunta en sentido *ontológico* también por la esencia de la libertad. Así ¿Podríamos también postular que la noción de libertad humana fuese un tipo de noción también derivada de una noción más *general* y *originaria* de libertad? Esta pregunta que examinaremos de una manera más detallada posteriormente es importante para enfocar la pregunta ontológica por la posibilidad siempre abierta de la existencia del hombre. En otras palabras, la pregunta por la *esencia de la libertad* nos conduce a preguntarnos de una manera más radical por la esencia del hombre.

Para Heidegger, la esencia de la verdad se apoya en la libertad; por ello, los contraargumentos a esta afirmación, según él, se sustentarían en el prejuicio que acepta a la libertad como una propiedad del hombre¹⁵. Puesto que, bajo este punto de vista la fundamentación de las acciones que consideramos libres requeriría de la enunciación de razones que son particulares y susceptibles del contexto. Estas razones que justifican acciones particulares y contingentes del hombre ciertamente no tienen relación con la pregunta por la *esencia de la verdad*; sino que son consecuencia de la obiedad y el prejuicio de considerar a la verdad como la relación entre lo que se dice y un estado de cosas.

¹⁵ *Ibidem* p. 159

La apuesta de Heidegger en este *nuevo comienzo* se comprende ante la pretensión de sostener una *nueva* manera de *pensar*. Esta manera de pensar posibilitaría la interpretación de la verdad como des-ocultamiento y la pregunta por la esencia de la libertad. En este nuevo *pensar* la búsqueda de la *esencia de la verdad* se apoya en la libertad y en esta relación la pregunta se centra en la esencia del hombre. Esto se entiende si comprendemos que la pregunta por la verdad tiene sentido a partir de la existencia (Dasein) que se pregunta por el “en frente” donde se manifiesta la patencia de lo que se oculta. La precisión de Heidegger es hacer notar que para este *nuevo pensar* también debemos entender que hay una esencia del hombre que se ha mantenido oculta y obviada por la tradición. Pues, las presuposiciones de la esencia del hombre desde los puntos de vista del cristianismo, Marx u otra definición filosófica han mantenido en una posición dogmática y evidente lo que se entiende por ser hombre.

La libertad, según Heidegger, no sería una propiedad del hombre, porque la libertad la define como la posibilidad intrínseca de la conformidad y que ella recibe su esencia a partir de la originaria noción de verdad como des-ocultamiento. En otras palabras, la libertad se determina a partir de la patencia que se comprende a través de lo abierto. Bajo esta afirmación la libertad es el comportarse de la patencia del ente en lo abierto; es decir, posibilita la enunciación del pensamiento representante en relación a un ente que siempre se encuentra en medio del *entre* de lo abierto. Con estos argumentos, Heidegger afirma que la libertad es dejar ser (*Seinlassen*) que el ente sea lo que es.

Sin embargo, ¿Dejar que el ente sea implica una inacción o una negligencia? No es así, para Heidegger es todo lo contrario: dejar ser (*Seinlassen*) es comprometerse (*sich einlassen*) con la posibilidad del ente en lo abierto. Es decir, que luego de la enunciación del pensamiento representante este se entienda solo como referencial y sea posible el salto (*Ur-sprung*) hacia atrás para comprender el ente desde su des-ocultamiento. El problema que se inaugura con esto es la radicalidad de un nuevo *pensar* que entiende la elección desde el compromiso de la existencia humana con el énfasis de lo que es *dado* a partir de lo abierto. No obstante, para Heidegger lo abierto significa lo que en griego τὰ ἀληθέα, lo desoculto, por ello el salto hacia atrás remite a la búsqueda del misterio de lo desoculto donde habita lo que es. Es decir, donde se debe investigar por la esencia de la verdad.

Esta argumentación muestra lo que se ha denominado como la vuelta (*Kehre*), que nosotros comprendemos como el cambio de énfasis en el *ahí* (*Da-*) de la apertura; ya que esta ya no se ofrece como en *Ser y Tiempo* en el *Da* del Dasein, sino en la *dación* que nos ofrece el ente en

ser su des-ocultamiento. Ante esto la noción de libertad es la elección del compromiso de desvelar (*Ent-borgenheit*) el ente. Entonces el dejar-ser del ente es la “elección” de comprometerse (*ein-lassen*) con el misterio que el ente deja en lo abierto. La problemática de esta “elección” es precisamente que implica no una elección en el sentido de la deliberación en un ámbito práctico tras el ofrecimiento de razones que se comprende como los enunciados que nos brindan justificaciones, sino que la libertad se determina como la posibilidad que fundamenta la corrección (*Richtigkeit*) interna en la enunciación, porque Heidegger afirma que la esencia de la libertad tiene una relación más originaria con la esencia de la verdad comprendida como des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*)¹⁶. No obstante ¿Cómo entender esta relación a partir de la verdad? ¿Cómo entender dos nociones que aparentemente se encuentran separadas por la tradición; por un lado, la verdad ubicada en la epistemología y por otro, la libertad en la ética? Evidentemente el punto de inflexión se “fundamenta” en la noción de des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) y la noción de comportamiento, la cual se entiende como la relación entre la existencia humana (*Dasein*) y el *claro* (*Lichtung*) que se ofrece en la apertura (*Öffenlichkeit*). Justamente este comportamiento es el punto de partida para la descripción y la búsqueda de la esencia de la verdad. En otras palabras, Heidegger no defenestra radicalmente en sus seminarios universitarios de Marburgo la noción de verdad como adecuación (*Richtigkeit*), sino que tiene como tesis fuerte la “derivación” de la adecuación a partir del “momento” *originario* del des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*).¹⁷

En esta búsqueda por la esencia de la verdad se entiende la posición fuerte de Heidegger con respecto a que no hay verdad sin la existencia humana (*Dasein*). El comportamiento del que hablamos es el modo esencial que tiene la esencia de la existencia humana frente a la apertura (*Öffenlichkeit*) y este primer momento donde se inicia la pregunta por la esencia de la verdad. En la posibilidad del error de la metafísica encontramos la posibilidad del des-ocultamiento (*Un-verborgenheit*) y la pregunta por la trascendencia del *Dasein*. Ante este punto, la esencia del *Dasein* para Heidegger se “fundamenta” en el por mor de sí y en la aclaración de que está proposición no sea entendida solamente desde un plano óntico-existencial, ya que la asunción de esta perspectiva nos conduciría irremediabilmente no hacia la pregunta por la esencia del

¹⁶ “Von hier aus zeigt sich aber auch: die Freiheit ist nur deshalb der Grund der inneren Möglichkeit der Richtigkeit, weil sie ihr eigenes Wesen aus dem ursprünglicheren Wesen der einzig wesentlichen Wahrheit empfängt” Heidegger *Wesen der Wahrheit*. En *Wegmarken. Gesamtausgabe. I Ableitung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970. Band 9*. Vittorio Klostermann. Frankfurt am Main 1976 p.187.

¹⁷ “¡La determinación de la verdad como *adaequatio* es el punto de partida; todavía no, la respuesta; el comienzo del planteamiento del problema, todavía no la solución!” Heidegger *Principios Metafísicos de la Lógica*. Traducción de Juan José García Norro p. 143.

Dasein o la esencia de la libertad, sino por el contrario a la situación *derivada* de la metafísica, el pensamiento de la tradición o una definición antropológica del ser humano.¹⁸

1.3. La “elección” y la libertad. Esbozo de la distinción entre teoría y praxis

La confusión deriva ante la afirmación de Heidegger: “El Dasein se elige a sí mismo”. Si comprendemos la elección a través de la tradición y al Dasein como un sujeto aislado; evidentemente la frase de Heidegger es un contrasentido. Además si entendemos la libertad como la posibilidad de elección entre varias opciones, podemos darnos cuenta que ambos términos “libertad” y “elección” tienen significados totalmente distintos al comprendido comúnmente en el pensamiento de Heidegger.

El problema central es entender que para Heidegger *sólo* el Dasein tiene la posibilidad de elegirse a sí mismo. Para rastrear esta posibilidad debemos revisar el análisis de Heidegger sobre el Dasein que ofrece en *Ser y Tiempo* en su primera sección y el análisis provisional que se realiza para explicar la noción del estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*). Por ello, para entender que significa realmente la afirmación: “El Dasein se elige a sí mismo”; considero en primera lugar entender a qué se refiere exactamente Heidegger con Dasein y cuestionarme si la interpretación de éste ha cambiado o no a través del giro (*Kehre*) y los últimos textos de Heidegger. En segundo, lugar entender la elección a sí mismo en el sentido de la esencia de libertad como la posibilidad de la adecuación (*Richtigkeit*) del juicio ¿Cómo se relacionan estos dos elementos que desde la perspectiva de la tradición parecen bifurcados en la *teoría* y la *praxis*? La apuesta de Heidegger por la pregunta por el sentido de ser (*Seinsfrage*) conlleva a la ontologización de la preguntas fundamentales de su pensamiento y en consecuencia a plantear de una manera radical la existencia humana.

En el primer esbozo sobre la Analítica Existencial de la existencia humana (Dasein), Heidegger hace énfasis en señalar que el ente considerado para el análisis es este ser que es cada vez *mío*¹⁹. Esto tiene dos consecuencias, las cuales son importantes para entender el acercamiento “práctico” sobre la noción de libertad y la noción de verdad (*Un-verborgenheit*). Muchas veces

¹⁸ “Aquí se encuentra el origen de la “posibilidad” en general: Sólo a partir de la libertad, sólo un ser libre, en tanto que ser que trasciende, puede comprender; y debe hacerlo para existir como tal, es decir, para ser “entre” y “con” los entes”. *Ibidem* p.222.

¹⁹ “Das Seiende, dessen Analyse zur Aufgabe steht, sind wir je selbst. Das Sein dieses Seienden ist *je meines*. Im Sein dieses Seienden verhält sich dieses selbst zu seinem Sein. Als Seiendes dieses Seins ist es seinem eigenen Sein überantwortet. Das *Sein* ist es, darum es diesem Seienden je selbst geht” *Sein und Zeit* p. 41 Esta caracterización del Dasein es el que posteriormente trataremos de relacionar con la consecuencia “práctica” y “ética” de la serenidad (*Gelassenheit*).

estos puntos son dejados de lado y se entiende a la existencia del Dasein no desde la perspectiva ontológica, sino desde el *estar-ahí (Vorhandensein)* del pensamiento metafísico de la tradición. En contraste, la noción esencial del Dasein como posibilidad permite realizar la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*). Aquí reside el énfasis ontológico que tiene dos consecuencias: 1) La “esencia” del Dasein consiste en su existencia²⁰ 2) El ser que está en cuestionamiento es el *ser-cada-vez-mío (Jemeinigkeit)*. Por ello, la resolución (*Entschlossenheit*) de la existencia se *juega* en una elección que tiene como posibilidad auténtica la elección de sí mismo (*das Selbst*); por el contrario, la “impropiedad” o “inautenticidad” para Heidegger es la determinación de la existencia en el *se (das Man)* que se sustenta, finalmente, en una cosificación de la existencia.

Sin duda, la elección del sí mismo (*Selbst*) nos ubica en un terreno distinto, donde la *decisión* no depende de un sujeto práctico. La explicación a *grosso modo* consiste en que la distinción entre *praxis* y *teoría* es en principio una consecuencia de la metafísica de la presencia. Por ello, la “destrucción” de la tradición emprendida por Heidegger en *Ser y Tiempo* se comprende con la noción fundamental de apertura (*Erschlossenheit*). La apertura (*Erschlossenheit*) posibilita que el Dasein entre en relación con su *ser-cada-vez-mío (Jemeinigkeit)* y en “consecuencia” la existencia humana puede elegir lo que *esencialmente* le corresponde su sí mismo (*Selbst*).

No obstante, debemos aclarar que esta elección del sí mismo (*Selbst*) se apoya en la noción de ex-sistencia del Dasein. La ex-sistencia del Dasein no es una reformulación del concepto del sujeto, ni si quiera, siendo consecuentes con la descripción de Heidegger, podríamos hablar de una nueva antropología. Esta distinción claramente patente desde *Ser y Tiempo* se comprenden desde la pregunta por el ser sí mismo ¿Quiénes *somos* realmente? La respuesta de Heidegger entendida desde un punto de vista ontológico se “fundamenta” en el llamado (*Ruf*). En otras palabras, la ex – sistencia que siempre se encuentra afuera, debido a su estado de deyección (*Geworfenheit*), escucha el llamado que provoca la elección del sí mismo: la elección auténtica de la ex – sistencia y el poder-ser propio del pro-yecto del existir del Dasein.

Recordemos que la pregunta sobre el Dasein no se formula como: *¿Qué es el Dasein?*, sino *¿Quién es el Dasein?* Esta formulación de la pregunta señala un cambio de énfasis radical con respecto a la tradición. La estrategia de Heidegger, en *Ser y Tiempo*, es “destruir” los conceptos

²⁰ *Das “Wesen” des Daseins liegt in seiner Existenz. Die an diesem Seienden herausstellbaren Charaktere sind daher nicht vorhandenen Seienden, sondern je ihm mögliche Weisen zu sein und nur das. Alles So-sein dieses Seienden ist primär Sein” Heidegger Sein und Zeit p. 42. Evidentemente la existencia humana se entiende a partir de la primacía óntico-ontológica; el único ente que puede realizar esta pregunta por el ser y en esa inquisición encontrar su posibilidad es el Dasein.*

de la metafísica tradicional. Por ello, la noción de apertura (*Erschlossenheit*) posibilita que el Dasein comprenda el enfrente, ya que comprender esta apertura implica la posibilidad auténtica de su poder-ser (*können sein*).

La resolución (*Entschlossenheit*) del Dasein comprende esta elección del *sí mismo* (*Selbst*)²¹. La elección en este sentido no debe confundirse con la comprendida por la tradición. Para Heidegger, el uno (*das Man*) ha sustraído la posibilidad misma del Dasein de elegirse a *sí mismo*. La confusión con respecto a la concepción común de *elección* se justifica por la omisión que ha llevado a cabo la tradición sobre la pregunta originaria del ser. Finalmente, la *elección* para Heidegger no es otra cosa que la *escucha* de la verdad del ser. La *elección* en este sentido se entiende a través de la máxima “conócete a ti mismo”, ya que si se logra esto finalmente se puede modificar la existencia del Dasein hacia la autenticidad.

Bajo esta perspectiva, la *elección* se entiende a través de una noción de libertad totalmente nueva y radical. Partiendo de la premisa que el Dasein siempre se encuentra en el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*), relacionándose con los útiles (*das Zeug*) en una red de carácter formal. Debemos preguntarnos por mor de qué el Dasein existe.²² No obstante, esta pregunta que parece inquirirnos por un sentido objetivo, precisamente no respondería cabalmente la pregunta en sentido *general* sobre el fin último de la existencia del Dasein; ya que preguntada de esta manera la respuesta dependería de la autodeterminación de cada una de las diferentes

²¹ “Die Bezeugung soll ein eigentliches *Selbstseinkönnen* zu verstehen geben. Mit dem Ausdruck “Selbst” antworteten wir auf die Frage nach *Wer* des Daseins. Die Selbtheit des Daseins wurde formal bestimmt als eine *Weise zu existieren*, das heisst nicht als ein vorhandenes Seindes. **Das Wer des Daseins bin zumeist nicht *ich selbst*, sondern das Man-selbst**” (negritas mías) Heidegger *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006 p. 267. Con esto podemos apreciar que la elección del *sí mismo* (*Selbst*) no es una determinación a partir del concepto del yo, ya que dicha determinación implica necesariamente un tipo de mediación entre un sujeto que se autodetermina con respecto a un objeto o conjunto de estos. Por ello, Heidegger considera que la respuesta por el *quién* del Dasein se resuelve como una modificación del *se* (*das Man*) de la existencia. Como Heidegger recalca en “Cartas sobre el Humanismo” (Cfr. Heidegger *Wegmerken* p. 318) la noción del *se* no debe tomarse solamente como un avance sociológico ni tampoco como la posición opuesta del *sí mismo* (*Selbst*) entendida de manera ético-existencial del ser uno mismo. Aunque no queda claro cómo esta *elección* se realiza desde el punto de vista cotidiano, ya que Heidegger solo menciona la posible interrupción del *se* a través del llamado (*Ruf*). En otras palabras, la existencia del Dasein permanece en las “formas” impropias de la analítica existencial cuando se entrega a la publicidad (*Öffentlichkeit*) y desoye el llamado (*Ruf*); no obstante, no podemos encontrar ningún tipo de formulación deóntica en la propuesta de Heidegger, ya que el llamado no obedece a la instauración de algún tipo de valor, ya que el valor mismo de la existencia solo le pertenece a la escucha del *sí mismo* del Dasein.

²² “En efecto esta pregunta es ambigua. Tiene la apariencia de ir directamente al meollo, sin embargo, es una pregunta precipitada (...) Con otras palabras, a partir de la metafísica del Dasein tiene que aclararse por qué el Dasein, de acuerdo con la esencia de su ser, debe aceptar la pregunta y la respuesta acerca del fin último, por qué la búsqueda de una respuesta objetiva es, en sí misma, una mala comprensión de la esencia humana en general” Heidegger *Principios Metafísicos de la Lógica* p. 217.

existencias interrogadas. En otras palabras, se presupondría la autodeterminación de un yo. Precisamente, premisa que Heidegger intenta evitar en su pensamiento.

1.4. Facticidad y resolución

Para Heidegger, el Dasein existe por mor de sí mismo. Considerando la Analítica Existencial, el cuidado (*Sorge*) contiene el ser del Dasein ¿Qué significa esto? Que la pregunta por el sentido de la existencia se resuelve como la posibilidad que tiene el Dasein de interrogarse sobre este ser que cada vez es mío (*Jemeinigkeit*) que está arrojado en el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) y que escucha el llamado (*Ruf*). La respuesta ante la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*) nos propone una primera mirada hacia el “interior” del ente que tiene la capacidad de preguntarse por lo que es propio de él. Esta mirada hacia el “interior” permite a través de la comprensión (*Verstehen*), entender la estructura originaria del cuidado (*Dasein*). Sin embargo, este cuidado (*Sorge*) se comprende a través de otras nociones que son inherentes al Dasein: el estado de deyección (*Geworfenheit*), la facticidad, la disposición afectiva (*Befindlichkeit*), el discurso (*Reden*), el ser para la muerte (*Sein zum Tode*). A continuación haremos hincapié en dos: el estado de deyección (*Geworfenheit*) y la facticidad.

Puesto que, en este texto, nuestra preocupación se concentra en la libertad y la posibilidad de una “ética”, comenzaremos describiendo la noción de facticidad, según Heidegger. “*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de “nuestro” existir “propio”. Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión* (fenómeno de “ocasionalidad”; véase “demorarse”, “no tener prisa”, “estar-en-ello”, “estar-aquí”) en tanto que en su carácter de ser existe o está “aquí” *por lo que toca a su ser.*”²³. Esta facticidad no se enfoca en la particularidad de cada individuo, sino en la descripción “general” sobre lo propio del Dasein, la “propiedad” de estar despierto. Lo fáctico es la manera de vivir y existir aquí. Esta noción es importante para comprender la pregunta filosófica de Heidegger que investiga la “totalidad” y el “fin” del Dasein. Si aceptamos que la existencia del Dasein es siempre un poder-ser (*können-sein*), entonces el problema de la “totalidad” y el “fin” del Dasein queda abierta a la investigación.

Por ello, la pregunta aristotélica sobre la felicidad (εὐδαιμονία) y la vida del ser humano, aún resuena en el pensamiento de Heidegger. “¿No hemos de considerar feliz a ningún hombre

²³ Heidegger, Martin *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid. Alianza Editorial 2008 p.25.

mientras viva, y será menester, como dice Solón “ver el fin?”²⁴ Este “ver el fin” y la determinación de “la totalidad” de la existencia del Dasein como “buena” o “mala” en el sentido aristotélico parece un contrasentido, ya que dicha adjetivación depende de la contingencia y la práctica de la virtud (ἀρετή). La pretensión de Heidegger es preguntar por la “generalidad” de la existencia, es decir Heidegger no abandona la posibilidad de preguntar por la esencia del Dasein a la mera contingencia. Por ello, el cuidado (*Sorge*) del Dasein nos cuestiona sobre la posibilidad de una *determinación* en el sentido de la “totalidad” y el “fin” del Dasein; no obstante, si asumiéramos la búsqueda de la totalidad y el fin en la interpretación convencional del pensar, entonces la pregunta por la determinación del Dasein presupondría la cosificación de este y el retorno a la metafísica tradicional. Por consiguiente, Heidegger propone este preguntar por la esencia del Dasein en la mera contingencia a través de la tematización de la “experiencia” más radical en relación con la “totalidad” y el “fin” del Dasein: la muerte.²⁵

En *Ser y Tiempo*, el análisis del Dasein ha mostrado que el eje temático se centra en la noción del *estar-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*) y el estado de abierto (*Erchlossenheit*). Ambas nociones y esta totalidad estructural se comprenden como cuidado (*Sorge*). Este análisis tiene como conclusión que el Dasein, que es cada vez mío (*Jemeinigkeit*), es comprensor en cuanto poder-ser (*können sein*) de su mismidad (*Selbst*) y su propiedad (*eigentlich*). Así esta posibilidad permite que el Dasein se tome en serio la pregunta por lo qué *es* esencial a él mismo: su *existencia*. Aquí nos encontramos con el problema ¿Cómo es posible determinar la “totalidad” del Dasein si lo esencial de su existencia es un poder-ser? ¿Cómo podemos entender la interpretación *originaria* del cuidado (*Sorge*) del Dasein, a la luz de la propiedad e impropiidad? En otras palabras, el Dasein, según Heidegger, queda *libre* para su propiedad, impropiidad o para la mera indiferencia. El análisis del Dasein realizado desde la forma de vida del término medio nos ha mostrado que la esencia de la existencia del Dasein es poder-ser (*können sein*); no obstante, el Dasein también es *poder-ser propio* ¿Cómo comprendemos el

²⁴ Aristóteles *Ética a Nicómaco* 1100 a. Traducción de Julián Marías. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1985.

²⁵ Heidegger describe la dificultad del modo propio de estar vuelto hacia la muerte, debido a que el Dasein, en primera instancia, se relaciona de una manera impropia (*uneigentlich*) con su muerte. En otras palabras, el análisis de la existencia parte del ámbito de la inautenticidad, del *se* (*das Man*). Luego, el Dasein tiene la posibilidad de abrir su existencia hacia la auténtica comprensión de su muerte; es decir, adelantarse a la posibilidad de la muerte, en el sentido, de asumir a la muerte como la posibilidad más propia del Dasein, ya que el Dasein es un ser para la muerte (*Sein zum Tode*). Cfr. Heidegger *Ser y Tiempo* §53

análisis de este poder-ser propio del Dasein? ¿Cómo podríamos entender la posibilidad *originaria* que reclama la existencia y que no responde a las contingencias de la “totalidad” y los “fines” de las meras cosas? Si la propiedad del Dasein es poder-ser él mismo (*Selbst*), el sentido modal de esta expresión nos conduce a una nueva interpretación de la finitud de la existencia, a tomarnos en serio la *facticidad*, el *ser para la muerte* y el *arrojamiento*. Precisamente este tomar *conciencia* de la facticidad y la pregunta por el sentido del ser a través de la tematización del ente privilegiado (Dasein) nos conduce a una formulación que podríamos llamar “ética”. La condición esencial del Dasein de poder-ser antes de la resolución (*Entschlossenheit*) es una elección entre la propiedad, la impropiidad o la indiferencia.

Es decir, el ser-libre posibilita que la existencia elija entre los múltiples poder-ser y entre ellos encontramos el que es propio y *originario* el poder-ser sí mismo. La elección de este poder-ser sí mismo se justifica a través de la resolución (*Entschlossenheit*) del Dasein. Sin embargo, esto nos conduce a otro problema ¿Si la resolución (*Entschlossenheit*) es un modo de ser esencial del Dasein, entonces el Dasein sólo tiene la posibilidad de elegirse a sí mismo? En el escenario de esta última pregunta es imposible hablar de libertad en el sentido cotidiano ¿Podríamos afirmar que la resolución (*Entschlossenheit*) es un tipo de deliberación en sentido ontológico?²⁶ Nuestra respuesta, en primera instancia, sería que sí; ya que la ontologización permitiría realizar el salto (*Ur-sprung*) y la pregunta *anterior* sobre la “ética”. Por otro lado, la ontologización de la deliberación partiría de una re-interpretación de la ética aristotélica que es cuestionable si analizamos los textos de Heidegger: el *Informe de Natorp* y *El Sofista de Platón*. Este último punto lo abordaremos en el tercer capítulo del presente trabajo.

²⁶ Cfr. Volpi, Franco *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica en Seminarios de Filosofía Anuario Vol. 9 1996 Pontificia Universidad Católica de Chile. Instituto de Filosofía pp. 45-74.*

Capítulo 2: ¿La pregunta sobre la libertad humana en la tradición? La autenticidad (*eigentlich*) como propuesta “ética” en el pensamiento de Heidegger

Una de las preocupaciones de la tradición fenomenológica hermenéutica es preguntarse por la posibilidad de una ética a partir del pensamiento de Martin Heidegger. Esta pregunta que Jean Beaufret realiza a Martin Heidegger y que es respondida en *Carta sobre el Humanismo* inicia con una reflexión sobre la esencia de la acción. Para la tradición occidental, la elección se ha entendido como la relación necesaria entre la deliberación y la voluntad humana.²⁷ En *Carta sobre el Humanismo* comprender la relación entre la esencia de la acción, la deliberación y la voluntad humana se reformula siguiendo la noción del *pensar (Das Denken)* de Heidegger. La esencia de la acción, para Heidegger, debe tratar sobre el llevar pleno (*Vollbringen*) ¿Y qué es lo más pleno? Pues el “ser”. Sin duda, la objeción que se podría plantear es que está afirmación nos conduciría a una *petitio principii*, ya que la esencia de la acción es el Ser, es decir la esencia misma ¿Qué sentido tiene esto desde el plano lógico? Pues ninguno, es un argumento trivial. Sin embargo, no es trivial comprender las razones que Heidegger tiene para esta re-interpretación de la tradición y más precisamente del lenguaje. En el pensamiento de Heidegger, el lenguaje no tiene la función eminente de la comunicación, sino de la mostración de la patencia del ente. Así, el lenguaje llega a ser la casa del Ser, porque la existencia tiene la posibilidad de pensar lo más pleno: el Ser. En otras palabras, la única “acción” auténtica de la existencia es *pensar* el Ser.

2.1. Ética y estética: valores

Ciertamente la crítica de Heidegger a la lógica es pertinente para comprender su pensamiento,²⁸ sin embargo, nos enfocaremos en el problema “ético” y la posibilidad de pensar una “ética” considerando los argumentos de Heidegger. Para ello, nos valdremos de los argumentos de Wittgenstein con respecto a la ética ¿Por qué la relación entre ética y estética nos ha llevado a un problema? ¿Por qué ya no es tan clara la separación entre estas dos disciplinas? ¿Realmente son disciplinas independientes? Sin embargo, no podemos tratar estos

²⁷ “Wir bedenken das Wesen des Handelns noch lange nicht entschieden genug. Man kennt das Handeln nur als das Bewirken einer Wirkung. Deren Wirklichkeit wird nach ihrem Nutzen geschätzt. Aber das Wesen des Handelns ist das Vollbringen. Vollbringen heisst: etwas in die Fülle seines Wesens entfalten, in diese hervorgeleiten, producere. Vollbringbar ist deshalb eigentlich nur das schon ist. Was jedoch vor allem “ist”, ist das Sein. Das Denken vollbringt den Bezug des Seins zum Wesen des Menschen” Martin Heidegger, *Brief über den “Humanismus”*. En *Wegmarken Gesamtausgabe Band 9. I Ableitung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1976 p. 313

²⁸ *Cfr.* Heidegger *Lógica la pregunta por la verdad*. Traducción de J. Alberto Ciria. Alianza Editorial. Madrid 2004 parágrafos 1 al 5

puntos sin mencionar, aunque lamentablemente por los objetivos de este trabajo no se tratarán en detalle, los eventos históricos relevantes del siglo XX: Las guerras mundiales, las armas de exterminio masivo y la aparición de las vanguardias son acontecimientos que han posibilitado presentar una crítica directa a los valores que a inicios del siglo XX se erigían como confiables.²⁹

En este punto, podemos recordar la famosa cita de Theodoro Adorno: “Kulturkritik findet sich der letzten Stufe der Dialektik von Kultur und Barbarei gegenüber: nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, ist barbarisch, und das frißt auch die Erkenntnis an, die ausspricht, warum es unmöglich ward, heute Gedichte zu schreiben”³⁰. Podemos entender la imposibilidad de la escritura de poesía que señala Adorno a partir de una equiparación entre la obra de arte y los valores morales. Las obras de arte contemporáneas han cuestionado su relación necesaria con la belleza o la moral; incluso debemos hablar de una noción estética amplia para comprender metodológicamente las posibilidades de la obra de arte contemporánea. El poema *Todesfuge* de Paul Celan es conmovedor para mostrar la posibilidad de la creación incluso de las imágenes de terror del genocidio y es un ejemplo contra las metodologías teleológicas en la estética.

Schwarze Milch der Frühe wir trinken dich nachts

wir trinken dich morgens und mittags wir trinken dich abends

wir trinken und trinken

Ein Mann wohnt im Haus der spielt mit den Schlangen der schreibt

der schreibt wenn es dunkelt nach Deutschland dein goldenes Haar Margarete

Dein aschenes Haar Sulamith wir schaufeln ein Grab in den Lüften da liegt man nicht eng³¹

²⁹ Cfr. Danto *La transfiguración de un lugar común*. Traducción de Ángel y Aurora Molla Román. Editorial Paidós Ibérica. Barcelona 2002. capítulo 1.

³⁰ Adorno *Kulturkritik und Gesellschaft* 1951. En: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften. Band 10*. “La crítica cultural se encuentra frente al último escalón de la dialéctica de cultura y barbarie: luego de lo que pasó en el campo de Auschwitz es cosa bárbara escribir un poema, y este hecho corroe incluso el conocimiento que dice por qué se ha hecho hoy imposible escribir poesía” Adorno *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Traducción de Manuel Sacristán. Ediciones Ariel. Barcelona 1962 p. 14

³¹ Celan *Poesía completa*. Traducción José Luis Reina Palazón. Tercera Edición. Editorial Trota. Madrid 2002. p. 423

El desgarrador poema de Celan nos permite desde un acercamiento más amplio de la estética, cuestionar la relación de las obras de arte con valores como lo bueno y lo bello. De esta manera, analizamos ambas disciplinas desde las propuestas metodológicas de Heidegger y Wittgenstein.

En primer lugar, examinemos la ética, precisamente, la delimitación de la disciplina ética realizada por G.E. Moore. Moore afirma que existe un consenso entre los expertos para señalar que el problema de la ética se centra en la conducta humana. La pregunta de los moralistas es distinguir qué conductas son buenas o malas, para poder establecer enunciados normativos que sostengan una “filosofía práctica”. Precisamente esto es posible porque el objeto de la ética según esta metodología es el estudio de lo bueno. “I am using it to cover an enquiry for which, at all events, there is no other word: the general enquiry into what is good”³². La pregunta pertinente sería por qué G.E. Moore tiene la confianza para esta afirmación. Ante esta confianza Wittgenstein señala, en *Conferencias sobre ética*, la ampliación de la noción de ética.

“Lo que ahora deseo sostener es que, a pesar de que se pueda mostrar que todos los juicios de valor relativos son meros enunciados de hechos, ningún enunciado de hecho puede nunca ser ni implicar un juicio de valor absoluto”³³

El reclamo de valor absoluto ha entrado en conflicto en un contexto político y de producción de obras de artes que nos ha mostrado la necesidad de un análisis histórico. La historicidad ha planteado una propuesta metodológica que permite examinar los fenómenos que se nos presentan en un determinado contexto de sentidos. Pensemos en una obra de arte específica³⁴, supongamos que nos encontramos frente al Moscóforo; se sabe que la estatua es

³² Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge University Press. Primera Edición 1903. Reimpresión 1922. p. 2

³³ Wittgenstein *Conferencia sobre ética*. Introducción de Manuel Cruz. Editorial Paidós Ibérica. Barcelona 1989 p. 54

³⁴ Antes hemos mencionado que la investigación de Heidegger sobre la obra de arte se sustenta en la interpretación de la palabra *poiesis*; la producción para Heidegger es siempre un traer-delante (*Her-vor-bringen*). Sin duda, el examen sobre este traer-delante debe partir del ente, que tiene más afinidad con este tipo de acercamiento: la obra de arte; y es el producto de la creación del “ser artista”. Recordemos que una de los argumentos iniciales de Heidegger es que solo hay ser del ente. La existencia (*Dasein*) es afectado por su relación con los entes que le rodean y en la preocupación (*Besorgen*) el ente que es una obra de arte. Precisamente, la interpretación de Heidegger sobre Nietzsche, dilucida la noción de la voluntad de poder como carácter fundamental del ente; para esta aclaración del asunto examinamos la obra de arte. La obra de arte tiene como esencia poner-en-obra la verdad del ente (*das Sich-ins-Werk Setzen der Wahrheit des Seienden*) Cfr. Heidegger *El origen de la obra de arte*. Traducción de Samuel

una de las obras más representativas de la escultura antigua de la Grecia Clásica. El muchacho porta al becerro sobre sus hombros, la posición hierática parece recordarnos lo cósmico (*Dinghafte*) de la obra de arte. La estatua es una cosa, es una cosa de piedra. Sin embargo, la estatua es una cosa producida que tiene la particularidad de ser una cosa creada como obra de arte. El artista desconocido que ha producido el Moscóforo tomó un pedazo de mármol del monte Himeto y llevó delante la imagen de un muchacho que carga un becerro. Para la Historia del arte, el Moscóforo es una estatua que representa el periodo arcaico de la escultura griega clásica, se le clasifica como una estatua del tipo kurós, imagen de un varón joven, y tiene características similares a las korés: posición frontal, músculos tensionados, ojos en forma de avellana, sonrisa hiératica. Podríamos concluir que la Historia del arte ha categorizado al Moscóforo como una obra de arte de la época arcaica de la escultura griega.

Por otro lado, la metodología hermenéutica posibilita que nos preguntemos por el sentido de esta verdad como des-ocultamiento, nos permite una “estructura” ontológica para la interpretación (*Auslegung*)³⁵ de las obras de arte que siempre se *descarnan* de su entorno originario en el horizonte de la historia del Ser. La experiencia estética y las vivencias que un ciudadano ateniense antes de la *Perserschutt* tiene del *Moscóforo* son totalmente diferente a la interpretación de una persona contemporánea. En este sentido, la metodología de Heidegger y Wittgenstein confluyen, desde nuestro punto de vista, en la ampliación de los sentidos de la ética y la estética. La “ética” y la “estética”, para Heidegger, se comprenden desde la ontología, ya que en la ontología no nos preguntamos por enunciados de hechos, sino intentamos *pensar* el ser que acontece en la noción de verdad como des-ocultamiento. Siguiendo lo anterior parece plausible seguir los ejemplos de Wittgenstein: “Por ejemplo, si en nuestro libro del mundo leemos la descripción de un asesinato con todos los detalles físicos y psicológicos, la mera descripción de estos hechos no encerrará nada que podamos denominar una proposición ética”³⁶ Recordemos el inicio del *Tractatus*: “1.1. Die Welt ist die Gesamtheit der Tatsache, nicht der Dinge”³⁷. Wittgenstein sostiene que los hechos que conforman el mundo son susceptibles de ser analizados en hechos atómicos, estos hechos atómicos corresponden a un objeto; y finalmente este objeto a través de la *relación figurativa* a un

Ramos. En *Arte y Poesía*. Decimosexta Reimpresión Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México 2012 pp. 33-104

³⁵ Cfr. Heidegger *Ser y Tiempo* §32

³⁶ Wittgenstein *Conferencia sobre Ética* pp. 36-37

³⁷ Wittgenstein *Tractatus logicus philosophicus*. Primera Publicación por Kegan Paul. Londres 1922. Side-by-side-Edition. Versión 0.5.2 (5 de febrero del 2018). Consultado: 24 de febrero o del 2018. Disponible: <https://people.umass.edu/klement/tlp/tlp-ebook.pdf>

nombre. La relación entre los nombres y las proposiciones se sostiene en el lenguaje a través del funcionamiento de los valores de verdad. Recordemos que en el *Tractatus* solo los enunciados que son susceptibles del análisis de los valores de verdad son consideradas proposiciones.³⁸ En este sentido, los enunciados morales que no poseen valor de verdad, en el sentido de Wittgenstein, simplemente no son enunciados de este mundo.

En esta descripción podemos observar las distinciones metodológicas entre Heidegger y Wittgenstein; sin embargo, quisiéramos hacer notar los “parecidos de familia” que hallamos en cuanto a la posibilidad de pensar el mundo, aunque las consideraciones sobre el problema de concebir la nada y su noción de verdad los separe profundamente. “Si afirmo: ‘Me asombro ante la existencia del mundo’, estoy usando mal el lenguaje. Me explicaré: tiene perfecto y claro sentido decir que me asombra que algo sea como es (...) Decir: «Me asombro de que tal y tal cosa sea como es» sólo tiene sentido si puedo imaginármelo no siendo como es» sólo tiene sentido si puedo imaginármelo no siendo como es (...) Pero carece de sentido decir que me asombro de la existencia del mundo porque no puedo representármelo no siendo”³⁹. Ambos autores tienen confianza en qué si se piensa, entonces *solo* se piensa lo que *es*. Sin embargo, debemos señalar que lo que *es* difiere tanto para Heidegger como para Wittgenstein.

Para Heidegger el ser y el no ser son caras de una misma moneda, la *Nada nadea* en el sentido de que entra en el juego de ocultamiento y des-ocultamiento de la verdad. Por otro lado, para el Wittgenstein del *Tractatus*, el mundo es lo que se puede *enunciar*.

“Según la teoría anterior (de Wittgenstein), “lenguaje” es idéntico a lenguaje “descriptivo” y “decir” algo es equivalente a “describir” algo. Por tanto, “la totalidad de las proposiciones verdaderas es la totalidad de la ciencia natural” (*T.*, 4.11) y “lo

³⁸ “Resumiendo, el lenguaje consta de proposiciones. Toda proposición puede reducirse a proposiciones elementales mediante análisis y es función de verdad de proposiciones elementales. Las proposiciones elementales son combinaciones inmediatas de nombres, los cuales se refieren directamente a objetos; y las proposiciones elementales son retratos lógicos de hechos atómicos, los cuales son combinaciones inmediatas de objetos. Los hechos atómicos se combinan formando hechos de cualquier complejidad que constituyen el mundo. Por tanto, el lenguaje está funcionalmente estructurado mediante valores de verdad y su función esencial es describir el mundo. Aquí tenemos el límite del lenguaje y, lo que es lo mismo, el límite del mundo” Fann, K.T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Traducción de Miguel Ángel Beltrán. Editorial Tecnos. Madrid 2013 p. 39-40

³⁹ Wittgenstein *Conferencia de Ética* p. 39

que puede decirse” se identifica como “proposiciones de la ciencia natural” (T. 6.53) o “proposiciones empíricas”⁴⁰

Tratemos de hacer el contrapunto entre ambos autores para encontrar una veta común, para resolver nuestra relación entre ética y estética ampliadas; y su relación con la posibilidad, finalmente, de una nueva interpretación de la palabra “ética”. En el *Tractatus*, Wittgenstein señala que las proposiciones de la lógica, la ética, la estética, la metafísica, etc. no dicen nada porque no describen hechos.⁴¹ El punto de contacto es que Wittgenstein afirma que esos enunciados sin sentido no pueden *enunciarse*, pero pueden *mostrarse* desde una perspectiva mística.

Ciertamente, los griegos desarrollaron la lógica como una disciplina relacionada con la gramática; sin embargo, también existía un uso de la palabra λόγος que se entendía como un hacer visible aquello de lo que se habla, es decir hacer manifiesto lo dicho. La interpretación de Heidegger del término λόγος sostiene que lo mentado se hace manifiesto, es decir se determina a partir del pensar, ya que considera a la identificación entre lenguaje-habla-pensamiento como modo de ser del hombre. En una actitud pre-científica el hombre ya se encuentra encaminado a través de esta habla que parece ser siempre un habla sobre-algo a alguien que se *muestra*.

Finalmente, podemos afirmar que la noción de lenguaje del Wittgenstein del *Tractatus* deja *suspendido* el plano ético y estético porque los considera elementos trascendentales al lenguaje descriptivo; y por tanto sin sentido en el mundo. Mientras que Heidegger a través de su noción de lenguaje como *mostración* puede abordar a ambas: la “ética” y la “estética” desde una perspectiva ontológica. Sin embargo, debemos recordar que estos temas son subsumidos en el pensamiento de Heidegger a una ontología. La pregunta cae por sí sola ¿Es posible hablar de ética y estética en este sentido amplio o son *otras cosas*?

La última pregunta nos conduce al punto central de este trabajo, el cual será abordado con más detalle en el tercer capítulo, ya que un primer esbozo de respuesta se sostendría en repensar la tradición. Los argumentos de Heidegger para cuestionar la primacía de la teoría en la tradición occidental y su crítica a la técnica comprendida a través de la *Ge-stellt*, sin duda son tributarias de la noción de historicidad y la crítica contra los valores de Nietzsche. No es

⁴⁰ Fann, K.T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Traducción de Miguel Ángel Beltrán. Editorial Tecnos. Madrid 2013 p. 41

⁴¹ *Ídem*

gratuito que encontremos “parecidos de familia” entre Wittgenstein y Heidegger si consideramos las circunstancias políticas de Europa de entreguerras. En otras palabras, nos encontramos frente a una crisis profunda de los valores cuya descripción detallada escapa al alcance de este trabajo; sin embargo, queremos aprovechar esta crisis de los valores considerando el plano estético, ya que Heidegger escribió la conferencia “El origen de la obra de arte” valiéndose de “ejemplos” que son obras de arte. Aunque nosotros creemos que esta conferencia no tiene un interés “estético” en el sentido tradicional de la palabra, la propuesta ontológica nos abre un plano de reflexión rico sobre la pregunta por el origen de esas cosas que son las obras de arte y nos permite explorar la noción de verdad como des-ocultamiento.

2.2. Estética y libertad en una auténtica noción de verdad.

Quisiéramos discutir lo anterior recordando la crítica de Meyer Saphiro contra Martin Heidegger, en relación con el cuadro “Un par de zapatos” (1886) de Vicent van Gogh⁴². En la conferencia *El origen la obra de arte* (1936), Heidegger presenta una descripción de los zapatos, los zapatos son el calzado desgastado por la labor de una campesina. Los zapatos son un útil (*Zeug*), ya que la campesina se entrega a su labor: camina por las sendas del bosque, cultiva la tierra, corre a través del campo labrado; la campesina se olvida de los zapatos; en este *olvido* de los zapatos, según Heidegger, se sostiene el carácter del útil (*Zeughafte*). Sin embargo, la observación solamente de las características presentes de los zapatos sobre el lienzo de van Gogh nos *oculta* la *historia* de los zapatos. Heidegger utiliza un lenguaje poético para describir esas circunstancias. La esencia del útil se *oculta* en el ser de confianza (*Verlässlichkeit*), la utilidad es simplemente una consecuencia del ser de confianza (*Verlässlichkeit*). No obstante, Saphiro señala que la descripción de Heidegger se sostiene sobre una interpretación falsa y fantasiosa, ya que los zapatos pintados por Van Gogh no pertenecían a ninguna campesina, sino a Van Gogh mismo, un hombre de ciudad que no habría experimentado las imágenes bucólicas que Heidegger describe.

Nosotros consideramos que la objeción de Saphiro es plausible en un sentido e implausible en otro. Por un lado, la obra de arte desde la perspectiva de la Historia del arte debe explicar la relación entre las imágenes presentadas en las obras de arte y las palabras o narrativa que el

⁴² Saphiro Meyer "The Still-Life as a Personal Object-A Note on Heidegger and Van Gogh," en *The Reach of Mind: Essays in Memory of Kurt Goldstein, 1 878-1 965*, Springer Publishing Co., New York, 1967.

artista desea expresar. En este sentido, la descripción de Heidegger no corresponde a la relación exigida por Saphiro; ya que Heidegger persigue en la descripción del cuadro de Van Gogh la posibilidad de analizar la condición cosica (*Dinghafte*) del cuadro y su posibilidad alegórica de ofrecer el *des-ocultamiento* (*Un-verborgenheit*) de la verdad. Por otro lado, Heidegger, propone una interpretación que no busca la conformidad entre el mensaje que propone el artista y el objeto que es la obra de arte. Sin duda, la dificultad entre estas dos interpretaciones sobre el cuadro de van Gogh se sostiene sobre la inexactitud de la noción de verdad. Saphiro y Heidegger comprenden la noción de verdad en sentidos diferentes.

“The error lies not only in his projection, which replaces a close attention to the work of art. For even if he had seen a picture a peasant woman’s shoes, as he describes them, it would be a mistake to suppose that the truth he uncovered in the painting – the being of the shoes- is something given here once and for all and is unavailable in Heidegger’s fanciful description of the shoes pictured by van Gogh that could not have been imagined in looking at a real pair of peasant’s’ shoes. Though he credits to art the power of giving to a represented pair of shoes that explicit appearance in which their being is disclosed – indeed “the universal essence of things”, “world and in their counterplay”- this concept of the metaphysical power of art remains here a theoretical idea. The example on which he elaborates with strong conviction does not support that idea”⁴³

Shapiro señala que uno de los errores de Heidegger es pretender que la obra de arte *oculte* la verdad. Sin duda, la crítica de Saphiro es pertinente si consideramos a la verdad como la relación de conformidad entre el sujeto presentado y el contenido del predicado de la oración. Por esto, la descripción de Heidegger de la pintura de los zapatos de van Gogh es falsa, ya que no existe conformidad entre la descripción de los zapatos de la campesina y el cuadro de van Gogh que representaría los zapatos del pintor. Cuando Heidegger ha descrito el cuadro de van Gogh, según Saphiro, ha olvidado la intención y el contexto del artista. La teoría del arte considera a esta pintura de van Gogh como un *still-life*. Aunque los matices y el significado del *still-life* escapan a las consideraciones de este trabajo, examinar someramente esta categoría, nos permite examinar la noción de verdad subyacente en la crítica de Saphiro. Por esto, el conocimiento de los aspectos históricos y biográficos del artista es crucial, para Saphiro, si examinamos un *still-life*, ya que esta clase de pinturas tienen como tema común la

⁴³ *Ibidem* pp. 138-139

representación de objetos creados por el ser humano si se quiere útiles (*Zeug*) en las nociones de Heidegger. En este sentido, la relación entre el objeto representado y el contexto del artista, sin duda es fundamental para el estudioso de la Historia del arte.

Sin embargo, si aceptamos que Heidegger en la tematización de la pintura de Van Gogh persigue un propósito ontológico, entonces la crítica de Saphiro es implausible. Ciertamente, la relación entre la imagen presentada en el lienzo y las palabras o pensamientos del artista se sostienen en una relación de correspondencia; precisamente, la relación que Heidegger ha intentado “superar” con la propuesta de la verdad como des-ocultamiento. En este sentido, el ser de confianza (*Verlässlichkeit*) refiere a la posibilidad abierta que el lienzo de Van Gogh oculta como Tierra (*Erde*) el recogimiento de la pintura de los zapatos de Van Gogh expresa la noción de libertad que Heidegger presenta en la “Esencia de la Verdad”: dejar que el ente sea.

El ser de confianza (*Verlässlichkeit*) posibilita la libertad que la verdad como des-ocultamiento ha abierto. En otras palabras, hablamos de un plano ontológico anterior y originario, según Heidegger, a otros ámbitos como la Historia del arte. Incluso en esta interpretación, los valores de Martin Heidegger no son prioritarios; ya que hablamos del terreno de las posibilidades ¿Cómo podemos acceder a la posibilidad más esencial del útil que en su reposo y ser de confianza nos señala el des-ocultamiento? El punto de inflexión la libertad, para Heidegger, reside en la posibilidad que tiene el útil: la cosa de señalar la senda de la pregunta esencial por la verdad y el ser. La libertad en este sentido no es una propiedad del ser humano, ya que la libertad solo posibilitaría la resolución (*Entschlossenheit*) de la existencia.

Solo podríamos entender lo anterior, si prestamos atención a la crisis de los valores en el pensamiento occidental de comienzos del siglo XX. Las vanguardias han demostrado que los artistas ya no buscan la belleza. Estos artistas parecen vivir con melancolía la muerte de Dios señalada por Nietzsche. Luego de la Segunda Guerra Mundial la moral parece ajena al mundo, la moral fue una fábula. Por ello, escribir una ética, en los términos tradicionales, era para Heidegger una resolución inauténtica.

2.3. La noción de libertad en la tradición: Schelling

Consideramos pertinente abordar el análisis que brinda Heidegger sobre el texto de Schelling: “Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionadas”. En sus clases universitarias, Heidegger analiza exegéticamente el problema que Schelling plantea sobre la noción de libertad en la filosofía moderna y con más precisión en el Idealismo alemán. Nuestro propósito es indagar esos puntos no con un interés exegético, sino rastrear las razones que motivaron a Heidegger a defender la noción de libertad que nos presenta en sus propios textos.

El texto de Schelling empieza con una descripción de la malinterpretación de la noción de libertad en la tradición filosófica. Consideramos que este es el punto crucial en nuestro debate, las críticas contra la noción de verdad y libertad de Heidegger parten de considerar que dichas palabras “verdad” y “libertad” se comprenden en el sentido de la tradición o el sentido cotidiano. La dificultad que precisa Heidegger es que dicha pregunta por la esencia de tanto la verdad como la libertad no han sido respondidas radicalmente por la tradición filosófica occidental. Las preguntas son radicales; y, por ello, conducen a la posición de los últimos textos de Heidegger, el hablar de *un nuevo comienzo* del pensamiento. Sin embargo, este nuevo comienzo necesita de una destrucción de la tradición, que comienza con el diálogo de las preguntas presentadas con los filósofos de la tradición.

En este sentido, Schelling nos presenta la confrontación entre el concepto de libertad y sistema en la tradición filosófica. Existe una creencia que contrapone los dos conceptos. No es posible pensar un sistema que muestra las relaciones necesarias de la totalidad con la libertad, ya que la libertad pertenecería al plano de la contingencia. Evidentemente, necesidad y contingencia se oponen; sin embargo, Schelling apela a una investigación necesaria sobre la libertad. Solucionar el problema abandonando el concepto de libertad a la mera contingencia no termina de explicar la esencia de la libertad, ni tampoco ofrece una respuesta satisfactoria a la pregunta por la libertad humana. Así, según Heidegger, los objetivos principales de Schelling son: aclarar el concepto de libertad, oscurecido por la tradición y describir el concepto de libertad y su relación con el “todo de una concepción científica del mundo”⁴⁴

⁴⁴ Heidegger, Martin *Schelling y la libertad humana* Traducción Alberto Rosales. Monte Avila Editores. Caracas, Venezuela 1990 p. 18

La pregunta sobre la libertad humana es investigada desde la perspectiva cotidiana. La mayoría de personas cuando son interrogadas por la libertad, consideran que la libertad humana es un hecho. “Juan es libre” es un enunciado que representaría el hecho que Juan tiene la propiedad de ser libre. Sin embargo, la pregunta sobre la libertad humana en un sentido radical no termina por responderse, solo estaríamos examinando la correspondencia de una relación. No respondemos ni por la esencia de la libertad ni por lo que podríamos entender como libertad humana. Por esto, la pregunta, según Heidegger, nos conduce a examinar qué comprendemos por la esencia de un hecho.⁴⁵ En la cotidianidad, el ser humano tiene una comprensión del hecho “ser-libre”, entiende la oración “Juan es libre” bajo la correspondencia con un contenido de características que refieren a la libertad. La palabra que usa Heidegger para caracterizar esto es “sentimiento”⁴⁶, las personas consideran que son libres porque *sienten* el hecho de la libertad. Sin embargo, la dificultad de esta afirmación se sostiene sobre la imposibilidad de brindar un fundamento entre el hecho de la libertad y los enunciados. En resumen, la pregunta por la libertad es tomada someramente y no discutida a profundidad, ya que incluso la descripción de la libertad humana no se termina de justificar bajo la correspondencia del contenido de un predicado como: “es libre”.

La otra pretensión de Schelling en su texto, según Heidegger, es aclarar la relación entre la noción de libertad y una “concepción científica del mundo”. Para esto, debemos recordar que el idealismo alemán comprende el significado de la palabra “ciencia” como: “Ciencia significa en la edad del idealismo alemán, en primer lugar y en sentido propio, lo mismo que filosofía, aquel saber que conoce los últimos y primeros fundamentos y, de acuerdo con ese saber principal, expone lo esencial de lo sabible en general en una conexión esencial fundada”⁴⁷. En este sentido, cuando Schelling señala que busca una “concepción científica del mundo” se refiere a un tipo de concepción que pretende una explicación totalizadora del mundo. Este tipo de explicación totalizadora, cuya metodología es totalmente diferente a la metodología científica contemporánea olvida, según la interpretación de Heidegger, la posibilidad de una pregunta radical sobre la esencia de la libertad.

Esta concepción del mundo para el idealismo alemán se puede comprender como una noción perspectivista de las cosas, cada entidad tiene una visión del mundo. El objetivo de este acercamiento hacia el mundo es que sea científico; en el sentido que se pueda entender de

⁴⁵ *Ídem*

⁴⁶ *Ídem*

⁴⁷ *Íbidem* p. 20

una manera totalizante: articulada y unitaria. Finalmente, en este sentido, la ciencia no es una visión del mundo, sino que es la visión del mundo totalizadora. La búsqueda de Schelling pretende comprender la relación de la noción de libertad y una explicación científica. Por esto, la investigación científica pretende deslindarse de la creencia que la noción de sistema filosófico, que presupone una pretensión totalizadora sea incompatible con la noción de libertad.

Ciertamente, si pensamos la libertad de manera cotidiana, podemos suponer su contraposición con cualquier pretensión totalizante. “Yo soy libre” porque yo decido levantar mi brazo derecho. Este argumento no es plausible, ya que también a partir del argumento contrario se puede seguir la misma conclusión. Por esto, la pregunta por la libertad no se justifica con una descripción o con la mera aceptación de que fuese la propiedad de un ente. La pregunta por la libertad se encuentra en lo esencial del sistema, según Schelling, ya que la respuesta por la libertad y su relación con la necesidad del sistema es ineludible.

Heidegger señala que la libertad es comprendida como una aprehensión sentimental del hecho y el proyecto del concepto. Añade Heidegger que la opinión cotidiana se inclina por alguno de estas dos posiciones: del hecho o del concepto.⁴⁸ Por un lado, “Yo soy libre” porque yo siento que levanto *libremente* mi brazo derecho. Por otro lado, en este sentido, el concepto de libertad sería una abstracción que puede ser comprendida por disciplinas biológicas como la neurociencia. Si se asume que la libertad es una propiedad humana que los científicos deben indagar en las bases biológicas, entonces la libertad se podría entender si respondiésemos algunas de estas preguntas: ¿Cómo funciona la mente humana cuando decide una acción? ¿Cómo es la relación entre la mente y el lóbulo frontal del cerebro, donde residen las actividades intelectuales superiores del ser humano? Nosotros comprendemos la importancia de estas preguntas, sin embargo, estas no buscan responder qué es la esencia de la libertad.

2.4. La libertad en la tradición moderna alemana: Kant

En la tradición filosófica alemana, el debate sobre la noción de libertad tiene como conclusión que la búsqueda de su fundamentación en lo empírico no es posible. No existe una relación clara entre los enunciados empíricos y la libertad. Revisemos, en este sentido, la pretensión de

⁴⁸ *Ibidem* p. 25

Kant de buscar una fundamentación trascendental de las leyes morales. Ciertamente, para Kant, la ley moral se examina a través de la razón, ya que no puede sostenerse en la experiencia de los sentidos. La experiencia no puede brindar una fundamentación general del rango de una ley. En este sentido, la representación de la forma de esta ley a través de la razón no puede ser condicionada por la experiencia, sino pensada por el entendimiento. La dificultad es buscar el “fundamento” en la relación entre las leyes y la voluntad, ya que la ética fue pensada en la antigüedad como la búsqueda de la felicidad en sentido teleológico. Sin embargo, una primera dificultad es que la búsqueda de la felicidad, guiada por la voluntad, no tiene uno ni el mismo objeto en el plano práctico. Aunque, para Kant, este objeto puede ser el propio bienestar y coincidir con las diferentes pretensiones de felicidad, evidentemente esto es imposible para la sustentación de una ley moral.⁴⁹

La apuesta de Kant por una ley formal que se justifique a través del examen de las máximas y la justificación de una moral universal es el meollo de su reflexión sobre la vida en un sentido práctico. Recordemos que la determinación de esta ley moral universal, comprendida desde un punto de vista analítico, se relaciona con las nociones de voluntad y libertad. En este sentido, el examen del sujeto racional que reflexiona sobre la ley moral, cuestiona las diferentes máximas que ha establecido durante su vida y examina cuál de todas ellas puede pretender la condición de universalidad. Aquí la dificultad es responder cómo el enunciado de esta ley moral puede alcanzar su grado de universalidad si el contenido que pretende normar son las acciones de los sujetos racionales.

La dificultad entre la experiencia y la búsqueda de una ley moral *a priori* se sostiene en la tensión entre la naturaleza y la ley. La división de Kant entre: El reino de la naturaleza y el reino de los fines remite a un tema que podemos observar ya en la filosofía griega, la discusión entre la naturaleza (*physis*) y la ley (*nomos*)⁵⁰, que aquí es planteado desde la perspectiva del sujeto moderno. La separación de Kant en dos ámbitos de su crítica: la razón pura y la razón práctica; señala el examen de la razón según los límites de dos objetos distintos: la naturaleza y las costumbres. Por ello, Kant señala la distinción entre un examen *formal* y *material* de las cosas; en este sentido el examen *formal* es realizado por la lógica y el examen de la filosofía *material* se realiza según los objetos que tratan la física y la ética. Por ello, este examen tiene

⁴⁹ Kant *Crítica de la razón práctica*. Traducción Dulce María Granja Castro. Fondo de Cultura Económico México 2011 p. 31

⁵⁰ Platón *Gorgias* 465 a

como objetivo la indagación de la legalidad en dos ámbitos : las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad.⁵¹

La pregunta de Kant por la fundamentación de la legalidad de estos dos ámbitos nos conduce a una pregunta metafísica. La búsqueda de las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad ciertamente no pueden encontrar su *fundamentación* en la experiencia. En el ámbito de la naturaleza, la búsqueda del conocimiento de sus leyes se sostiene en la indagación de la causalidad y cómo la razón puede a través del esquematismo propuesto por Kant fundamentar la legalidad de los conceptos puros en la naturaleza. Por otro lado, las *leyes de la libertad* también buscan las normas en el ámbito práctico; sin embargo, la dificultad en este ámbito es que las leyes norman necesariamente sobre las acciones humanas ¿Cómo es posible que *las leyes de la libertad*, las cuales son *a priori*, según Kant, pueden normar lo empírico?

Recordemos que la propuesta de Kant, según Heidegger, busca una fundamentación metafísica desde la perspectiva de la ontología fundamental. Por esto, Heidegger sostiene que la metafísica ha pretendido la fundamentación del ente. En el caso de Kant, según Heidegger, se pretende la búsqueda de una fundamentación de la metafísica “conforme la naturaleza del ser humano”⁵². Aquí nos encontramos con la discusión abierta sobre la distinción de una metodología filosófica o una metodología antropológica para la resolución de nuestro problema. Sin duda, para Heidegger, la ontología fundamental que responde por el fundamento del ente requiere de la metodología de la filosofía.⁵³ Recordemos que el método de la filosofía, para Heidegger, es la ontología. La ontología fundamental tiene como pretensión preparar el camino para una ontología general. Finalmente, la ontología general respondería por la pregunta del ser. A pesar que conocemos el debate en torno del proyecto inconcluso de *Ser y Tiempo*, nuestra pregunta sobre la noción de libertad nos conduce a discutir si la vuelta (*Kehre*) de Heidegger posibilita brindar una respuesta “ética” a nuestra pregunta.

Consideramos que Heidegger no acepta que la respuesta a la pregunta radical por el ser se responda a través de preguntas epistemológicas o preguntas éticas en el sentido como la

⁵¹ Kant *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. En *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Crítica de la Razón Práctica. La Paz Perpetua*. Traducción de Manuel García Morente. Ed. Porrúa Ciudad de México 1975. Estudio introductorio y análisis de las Obras por Francisco Larroyo.

⁵² Heidegger *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. Revisión de la traducción: Elsa Cecilia Frost. Edición, revisión de la traducción para esta nueva edición y traducción de apéndices: Gustavo Leyva. Fondo de cultura económica. Ciudad de México 2013 p. 11

⁵³ Cfr. Parágrafo 10 de *Ser y Tiempo*

investigación filosófica de la tradición ha examinado. Precisamente, el examen, según Heidegger, solo ha indagado por el ente y ha presupuesto el ser. Por esto, podemos inferir que el posicionamiento del preguntar de Heidegger es anterior a las divisiones metodológicas de la filosofía griega. La propuesta del salto (*Ur-sprung*) hacia atrás de Heidegger tendría como objetivo final un nuevo comienzo. Nuestra pregunta es si este nuevo comienzo, también pretende “un nuevo comienzo” radical sobre la noción de “libertad”; y, finalmente, sobre una “nueva ética”.

Para ello, debemos entender qué comprende Heidegger por metafísica en el pensamiento de Kant, ya que a partir de esta discusión podríamos comprender la distinción entre la noción moderna de “libertad” y la noción que plantea Heidegger a partir de la vuelta (*Kehre*) sobre la libertad como un “dejar-ser” (*sein-lassen*). La lectura de Heidegger de la metafísica, sin duda encuentra un lugar de inflexión en Kant. Recordemos que la metafísica en el tiempo de Kant estaba influenciada por la escuela de Wolff, seguidor del pensamiento de Leibniz. Para Heidegger, la metafísica, con la que dialoga Kant, es la definida por Baumgarten, otro discípulo de la escuela wolffiana. La división de la Metafísica de Baumgarten representa la división de una metafísica general: ontología; y las metafísicas especiales: cosmología, psicología y teología. Aquí es importante rastrear cuál es el fundamento de la metafísica moderna, influenciada por el racionalismo y el método matemático.

2.5. La noción de ciencia en la modernidad. τὰ μαθήματα

Para Heidegger, la propuesta de una crítica de la razón pura de Kant se justifica en el viraje que la modernidad tuvo con respecto a la noción de ciencia y la pregunta general por las cosas. La pregunta por la cosidad de las cosas, en sentido amplio, había cambiado radicalmente debido al nuevo método de las ciencias naturales modernas. Sin duda, el gran aporte metodológico de Galileo fue la cuantificación de los fenómenos naturales. La idea básica de la ciencia moderna es observar y medir los objetos de su investigación. Por ello, la ciencia moderna se presenta como una ciencia de hechos, ciencia que justifica sus teorías a través de la experimentación⁵⁴, ciencia cuyos instrumentos de acercamiento hacia las cosas es cuantificable a través de un modelo matemático. En las “Reglas para la dirección del espíritu”, Descartes propone la necesidad de un método para la búsqueda de la verdad. “Así pues, entiendo por método

⁵⁴ Aunque debemos hacer hincapié en la necesidad de una lectura más detallada de la metodología de la ciencia moderna; y, específicamente en el caso de Galileo. *Cfr.* Capítulo 6 y 7 de Feyerabend *Contra el Método, Esquema de una teoría del anarquismo del conocimiento*. Traducción Diego Rives. Editorial Tecnos Madrid 1986

reglas ciertas y fáciles, mediante las cuales el que las observe exactamente no tomará nunca nada falso por verdadero, y, no empleando inútilmente ningún esfuerzo de la mente, sino aumentado siempre gradualmente su ciencia, llegará al conocimiento verdadero de todo aquello de que es capaz”⁵⁵. Si analizamos la cita, comprendemos que hay un énfasis en la capacidad del ser humano para alcanzar el conocimiento verdadero. Descartes inaugura la modernidad a través de la fundamentación del principio del yo. Pienso, porque soy, fundamenta uno de los primeros principios de la lógica clásica: el principio de identidad.

En este sentido, Descartes en la *Regla IV*⁵⁶ señala que la búsqueda de este método debe ser matemático. Sin embargo, agrega que este tipo de matemática debe ser entendida en el sentido de la matemática antigua de los griegos; pero no en el sentido técnico de los conocimientos desarrollados por la disciplina matemática, sino en el sentido griego de la palabra *τά μαθήματα*, es decir, lo que puede ser aprendido.⁵⁷ ¿Qué es lo que puede ser aprendido en un sentido amplio por la ciencia moderna? Si aceptamos que la ciencia moderna es una ciencia de hechos, experimental y medidora⁵⁸, entonces la posibilidad de lo que puede ser aprendido es limitado a la utilidad del objeto examinado. En resumen, la posición de Heidegger sostiene que la ciencia moderna utiliza, en un sentido, restringido “lo matemático”. No obstante, esta posición abre una discusión sobre los principios matemáticos que rigen la ciencia moderna; y los matices sobre el sentido originario de la palabra *τά μαθήματα*. La palabra griega significa “lo que puede ser aprendido”, es decir, lo enseñable. Heidegger presenta una descripción de varios términos griegos que se preguntan por la relación fundamental con las cosas: *τά φυσικά*, comprendida como las cosas que surgen y aparecen por sí mismas, *ποιούμενα*, las cosas producidas por la mano humana, *τά χρήματα* las cosas que son utilizadas y están disponibles, independientemente si son objetos que surgen por sí mismos u objetos producidos, *τά πράγματα* las cosas con las que tratamos de manera general; y finalmente, para Heidegger, *τά μαθήματα* las cosas entendidas, si seguimos el significado de las palabras griegas, como las cosas que aprendemos. Sin embargo, la pregunta de Heidegger es plausible, ya que la pregunta que subyace es qué aprendemos; es decir, entendemos la cosas ¿En tanto qué?⁵⁹ La respuesta de Heidegger es pertinente para el desarrollo de su

⁵⁵ Descartes *Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón. Alianza Editorial. Madrid 1996

⁵⁶ *Ibidem*

⁵⁷ Cfr. Heidegger, Martín *La pregunta por la cosa*. Traducción José M. García del Valle. Editorial Palamedes 2009 p. 97

⁵⁸ *Ibidem* p. 93

⁵⁹ *Ibidem* p. 98-99

posición contra la tradición y la interpretación que ofrece sobre el pensamiento de Kant. Cuando aprendemos sobre las cosas siempre empezamos por su utilidad. En primera instancia, comprendemos para que sirve un lápiz; es decir, la cosa que es un lápiz sirve para escribir. En otras palabras, para Heidegger, el ente que es el lápiz es un ser de a la mano (*Zughandenen*) que se entiende a partir del fenómeno de remisión de la mundaneidad del mundo⁶⁰. Esta distinción es importante para comprender la interpretación de Heidegger sobre la postura de Kant acerca de los principios matemáticos que expone en la “Crítica de la razón pura”. Heidegger señala que aprender la función de la cosa como el lápiz no agota las posibilidades de aprehensión de esta, ya que aún no nos hemos preguntado por la relación (*Bewandtnis*)⁶¹ entre el lápiz y el lápiz en tanto que cosa en general. Esta última pregunta en la interpretación de Heidegger sobre Kant nos conduce a preguntar por el fundamento de la cosa, puesto que este se encuentra previamente comprendida a la utilidad de esta. Por esto, la búsqueda del fundamento de la cosa, en el sentido de Kant, nos señalaría lo auténticamente aprehensible en el sentido de τὰ μαθήματα.

La posición de Heidegger es reafirmar que existe una comprensión previa, pero que no descansa en los principios matemáticos de Kant, sino sobre la existencia del ente privilegiado (*Dasein*). Sin embargo, describir la interpretación de Heidegger sobre lo matemático en la filosofía de Kant, nos permitirá entender dos puntos centrales del presente trabajo: la interpretación de la libertad como dejar-ser (*sein-lassen*) y la postura de Heidegger en relación con la ética. Empecemos con el dejar-ser (*sein-lassen*), en líneas generales, la interpretación de Heidegger sobre la “Crítica de la razón pura” de Kant es equipararla con una ontología fundamental.⁶² Recordemos que la búsqueda de la ontología general en *Ser y Tiempo* se “asienta” en una ontología fundamental que se describe a través de la pregunta por el quién del *Dasein*. La comprensión previa de los τὰ μαθήματα, para Heidegger, viene con nosotros

⁶⁰ Cfr. § 17 de *Ser y Tiempo*

⁶¹ Recordemos que el término alemán *Bewandtnis* tiene una interpretación específica en *Ser y Tiempo* (traducido por Rivera como: “condición respectiva”). La condición respectiva hace referencia que el ente se encuentra volcado hacia una estructura general; para Heidegger, la condición respectiva señala el ser del ente intramundano, aquello que no se agota, finalmente, en la pregunta por la utilidad del ente. “Condición respectiva es el ser del ente intramundano; ser con vistas al cual en cada caso este ente queda puesto primeramente en libertad. Como ente, él tiene siempre una condición respectiva. Esto: que con él pasa que queda vuelto en condición respectiva hacia... es la determinación *ontológica* del ser de este ente, y no un enunciado respecto del ente mismo. El término hacia el cual apunta esta respectividad es el para-qué de la utilidad, el en-qué de la empleabilidad” Heidegger *Ser y Tiempo* p. 110.

⁶² Cfr. Heidegger *Kant y el problema de la metafísica* Traducción de Gred Ibscher Roht. Revisión de Elsa Cecilia Frost. Fondo de Cultura Económica. Primera edición electrónica 2012 p. 11

mismos⁶³. Por esto, la investigación sobre la metafísica en el pensamiento de Kant se opone al racionalismo y la escuela de Wolff, heredera de la filosofía de Leibniz. Así *La crítica a la razón pura* es una crítica que se pregunta, según Heidegger, por la posibilidad del conocimiento del ser humano. De esta manera, la libertad no se puede definir a través de los fundamentos axiomáticos propuestos por la filosofía de los racionalistas ni tampoco por el principio de razón suficiente.

2.6. El principio de razón suficiente. Verdades necesarias y verdades contingentes

“Todas las acciones de las sustancias singulares son contingentes. Pues cabe mostrar que, de hacerse las cosas de otra manera, no se daría contradicción alguna por ello.

Todas las acciones están determinadas y nunca son indiferentes. Pues siempre hay una razón que nos inclina más hacia esto que hacia aquello, ya que nada sucede sin razón. Es cierto que estas razones inclinantes no son en modo alguno necesarias y no destruyen en absoluto la contingencia ni la libertad”⁶⁴

Para entender la interpretación de Heidegger de la *Crítica de la razón pura* y la noción de libertad de Kant, debemos comprender la distinción entre la metafísica pre-kantiana, inspirada en el pensamiento de Leibniz, y la búsqueda de fundamentación del conocimiento posible del ser humano en la *Crítica de la razón pura*. Los límites que Kant propone para analizar el conocimiento finito del ser humano reaccionan a la propuesta metafísica racionalista. La esencia del conocimiento debe analizarse con énfasis en el conocimiento humano; el famoso *giro copernicano* de Kant busca examinar el objeto del conocimiento desde, las posibilidades *a priori* que la intuición brinda al ser humano. Heidegger reafirma que el conocimiento humano es básicamente intuición⁶⁵, intuir y pensar se encuentran íntimamente relacionados y se patentizan en la facultad de juzgar del ser humano; sin embargo, estas nociones kantianas se contraponen a las nociones metafísicas inspiradas en el pensamiento racionalista. Analicemos

⁶³ Recordemos la afirmación de Heidegger sobre la pre-comprensión y el olvido de la pregunta por el sentido del ser en *Ser y Tiempo*. Además, En *La pregunta por la cosa*, Heidegger nos señala que lo más originario y aprehensible τὰ μαθήματα reposaría en la pregunta por ¿Qué es el hombre? (p. 103); más tarde en *Kant y el problema de la metafísica* Heidegger afirma que la metafísica también pertenecería a “la naturaleza del hombre” (p.11). Por ello, podemos observar el señalamiento común de Heidegger hacia una pregunta originaria sobre la existencia del Dasein.

⁶⁴ Leibniz *Definición de la libertad* Traducción de R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán p. 177. En *Biblioteca de Grandes Pensadores Leibniz* Estudio introductorio de Javier Echeverría. Editorial Gredos. Madrid 2011

⁶⁵ “Quien quiera entender la *Crítica de la razón pura* tiene que grabarse en la mente que conocer es primariamente intuir. Con esto se aclara que la interpretación del conocimiento como un juzgar (pensar) está contra el sentido decisivo del problema kantiano. Pues todo pensar está simplemente al servicio de la intuición” Heidegger *Kant y el problema de la metafísica* p. 34

la cita de Leibniz, “Todas las acciones son contingentes...” sin duda esta afirmación descansa sobre el fundamento de una metafísica que en el caso de Leibniz se sostiene en la noción de mónada⁶⁶.

En este sentido, la libertad para Leibniz se encuentra determinada por el principio de razón suficiente, toda acción está determinada por una razón; a pesar que las acciones son contingentes, ya que el enunciado contrario a la acción es posible sin caer en contradicción, estas se determinan a través de una prueba deductiva a partir de primeras verdades.⁶⁷ Aquí quisiéramos hacer hincapié en la interpretación de Heidegger del pensamiento de Leibniz, que explora los fundamentos tanto de la lógica como de la metafísica de Leibniz; en este sentido el principio de razón suficiente debería ser fundamentado en alguna de estas disciplinas. Sin embargo, según Heidegger, no queda claro en los textos de Leibniz si la metafísica fundamenta a la lógica o viceversa, debido principalmente a la poca mención de Leibniz sobre este problema en sus textos. No obstante, la propuesta de Leibniz sobre el conocimiento de las ideas se opone con el criterio cartesiano que señala que las ideas deben llegar a conocerse de manera clara y distinta.⁶⁸ Recordemos que para Leibniz una idea es:

“Ante todo con el término *idea* designamos *algo que está en nuestra mente (...)* Ahora bien, en nuestra mente hay una gran multiplicidad, a saber, pensamientos, percepciones, afectos, que reconocemos que no son ideas, aunque no podrían darse sin ideas. En efecto, para nosotros la idea *no consiste en un acto de pensamiento sino en una facultad*, y se dice que tenemos idea de una cosa aunque no estemos pensando en ella siempre que se presente la ocasión”⁶⁹

Leibniz señala que la filosofía de Descartes no aclaró entre la noción de idea verdadera y la idea falsa. Esta discusión se sostiene en la noción de verdad de Leibniz entendida como la identidad entre el sujeto y el predicado de un juicio. La definición de esta noción de verdad se

⁶⁶ Cfr. Leibniz *Monadología*. “47. Así sólo Dios es la unidad primitiva o sustancia simple originaria que produce todas las mónadas creada o derivativas; y a cada instante ellas nacen, por así decirlo, mediante fulguraciones continuas de la divinidad, y están limitadas por la receptividad de la criatura a la que es esencial el ser ilimitada (§§ 180-184, 185, 335, 351 y 380)” Traducción de E. de Olaso en *Biblioteca de Grandes Pensadores Leibniz*. Estudio introductorio de Javier Echeverría. Editorial Gredos. Madrid 2011 p. 242.

⁶⁷ Cfr. Leibniz *Verdades primeras*. “Todas las demás verdades se reducen a las primeras mediante definiciones o por el análisis de nociones, en la cual consiste la prueba a priori, independiente de la experiencia” Traducción de R. Torretti en *Biblioteca de Grandes Pensadores Leibniz*. Estudio introductorio de Javier Echeverría. Editorial Gredos. Madrid 2011 p. 107

⁶⁸ Cfr. La tercera regla de las *Reglas de la dirección del espíritu* de Descartes.

⁶⁹ Leibniz *¿Qué es la idea?* Traducción de T.E. Zwanck en *Biblioteca de Grandes Pensadores Leibniz*. Estudio introductorio de Javier Echeverría. Editorial Gredos. Madrid 2011 p. 24.

sostiene en el plano de la lógica. Sin embargo, cuando nos preguntamos por la esencia de la verdad, en el sentido de la filosofía de Leibniz, la verdad es una aprehensión de identidades. No obstante, el criterio de verdad depende de “tipos” de verdades: verdades necesarias o verdades contingentes. La pregunta por la esencia de la verdad nos conduce a la pregunta por el conocimiento de la verdad bajo el criterio de identidad entre sujeto y predicado. Los tipos de conocimiento se explican a partir de una escala:

“En efecto, el conocimiento es oscuro o *claro* y el claro es además confuso o *distinto* y el distinto es inadecuado o *adecuado*, y también simbólico o *intuitivo*; y si es simultáneamente adecuado e intuitivo es sumamente perfecto”⁷⁰

En esta escala podemos apreciar la existencia de un nivel “superior” de conocimiento: la idea de verdad clara, distinta, adecuada e intuitiva. En este sentido, recordemos que la división entre verdades necesarias y verdades contingentes tiene como criterio la distinción de unas primeras verdades originarias *autoevidentes*. En nuestra interpretación, las primeras verdades de Leibniz, desde el punto de vista de la lógica, obedecen a principios axiomáticos; estas verdades *originarias*, al ser autoevidentes (verdades autoevidentes como: la suma de la partes no puede ser mayor al todo) se representan en el principio de identidad *A es igual A*. Por otro lado, la distinción de las verdades necesarias y contingentes se refiere a las verdades que necesitan un fundamento. En el pensamiento de Leibniz, este fundamento se busca a través de un principio de razón suficiente. Según Heidegger, en este sentido, el principio de razón suficiente, formulado como: “*el principio de tener que señalar su fundamento*”⁷¹ es un principio que no solamente reclaman las verdades contingentes, sino cualquier tipo de verdad derivada de las primeras verdades axiomáticas.

Por esto, tanto las verdades necesarias como las verdades contingentes necesitan de fundamentación; además, en el caso de las verdades necesarias, según Heidegger, se necesita de un principio adicional: el principio de no contradicción.⁷² Las verdades necesarias son verdades derivadas que a través de una prueba deductiva deben ser reducibles a las primeras verdades axiomáticas (autoevidentes). Estas pruebas deductivas, en el caso de las fundamentación de las verdades necesarias, no deben presentar contradicciones. Observamos

⁷⁰ Leibniz *Meditaciones sobre el conocimiento, la verdad y las ideas* Traducción de E. de Olaso en *Biblioteca de Grandes Pensadores Leibniz*. Estudio introductorio de Javier Echeverría. Editorial Gredos. Madrid 2011 p. 114.

⁷¹ Heidegger *Principios metafísicos de la lógica* Traducción de Juan José García Norro. Editorial Síntesis 2007 p. 67

⁷² *Ídem*

que el principio de no contradicción de la lógica tradicional “funciona” como criterio para determinar si este o aquel juicio es una verdad necesaria. Precisamente, la crítica de Heidegger apunta a esta cuestión, si el “uso” de los principios de la lógica “funciona” como criterio para preguntar por lo esencial de las verdades necesarias ¿Cómo están relacionados estos principios de la lógica? ¿Bajo el criterio de qué principio de la lógica fundamentaríamos las verdades contingentes?⁷³

Aquí, la crítica de Heidegger en su curso de verano de 1928, publicada como *Principios metafísicos de la lógica*, sobre los principios lógicos, presentados por Leibniz, se centra en la poca transparencia sobre el principio de razón suficiente y el principio de no contradicción. Para Heidegger, el principio de razón suficiente se sigue de la definición axiomática de verdad de Leibniz como la identidad entre el sujeto y el predicado de un juicio. Así el principio de razón suficiente, que afirma que nada hay sin causa, solventa la demostración *a priori* de las verdades. Sin embargo, Heidegger señala esta falta de transparencia de las verdades contingentes, que son el meollo central en el presente trabajo con respecto a la indagación sobre la noción de libertad.

Para Leibniz, la existencia de los dos tipos de verdades: las *verdades de razonamiento*, que son necesarias y las *verdades de hecho*, que son contingentes; necesitan del criterio del principio de no contradicción para distinguirse. Así, las verdades de razonamiento tendrán un opuesto que es imposible; por el contrario, el opuesto de las verdades de hecho sí es posible⁷⁴. Además, -Leibniz agrega que la reducción de las verdades de razonamiento se puede verificar a través de la reducción a ideas simples; y, finalmente, a verdades primeras. Sin embargo, ciertamente, Leibniz no aclara cómo se realiza la reducción de las verdades de razonamiento, solo señala que los pasos de reducción hacia verdades primeras es finito.

No obstante, Leibniz también señala que el principio de razón suficiente debe aplicarse en la fundamentación de las verdades de hecho. Para nosotros, aquí se encuentra la dificultad del pensamiento de Leibniz con respecto a la noción de libertad. Recordemos que todas las

⁷³ “Aquí permanece oscura la situación ontológica del principium rationis, sólo se habla de su “uso”. Pero el principium rationis es el principio de revelación exigida de la identidad. Por otra parte, puesto que el principio de contradicción es, en el fondo, el principio de identidad, no puede estar reservada para una sola clase de identidades, sino que debe referirse a todas las identidades, también a las verdades contingentes. No hacemos ningún uso auténtico de él para fundamentar estas últimas porque nos resulta imposible llevar a cabo la reducción a las identidades” Heidegger *Principios metafísicos de la lógica* Traducción de Juan José García Norro. Editorial Síntesis 2007 p. 68.

⁷⁴ Cfr. Leibniz *Monadología* §33

acciones de las sustancias singulares son contingentes, en otras palabras, la pregunta por el criterio de las verdades de hecho también, según Leibniz, deberían estar fundamentadas en el principio de razón suficiente.

“36. Pero la *razón suficiente* debe encontrarse también en las *verdades contingentes* o de *hecho*, es decir, en la serie de las cosas difundidas por el universo de las criaturas; donde la resolución en razones particulares podría llegar a un detalle ilimitado debido a la variedad inmensa de las cosas de la naturaleza y a la división de los cuerpos hasta el infinito. Hay una infinidad de figuras y de movimientos presentes y pasados que pertenecen a la causa eficiente de este acto mío de escribir y hay una infinidad de pequeña inclinaciones y disposiciones de mi alma, presentes y pasadas que pertenecen a la causa final (§§ 36, 37, 44, 45, 49, 52, 121, 122, 337, 340 y 344)”⁷⁵

El principio de razón suficiente parece reclamar primacía en el pensamiento de Leibniz. Así la fundamentación de las verdades de hecho en la cita anterior vislumbra un tipo de relación de todas las sustancias singulares. No obstante, debemos prestar atención en que el principio de razón suficiente debe encontrarse fuera de los pasos que demuestren las verdades de hecho, ya que este principio no puede pertenecer al proceso de equiparación en identidades hasta su fundamentación en primeras verdades. La dificultad radica en que la última afirmación no es explicada por Leibniz, sino solamente señalada. La crítica de Heidegger afirma que se toma como evidente esta aclaración porque existe un olvido por la pregunta *radical* por el sentido del ser, ya que Leibniz aún está pensando en una metafísica influenciada por el cristianismo y que tiene como cúspide la teología.⁷⁶

Recordemos que la metafísica, para el pensamiento moderno, acepta que existen dos tipos de entidades: una entidad creadora y entidades creadas. Así el principio de razón suficiente nos lleva a la pregunta sobre la relación de estas entidades. Empecemos por las entidades creadas, para comprender la posición de Leibniz sobre la noción de libertad, estas entidades para ser comprendidas metafísicamente son analizadas desde la noción de sustancia. Aunque la noción de sustancia es bastante difícil de determinar; aceptaremos que la sustancia se comprende como aquello que subyace, aquello que se encuentra a la base de las cosas.⁷⁷ La definición que

⁷⁵ Leibniz *Monadología* Traducción de E. de Olaso en *Biblioteca de Grandes Pensadores Leibniz*. Estudio introductorio de Javier Echeverría. Editorial Gredos. Madrid 2011 p. 240.

⁷⁶ Cfr. Heidegger *La pregunta por la cosa* § 20

⁷⁷ En “El origen de la obra de arte” Heidegger señala que la traducción de las palabras griegas ὑποκείμενον, ὑπόστασις, συμβεβηκός como *subjectum*, *substantia*, *accidens* al latín respectivamente no hacen justicia a la experiencia originaria del pensamiento griego.

ofrece Descartes sobre sustancia: “Esta noción que tenemos de la sustancia creada se refiere de igual modo a todas; es decir, a las inmateriales como a las materiales o corpóreas; pues, para reconocer que son sustancias solamente es necesario que percibamos que pueden existir sin el auxilio de ninguna cosa creada”⁷⁸. En este sentido cuál es la relación entre la sustancia creada y las cosas ¿Qué sustancia tiene la posibilidad de existir sin el auxilio de ninguna cosa creada? Descartes, en el mismo texto, señala:

“En la explicación de estas palabras *necesitar sólo de sí mismas* puede haber oscuridad aquí, porque, hablando con propiedad, únicamente Dios es así y no hay ninguna cosa creada que pueda existir un solo momento sin ser sostenida y conservada por el poder de Dios (...) Pero como entre las cosas citadas hay algunas de tal naturaleza que no pueden existir sin otras, las distinguimos de las que sólo necesitan del ordinario concurso de Dios, llamando a éstas sustancias y a aquéllas cualidades o atributos de estas sustancias”⁷⁹

Aunque la discusión sobre las pruebas ontológicas de la existencia de Dios escapa al tema propuesto en este trabajo. Nosotros consideramos que la metafísica ha tenido como tema principal el estudio del sumo ente: Dios, a través de una metodología discursiva en la tradición escolástica, cartesiana y leibniziana. Precisamente esta acotación nos permite observar con más detalle la crítica de Kant y la posterior posición de Heidegger.

2.7. La noción de libertad de Leibniz y la mónada

Una distinción fundamental del pensamiento de Leibniz, que justifica su posición sobre la noción de libertad, es que las cosas materiales no pueden ser sustancias. El argumento de Leibniz se sostiene en que las cosas materiales son divisibles, tienen partes y en un sentido estricto no son simples⁸⁰. Así Leibniz define a la sustancia simple como aquella que no tiene partes⁸¹; y, en consecuencia, constituye a las sustancias compuestas que pueden ser divisibles. Además, Leibniz señala que de la imposibilidad de separación de la sustancia simple se seguiría que no pueda perecer de manera natural. En este sentido, la sustancia simple puede empezar de manera natural, ya que comenzar de manera natural, según Leibniz, también constituiría una composición. Esta sustancia simple que Leibniz denomina mónadas solo podría

⁷⁸ Descartes *Los principios de la filosofía* parágrafo 52. En *Obras Filosóficas*. Introducción de Étienne Gilson. Versión española de Manuel de la Revilla. Editorial “El Ateneo”. Buenos Aires 1945 p. 494

⁷⁹ *Ídem*

⁸⁰ Bennett, Jonathan *Learning from Six Philosophers Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume* Volume 1. Oxford University Press 2001 p. 224

⁸¹ *Cfr.* Leibniz *Monadología* §1

empezar por creación y terminar por un tipo de aniquilación⁸². La dificultad de los argumentos de Leibniz es que no aclara como puede ser alterada interiormente la mónada; ciertamente, la propuesta de la monada se comprende porque si aceptamos que la materia puede ser infinitamente divisible, entonces no podríamos concebir una sustancia, donde subyazcan las propiedades contingentes de las sustancias compuestas. Por ello, esta definición de sustancia de Leibniz se contrapone a la apuesta de Descartes por la división en *res cogitans* y *res extensa*.

En el ejemplo del pedazo de cera de la Segunda Meditación Metafísica de Descartes, el meditador se pregunta qué propiedades del cuerpo de la cera se mantiene luego de haber sido expuesta al fuego. Sin duda, para el meditador es la misma cera antes y después de la exposición del fuego. Sin embargo, la pregunta del meditador es qué resta de la cera, qué es lo verdadero desde la inspección del espíritu, la respuesta: la extensión.⁸³ Descartes propone que existen dos tipos de cosas: *res cogitans* y *res extensa*; sin embargo, es interesante preguntarse cómo es la relación entre estos dos tipos de cosas, ya que no está totalmente aclarada. Descartes no desarrolla explícitamente el problema de la causalidad entre estos dos tipos de sustancia.⁸⁴ Por esto, la crítica de Leibniz conduce a la formulación del principio de razón suficiente y el planteamiento de una sustancia simple.

Según Heidegger, la definición negativa de la sustancia corpórea, como *res extensa* desarrollada por Descartes en las *Meditaciones Metafísicas*, no satisface la pregunta por la esencia del ente. Por otro lado, la definición positiva de Leibniz en la mónada, como sustancia simple, posibilita una comprensión general de todas las entidades. Heidegger afina su interpretación en los siguientes dos puntos que expone:

“Ante todo debemos fijar dos puntos: 1° La monadología, como interpretación de la substancialidad de la sustancia, determina el ser del auténtico ente. Por tanto, ella es ontología, metafísica. Y, por supuesto, metafísica general, ya que debemos alcanzar un concepto del ser que atañe a todo ente auténtico, sea naturaleza física, viviente (plantas, animales), existente en el sentido del hombre, Dios; no obstante, debe, a la vez, hacer

⁸² Cfr. Leibniz *Monadología* §2- §6

⁸³ Descartes *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducción de Vidal Peña. Editorial Alfaguara. Madrid 1977

⁸⁴ “I can only guess that Descartes was inhibited by his awareness, although he did not hold that causes must resemble their effects, he had no alternative theory of causation either. Leibniz, recounting his own failed endeavours to explain how there can be causation between different created things, whether minds, or bodies, adds: ‘As far as we can see from his writings, Descartes had given up the game on this topic’ (NS, FW 149) Bennett, Jonathan *Learning from Six Philosophers Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume* Volume 1. Oxford University Press 2001 p. 85

posible que el concepto de ser establezca las diferencias de los distintos entes en la unidad de un concepto general. 2° Ahora bien, precisamente la esencia del conocimiento ontológico y su realización, explícita en Leibniz es, con mucho, oscura y tentativa. Por consiguiente, su interpretación monadológica de la sustancia, justamente cuando sigue las tendencias más radicales está destinada a volverse insensiblemente impenetrable y confundirse con otra. El pensamiento de Leibniz supone solo una preparación para la distinción entre el saber metafísico y el saber no metafísico, que vendrá a la luz con Kant para después quedar de nuevo sepultada”⁸⁵

Así la búsqueda del ser del ente de Leibniz a través de la noción de la mónada, propone de manera positiva mostrar la unidad esencial de los entes. Esta propuesta metafísica y el principio de razón suficiente nos lleva a una definición de libertad que es causal y determinista. Precisamente, la fundamentación de las cosas en el principio de razón suficiente, según la crítica de Heidegger, no es explicada claramente por Leibniz, solamente se ciñe a presentar el uso del principio de razón suficiente, aceptando como obvia su fundamentación. Consideramos que la obviedad de la fundamentación del principio de razón suficiente que presenta Heidegger, además de hacer hincapié en el olvido de la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*), se sostiene sobre la crítica de la noción de la verdad y la falta de delimitación entre la metafísica y la lógica en el pensamiento de Leibniz.⁸⁶

2.8. Las primeras verdades de Leibniz. La investigación sobre la libertad humana de Schelling

La verdad entendida como la relación entre el sujeto y el predicado se fundamenta bajo la noción de identidad⁸⁷ y la tesis que el lugar de la verdad pertenece al juicio. Así comprendemos al juicio como el enunciado que puede ser susceptible de ser considerado

⁸⁵ Heidegger *Principios metafísicos de la lógica* Traducción de Juan José García Norro. Editorial Síntesis 2007 p. 87.

⁸⁶ “Pero justamente lo que se discute es si el principium rationis tuvo para Leibniz un valor “lógico” o “metafísico” o ambos. Mientras admitamos que no sabemos nada exacto, acerca del concepto de “lógica” ni del “metafísica”, ni tampoco acerca de la “relación” entre ambos, las disputas alrededor de la interpretación histórica de Leibniz seguirán sin una guía segura, y por tanto serán filosóficamente infecundas.” Heidegger *De la esencia del Fundamento*. En *Ser, Verdad y Fundamento*. Traducción de Eduardo García Belsunce. Monte Ávila Editores. Impreso en Venezuela por Editorial Arte. 1968 p. 14

⁸⁷ “Junto con esta definición de las “primeras verdades”, que también le caracteriza, *Leibniz* ofrece una determinación de lo que en *primer lugar* y en general es la verdad. Lo hace con el propósito de mostrar el “nacimiento” del principium rationis a partir de la natura veritas. Y es precisamente en esta labor cuando le parece necesario indicar que el carácter aparentemente obvio de tales conceptos como “verdad” o “identidad” impide que se los aclare de modo suficiente para mostrar el origen del principium rationis y el resto de los axiomas” Heidegger *De la esencia del fundameno*. En *Hitos*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Alianza Editorial. Primera Reimpresión. Madrid. 2001 pp. 113-114.

como verdadero o falso. En este sentido, la relación entre el sujeto y el predicado sustenta el conocimiento bajo la coincidencia del contenido del predicado y el sujeto. Por consiguiente, Heidegger sostendrá en varios de sus textos que la esencia de la verdad, bajo esta perspectiva, se fundamentaría en la lógica.⁸⁸ No obstante, aceptar esta posición, según Heidegger, deja en la obviedad la pregunta por la esencia de la verdad. Además, que no se entiende la *lógica* en su sentido más primigenio, ya que la palabra griega *logos* se relaciona con la noción de habla, con el hablar entre la existencia del ser humano y la naturaleza (*physis*). Así La postura de Heidegger que crítica al pensamiento de Leibniz, se sostiene sobre la interpretación de términos de la filosofía griega fundamentales como *logos* y *a-letheia*. Por ello, para Heidegger, la comprensión de la lógica como disciplina filosófica debe ser nuevamente comprendida como una lógica filosofante⁸⁹, una lógica que interpreta al *logos* como mostración. Finalmente, esta lógica filosofante es más radical en la búsqueda de la esencia de la verdad que la lógica de la tradición, ya que amplía su búsqueda más allá de una noción de verdad que busca la adecuación en los juicios y que no precisa su distinción de la metafísica y del principio de razón suficiente.

Las primeras verdades de Leibniz, en última instancia, se fundamentan en el principio de identidad. La verdad es la correspondencia entre el sujeto y el predicado. Así, si el predicado se encuentra contenido en el sujeto, entonces el juicio es verdadero y en el caso contrario es falso. Recordemos que la fundamentación de Leibniz, sobre la verdad, depende de aceptar el principio de identidad. Así $A = A$ representa una proposición de identidad, a partir de la cual a través de definiciones o derivaciones se llega a otras verdades.

“Verdades primeras son aquellos que enuncian lo mismo de sí mismo o niegan el contrario del propio contrario. Tales como A es A , o A no es no- A ; si es verdad que A es B , es falso que A no es B o que A es no- B . También: cada uno es tal cual es; cada uno es semejante o igual a sí mismo; nada es mayor o menor que sí mismo; y otras por el estilo, que tienen, seguramente, sus respectivos grados de prioridad, pero pueden todas comprenderse bajo el nombre único de proposiciones idénticas”⁹⁰

La noción de identidad presenta dificultades, ya que, si comprendemos a la identidad como una relación, entonces es una relación entre dos objetos o entre dos términos o signos ¿Qué

⁸⁸ Cfr. Martin Heidegger §7 de *Principios Metafísicos de la Lógica*. Cfr. §2 Martin Heidegger de *Lógica la pregunta por la verdad*.

⁸⁹ Cfr. §3 Martin Heidegger de *Lógica la pregunta por la verdad*.

⁹⁰ Leibniz *Verdades Primeras* Traducción de R. Torretti en Biblioteca de Grandes Pensadores Leibniz. Estudio introductorio de Javier Echevarría. Editorial Gredos. Madrid 2011 p. 107

quiere decir *realmente* esta relación? Si consideramos, como lo señala Frege, que la relación entre los términos de una igualdad es una relación de signos, entonces podemos distinguir entre el enunciado $A=A$ y $A=B$, ya que $A=A$ refiere a una tautología que no ofrece información nueva acerca de las cosas. En este sentido, el enunciado $A=A$ es *a priori* y analítico; no obstante, el enunciado $A = B$ en el caso que sea cierto, expresaría la relación entre los términos o signos “A” y “B”, ya que la identidad $A = B$ expresaría la relación entre una cosa respecto consigo misma. Finalmente, para Frege, los signos “A” y “B” se refieren a lo mismo; esto se ilustra con el ejemplo del Héspero y Fósforo, ya que ambos términos referían al mismo objeto el planeta Mercurio.⁹¹

No obstante, podemos observar que la noción de identidad de Frege presupone a la verdad como la coincidencia de lo enunciado y el objeto en la realidad. Para Heidegger, esta interpretación del principio de identidad y las posibilidades cognoscitivas de la igualdad no responden a la pregunta fundamental sobre qué quiere expresar el principio de identidad, sino que caracterizan el uso del principio de identidad, como se expresó anteriormente con Leibniz.

“La fórmula $A=A$ habla de igualdad. No nombra a A como lo mismo. Por consiguiente, la fórmula usual del principio de identidad encubre lo que quiere decir el principio: A es A, esto es, cada A es él mismo lo mismo.

(...)

Así, la fórmula más adecuada del principio de identidad, A es A, no dice sólo que todo A es él mismo lo mismo, sino, más bien, que cada A mismo es consigo mismo lo mismo. En la mismidad yace la relación del “con”, esto es, una mediación, una vinculación, una síntesis: la unión en una unidad.”⁹²

Para Heidegger, el principio de identidad en la historia del pensamiento de Occidente se relaciona con la noción de unidad. Sin embargo, este principio de identidad no se debe comprender como una somera uniformidad (*Einerlei*), es decir una identidad comprendida como una relación abstracta y vacía. Precisamente, esa discusión fue abierta por la crítica de Schelling contra la mera representación abstracta del principio de identidad en el pensamiento de Leibniz. La falta de claridad en la presentación del principio de identidad de

⁹¹ Cfr. Gottlob Frege *Sobre sentido y referencia*. Traducción de Ulises Moulines. En Gottlob Frege *Estudios sobre semántica* Ediciones Orbis. Madrid 1985 pp. 51-52

⁹² Heidegger, Martin *Identidad y diferencia* Traducción de H. Cortés y Arturo Leyte. Editorial Anthropos 1988 p. 63

Leibniz no ofrece una distinción concreta entre un principio lógico o metafísico. Así, pues, tampoco la fundamentación de la propuesta determinista de la libertad es clara en los textos de Leibniz.⁹³ En este sentido, la pretensión del idealismo alemán, representado por Schelling, es elevar la libertad a la única región que puede ser comprendida, es decir a la esencia de cada cosa, en especial, a la esencia del ser humano, ya que la descripción de la relación entre la libertad y el ser humano, bajo esta interpretación, no es de nexos causal, ya que, según Schelling, el ser inteligible del ser humano actúa según su naturaleza íntima, es decir en su inmanencia el ser humano actúa de una manera totalmente libre y absoluta, ya que en este ámbito el ser humano sigue las leyes de su propia esencia y su determinación.⁹⁴

Esta propuesta se comprende, bajo la mala comprensión del principio de identidad y la noción de libertad que investiga Schelling. Al respecto, Heidegger señala que la noción de sistema y de conocimiento científico imperante en el pensamiento moderno, en líneas generales confrontaba a la pretensión de sistema y la libertad. Existe en un primer vistazo al problema la incompatibilidad entre un sistema de leyes necesarias y la aparente contingencia de la libertad. Puesto que un pensamiento superficial presupone que la libertad pertenece a un yo-soy y yo soy libre, una libertad incondicionada; sin embargo, este ente se debe relacionar con un fundamento que también es incondicionado. Bajo esas premisas, en el pensamiento superficial, la contradicción aparente es obvia, ya que se resuelve en una relación "inmanente" panteísta.

La mala comprensión del principio de identidad también malinterpreta la descripción de los enunciados del panteísmo, ya que cuando se afirma que "Dios es todo", el término "es" del enunciado se comprende *impropiamente* como un mero enlace entre el sujeto y el predicado del enunciado, presuponiendo que en la coincidencia del predicado y el sujeto, se fundamentaría la esencia de la verdad; y, finalmente, la esencia del ente. Por esto, Heidegger señala:

⁹³ "Pero el azar es imposible, contradice a la razón tanto como a la necesaria unidad del todo; y si no se puede salvar a la libertad más que mediante la total contingencia de las acciones, entonces es que no es salvable en absoluto (...) A ambos (el determinismo de Leibniz y el predeterminismo de Kant) les resulta igual de desconocida aquella superior necesidad que se encuentra igual de alejada del azar y de la obligación, esto es, de un proceso de determinación externo, y que no es en realidad más que una necesidad interna que brota por sí misma en la esencia del que actúa. Todas las mejoras que se le han intentado aplicar al determinismo, como por ejemplo las de Leibniz, según el cual las causas motrices se limitan a inclinar la voluntad, pero no la determinan, no ayudan para nada en el asunto" Schelling *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Anthropos. Madrid 1989 p. 223 y p. 225.

⁹⁴ *Ibidem* p. 227

“Pero si reflexionamos más claramente, se revela que hay que buscar aquí, en el “es”, la sede de la pregunta propiamente dicha. Pues en este “es” se expresa ni más ni menos que el *lazo* entre Dios y el universo de las cosas individuales, entre el θεός y el πᾶν, y en tanto ese lazo caracteriza el ensamble fundamental del ente en total, determina el tipo de ensamblamiento del ensamble general del Ser, del sistema. Lo decisivo es este “es” y lo que él menta – este “es”, por encima del cual pasamos, al decir las proposiciones, como por sobre algo insignificante. El “es” significa un modo de enunciar el Ser, ὄν ἢ ὄν. Si, así pues, la cuestión del *panteísmo* se desplaza como cuestión acerca del sistema, a la pregunta por el “es”, ello significa que la pregunta teológica se transforma necesariamente en ontológica”⁹⁵

Esta pregunta ontológica a partir del “es” conlleva a buscar el concepto de Ser desde una nueva interpretación del sentido de la identidad más allá de la obviedad con que el pensamiento superficial la había caracterizado. Bajo esta consideración la identidad no solo expresa que algo sea uno y lo mismo, sino se comprende como “algo es uno y lo mismo consigo mismo”. En este sentido, si solamente consideramos la primera interpretación que “algo es uno y lo mismo”, como una mera concordancia entre el sujeto y el predicado de un enunciado y que, finalmente, siguiendo a Frege, estos refieren a una misma cosa como meros sentidos (*Sinn*) del referente (*Bedeutung*), entonces hablamos de una identidad vacía que no resuelve la determinación ni la pregunta por la esencia de la cosa que mienta. Para Heidegger, esta noción de identidad debe catalogarse como una idea de identidad “vulgar”.⁹⁶

Por otro lado, la noción de identidad *propia* es presentada por Schelling a través de una aplicación más elevada del principio de identidad. Por esto, Schelling presenta enunciados que aparentemente son contradictorias desde la comprensión “vulgar” de identidad como: “lo perfecto es lo imperfecto”. Si interpretamos este último enunciado desde la perspectiva de la identidad que comprende que “algo es uno y lo mismo” la contradicción sería patente, cómo algo podría ser A y no A al mismo tiempo, ya que estaríamos diciendo que lo perfecto y lo imperfecto son uno y lo mismo. Para Heidegger, este “es” no solamente significa una relación abstracta y vacía, sino que el “es” también contiene la posibilidad del ente y del no-ente.

“Lo que menta propiamente viene a expresarse con la acentuación correcta; *no*: lo perfecto es *lo imperfecto*, sino *lo perfecto es lo imperfecto*. Esto significa lo perfecto se

⁹⁵ Heidegger *Schelling y la libertad humana*. Traducción Alberto Rosales. Monte Ávila Editores 1985 pp. 90-91

⁹⁶ *Ibidem* p. 93

encarga en cada caso de ser lo que hay de ente en lo imperfecto; lo imperfecto provee solo la carencia de aquel, el no-ente. Lo perfecto “es”, es decir, se encarga de posibilitar a lo imperfecto como una modificación de sí mismo”⁹⁷

Heidegger nos lleva a cuestionar la interpretación de la identidad como “Ser uno y lo mismo” para sostener, siguiendo a Schelling, que el “recto concepto de identidad menta la copertenencia originaria de lo diverso en uno, el cual es en ese caso a la vez el fundamento de la posibilidad de lo diverso”⁹⁸. Esta precisión de Heidegger, considerando el pensamiento del idealismo alemán, critica la comprensión abstracta del principio de identidad. Esta crítica cuestionaría incluso una interpretación axiomática de la noción de verdad o someramente determinista de la libertad. De esto se sigue, que aceptar una noción “vulgar” abstracta del principio de identidad llevaría a aceptar una noción “vulgar” de la libertad.

Para esto, en la discusión que plantea Schelling en su texto sobre la libertad, Heidegger afirma que se debe distinguir entre una libertad *propia* e *impropia*, si consideramos verdaderamente al panteísmo no como un sistema que *contradice* la posibilidad de la libertad, sino que la reclama. Heidegger señala que en la tradición filosófica se han propuesto los siguientes conceptos de libertad:

“1) libertad en el sentido de comenzar por sí mismo, sin requerir fundamentación, una serie de sucesos, el poder-desde-sí; 2) libertad como estar-libre de algo; cuando decimos que el enfermo está libre de fiebre o que esta bebida está libre de impuestos; 3) libertad como “Ser”-libre *para* algo, el obligarse uno mismo a algo. Ese concepto de libertad mencionado en el último lugar conduce a la comprensión del concepto “propio” de libertad (con inclusión del número 1). Y además:

4) Aquella concepción que ve al “Ser”- libre como el mero domino del espíritu sobre la sensibilidad, de la razón sobre los impulsos, apetencias e inclinaciones, se mantiene en el concepto impropio de la libertad.

(...)

⁹⁷ *Ibidem* p.94

⁹⁸ *Ibidem* p.95

- 5) El concepto formal de libertad es la autosubsistencia en el sentido del mantenerse por sí mismo en la ley de la esencia propia. Esto es lo que significa libertad en sentido propio, dicho históricamente, en sentido idealista”⁹⁹

La enumeración de los diferentes conceptos de libertad nos coloca ante la mención de dos nociones importantes del pensamiento de Heidegger lo impropio (*uneigentlich*) y lo propio (*eigentlich*). Esta búsqueda de preguntarse por la esencia de la libertad en el pensamiento occidental. Aunque Heidegger señala que los primeros conceptos son impropios y que el punto cuatro (“ve al “Ser”-libre como el mero dominio del espíritu sobre la sensibilidad”) pone las primeras bases para la comprensión del concepto *propio* de libertad. Ciertamente el punto cuatro describe la fundamentación de Kant de la noción de libertad trabajada en la *Crítica de la razón práctica*. Debemos recordar que la fundamentación que propone Kant es esencial para dilucidar la pregunta por la esencia de la libertad.

2.9. Kant y la libertad. La respuesta de Schelling

En el pensamiento de Kant, la pregunta por la autonomía y la búsqueda de un sujeto racional legislador condujo a la fundamentación de la *ley moral*. Recordemos que la *Crítica de la razón práctica* no se titula *Crítica de la razón pura práctica* por la motivación de Kant de demostrar la propia realidad de los conceptos prácticos, aquí yace la problemática de la tercera antinomia presentada en la *Crítica de la razón pura* con respecto a que el entendimiento pueda pensar a través de la razón sintetizadora lo *incondicionado*: el concepto de libertad.¹⁰⁰ Esta antinomia describe la dificultad de la causalidad de explicar la noción de libertad, según Kant. En este sentido, la postura de Kant cuestiona el determinismo racionalista del pensamiento de Leibniz, y propone como solución la posibilidad de dos tipos de causalidad con el objetivo de buscar el fundamento que la razón y el entendimiento pueden ofrecer sobre la posibilidad de la libertad de un sujeto racional y de los conceptos prácticos.

Por consiguiente, Kant propone que concibamos dos tipos de causalidad procedente de la *naturaleza* y la *libertad*. En este sentido, para Kant, la libertad es una idea pura trascendental que por su capacidad *por sí mismo* genera un efecto. Es decir, que la libertad posee una causa inteligible diferente a la serie de causas sensibles y que se examinaría a través del entendimiento puro. Así se puede solucionar la antinomia, ya que la naturaleza y la libertad no serían incompatibles desde el punto de vista de la causalidad. En este sentido, Kant representa

⁹⁹ *Ibidem* p. 101

¹⁰⁰ Cfr. Kant, Immanuel *Crítica de la razón pura* A 444 B 472

el punto cuatro de la enumeración de Heidegger, ya que tanto entendimiento y razón intentan responder la pregunta por el Ser-libre fundamentando una noción de libertad que solventa una voluntad humana que se determina espontáneamente y que no es guiada por la sensibilidad.¹⁰¹

En el análisis que observamos sobre el concepto de libertad, el punto cinco se refiere a la propuesta del idealismo alemán que en el presente trabajo hemos centrado en la revisión del texto de Schelling. En el idealismo alemán que parte también desde el análisis del pensamiento de Spinoza y Leibniz, Schelling señala que el problema de conciliar entre una noción panteísta que desemboca en un fatalismo o una noción determinista y el concepto de libertad no ha quedado desarrollado de una manera propia. En este sentido, una noción de libertad propia no ha sido propuesta porque se habría malentendido el concepto de identidad.

En otras palabras, como hemos visto anteriormente, si suponemos el concepto impropio de identidad “ser uno y lo mismo”, no es posible responder ni salvar la dificultad de la malinterpretación de un sistema panteísta o un sistema determinista y la supuesta incompatibilidad con la noción de libertad. La respuesta de Schelling, según Heidegger, que redacta en función de su crítica al panteísmo puede resumirse en la siguiente cita:

“Por el contrario, en la “deducción” antes cumplida, de la posibilidad de la libertad en el panteísmo, se concibió a Dios como fundamento creador, el hombre como un ser libre que subsiste por sí mismo, y al Ser general, no como rígida referencia de una causa cósmica y un efecto semejante, ni como la muerta identidad de lo “uno y lo mismo”, sino se lo concibió de manera progresiva, como lazo y unión, que a la vez despide de sí al ente para que se mantenga por sí mismo y con ello en un sentido más profundo como independencia dependiente, dependencia independiente. El Ser y el lazo originario del Ser no son concebidos como algo mecánico, sino volitivo, para decirlo de manera general: como algo espiritual. Pero se mostrará que incluso el espíritu no es lo más alto; “... él es sólo el espíritu, o el hálito del amor” (p. 405-6), aquello que Platón ponía ya en conexión intrínseca con el Ser, el ἔρωσ Schelling

¹⁰¹ “En efecto, una voluntad es sensible en la medida en que se halla *patológicamente afectada* (por móviles de sensibilidad). Se llama *animal (arbitrium brutum)* si puede *imponerse patológicamente*. La voluntad humana es *arbitrium sensitivum*, pero no *brutum*, sino *liberum*, ya que la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de los impulsos sensitivos” Kant, Immanuel *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas A534 B562 Editorial Taurus. Segunda Reimpresión México 2008.

concibe el amor en sentido metafísico como la esencia más íntima de la identidad en tanto copertenencia con lo diverso. "... este es el misterio del amor, que él une entes tales, que podrían ser cada uno por sí mismo y sin embargo no lo son, y cada uno no puede ser sin el otro" (p. 408). El "amor" concebido formalmente es la esencia del lazo, de la cópula, del "es" y del Ser"¹⁰²

La respuesta de Schelling tiene un cariz anímico para la comprensión de la identidad y la libertad. Schelling, según Heidegger, ofrece una definición formal de la noción de libertad y de las características del ser humano en el marco del idealismo alemán. Para Heidegger, el idealismo alemán ha propuesto a la esencia universal de la libertad como autosubsistencia y autodeterminación de la ley de la propia esencia. Sin embargo, esta propuesta ha olvidado que la libertad humana está caracterizada íntimamente por la *facticidad*¹⁰³. En esta discusión, donde Heidegger plantea que el idealismo alemán, finalmente lleva el proyecto moderno desde el "yo-represento" hasta el "yo-soy libre" deja en cuestión el fundamento final de este "yo" con la "libertad", ya que la respuesta idealista, según Heidegger, es asumir que este "Ser" originario quiere decir querer, es decir una voluntad que es determinada de manera universal para todos los entes. En este sentido, la libertad humana no puede ser caracterizada, sino a través de una propuesta con tintes de teología.¹⁰⁴

¹⁰² Heidegger *Schelling y la libertad humana*. Traducción Alberto Rosales. Monte Ávila Editores 1985 p. 108

¹⁰³ "*Facticidad* es el nombre que le damos al carácter de ser de "nuestro" existir "propio". Más exactamente, la expresión significa: ese existir *en cada ocasión (jeweilig)*. (fenómeno de la "ocasionalidad" (*Jeweiligkeit*); véase "demorarse", "no tener prisa", "estar-en-ello", "estar-aquí") en tanto que en su carácter de ser existe o está "*aquí*" *por lo que toca a su ser.*" Heidegger *Ontología Hermenéutica de la Facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza p. 25

¹⁰⁴ "Pues ya hemos mostrado suficientemente que todos los seres de la naturaleza no tienen más ser que en el fundamento o en el ansia originaria, que aún no ha alcanzado la unidad con el entendimiento, y que por lo tanto, respecto a Dios, son meros seres periféricos. Sólo el hombre es en Dios y precisamente por ese ser-en-Dios, capaz de libertad. Sólo él es un ser central, y por eso debe permanecer en el centro. Es en él en donde todas las cosas han sido creadas, del mismo modo en que Dios sólo asume la naturaleza y la une a Él a través del hombre. La naturaleza es el Primer o Antiguo Testamento, puesto que las cosas se hallan todavía fuera del centro y por lo tanto bajo la Ley. El hombre es el comienzo de la Nueva Alianza, y es a través de él, como mediador, y dado que él mismo está ligado a Dios, como Dios asume también a la naturaleza (tras la escisión última) y la *hace suya*. Por lo tanto, el hombre es el redentor de la naturaleza y hacia él se dirigen todos sus modelos. La palabra, que se consume en el hombre, está presente en la naturaleza como palabra oscura y profética (aún no expresada del todo)." Schelling *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducción Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Anthropos p. 291

2.10. La propuesta de Heidegger

Así podemos afirmar que la respuesta que ofrece Heidegger con respecto a la noción de libertad se enmarca en la discusión de una crítica del pensamiento moderno como metafísico, como onto-teo-logía. En este sentido la propuesta del “salto hacia atrás” (*Ur-sprung*) y el olvido de la diferencia entre el Ser y el ente por parte de la tradición filosófica occidental toma en serio la *facticidad* de la existencia humana que recordemos es siempre una ex-sistencia. Así la noción de libertad se comprende, finalmente, según el pensamiento de Heidegger, de manera *propia*, ya que la ex-sistencia elige pensar lo digno de ser pensado: el Ser.¹⁰⁵

La posición de Heidegger para comprender de manera *propia (eigentlich)* la libertad es sostener que la libertad se desvela como un dejar ser al ente. Sin embargo, este dejar ser al ente significa comprender al ente en lo abierto. En este sentido, la relación entre la verdad como des-ocultamiento y la libertad como dejar-ser al ente es íntima, ya que recordemos que para Heidegger el des-ocultamiento se comprende como el comportarse de la ex-sistencia ante el misterio de aquello que se des-oculta.

“La libertad no es sólo lo que el sentido común quiere entender bajo ese nombre: el antojo ocasional que a la hora de la elección se inclina de ese lado o del otro. La libertad no es la falta de ataduras que permite poder hacer o no hacer. Pero la libertad tampoco es la disponibilidad para algo exigido y necesario. (y, por lo tanto, en algún modo, ente). La libertad es antes que todo esto (antes que la libertad “negativa” y “positiva”) ese meterse en el descubrimiento de lo ente como tal. El propio desocultamiento se preservar en el meter-se ex – sistente por el que la apertura de lo abierto, o , lo que es lo mismo, el “aquí” es lo que es”¹⁰⁶

Esta comprensión de la noción de libertad es central para trabajar la posibilidad de una “ética” en el pensamiento de Heidegger. Una noción de libertad radical y *originaria* que interpreta a través de las nociones de *impropio* y *propio* a la tradición de los diferentes filósofos que pensaron este concepto central de la filosofía.

¹⁰⁵ “Mediante el paso atrás liberamos al asunto del pensar, al ser como diferencia, para que pueda ganar esa posición frente a frente, la cual, por otra parte, debe de permanecer absolutamente libre de objetos” Heidegger *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. En *Identidad y diferencia*. Editorial Anthropos 1988 p. 139

¹⁰⁶ Heidegger *La esencia de la verdad*. Traducción de H. Cortés y A. Leyte en *Hitos*. Alianza Editorial 2000 p. 160

Capítulo 3: ¿Es posible una “ética” y el concepto de libertad como “dejar-ser”?

La pregunta ha sido abordada muchas veces: ¿Existe una ética en el pensamiento de Heidegger? En este sentido, la respuesta de Heidegger en *La Carta sobre el Humanismo* nos recuerda la tarea del *pensar* más allá de la consideración de la tradición metafísica, esta tarea del pensar, finalmente, sería la auténtica y propia ética.¹⁰⁷ Sin embargo, la pregunta aún queda pendiente para quienes a partir de los argumentos de Heidegger podemos indagar entre las sendas abiertas por sus textos.

Uno de los argumentos fuertes de *Ser y Tiempo* es la ex-sistencia del Dasein, el ente que tiene la primacía de realizarse la pregunta más originaria por el sentido del ser (*Seinsfrage*). Ciertamente, podríamos comprender al Dasein como la “existencia del ser humano”; aquí se hace patente las dificultades con respecto al lenguaje y muchos malentendidos y discusiones con diferentes autores. Podríamos mencionar la crítica de Husserl que señala, aunque no de manera explícita, que el planteamiento de Heidegger es una antropología.¹⁰⁸ O incluso confrontar que la propuesta de un nuevo comienzo, donde el pensar piensa *propriamente* apunte a una sobreestimación del pensar meditativo y de la Poesía (*Dichtung*). La crítica somera podría responderse con palabras de Heidegger, el pensador no sigue el “pensar” del sentido común y la superación de la metafísica hace patente una nueva y radical comprensión del lenguaje y el mundo¹⁰⁹. Finalmente, la justificación de Heidegger sobre la indagación de pensar el Ser es previa a la distinción tradicional del pensamiento teórico y práctico. Este pensar radical nos llevaría a la dificultad de proponer una ética en el pensamiento de

¹⁰⁷ “Pues bien, si de acuerdo con el significado fundamental de la palabra ἠθος el término ética quiere decir que con él se piensa la estancia del hombre, entonces el pensar que piensa la verdad del ser como elemento inicial del hombre en cuanto existente es ya en sí mismo la ética originaria” Heidegger *Carta sobre el “Humanismo”* Traducción de Arturo Leyte y Helena Cortés. En *Hitos* Alianza Editorial Madrid 2000 p. 291

¹⁰⁸ “Sollen wir es als ein Schicksal hinnehmen, dass sich dieser Streit, nur seine historischen Gewänder wechselnd, in aller Zukunft erneuern muss? Nein, werden wir sagen. Im Wesen der Philosophie, im prinzipiellen Sinn ihrer Aufgabe, muss doch die von ihr prinzipiell gedordnete Begründungsmethode vorgezeichnet sein. Ist es notwendig eine subjektive, so muss auch der besondere Sinn dieses Subjektiven a priori mitbestimmt sein. Es muss also eine prinzipielle Entscheidung zwischen Anthropologismus und Transzendentalismus möglich sein, die über alle historischen Gestalten der Philosophie und Anthropologie bzw. Psychologie erhaben ist” Husserl, Edmund *Vorsätze und Vorträge (1922-1937)* *Husserliana* 27 p. 167

¹⁰⁹ “El pensar del pensador, al igual que el poetizar del poeta, no es sólo una secuencia de “vivencia” en un hombre individual, un proceso del cual quedan luego ciertos resultados; donde el pensar y el poetizar tienen lugar esencialmente, ellos son un *proceso* del mundo, y esto, a su vez, no solo en el sentido dentro del mundo ocurra algo, que tiene significación para el mundo, sino ellos son un proceso en y a través del cual el mundo mismo surge nuevamente de sus orígenes de cada caso y rige en tanto mundo” Heidegger, Martin *Schelling y la libertad humana* Traducción Alberto Rosales. Monte Ávila Editores p. 70

Heidegger o en última instancia considerar que el pensamiento de Heidegger no está hablando de una ética, sino de otra cosa. Por consiguiente, en este trabajo a través de la descripción de la noción de libertad, como un concepto central de la tradición en la filosofía práctica, hemos observado que Heidegger consideraba la interpretación *propia (eigentlich)* e *impropia (uneigentlich)* de la libertad como una noción central para el pensamiento de una “ética”.

Heidegger señala que el pensamiento originario toca su fin en el mundo clásico griego cuando se inicia a utilizar palabras como “lógica”, “ética” y “física”. Así el pensar meditativo, que es propio, trata sobre el pensar del Ser.¹¹⁰ No obstante, en lo expuesto en “Ser y Tiempo” la relación que tiene el ente y el ser es fundamental en el ente particular que tiene la posibilidad de realizar la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*). En este sentido, Heidegger enfatiza que cualquier respuesta a la pregunta: ¿Qué es el ser humano? Necesariamente, en la tradición filosófica concluye en un humanismo, el cual irremediablemente presupone algún tipo de explicación metafísica. En la tradición occidental, la metafísica partió de la definición griega del ser humano como ζῷον λόγον ἔχων y; posteriormente, recibió la influencia del cristianismo. En la modernidad la idea de un sumo ente creador, también repercutió en el aspecto práctico y en la justificación de la libertad. La metafísica era onto-teo-logía y la búsqueda del fundamento de este sistema, según Heidegger, fracasa, ya que el fundamento sustentado en el principio de razón suficiente solo ofrece una respuesta axiomática sobre la esencia del fundamento; y, en el plano práctico, la fundamentación de un determinismo para la libertad. Es decir, que el fundamento se justificaba a partir de la deducción de primeras verdades autoevidentes como anteriormente revisamos en el pensamiento de Leibniz.

3.1. La pregunta por la esencia del ser humano. La finitud del ser humano

La pregunta por una “ética”, entre comillas, en el pensamiento de Heidegger innegablemente se relaciona con el intento de la presentación de la ontología fundamental en *Ser y Tiempo*; aunque Heidegger en el texto no haya utilizado ninguna palabra como “bueno” o “malo” en

¹¹⁰ “También nombre como “lógica”, “ética”, “física” surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario toca a su fin. En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siquiera llamaron “filosofía” al pensar. Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. El elemento es aquello desde donde el pensar es capaz de ser un pensar. El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad. Ésta hace suyo el pensar y lo lleva a su esencia. El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser. El genitivo dice dos cosas. El pensar es del ser, en la medida en que, como acontecimiento propio del ser, pertenece al ser. El pensar es al mismo tiempo pensar del ser, en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser” Heidegger *Cartas sobre el “Humanismo”*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. En *Hitos*. Alianza Editorial p. 261

sentido ético, los conceptos de propio (*eigentlich*) e impropio (*uneigentlich*) son centrales para comprender la posibilidad que el Dasein realice la pregunta por el sentido del Ser (*Seinsfrage*). Así, la discusión sobre la ética, desde el punto de vista de la tradición presentada por Heidegger, debe responder nuevamente a la pregunta: ¿qué es el ser humano? La respuesta metafísica a esta pregunta ocultaría el sentido originario de la esencia del ser humano. Así la respuesta de Heidegger en *Ser y Tiempo* es la descripción de la primacía óntico-ontológica del Dasein¹¹¹; ya que si la pregunta por la esencia del ser humano es *originaria* y radical, entonces no debe enmarcarse dentro de los conceptos tradicionales que presuponen la metafísica; y, en consecuencia, el olvido por la pregunta del Ser.

En el párrafo diez de *Ser y Tiempo* se diferencia entre la noción de Dasein y una antropología “filosófica”. Por esto, Heidegger propone la analítica existencial del Dasein para describir los modos existenciales de la existencia del ser humano, la justificación de Heidegger se sostiene en la apuesta por una destrucción de los conceptos metafísicos.¹¹² ¿Por qué la destrucción de los conceptos de la metafísica? La justificación no es simplemente la caprichosa instauración de una nueva terminología, sino que se enmarca en la pretensión de la pregunta por el sentido del Ser (*Seinsfrage*) tematizados en los primeros párrafos de *Ser y Tiempo*.¹¹³ La pregunta por el sentido del Ser (*Seinsfrage*) es la pregunta fundamental, lo

¹¹¹ “La primacía óntico-ontológica del Dasein es, pues, la razón de que al Dasein le quede oculta su específica constitución de ser – entendida en el sentido de la estructura “categorial” que le es propia. El Dasein es para sí mismo ónticamente “cercanísimo”, ontológicamente lejanísimo y, sin embargo, preontológicamente no extraño.” Heidegger *Ser y Tiempo*. Traducción Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile 1997 p. 40

¹¹² “Sin embargo, esta ejemplificación histórica del propósito de la analítica también puede inducir a error. Una de las primeras tareas de la analítica consistirá en hacer ver que si se pretende partir de un yo o sujeto inmediatamente dado, se yerra en forma radical el contenido fenoménico del Dasein. Toda idea de “sujeto” –si no está depurada por una previa determinación ontológica fundamental- comporta *ontológicamente* la posición del *subiectum* (ὕποκειμενον), por más que uno se defienda ónticamente en la forma más enfática contra la “sustancialización del alma” o la “cosificación de la conciencia”. La coseidad misma tiene que ser previamente aclarada en su procedencia ontológica, para que se pueda preguntar qué es lo que debe entenderse *positivamente* por el ser no consificado del sujeto, del alma, de la conciencia, del espíritu y de la persona. Todos estos términos nombran determinados dominios fenoménicos “susceptibles de desarrollo”, pero su empleo va siempre unido a una curiosa no necesidad de preguntar por el ser del ente así designado. No es, pues, un capricho terminológico el que nos lleva a evitar estos términos, como también las expresiones “vida” y “hombre”, para designar al ente que somos nosotros mismos” *Ibidem* p.71

¹¹³ *Cfr.* § 2 de *Ser y Tiempo*. Heidegger desarrolla el camino para proponer la pregunta por el sentido del ser (*Seinsfrage*) considerando las nociones de “algo puesto en cuestión” (*sein Gefragtes*), “un interrogado” (*ein Befragtes*) y “lo preguntado” (*das Gefragtes*). Así la *originalidad* y radicalidad de la pregunta por el sentido del ser nos interpela más allá de la *comprensión de término medio* cuya vaguedad dejan sin tomar en serio lo *preguntado*, es decir el Ser. “Lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser, aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo

preguntado que es algo *puesto en cuestión* a un *interrogado* busca abrir un camino hacia la búsqueda del Ser. En resumen, la pregunta por la esencia del ser humano que ha sido necesaria en la tradición para sustentar una ética, es para Heidegger la aceptación que la existencia del ser humano que se ancla en la primacía óntico-ontológica de poder realizar la “acción” más *propia* del Dasein que cada vez es *mío* (*Jemeinigkeit*): preguntar por el Ser.

Así *Ser y Tiempo* es la presentación “metodológica” de la repetición (*Wiederholung*) para pensar una ontología fundamental. Sin duda, Heidegger señala posteriormente que en la tarea del pensar lo más *originario* no hay métodos, sino caminos¹¹⁴; precisamente, porque la apuesta por una “definición” de la esencia del ser humano, necesaria para el planteamiento de una ética, no pertenece ni a la teoría ni a la práctica. Por esto, la metafísica y la ética que se sostienen sobre la definición del ser humano en la época clásica como ζῶον λόγον ἔχων γ, posteriormente, recibe la influencia del cristianismo que comprende al hombre como imagen y semejanza de Dios; ambas han confundido la pregunta fundamental, no han preguntado por el ser, sino por el ente. La presentación “metodológica” de la pregunta, la “nueva definición” del ser humano como existencia, la primacía óntico-ontológica del Dasein y la comprensión de la verdad como des-ocultamiento nos colocan en un camino diferente a la metafísica tradicional. Finalmente, en este sentido la noción del uno (*das Man*) nos ofrecería el criterio entre la existencia propia (*eigentlich*) e impropia (*uneigentlich*). El uno (*das Man*) permite al ser humano vivir en aparente calma sin cuestionarse por las preguntas esenciales de su propia existencia.

La existencia humana (Dasein) que tiene como característica fáctica estar arrojada en el mundo (*Geworfenheit*) tiene la posibilidad de ser un pro-yecto, según Heidegger, ya que en este sentido la existencia humana se cuestiona por la posibilidad más originaria: la muerte. La existencia humana (Dasein) encuentra en el estar-en-el-mundo (*in-der-Welt-sein*) a la muerte,

cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre. El ser del ente no “es”, él mismo, un ente. El primer paso filosófico en la comprensión del problema del ser consiste no μῦθον τινα διηγείσθαι, en “no contar un mito”, es decir, en no determinar el ente en cuanto ente derivándolo de otro ente, como si el ser tuviese el carácter de un posible ente. Por lo tanto, también lo *preguntado*, esto es, el sentido del ser, reclamará conceptos propios, que, una vez más, contrastan esencialmente con los conceptos en los que el ente cobra su determinación significativa” Heidegger *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile. 1997 p. 29

¹¹⁴ “Heidegger prosigue: el pensamiento que se exige aquí, lo llamo pensamiento tautológico. Es el sentido originario de la fenomenología. Este género de pensamiento aún se encuentra más acá de toda posible distinción entre teoría y praxis. Para comprender esto, es necesario aprender a distinguir entre *camino* y *método*. En la filosofía sólo hay caminos; en las ciencias, al contrario, sólo métodos, es decir, maneras de proceder” Heidegger *Seminario Zährigen* Traducción de Oscar Lorca Santiago de Chile <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/lorca37.pdf>

aquí subyace la posibilidad de la elección del Dasein entre lo *propio* y lo *impropio*. Para tematizar esta división Heidegger nos propone una distinción con respecto al fenómeno de la muerte de la existencia humana. Recordemos ante todo que el Dasein es un ente, la existencia humana también fenece, los pulmones dejan de intercambiar oxígeno por dióxido de carbono, el corazón deja de bombear sangre, en resumidas cuentas el cuerpo *deja de vivir (Ableben)*. Sin embargo, para Heidegger, este “morir fisiológico” no agota la posibilidad *originaria* de la existencia humana (Dasein), ya que el Dasein puede elegir lo *propio* y *estar vuelto hacia a la muerte* a través de la *angustia*. Para Heidegger, la muerte y el *morir*, que es la experiencia de cada Dasein que es mío (*Jemeinigkeit*), solo puede ser analizado desde un plano ontológico; en este sentido, la interpretación de la biología y la medicina son insuficientes para comprender la experiencia de la *angustia* del Dasein ante su propia muerte.¹¹⁵

No obstante si la comprensión de la muerte requiere de una comprensión ontológica, entonces también debe partir de la experiencia cotidiana, es decir de una experiencia óptica. Aquí, Heidegger formula una pregunta que deseamos profundizar para discutir las interpretaciones de una posible “ética”.

“La razón de la imposibilidad de experimentar ópticamente al Dasein en su integridad entitativa y, por consiguiente, de determinarlo ontológicamente en su estar-entero, no estriba en una imperfección de la *facultad cognoscitiva*. El impedimento está por el lado del *ser* de este ente. Lo que no puede en absoluto *ser de la manera como* la experiencia pretende aprehender al Dasein, se sustrae principalmente a la posibilidad de ser experimentado. Pero ¿no resulta entonces una empresa desesperada descifrar en el Dasein la integridad ontológica de su ser?”¹¹⁶

3.2. La propuesta de Franco Volpi

La pregunta final de la cita anterior, nos posiciona bajo la misma pregunta que plantea Aristóteles en el Libro I de la “Ética a Nicómaco”: “Entonces, ¿No hemos de considerar feliz a ningún hombre mientras viva, y será menester, como dice Solón, “ver el fin””¹¹⁷. Aunque como hemos señalado antes, Heidegger no utiliza las palabras “bueno” o “malo”, ni tampoco “virtud” en el sentido de la tradición de la ética clásica, la pregunta sobre la integridad ontológica del ser del Dasein parece señalar una *misma* preocupación con Aristóteles

¹¹⁵ Cfr. §49 de *Ser y Tiempo*

¹¹⁶ Heidegger *Ser y Tiempo* p. 258

¹¹⁷ Aristóteles *Ética a Nicómaco Libro I 1100 a 10*. Traducción de María Araujo y Julián Marías. Centro de Estudios Constitucionales Madrid 1985.

responder si podemos aceptar que una vida humana es feliz (εὐδαιμονία) o auténtica (*eigentlich*). A pesar de las diferencias obvias entre los pensamientos de Aristóteles y Heidegger, el objetivo es cuestionar la posición que defiende que se puede hablar de una “ética” en el pensamiento de Heidegger como una ontologización de la filosofía práctica de Aristóteles. Para esto, revisamos la siguiente postura de Franco Volpi sobre la relación entre Heidegger y Aristóteles:

“En suma, la vía que lleva a *Ser y Tiempo* está marcada por una confrontación casi continúa con Aristóteles, y el mismo *opus magnum* refleja de tal manera los motivos de esta confrontación que se puede decir, en una formulación provocativa, que *Ser y Tiempo* es una “versión” en clave moderna de la *Ética Nicomaquea*, una “versión” en la cual salen a luz insospechadas analogías estructurales entre la filosofía práctica aristotélica y el proyecto heideggeriano de una analítica de la existencia”¹¹⁸

La propuesta de Volpi es que Heidegger desde sus textos más tempranos ha considerado una lectura detallada y una interpretación de los textos de Aristóteles que inspiraron decisivamente la propuesta de *Ser y Tiempo*.¹¹⁹ La propuesta de la “ontologización” de la filosofía práctica de Aristóteles en una ““versión” en clave moderna” es sugerente, debido a que el pensamiento de Heidegger desde su preguntar radical por el Ser; y, finalmente, en sus últimos textos señala el final de la filosofía y la búsqueda de un nuevo comienzo. No obstante, la publicación de las clases universitarias de Heidegger en la *Gesamtausgabe* ha hecho posible rastrear el diálogo del pensamiento de Heidegger con diferentes filósofos y la construcción de su propia propuesta.

Por esto, la lectura de Heidegger de los términos de la filosofía práctica Aristotélica son sugerentes, porque se relacionan con la búsqueda “metodológica” ya anunciada en *Ser y Tiempo*. En *El informe Natorp* publicado póstumamente se aprecia los primeros bosquejos de esta lectura. En el presente trabajo sostendremos que *Ser y Tiempo* no es una “ontologización” de los conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles, como ha señalado Franco Volpi, sino que parte de una “radicalización” y “re-interpretación” del pensamiento griego que tiene

¹¹⁸ Volpi Franco *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica*. Traducción de Pamela Soto. En *Seminarios de Filosofía Anuario Volumen 9 1996*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Instituto de Filosofía p. 47

¹¹⁹ Cfr. Volpi Franco *Heidegger e Brentano. L'aristotelismo e il problema dell'univocità dell'essere nella formazione filosofica del giovane Martin Heidegger* pp. 75 -100. En este texto Volpi ya esboza la posibilidad de una búsqueda de una lectura especulativa de Heidegger sobre los textos de Aristóteles

como énfasis una búsqueda originaria anterior a la distinción entre teoría y praxis. En *El informe Natorp*, Heidegger ya señala esta idea con respecto a la filosofía contemporánea.

“La filosofía que se practica hoy en día se mueve, en gran parte y de manera impropia, en el terreno de la conceptualidad *griega*, a saber, en el terreno de una conceptualidad que se ha transmitido a través de una cadena de interpretaciones heterogéneas”¹²⁰

Las interpretaciones impropias del pensamiento griego, para nosotros, llevaron a la radicalización de la propuesta de Heidegger y la crítica contra la tradición filosófica. Esta interpretación de Heidegger se evalúa a partir de la publicación de sus cursos universitarios, bajo el examen de estos textos la interpretación de Volpi nos parece que no es exacta. Para esto, revisaremos a detalle su artículo *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica*, donde Volpi plantea el paralelismo entre los conceptos de Aristóteles y Heidegger para sostener la lectura en clave moderna de la *Ética a Nicómaco*.

Para nuestro análisis partimos de la premisa que compartimos con Volpi sobre la posibilidad de una ética en el pensamiento de Heidegger: “La imposibilidad de escribir una ética será ahora ratificada en forma definitiva: no porque la ética no sea importante, sino porque con respecto al pensamiento del ser ella resulta algo subordinado y derivado”¹²¹. Sin duda, para Heidegger, pensar el ser ya enmarcaría una “ética”, el argumento de Heidegger en su apuesta por una re-interpretación del pensamiento occidental parte por la búsqueda de lo *originario*, el problema de fondo es que la búsqueda radical de Heidegger de una interpretación originaria subyace en un acercamiento radical de los conceptos básicos de la filosofía antigua: *logos, physis, aletheia*. Volpi pretende asumir que la apuesta de Heidegger a través del Dasein y la analítica existencial expuesta en *Ser y Tiempo* ofrece una primacía en el aspecto práctico, como respuesta a la fenomenología de Husserl que ofrecía un cariz teórico, y además una ontologización de los conceptos de la filosofía práctica de Aristóteles.

Los argumentos de Volpi se sostienen a través de la lectura de Heidegger del libro de Brentano *Sobre el múltiple significado del ente en Aristóteles*. El problema de la multiplicidad de sentidos

¹²⁰ Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero Editorial Trotta. Madrid 2002 p. 50

¹²¹ Volpi Franco *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica*. Traducción de Pamela Soto. En *Seminarios de Filosofía Anuario Volumen 9 1996*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Instituto de Filosofía p. 73

del ente, según Volpi, lleva a Heidegger a preguntarse por el aspecto fundamental del ente y su sentido unitario ¿Qué es lo fundamental en el análisis de los entes? ¿Podemos hablar en la polisemia del ente de algún aspecto que fundamente las cosas y la posibilidad de saber a qué atendernos? Volpi señala que Heidegger aprovecha la filosofía práctica de Aristóteles para desarrollar su propuesta del Dasein.

“Heidegger se concentra, en el transcurso de los años veinte, en la tentativa de definir en sus caracteres originarios la vida humana, el *Dasein*, precisamente en su carácter descubridor y desvelante. Y en su intento por superar la comprensión husserliana de la vida humana en términos de “subjetividad”, interpreta y retoma la determinación aristotélica de la *psyché* como *alethéuein*”¹²²

En *El informe de Natorp*, Heidegger ya señala su interpretación fenomenológica de Aristóteles que ciertamente inspira la noción de *facticidad* que sostiene la interpretación del Dasein en *Ser y Tiempo*.

“La pregunta que marca el rumbo de la interpretación [fenomenológica sobre Aristóteles] debe ser la siguiente: ¿según qué tipo de objetividad y en función de qué carácter ontológico se experimenta y se interpreta el ser humano, el “ser en vida”? ¿Cuál es el sentido del Dasein según el cual la interpretación de la vida determina a priori el objeto hombre? En pocas palabras, ¿sobre qué tipo de presuposición ontológica descansa esta objetividad? Es más: ¿Cómo se explica conceptualmente este ser del hombre, cuál es la base fenoménica de la explicación y que categorías ontológicas surgen para explicitar este fenómeno [del ser del hombre]?”¹²³

La pregunta de Heidegger, en la interpretación de Aristóteles, se centra en el “*ser en vida*”, la cual nos conduce al fenómeno de la existencia y la esencia del ser humano. Recordemos que la comprensión de Heidegger sobre el fenómeno de la existencia, se opone al concepto filosófico de la tradición, ya que precisamente el concepto de existencia de la tradición se relaciona íntimamente con la noción de ente. La tradición entiende la existencia en función de la presencia de una entidad.¹²⁴ En otras palabras, bajo esta perspectiva si consideramos que solo

¹²² *Ibidem* p. 52

¹²³ Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicaciones de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta. Madrid 2002 p.57

¹²⁴ Heidegger entiende la *existencia* como la posibilidad auténtica (*eigentlich*) de la resolución (*Entschlossenheit*) del Dasein en *Ser y Tiempo*. “To specify the direction of the “countermovement against falling”, Heidegger designates the opposite pole as *Existenz*, which marks the very first official entry of this fateful term into the authentic Heideggerian corpus. But *Existenz* here has the narrower

hay Ser del ente, entonces debemos hacer un análisis sobre los entes y su relación con el Ser. Por esto, la indagación de Heidegger inicia en el plano cotidiano, donde el ser humano se relaciona con los entes. Esto podría comprenderse bajo el lema de la fenomenología: “ir hacia las cosas mismas” ¿Dónde podemos encontrar el Ser de las cosas? ¿Por qué debemos buscar en el ámbito de lo cotidiano y no en otro? El análisis de lo cotidiano es una respuesta ante las dificultades de analizar “las cosas mismas” desde la perspectiva de la tradición, según Heidegger, el acercamiento teórico y la influencia en los primeros decadas del siglo XX del neokantismo en la filosofía alemana llevó a una aporía que el pensamiento de Heidegger intentó solucionar a través de una re-interpretación y repetición (*Wiederholung*) de nociones griegas como *logos*, *poiesis*, *techne* entre otras.

“El sentido ontológico que, en última instancia, caracteriza el ser de la vida humana, ¿se extrae directamente de una experiencia fundamental pura de este objeto y de su ser? O, por el contrario, ¿se considera la vida humana como un ente radicado en el interior de un ámbito ontológico más comprensivo, es decir, se somete a un sentido del ser dominante como si obedeciera a un arconte? ¿Qué significa en general ser para Aristóteles? ¿Cómo es este ser accesible, comprensible y determinable? El ámbito de objetos que presta el sentido originario del ser es el de los objetos *producidos*, el de los útiles empleados en el trato cotidiano [con el mundo]. Así, pues, el horizonte que tiende la experiencia originaria del ser no se asienta en el ámbito ontológico de las cosas concebidas a la manera de un objeto que se aprehende *teóricamente* en su contenido real, sino que remite al mundo que comparece en el trato de la producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos”¹²⁵

Por esto, Heidegger realiza el análisis de las cosas que están a la mano (*Zuhandenheit*) como una respuesta a la tradición con primacía teórica y en la indagación por la búsqueda del sentido de ser a través de una lectura radical de la polivalencia del ser en Aristóteles. Así, la indagación por el Ser nos conduce a lo cotidiano y a la *facticidad* de la existencia humana, el Dasein se relaciona en primera instancia con los útiles, con las cosas que están a la mano, ya

meaning of life's most unique and authentic possibility, just one of the possibilities which can be temporalized within life's facticity, and not the more comprehensive sense that assumes in BT itself, as the formal indication of Dasein's possibility as such.” Kisiel, Theodore *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. University of California Press 1995 pp.249-250

¹²⁵ *Ídem*

que es el ente “intramundano” que puede comparecer y realizar la pregunta por el Ser.¹²⁶ La clasificación que realiza Heidegger de los entes: los que son útiles, los que están presentes y el Dasein tiene como finalidad hacer énfasis en la *propiedad (eigentlich)* del Dasein. Aquí nos encontramos con nuestra crítica a la postura de Volpi. Volpi indica que las útiles y las cosas que están presentes se relacionan a la *poiesis* y la *theoria* respectivamente. Así, pues, para Volpi, la noción de Dasein tendría un cariz *práctico*. Sin duda, esta aseveración de Volpi puede ser plausible si consideramos la consecuencia de la clasificación de los entes de Heidegger y la primacía del Dasein.

“En el análisis que hemos hecho hasta ahora, el ámbito de lo que comparece dentro del mundo fue reducido primeramente al útil a la mano o bien a la naturaleza puramente presente, esto es, a entes que no tienen el carácter del Dasein. Esta limitación era necesaria no sólo para simplificar el desarrollo, sino, sobre todo, porque el modo de ser del Dasein de los otros que comparecen dentro del mundo se distingue del estar a la mano y del estar-ahí. El mundo del Dasein deja, pues, en libertad un tipo de ente que no sólo es enteramente diferente del útil y de las cosas, sino que, por su modo de ser *de Dasein*, y en forma del estar-en-el-mundo está, él mismo, “en” el mundo en el que al mismo tiempo comparece intramundaneamente. Este ente ni está-ahí ni es un ente a la mano, sino que es *tal como* el mismo Dasein que lo deja en libertad – *también existe y existe con él*. Si se quisiese, pues, identificar el mundo en general con el ente intramundano, habría que decir: el “mundo” es también Dasein”¹²⁷

Podemos comprender la interpretación de Volpi del pensamiento de Heidegger, considerando el libro VI de la *Ética a Nicómaco*, la descripción de las virtudes dianoéticas presentadas por Aristóteles y la pregunta por el ser de la vida del ser humano conducen a una de las propuestas fundamentales de Heidegger en *Ser y Tiempo* “la actitud” des-cubridora del Dasein. El Dasein abre mundo, en el sentido que deja que el mundo *exista* en su sentido más *propio (eigentlich)*. Bajo esta perspectiva, Volpi realiza un paralelo: “La primera correspondencia, tan evidente que casi no tiene necesidad de ser probada, es la que se da entre los tres modos fundamentales de ser distinguidos y definidos por Heidegger en el curso de los años veinte y en *Ser y Tiempo*, es decir, el *Dasein*, la *Zuhandenheit* y la *Vorhandenheit*, y las tres determinaciones aristotélicas de

¹²⁶ “El concepto de facticidad implica: estar-en-el-mundo de un ente “intramundano”, en forma tal que este ente se puede comprender como ligado en su “destino” al ser del ente que comparece para él dentro de su propio mundo.” Heidegger *Ser y Tiempo* p. 82

¹²⁷ *Ibidem* p. 143

la *praxis*, de la *póiesis* y de la *theoría*.”¹²⁸ En este sentido, Volpi considera que Heidegger realiza una re-interpretación de los conceptos de Aristóteles. Sin embargo, Volpi señala que la primacía del Dasein sería la determinación suprema de la modalidad de la existencia. Ciertamente, esta opinión se sostendría a través de la crítica a la filosofía moderna y al modelo científico de la modernidad; además a los primeros textos de Husserl que fueron publicados como las *Investigaciones Lógicas e Ideas I* donde la lectura de Heidegger describía la apuesta de Husserl como excesivamente teórica y enfocada en la subjetividad. Así, parecería adecuado que el énfasis del Dasein pertenezca al plano práctico, incluso si aceptamos que el Dasein abre la posibilidad que las cosas auténticamente sean, esto no quiere decir que necesariamente hablásemos de un aspecto práctico, ya que la “elección” del Dasein no se puede entender en términos de una acción o un elemento práctico en un sentido aristotélico o incluso de la filosofía moderna.

“Estamos muy lejos de pensar la esencia del actuar de modo suficientemente decisivo. Sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es el llevar a cabo (*Vollbringen*). Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, producere. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien, lo que ante todo “es” es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación”¹²⁹

La presentación de Heidegger ante la discusión de la posibilidad de una ética cuestiona el concepto tradicional de acción y producir. En este sentido, no es plausible aceptar que en *Ser y Tiempo* exista una primacía de la *praxis* aristotélica, como plantea Volpi. Por ello, nosotros consideramos que la búsqueda de una “ética” entre comillas en el pensamiento de Heidegger apunta a una cuestión radicalmente diferente. Más adelante, en el mismo texto Heidegger señala: “El pensar no se convierte en acción porque salga de él un efecto o porque pueda ser utilizado. El pensar sólo actúa en la medida en que piensa. Este actuar es, seguramente, el más simple, pero también el más elevado, porque atañe a la relación del ser con el hombre. Pero todo obrar reside en el ser y se orienta a lo ente”¹³⁰. Por esto, pues, incluso reflexionar sobre la

¹²⁸ Volpi Franco *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica*. Traducción de Pamela Soto. En *Seminarios de Filosofía Anuario Volumen 9 1996*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Instituto de Filosofía p. 54

¹²⁹ Heidegger *Cartas sobre el Humanismo*. Alianza Editorial p. 259.

¹³⁰ *Ídem*

acción en un sentido “ético”, bajo la perspectiva de Heidegger, no puede subsumirse o derivarse de una primacía del aspecto práctico sobre el teórico. Recordemos, nuevamente una de las conclusiones de Heidegger en *La carta sobre el Humanismo*, cuando medita sobre el significado de “ontología” y sobre todo de “ética”, “La respuesta es que este pensar no es ni teórico ni práctico”¹³¹, ya que el pensar no produce ningún efecto y si tuviese algún “efecto” es que “deja ser al ser”.

Volpi es consciente de que el pensamiento de Heidegger no persigue ningún cariz práctico.¹³² No obstante, Volpi justifica su postura de la determinación práctica del Dasein con el de *tener-que-ser* (*Zu-sein*), el cual es definido en el párrafo 9 de *Ser y Tiempo*.¹³³ Aún si aceptásemos esta premisa de Volpi como plausible, tendríamos que comprender al análisis del ser del ente que es *cada vez mío* (*Jemeinigkeit*) como si su *tener-que-ser* (*Zu-sein*) tuviese una aproximación práctica cuando Heidegger reclama un comportamiento en relación con el Ser. Este comportamiento desde una visión sinóptica del pensamiento de Heidegger, aunque se opone al estar-ahí (*Vorhandenen*) no implica que privilegia un aspecto práctico. Ciertamente, la propuesta de Volpi se sustenta sobre la crítica de la metafísica de la presencia (*Vorhandensein*) del estar-ahí y el privilegio que el plano teórico ha tenido en la tradición, sin embargo, la crítica a este aspecto de la tradición, insistimos, no lleva a Heidegger a defender una supremacía de lo práctico, ya que aunque la ontología fundamental parta de la “elección” de la posibilidad del Dasein, esta elección no hace referencia en sentido estricto a una acción, sino a pensar la

¹³¹ *Ibidem* p. 292

¹³² “Ciertamente, no es posible ignorar que sólo hasta cierto momento de su camino pensante, Heidegger mantiene la connotación práctica de la estructura ontológica del *Dasein* en cuanto tener-que-ser. En seguida, cuando el *Dasein* no será ya comprendido en base a sí mismo, sino moviéndose desde el horizonte dentro del cual se encuentra siempre caído, Heidegger cancelará sistemáticamente todo trazo de esta connotación práctica, determinará el carácter “apertural” de la existencia no ya como un tener-que-ser, sino como existencia que está fuera en la apertura del ser. Pero la insistencia con la que Heidegger vuelve a tratar la connotación práctica del *Dasein* hace suponer que precisamente ésta sea la justa dirección en la que hay que buscar la comprensión heideggeriana de la modalidad de ser de la existencia humana” Volpi *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica*. Traducción de Pamela Soto. En *Seminarios de Filosofía Anuario Volumen 9 1996*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Instituto de Filosofía p. 58

¹³³ “1. La “esencia” de este consiste en su tener-que-ser [Zu-sein]. El “que” (essentia) de este ente, en la medida en que se pueda siquiera hablar así, debe concebirse desde su ser (*existentia*). En estas condiciones, la ontología tendrá precisamente la tarea de mostrar que cuando escogemos para el ser de este ente la designación de la existencia [*Existenz*], este término no tiene ni puede tener la significación ontológica del término tradicional *existentia*; *existentia* quiere decir, según la tradición, ontológicamente lo mismo que *estar-ahí* [*Vorhandensein*], una forma de ser esencialmente incompatible con el ente que tiene el carácter del Dasein. Para evitar la confusión usaremos siempre para el término *existentia* la expresión interpretativa *estar-ahí* [*Vorhandenheit*] y atribuiremos la existencia como determinación de ser solamente al Dasein” Heidegger *Ser y Tiempo* p. 67

propiedad (*eigentlich*), la impropiedad (*uneigentlich*) o incluso la indiferencia de la existencia humana.

Volpi continúa su argumentación presentando al cuidado (*Sorge*) como la estructura práctica que subyace al Dasein. En la tipología de los entes señalada por Volpi del pensamiento de Heidegger: *Zuhandenheit*, *Vorhandenheit* y *Dasein* relacionado con la *poiesis*, *theoria* y *praxis* respectivamente, el Dasein tiene la primacia y, en consecuencia, la *praxis* sería el modo de ser supremo de la existencia. Además, para Volpi, el cuidado (*Sorge*) es un concepto derivado de la filosofía práctica, la ontologización del concepto de apetitividad (*órexis*) de Aristóteles. Las premisas que Volpi propone para sostener su argumento de la estructura práctica del Dasein son dos: 1) La traducción de Heidegger, en los textos de Aristóteles, de la palabra ὄρεξις o su forma verbal ὀρέγομαι 2) La distinción del cuidado (*Sorge*) como ocupación (*Besorgen*) y solicitud (*Fürsorgen*). Así, por un lado, la ocupación se comprende como el cuidado que el Dasein ofrece a las cosas que son manipuladas o producidas (*poiesis*) y las cosas observadas (*theoria*); y por otro lado, la solicitud que representa a la relación del Dasein con los otros. Así, las relaciones del Dasein con los entes siempre son derivadas de la noción común de cuidado (*Sorge*). Por esto, para Volpi, el acercamiento del Dasein sería práctico.

En el punto 1), Volpi apela a la traducción que Heidegger propone del inicio de la *Metafísica* de Aristóteles: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει¹³⁴, “En el ser del hombre está insito el cuidado del ver”¹³⁵ para sustentar la ontologización que Heidegger realiza de los términos griegos. “Es necesario subrayar no solamente la traducción del *orégontai* por *Sorge*, sino también la ontologización de *pántes ánthropoi* mediante el *Sein des Menschen*.”¹³⁶ Sin embargo, Volpi no profundiza en su argumentación sobre la elección de la noción de cuidado (*Sorge*) realizada por Heidegger, asume que el cuidado (*Sorge*) necesariamente desemboca en un horizonte práctico como reacción al acercamiento teórico de la tradición y de la fenomenología de Husserl presentada en *Ideas I*. La presentación de Volpi no profundiza en el cuidado (*Sorge*), ya que en el punto 2) solo menciona la relación que el cuidado tiene en las relaciones del Dasein con los otros entes. La pregunta que subyace es ¿Por qué deberíamos

¹³⁴ Aristóteles *Metafísica* A 1, 980 a 21

¹³⁵ Heidegger *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 Band 20 Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1979* p. 380

¹³⁶ Volpi Franco *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica*. Traducción de Pamela Soto. En *Seminarios de Filosofía Anuario Volumen 9 1996*. Pontificia Universidad Católica de Chile. Instituto de Filosofía p. 59

aceptar que la noción de cuidado (*Sorge*) representa un acercamiento práctico (*praxis*), en el sentido de una reacción a una postura teórica? Si la justificación de Volpi se sostiene en el supuesto que el cuidado (*Sorge*) es una aproximación práctica que se desliga necesariamente por oposición a un acercamiento teórico, entonces consideramos que la distinción entre los términos griegos *theoria* y *praxis* no ha sido examinada con detenimiento. Por esto, analicemos en algunos textos de Heidegger, en primer lugar, la noción de φρόνησις; luego, revisaremos la noción de cuidado (*Sorge*) para evaluar la pertinencia de los argumentos de Volpi.

3.3. La noción de φρόνησις. La discusión entre la teoría y la práctica.

La noción de φρόνησις es presentada en el libro VI de la *Ética a Nicómaco* como una virtud dianoética. Esto abre una discusión sobre el uso de este término por Aristóteles en contraste con el uso que los filósofos griegos anteriores habían hecho. Si partimos de los textos de Platón y de la pretensión en *La República* que tanto la teoría y la práctica presentan una unidad para la construcción de la ciudad bella, entonces la φρόνησις de Aristóteles propone ciertamente un tipo de valoración distinta del ideal de la vida contemplativa de la tradición griega.¹³⁷ Nuestra crítica a la postura de Volpi es que considera que la lectura de Heidegger sobre Aristóteles es simplemente una valoración de lo práctico en lugar de lo teórico. Si este fuese el caso, entonces la lectura de Heidegger sobre Aristóteles sería parcial; nosotros consideramos que Heidegger no pretende hacer una lectura en “clave moderna” del

¹³⁷ El análisis de la φρόνησις en la tradición griega tiene que afrontar la discusión sobre el mejor tipo de matiz para la comprensión del mundo. Así, en la *Epínomis*, el extranjero argumenta que los seres humanos no pueden tener una vida feliz si buscan el conocimiento a través de las ciencias conocidas, ya que este tipo de saber no es real, sino aparente. En este texto, el autor de la *Epínomis*, afirma que la ciencia real es la ciencia del número que está en una unión íntima con los astros y el Dios. En este sentido, la unidad del aspecto teórico y práctico se sostiene en una relación mística con el conocimiento de una ciencia del Cielo (con rasgos “teológicos” innegables). Además, en la *Epínomis*, la φρόνησις no se comprende como prudencia, en el sentido de un tipo de sabiduría sobre la deliberación de las cosas contingentes, sino que se presenta como el conocimiento de la ciencia del Cielo. “τίνα τρόπον σοφοὶ γενησόμεθα, ὡς οὐσης τίνος ἐκάστοις ταύτης τῆς δυνάμεως· ἢ δὲ φυγῆ φεύγει τότε, ὅταν τις πρὸς τινα φρόνησιν ἢ τῶν λεγομένων τεχνῶν ἢ φρονήσεων ἢ τινῶν ἄλλων τοιούτων ὡς οἰόμεθα ἐπιστημῶν” *Epínomis* 974 b Pasaje que es traducido: “We are inquiring, you know, in what way we shall become wise, presuming that each of us has this power in some sort or other: but it evades and escapes us as soon as we attempt any knowledge of reputed art sort knowledge or any of the ordinary sciences, as we suppose them to be” Platón *Epínomis* en *Plato VIII Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epínomis* by W.R.M. Lamb. London: William Heinemann LTD. New York: G.P. Putnam’s Sons 1928 p 429-431.

pensamiento ético de Aristóteles; ya que Heidegger, como el mismo Volpi menciona, deslinda en sus textos posteriores de cualquier matiz teórico ni práctico en su pensamiento. Ciertamente la re-interpretación de Aristóteles, en los textos de Heidegger, reconoce y discute con los conceptos de este pensador; sin embargo, Heidegger también es consciente de la dificultad inherente de apelar a un repliegue práctico sobre el teórico, puesto que la lectura detenida de Aristóteles nos plantea más matices que una somera dicotomía. Recordemos que la ética de Aristóteles relaciona los fines con la búsqueda del bien y lo mejor. Todos los seres humanos tienen como finalidad suprema alcanzar la felicidad, y, puesto que, para alcanzar la felicidad se debe obrar bien; por ello, es necesario que los seres humanos busquen lo bueno y lo mejor.

“Si existe, pues, algún fin de nuestros actos que queramos por él mismo y los demás por él, y no elegimos todo por otra cosa –pues así se seguiría hasta el infinito, de suerte que el deseo sería vacío y vano- es evidente que ese fin será lo bueno y lo mejor”¹³⁸

En este sentido, si conocer el fin (τέλος) en sí mismo es necesario para que el deseo (ὄρεξις) no sea vacío, entonces cómo se comprende la distinción entre la teoría y la práctica. Sin duda, Aristóteles fue el primer pensador que realizó una distinción metodológica marcada sobre estos dos términos. Así como el bien se dice en muchos sentidos, ya que el bien que busca el retórico es distinto al bien que persigue el matemático, no se puede esperar que ambos utilicen la misma metodología en sus actividades.¹³⁹

La cuestión es dilucidar cómo Aristóteles realiza la distinción entre el conocimiento teórico y práctico. Aquí la distinción se puede enmarcar primero en relación con el objeto de estudio, la teoría trata sobre los objetos que son necesarios; por esto, la acción de pensar tiene su finalidad en sí misma. Por otro lado, lo práctico tiene como objeto a las cosas contingentes, por esto, la actividad de lo práctico busca la realización de un fin. De esta manera, nos encontramos ante una jerarquización ya que el conocimiento práctico, bajo estos parámetros, en el sentido estricto no es conocimiento.¹⁴⁰ Sin embargo, si revisamos con más detalle la

¹³⁸ “Εἰ δὴ τι τέλος ἔστι τῶν πρακτικῶν ὃ δι’ αὐτὸ βουλόμεθα, τᾶλλα δὲ διὰ τοῦτο, καὶ μὴ πάντα δι’ ἕτερον αἰρούμεθα (πρόεισι γὰρ οὕτω γ’ εἰς ἄπειρον, ὥστ’ εἶναι κενὴν καὶ ματαιαὴν τὴν ὄρεξιν), δῆλον ὡς τοῦτ’ ἂν εἴη τἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον” Aristóteles *Ética a Nicómaco* 1094 a Traducción de María Araujo y Julian Marías. Instituto de Estudios Políticos. Madrid 1959.

¹³⁹ *Cfr.* Aristóteles *Ética a Nicómaco* 1094 b

¹⁴⁰ “This fundamental distinction that Aristotle makes between theoretical and practical knowledge also has consequences for the field of philosophical inquiry that we would call the theory of scientific

relación entre la teoría y la práctica, la jerarquización no está exenta de matices. Si volvemos a preguntarnos por la distinción entre ambos planos, según Aristóteles, aceptaremos que son actividades que se distinguen por su relación con su fin y su acción. Por ello, Aristóteles presenta dos tipos de acciones: la acción perfecta (τελεία) y la acción imperfecta (ἀτελής). Ciertamente, la acción perfecta es aquella que persigue su fin por sí mismo, por el contrario, la acción imperfecta tiene un fin distinto a sí misma. Bajo estas nociones, la división de la ciencia entre teórica y práctica no es clara, ya que la ciencia en un sentido estricto solo debería tratar sobre la acción perfecta ¿Cómo comprenderíamos el conocimiento práctico en Aristóteles? Si la actividad de las acciones humanas de cada individuo son siempre acciones imperfectas, cómo se determinaría el fin en sí de esas actividades.¹⁴¹

La dificultad sobre la comprensión de los términos θεωρία y πράξις que llega hasta nosotros no era ajena al pensamiento de Heidegger, ya que una interpretación nos lleva a aceptar que la teoría tiene primacía sobre la práctica, en otras palabras, podríamos comprender que, en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles nos propondría sencillamente una aplicación del conocimiento de lo teórico en lo práctico, lo cual no es exacto, ya que subrepticamente comprenderíamos una distinción estricta y moderna, como antes hemos expuesto, del término ciencia. Ciertamente, Aristóteles propone una distinción metodológica entre la θεωρία y πράξις y una división entre los tipos de acciones y las consecuencias que de estas se desprenden.

knowing. At issue is the methodological character of Aristotle's practical philosophy. It is indisputable that practical philosophy itself is not knowledge of the right thing to do in a given situation - this, even though the very fact that the teacher of theoretical instruction in practical philosophy has the character of theory. It can be called "epistēmē", "technē", "methodos" (method), "pragmateia" (pragmatics), or even "theōria" (theory), but not "phronesis" in a terminological sense." Gadamer, Hans-Georg *The idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Traducción de P. Christopher Smith. Yale University Press 1986 p. 160

¹⁴¹ "La grande, fondamentale, differenza fra teoria e prassi, secondo Aristotele, è dunque questa: la teoria è un'azione che è già essa stessa il fine, cioè la forma, che si desidera attuare; la prassi invece è un'azione che mira alla realizzazione di un fine, o di una forma, diversa da essa, perciò è mutamento di forma, o trasformazione. Si tratta di una distinzione che stabilisce già di per se stessa una gerarchia di valori: la teoria, infatti, in quanto azione perfetta, è chiaramente superiore alla prassi, o azione imperfetta, come il fine è superiore al mezzo, perché è ciò in vista di cui ha valore il mezzo" Berti, Enrico *Nuovi Studi Aristotelici III Filosofia pratica* Editorial Morcelliana. Brescia 2008 p. 10 Podemos aceptar que existe una primacía de la teoría sobre el conocimiento práctico si evaluamos el libro X de la *Ética a Nicómaco* y la valoración de la vida contemplativa (βίος θεωρητικός). "Si la felicidad es una actividad conforme a la virtud, es razonable que sea conforme a la virtud más excelente, y esta será la virtud de lo mejor que hay en el hombre. Sea, pues, el entendimiento o sea alguna otra cosa lo que por naturaleza parece mandar y dirigir y poseer intelección de las cosas bellas y divinas, siendo divino ello mismo o lo más divino que hay en nosotros, su actividad de acuerdo a la virtud que le es propia será la felicidad perfecta (τελεία εὐδαιμονία). Que es una actividad contemplativa (θεωρητική), ya lo hemos dicho" Aristóteles *Ética a Nicómaco* 1177 a. Traducción de María Araujo y Julián Marías.

Recordemos, que para Aristóteles la acción perfecta provoca un acto (ἐνεργεία) y la acción imperfecta provoca el movimiento (κίνησις).¹⁴² En este sentido, la teoría siempre generará actos y la práctica provocará movimiento, ambos son aspectos distintos que no se excluyen entre sí ni se subordinan en el sentido de una primacía, sino que se aplican según la circunstancia y la necesidad de la actividad humana según el objeto evaluado, ya que si hablásemos de una primacía de la práctica deberíamos aceptar que no es posible asumir esta sin una consideración metafísica y teórica previa. Por esto, Aristóteles en el libro I de la *Ética a Nicómaco* presenta la función del hombre como una actividad (ἐνεργεία) del alma según la virtud.¹⁴³ Esta consideración de la función del hombre en relación con el alma compete también a una consecuencia de la división metodológica del conocimiento teórico y práctico en el pensamiento de Aristóteles. Esto, también apoya nuestro argumento, ya que el alma, según Aristóteles, no se mueve ni en absoluto ni por sí misma.¹⁴⁴ El alma es una de la entidades mejores, pues ella tiene similitud con lo divino; y a pesar de que no presenta movimiento y es definida como la entelequia primera de los cuerpos naturales, en el alma reside el principio del movimiento y reposo.¹⁴⁵ Por ello, Aristóteles, afirma:

“Mejor sería, en realidad, no decir que es el alma quien se compadece, aprende o discurre, sino el hombre en virtud del alma. Esto no significa, en cualquier caso, que el movimiento se dé en ella, sino que unas veces termina en ella y otras se origina en ella: por ejemplo, la sensación se origina en los objetos correspondientes mientras que la evocación se origina en el alma y termina en los movimientos o vestigios existentes en los órganos sensoriales”¹⁴⁶

Esta definición del alma sostiene que la intelección (νοῦς) sea una actividad de naturaleza emparentada con lo divino e impasible perteneciente al alma, sin embargo, aceptar que el alma tiene un aspecto “mejor” y “más elevado” que otros objetos, no necesariamente nos

¹⁴² “Así, pues, de estos procesos, unos pueden ser llamados movimientos, y otros, actos. Pues todo movimiento es imperfecto: así el adelgazamiento, el aprender, el caminar, la edificación; éstos son, en efecto, movimientos, y, por tanto, imperfectos, pues uno no camina y al mismo tiempo llega, ni edifica y termina de edificar, ni deviene y ha llegado a ser, o se mueve y ha llegado al término del movimiento, sino que son cosas distintas, como también mover y haber movido. En cambio, haber visto y ver al mismo tiempo es lo mismo, y pensar y haber pensado. A esto último llamo acto (ἐνεργεία), y a lo anterior movimiento (κίνησιν)” Aristóteles *Metafísica* 1048 b. Traducción de Valentín García Yebra. Editorial Gredos. Madrid 1998.

¹⁴³ “El bien humano es una actividad del alma según la virtud (τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνεργεία γίνεται κατ’ ἀρετήν)” Aristóteles *Ética a Nicómaco* 1098 a

¹⁴⁴ Cfr. Aristóteles *Acerca del alma* Libro I. Capítulo IV 408 b

¹⁴⁵ Cfr. Aristóteles *Acerca del alma* Libro II. Capítulo I 412 b

¹⁴⁶ Aristóteles *Acerca del alma* 408b. Traducción Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid 1983

debe llevar a una interpretación de la primacía de lo teórico sobre lo práctico, pues si examinamos la definición de alma, según Aristóteles, entonces nos damos cuenta que no podríamos comprender el alma sin su relación inherente con el cuerpo. En resumen, cuando Volpi sostiene que *Ser y Tiempo* es una lectura en clave moderna de la *Ética a Nicómaco*, parece omitir los matices y problemas que los textos de Aristóteles plantea y de los cuales Heidegger es consciente.

Puesto que Heidegger se propone realizar una lectura fenomenológica de los conceptos del Libro VI de la *Ética a Nicómaco*, nos proponemos analizar la presentación de las virtudes dianoéticas y la problemática de la prudencia (φρόνησις) para afirmar nuevamente que la pretensión de Heidegger en *Ser y Tiempo* no es una lectura en clave moderna de los textos de Aristóteles.

“La interpretación de este tratado, prescindiendo provisionalmente de la problemática específicamente ética, permite comprender que las “virtudes dianoéticas” son diferentes modalidades que permiten llevar a cabo una *auténtica custodia del ser en la verdad*. Σοφία (la auténtica comprensión contemplativa) y φρόνησις (la circunspección solícita) se interpretan como modalidades específicas en las que se realiza el *voũs*; el *inteligir* puro en cuanto tal. El ente se hace accesible a través de estas modalidades, se deja apropiar y custodiar conforme al modo de inteligir que le corresponde en cada caso. Pero esto significa que con la interpretación de estos fenómenos se da la posibilidad de determinar el ente en cada caso custodiado según el modo en que es inteligido y, con ello, también se da la posibilidad de delimitarlo con respecto a su genuino carácter ontológico”¹⁴⁷

La cita anterior nos permite esbozar una interpretación que deslinda de Volpi. Heidegger es consciente desde sus primeros textos que el análisis ontológico que plantea es anterior a una indagación ética o de otra disciplina tradicional de la filosofía. A pesar que el alejamiento de cualquier discusión en términos de la ética de la tradición es ya patente en textos como *Carta sobre el humanismo*, Heidegger, en este texto, ya esboza la noción de autenticidad (*eigentlich*) y la indagación por una noción de verdad comprendida como des-ocultamiento (*Unverborgenheit*)¹⁴⁸. Las virtudes dianoéticas, para Heidegger, son modalidades, con las

¹⁴⁷ Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta 2002 pp. 60-61

¹⁴⁸ Cfr. La nota 32 de la traducción de Jesús Adrián Escudero del *Informe Natorp* de Heidegger, donde se señala que Heidegger traduce la palabra griega ἀληθεία por *Seinsverwahrung*. Posteriormente,

cuales el alma del ser humano custodia el ente que se desvela. En esta definición, encontramos el problema expresado en líneas anteriores ¿Qué tipo de primacía tendría la actividad de estas modalidades del alma, hablamos de una primacía de la θεωρία sobre la πράξις o viceversa? Nosotros consideramos que Heidegger entendería la anterior pregunta como una interpretación impropia de la tradición sobre el problema del Ser; y su argumento apunta a otra noción central de su pensamiento, la verdad como des-ocultamiento.¹⁴⁹

“Y el ente, considerado en su modo de estar desvelado (ὄν ὡς ἀληθές), es aquello que ha de ser custodiado y puesto al abrigo de una posible desaparición. Este es el sentido de ἕξεις, αἷς ἀληθεύει ἡ ψυχὴ [los modos de ser por los cuales el alma posee la verdad]; de entre estos modos de ser [ἕξεις], sobresalen por encima de todos la σοφία y la φρόνησις en tanto que custodian los ἀρχαὶ de sus respectivas regiones ontológicas. El ὄν ὡς ἀληθές no es un auténtico ser, ni constituye una región ontológica, ni representa el ámbito de validez de los juicios verdaderos, sino que es el ente mismo en el modo (ὡς) de su ser mentado en el desvelamiento”¹⁵⁰

Para Heidegger, en estos textos, tanto la σοφία como la φρόνησις son modalidades que guían sus respectivas regiones ontológicas, pero que aún no tratan la auténtica región del ser. Ciertamente, preguntar por el Ser, para Heidegger, tiene una relación necesaria con una noción de verdad como des-ocultamiento ¿Cómo esto refuerza nuestro argumento contra Volpi de una ontologización o una lectura en clave moderna de la *Ética a Nicómaco*? Pues, que la noción de verdad como des-ocultamiento, que aparece en gérmenes en estos textos, nos remite a un plano distinto de discusión sobre el Ser; en otras palabras, las regiones ontológicas de la σοφία y la φρόνησις son regiones derivadas de una región anterior y más auténtica u originaria, donde la verdad como des-ocultamiento es la noción que guía la indagación por la pregunta sobre el Ser ¿Y, por qué Heidegger apela a una región anterior y no sencillamente se acepta la noción de Volpi sobre la primacía de lo práctico en el pensamiento heideggeriano? Pues aceptar una primacía de la πράξις sobre la θεωρία sería continuar en la tradición de la metafísica de la presencia. Además que la distinción entre los anteriores términos enmarca

Heidegger traduciría ἀληθεία por *Unverborgenheit*, aprovechando el prefijo privativo de ambas palabras en sus idiomas.

¹⁴⁹ La noción de verdad como des-ocultamiento se sostiene sobre la crítica a la tesis que la verdad es una propiedad que reside en los juicios. La interpretación radical y originaria de la verdad, que Heidegger defiende, colocaría el plano de discusión en un terreno previo a los juicios; y, en consecuencia, a la división metodológica de la θεωρία y πράξις.

¹⁵⁰ Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta 2002 p. 65

una distinción metafísica que señala, en última instancia, una concepción del mundo que aún comprende la distinción entre un ente supremo y otros entes con una caracterización teológica.¹⁵¹

Así hablar de esta primacía de lo práctico sería esbozar una posición que no considera la relación estrecha y compleja entre el *inteligir* (*νοῦς*) y la *φρόνησις*.¹⁵² En *El informe Natorp*, la interpretación fenomenológica de Aristóteles, hace hincapié en la relación íntima del *νοῦς* y la verdad, esbozada como desvelamiento. El *νοῦς*, para Heidegger, es “*αἴσθησις τις* una intelección que en cada ocasión muestra pura y simple el aspecto de los objetos: *ὁ νοῦς εἶδος εἰδῶν καὶ ἡ αἴσθησις εἶδος αἰσθητῶν* [el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles] (*ibid.* 432a 2)”¹⁵³. En este sentido, el aspecto esencial de los objetos se analiza a través del *νοῦς*; recordemos que el *νοῦς* permite el acceso de aquello que se muestra a través del *λέγειν* y se desvela a través de los *ἀρχαί*; por esto, cuando Heidegger menciona que “el máximo y auténtico logro del *νοῦς* consiste en esta custodia de los *ἀρχαί* conforme a sus respectivos ámbitos ontológicos: *μάλιστα ἀληθεύει*; la *σοφία* y la *φρόνησις* son los modos concretos de llevar a cabo esta custodia auténtica del ser en la verdad”¹⁵⁴, el *νοῦς* nos proporciona la posibilidad de que la verdad se nos ofrezca de manera inmediata y simple. Así, esta actividad (*ἐνέργεια*) sería perfecta y auténtica en la manera en cómo permite su acercamiento a las regiones ontológicas guiadas por la *σοφία* y la *φρόνησις*. Por ello, esta descripción del texto de Heidegger tampoco nos permite considerar plausible la tesis de Volpi de una primacía de la *πρᾶξις* en el pensamiento heideggeriano.

Para Heidegger, la *φρόνησις* es una *ἔξις* que custodia el ámbito ontológico de la vida misma. Si también analizamos las dificultades de traducción de *ἔξις* como “hábito” o “modo de ser”, entonces podemos comprender el problema del ámbito contingente de la actividad humana. Ciertamente la división metodológica de las partes del alma: científica (*ἐπιστημονικὸν*) y calculativa (*λογιστικὸν*)¹⁵⁵ obedecen a la distinción entre las cuestiones necesarias y

¹⁵¹ Cfr. §10 de Heidegger *La pregunta por la cosa*.

¹⁵² “El resultado es que la tradición o bien ha proyectado sobre la prudencia el estilo intelectualista que se atribuía a la *Metafísica* insistiendo en el carácter “intelectual” de esta virtud, o bien, al contrario, no llegando a pensarla en los marcos aristotélicos de la ciencia, ha desviado la prudencia hacia un empirismo sin principios, condenándola a no ser sino una especie de “aptitud” que dirige de modo inmediato la acción” Aubenque, Pierre *La prudencia en Aristóteles*. Traducción José Torres Gómez-Pallete. Editorial Crítica (Grijalbo Mondadori S.A.) Barcelona 1999. p. 37

¹⁵³ Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta 2002 p. 67

¹⁵⁴ *Ídem*

¹⁵⁵ Cfr. Aristóteles *Ética a Nicómaco* 1139 a 10

contingentes¹⁵⁶. Sin embargo, si recordamos que el alma rige tres cosas: la sensación (αἴσθησις), el entendimiento (νοῦς) y el deseo (ὄρεξις), en primera instancia, consideraríamos que el νοῦς tiene el énfasis y posibilita el criterio tanto para discernir lo simple de la αἴσθησις como la búsqueda de un término medio de la ὄρεξις. No obstante, recordemos que la actividad del νοῦς siempre es una ἐνέργεια, es una acción perfecta que en el plano de lo contingente y la actividad humana ofrecería el criterio para la adecuada deliberación. En este sentido, la dificultad de la traducción de ἕξις por “hábito” es patente, ya que la palabra “hábito” hace referencia a un tipo de regla que se establece por la experiencia repetitiva de una disposición. Así la palabra “hábito” no hace justicia al aspecto intelectual que acompaña a la ἕξις si consideramos la lectura de Heidegger.

“La φρόνησις es ἕξις, un modo de disponer de la custodia del ser. Pero en tanto que ἕξις, la φρόνησις es un γινόμενον τῆς ψυχῆς, un fenómeno que se despliega temporalmente en la vida misma como su propia posibilidad y que, en cierta manera, otorga a la vida un determinado grado de estabilidad. Así, pues, lo que se manifiesta a través de la φρόνησις es un desdoblamiento de la perspectiva en la que se encuentran situados el hombre y el ser de la vida, desdoblamiento que resulta decisivo para el destino histórico-espiritual de la explicación categorial del sentido ontológico de la facticidad”¹⁵⁷

El desdoblamiento entre el plano ontológico y el óntico, en la actividad de la φρόνησις, nos describe la dificultad de la existencia del ser humano. La actividad más auténtica del ser humano, no parece pertenecer ni al ámbito de la *teoría* ni la *praxis*, sino a un ámbito anterior y más originario, donde la meditación (la pregunta por el sentido del Ser) y la pretensión del cuidado (*Sorge*) de la existencia humana (*Dasein*) con los otros entes se despliega hacia una unidad anterior en la noción de la verdad como des-ocultamiento. Por esto, la verdad como des-ocultamiento también se puede tematizar como el comportamiento de la existencia

¹⁵⁶ Heidegger realiza un análisis más exegético de esta división en el párrafo 5 de sus clases conocidas como el *Sofista de Platón*. Aquí se hace énfasis en que el alma racional calculativa inspecciona ,considerando el aspecto contemplativo en la actividad humana, las cosas contingente “Die Unterscheidung des ἐπιστημονικόν und des λογιστικόν ist gewonnen im Hinblick auf das, was im Ansprechen und Besprechen aufgeschlossen wird; sie ist gewonnen von dem *Seienden selbst* her, das im ἀληθεύειν zur Aneignung kommt (...) Das λογιστικόν ist dasjenige, ὃ θεωροῦμεν, mit dem wir hinsehen auf das Seiende, das ἐνδεχόμενον ἄλλως ἔχειν (vgl. 1140 a1), »das auch anders sein kann«” Heidegger *Platon: Sophistes* Volumen 19 de la *Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1975 p. 28

¹⁵⁷ Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta 2002 pp. 70-71

humana frente al misterio que posibilita el claro (*Lichtung*) en este juego del ocultar y desvelar.¹⁵⁸

No obstante, Volpi es consciente de las consideraciones que hemos presentado¹⁵⁹; sin embargo, la defensa de su postura insiste en que Heidegger hace hincapié en la diferencia, ya que en ella encuentra una dificultad irremediable de su pensamiento.

“Por cierto, Heidegger puede reivindicar esta diferencia, ya que no ve en el cuidado una actitud determinada del ser-ahí, ya sea de carácter teórico, práctico o poético, sino más bien el fundamento unitario que hace posibles estas diversas actitudes. No obstante, queda en pie el hecho de que al precisar las características básicas de este fundamento unitario que es el cuidado, recurre a determinaciones tomadas sustancialmente de la filosofía práctica aristotélica. Y el hecho de que advierta repetidas veces la necesidad de tomar distancia de una interpretación del cuidado en ese sentido más que disipar, termina por confirmar la sospecha de que ésa es la dirección en la que debemos orientar la búsqueda”¹⁶⁰

¹⁵⁸ Heidegger es consciente que la estabilidad que se busca para comprender el ser de la vida reside, según la interpretación fenomenológica de Aristóteles, en la σοφία, ya que esta es la actividad más propia del ser humano, sin embargo, esa actividad tiene una relación, a pesar de cualquier distinción somera entre ἐνέργεια y κίνησις; y la indudable no pertenencia de la vida al ámbito de las cosas necesarias, pues las acciones humanas siempre producen movimiento (κίνησις). “El ser de la vida es considerado como una actividad que encuentra en sí misma su fin con respecto a su posibilidad de movimiento más propia: la posibilidad del entender puro. Esta actividad es propia de la ἔξις [del modo de ser] que se conoce como σοφία. Conforme a su carácter intencional, el comprender puro no custodia la vida humana en el modo de su ser fáctico; la vida humana no forma parte del horizonte intencional de la σοφία, ya que es un ente que en cada caso puede ser de otra manera. El ser de la vida humana debe considerarse únicamente desde la perspectiva de la temporización pura de la σοφία como tal razón de la auténtica actividad a su disposición” Heidegger *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta 2002 p. 71.

¹⁵⁹ “Ahora bien, al determinar como *Sorge* esa unidad originaria de momentos pasivos y momentos activos, de receptividad y de espontaneidad, de apetitividad y de racionalidad, se puede decir que Heidegger replantea y reformula ese mismo problema que Aristóteles individualiza por primera vez cuando dice que el hombre es juntamente *nous praktikós* y *órexis dianoetiké*. De este modo se completa la correspondencia entre el cuidado como determinación fundamental de la apertura del ser-ahí en su ser-en-el-mundo y la determinación práctica del hombre establecida por Aristóteles. Obviamente, Heidegger insiste en las diferencias. Reivindica para su propia determinación del cuidado un nivel ontológico más profundo que el que alcanzan las categorías aristotélicas, afirmando que el cuidado es ontológicamente previo a la distinción entre *praxis* y *teoría*” Volpi, Franco *Heidegger y Aristóteles*. Traducción de María Julia de Ruschi. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México 2010 pp. 106-107.

¹⁶⁰ *Ibidem* p. 108

3.4. La diferencia de paradigmas: Aristóteles y Heidegger

Los argumentos de Volpi son plausibles, en el sentido, que realiza paralelos importantes entre los conceptos prácticos aristotélicos y las nociones presentadas en *Ser y Tiempo*. Sin duda, existe una relación entre la φρόνησις y la resolución (*Entschlossenheit*). La φρόνησις se emparentaría con la conciencia (*Gewissen*). Así la φρόνησις que es la virtud dianoética que permite la deliberación correcta en las elecciones del ser humano tiene una relación estrecha con la resolución (*Entschlossenheit*), ya que tanto la φρόνησις a través de la προαίρεσις llega a discernir hacia la mejor acción como la resolución (*Entschlossenheit*) lleva a la existencia hacia su posibilidad más auténtica. Sin embargo, la distinción fundamental entre Heidegger y Aristóteles que señala el mismo Volpi reside en sus distintas concepciones sobre el tiempo.

“Y justamente porque Aristóteles permaneció ligado a una concepción naturalista del tiempo no pudo llegar a la aprehensión de la temporalidad originaria como unidad fundamental de las determinaciones de la vida humana. Veamos ahora como aborda Heidegger el problema de la temporalidad”¹⁶¹

Nosotros consideramos que esta mención justamente nos permite presentar el siguiente argumento sustentado en la distinción misma de Volpi sobre el tiempo. Para Volpi, Heidegger ha ontologizado las nociones prácticas de Aristóteles, es decir ha llevado la preocupación de la pregunta aristotélica hacia el plano originario de la pregunta por el Ser y las condiciones de posibilidad de la existencia, ciertamente estas condiciones implican una propuesta radical en relación con la definición de ser humano, incluso, en el caso de Heidegger que pretende un deslinde radical de cualquier tipo de antropología. Además, ciertamente la cosmología griega influenció notablemente en la propuesta ética de Aristóteles.¹⁶² Esta cosmología nos lleva a comprender a la libertad desde los presupuesto metafísicos y antropológicos determinados por un concepto de responsabilidad que se enmarcan en el conocimiento de principios generales, los cuales a través de la σοφία y la φρόνησις determinan el criterio de la buena deliberación en el ámbito de lo contingente de la actividad humana, ya que la ἀρετή solo se

¹⁶¹ *Ibidem* p. 114

¹⁶² Cfr. Aubenque, Pierre *La prudencia en Aristóteles. Capítulo 2: “La cosmología de la prudencia”*. Allí se hace hincapié en las nociones cosmológicas del mundo griego clásico y su relación con la noción de prudencia. La reflexión sobre el destino, el azar, el mundo perfecto de los cuerpos celeste y el imperfecto sublunar brindaban una cosmología donde las acciones humanas no son determinadas por los principios necesarios y eternos, sino por la contingencia. El concepto de καιρὸς traducido como “el momento oportuno” analiza la relación entre el conocimiento de principios generales y la aplicación en casos particulares. Recordemos el ejemplo del médico que con sus conocimientos no cura al ser humano como género, sino a un ser humano en particular.

podría entender en un mundo que puede ser de otra manera. En este sentido, hablar de responsabilidad en el plano de los astros y los dioses sería una contradicción, ya que estos son por naturaleza eternos. Puesto que, en la eternidad no existe la noción de libertad entendida como responsabilidad ni las acciones de los seres humanos.

En consecuencia, consideramos que la cosmología griega clásica es un factor que provoca la comprensión naturalista del tiempo en el pensamiento de Aristóteles. Así, podemos aceptar una premisa obvia que tanto Aristóteles como Heidegger no comparten la misma cosmología. Esto último que aparentemente es una perogrullada, nos permite esbozar otro argumento contra la posición de Volpi. Para ello, presentaremos la postura de Thomas Kuhn contra la afirmación que es posible derivar la dinámica de Newton a partir de la dinámica relativista. Para Kuhn, para que sea el caso que los enunciados de la teoría que explica la dinámica relativista (posición espacial, tiempo, la masa en reposo), representados como $E_1, E_2, \dots E_n$, sean idénticos a los enunciados de la teoría dinámica de Newton, representados como $N_1, N_2, \dots N_n$, se tendría que agregar enunciados adicionales a la teoría relativista como: $(v/c)^2 \ll 1$, donde v : es velocidad y c : la velocidad de la luz. En otras palabras, se tendría que restringir a aquellos fenómenos cuya velocidad se acerca a la velocidad de la luz, ya que estos son fenómenos que la dinámica de Newton no puede explicar satisfactoriamente.¹⁶³

Por consiguiente, para Kuhn la derivación anterior es espuria, ya que los enunciados sobre el espacio y el tiempo tanto en la teoría relativista como la teoría de Newton son incompatibles. Puesto que estos enunciados tienen como consecuencia una visión diferente del Universo. Si aceptamos que estas teorías representan paradigmas diferentes, entonces la posibilidad de una derivación adecuada no es plausible. Ahora, si consideramos que tanto Heidegger y Aristóteles no comparten la misma cosmología, entonces no es posible realizar una derivación pertinente de los conceptos de Aristóteles hacia el pensamiento de Heidegger. Además, esto que en primera instancia parece algo obvio, tiene como consecuencia en la propuesta radical de Heidegger un *nuevo comienzo* en su pensamiento.

Por ello, las nociones de Heidegger alcanzan una significación muy diferente a las defendidas por la tradición. La libertad, bajo el pensamiento de Heidegger, no es la posibilidad de elección, ya que la existencia humana ni siquiera tiene la posibilidad de no elegirse a sí mismo. En este sentido la condición de arrojamiento (*Geworfenheit*) y la disposición afectiva (*Befindlichkeit*)

¹⁶³ Kuhn, Thomas *La Estructura de las revoluciones científicas*. Traducción Carlos Solís Santos. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México. 2013 pp. 162-163

son centrales para la facticidad y el enfoque auténtico, buscado por Heidegger en el diálogo de los conceptos centrales de la tradición y su pensamiento. Por esto, la libertad en sentido auténtico es “otra cosa” que el concepto de libertad comprendido por la tradición. Aquí estamos ante una dificultad parecida a la propuesta de los filósofos que han entendido a la historia de la ciencia como una estructura ¿Cómo enfrentamos las teorías científicas que compiten por explicar el mundo? ¿Cómo podríamos entender una noción de libertad como dejar ser (*sein lassen*) que es “tributaria” en el sentido del diálogo de la historia del pensamiento con la tradición, pero que enmarca un *nuevo comienzo* en la historia del pensamiento?¹⁶⁴

Por esto, nosotros consideramos que la noción de libertad de Heidegger apela a una interpretación radical del pensar que toma en serio los problemas que la tradición filosófica y la metafísica. No obstante, los últimos textos de Heidegger, donde se apela a nociones como la maquinación (*Gestell*), la topología del Ser y la serenidad (*Gelassenheit*) apuntan a una «relación mística» con «algo» que no es un ente, sino que en su extrañeza es lo más cercano para el ser humano: el Ser.

3.5. ¿Una relación mística en el habitar poético del mundo?

¿Cómo podríamos hablar de una relación mística? Si entendemos la mística como la relación del ser humano y «una entidad trascendente» que evidentemente se encuentra fuera de este mundo, entonces la afirmación anterior sobre las nociones de los últimos textos de Heidegger parecen ser un contrasentido. Pues, el Ser sería una entidad. Precisamente, aquí podemos darnos cuenta de las «consecuencias» del planteamiento radical de Heidegger

¹⁶⁴ Aunque podemos encontrar una relación explícita entre la comprensión de la historia y la metodología fenomenológica hermenéutica de Heidegger, lamentablemente el ámbito de este trabajo no podrá tocar a detalle estas nociones. Sin embargo, si revisamos la metodología que Heidegger propone desde sus textos sobre fenomenología de la religión y el análisis de la noción de libertad, principalmente desarrollado en *Schelling y la libertad humana*, parece innegable que la metodología fenomenológica hermenéutica pretende asumirse como la metodología desveladora de los ámbitos auténticos de los conceptos “ 1) Dado que el problema fundamental es la experiencia fáctica de la vida y ésta es histórica-objetualmente, como situación histórica es la conexión fenomenal, pero siempre por motivos fenomenológicos. 2) Hay que obtener el ejercicio de la situación histórica del fenómeno. Para ello hay que: a) caracterizar la pluralidad de lo que se halla en la situación de tal modo que no se decida nada sobre su complejo propio (dicho brevemente: la articulación); b) obtener “la situación que ha de realizarse” de la pluralidad; c) mostrar el sentido primero o “arcóntico” (dominante) de la situación que hay que subrayar; d) llegar desde ahí al complejo fenomenal y e) desde aquí comenzar la consideración sobre el origen.” Heidegger *Introducción la fenomenología de la religión*. Traducción Jorge Uscatescu. Ediciones Siruela. Madrid 2005 p. 113

sobre la tesis del olvido del Ser y la confusión con el ente, ya que para Heidegger esta relación, que hemos denominado «relación mística», no puede entenderse como la relación entre un ente que es un proyecto finito y un ente trascendental, sino que nos encontramos ante la relación de la existencia consigo mismo.¹⁶⁵

En este sentido, la pregunta por una noción de libertad se engarza con la indagación de una “ética” en el pensamiento de Heidegger. La respuesta, en primera instancia, es negativa; ya que Heidegger señala que su intención nunca fue escribir una. Sin embargo, es posible encontrar elementos “éticos” en el pensamiento de Heidegger, a pesar que no compartimos posiciones como la defendida por Volpi; nosotros consideramos que el pensamiento de Heidegger defiende un pensar meditativo originario, a partir del cual se puede derivar una “ética” con cariz místico.

Aunque Heidegger no señala explícitamente la formulación de una “ética”, la distinción que presenta en sus últimos textos entre el pensar meditativo y el pensar calculativo es importante para la defensa de nuestra propuesta. El pensar calculativo, para Heidegger, es el pensar que se mueve por una finalidad, que calcula, que delibera y que encuentra nuevas respuestas; no es un pensar meditativo.¹⁶⁶ No obstante, ambos tipos de pensar son necesarios para la actividad humana, ciertamente aquí podríamos encontrar un paralelo con las nociones de autenticidad e inautenticidad. Así, el pensamiento inauténtico está emparentado con el pensar calculador, sin embargo, dentro de la comprensión de lo que sea el Dasein la inautenticidad (*uneigentlich*) es un modo de ser inevitable. Recordemos el análisis de *Ser y Tiempo* sobre la inautenticidad, en ella se encuentran nuestros pesares, anhelos y emociones; en resumen, la búsqueda de nuestros fines. No podríamos entender la existencia sin el aspecto inauténtico, incluso el ser que es cada vez mío (*Jemeinigkeit*) en su esencia tiene la posibilidad de escuchar el llamado del Ser, permanecer en la inautenticidad o mantenerse apático ante su posibilidad

¹⁶⁵ “La manera en que Heidegger incorporó la empresa de Kierkegaard en *Ser y tiempo* fue un intento de ver la elección de sí mismo como un recogimiento únicamente en función de *sí mismo*. El hecho de que Kierkegaard se limitara a yuxtaponer la elección de sí mismo y su interpretación religiosa en vez de derivar una cosa de la otra, reforzó a Heidegger en su idea de que, mirado a fondo, el recogimiento resulta comprensible tan sólo en vista de sí mismo” Tugendhat, Ernst *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Traducción Mauricio Suárez Crothers. Editorial Gedisa. Barcelona 2004 p. 127

¹⁶⁶ “El pensamiento que cuenta, calcula; calcula posibilidades continuamente nuevas, con perspectivas cada vez más ricas y a la vez más económicas. El pensamiento calculador corre de una suerte a la siguiente, sin detenerse nunca ni pararse a meditar. El pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es” Heidegger *Serenidad*. Traducción Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal. Barcelona 1989 p. 18

más propia, sobre estos elementos ciertamente se sostiene la noción de libertad como dejar ser (*sein lassen*).

Cuando analizamos la distinción entre el pensar meditativo y el pensar calculativo observamos que el pensar meditativo, descrito por Heidegger, se opone a la representación y la postura de la filosofía moderna que entiende, en última instancia, al *ego cogito* como *ego volo*. No obstante, cualquier tipo de propuesta ética tiene que tener una fundamentación metafísica o al menos, como consideramos en el pensamiento de Heidegger, una “definición de la esencia del ser humano”. Esta “definición de la esencia del ser humano” nos propone una comprensión de la vida humana que es consciente de la historia del pensamiento occidental, además que pretende un deslinde de la búsqueda de un fundamento o la relación del ser humano con un ente supremo. Por esto, la apuesta de Heidegger por el final de la metafísica y un nuevo comienzo en el pensamiento. Ciertamente, bajo esta perspectiva, la actividad del pensador auténtico siempre es un nuevo comienzo irremediamente destinado a un naufragio. Más allá del parentesco con el lenguaje poético, esta afirmación se sostiene gracias a una respuesta a la pregunta por la esencia del ser humano.

La posición de Heidegger nos reformula el problema de la trascendencia hacia la finitud del Dasein. Esta reformulación se plantea desde la libertad y la temporalidad del Dasein.

“El problema de la trascendencia debe retrotraerse a la cuestión de la temporalidad y la libertad y sólo desde ahí puede señalarse hasta qué punto pertenece la trascendencia misma, como diferente de forma esencialmente ontológica, el comprender el ser qua supra-poder, qua santidad. No se trata de demostrar ónticamente lo divino en su “Dasein”, sino de esclarecer el origen de esta comprensión del ser a partir de la trascendencia del Dasein, es decir, aclarar que esta idea de ser pertenece también a la comprensión del ser en general (...), se puede entender esta idea del ser como supra-poder, pero no en una interpretación que tenga en cuenta un absoluto Tú, ni tampoco algo como un bonum, como un valor o como lo eterno”¹⁶⁷

En esta búsqueda del fundamento a través de la existencia finita del Dasein, se apunta hacia cómo la existencia humana se relaciona con los entes. Ante la irremediable transvaloración de los valores, la relación entre ser y nada nos conduce a comprender la angustia como “método” para aclarar nuestra relación con el ente en general y luego posibilitar la pregunta

¹⁶⁷ Heidegger *Principios Metafísicos de la Lógica*. Traducción de Juan José García Narro. Editorial Síntesis p. 194

por el ser ante la elección de la libertad como dejar ser (*sein lassen*). Por ello, tenemos como consecuencia la formulación de una respuesta sobre la esencia de la existencia del ser humano:

“Por otra parte, cada uno de nosotros puede, a su modo y dentro de sus límites, seguir los caminos de la reflexión ¿Por qué? Porque el hombre es el *ser pensante, esto es, meditante*. Así que no necesitamos de ningún modo de reflexión “elevada”. Es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; aquí: en este rincón de la tierra natal; ahora: en la hora presente del acontecer mundial”¹⁶⁸

Aquí debemos hacer hincapié nuevamente que la propuesta de Heidegger no es antropológico incluso la pregunta por la esencia del ser humano no puede brindarnos una última respuesta. Recordemos que la apuesta de Heidegger se enmarca en una búsqueda de lo originario y en la re-interpretación de los presocráticos.

“Según la frase de Heráclito, lo que es el ser-humano sólo se muestra (ἔδειξε) en el πόλεμος, en la separación entre los dioses y los hombres, en el acontecimiento de la irrupción del ser mismo. Quién es el hombre es algo que para la filosofía no está escrito en algún lugar del cielo. Al contrario, se trata de lo siguiente:

1. La determinación de la esencia del hombre *jamás* es respuesta, sino esencialmente pregunta.
2. El preguntar esta pregunta y su decisión son históricas, y no de una manera genérica sino que constituyen el acontecer histórico.
3. La pregunta de quién sea el hombre se debe plantear siempre en conexión esencial con la pregunta de qué con el ser. La pregunta por el hombre no es antropológica sino histórica y metafísica. Esta pregunta no se puede plantear de manera satisfactoria en el ámbito de la metafísica tradicional, que sigue siendo, esencialmente “física”¹⁶⁹

Aunque, el análisis de lo histórico es fundamental para el pensamiento de Heidegger esto escapa a los límites del presente trabajo. Sin embargo, podríamos notar que la fenomenología hermenéutica comprende lo histórico desde la noción de acontecer. El acontecer, para el

¹⁶⁸ Heidegger *Serenidad*. Traducción Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal. Barcelona 1989 p. 19

¹⁶⁹ Heidegger *Introducción a la Metafísica*. Traducción de Angela Ackermann Pilári. Editorial Gedisa. Barcelona 1997 pp. 130-131

pensamiento de Heidegger, es una apropiación que se relaciona precisamente con la posibilidad más propia del ser humano: el pensar meditativo. Por esto, la “definición del ser humano” que presenta Heidegger en sus conferencias posteriores no debería tomarse desde una perspectiva antropológica, sino como una “nueva” ontología.

Si el ser humano está esencialmente destinado al pensar meditativo, ¿cómo es la relación entre el ser humano y los demás entes? Heidegger responde esta pregunta a través de sus nociones de habitar (*wohnen*) y poetizar (*Dichten*). Esta nos propone pensar la esencia humana desde el habitar y el construir como un dejar habitar (*Wohnenlassen*). Indudablemente estos puntos se relacionan con la noción heideggeriana de verdad (des-ocultamiento) y la esencia de ésta como libertad entendida a partir del dejar-ser. El pensar básicamente para Heidegger es *escuchar*, sin embargo este posicionamiento no implica mera pasividad. Para el último Heidegger, pensar es abandonarse en serenidad (*Gelassenheit*) a través de la escucha.¹⁷⁰ Esta escucha no es otra cosa que prestar atención al lenguaje; en otras palabras, lo que la poesía en su construir particular y excelente en buena cuenta nos expone. De esta manera, nos damos cuenta de la cercanía entre pensar y poetizar que Heidegger expone.

Si el pensar y el poetizar son ramas cercanas de un mismo árbol, como lo señala Heidegger, ambos tipos de presentaciones son diferentes, pero de esto no se seguiría que no pudiesen decir lo Mismo, sino dicen lo Mismo en tanto que comparten el “sustrato” del acontecimiento del ser en el entre (*Zwischen*) del claro (*Lichtung*). El sentido es que no estamos ante un poetizar que se centra en un ente que pone en operación la verdad, como en el “Origen de la obra de arte”, sino que estamos hablando sobre el habitar de la existencia como poetizar, es decir sobre la relación del ser humano con la historia del ser ¿Cómo pensamos esto? Pues considerando al habitar en su *auténtica* esencia como un cuidar y un dejar habitar; y en “consecuencia” construir también *auténticamente*. Y para ello debemos pensar poéticamente.

¿Dónde reside el suelo (*Grund*) de la relación del pensar y poetizar? Pues sobre el lenguaje, solo en el lenguaje esencialmente ambos pueden habitar y *escuchar* el ser. Si el salvar es un dejar que algo sea en su esencia, salvar la palabra (*Das Wort*) es decirla y al Mismo tiempo escuchar lo que *por excelencia* nos dice en el silencio. El decir del poeta nos conduciría hacia una fundamentación aún no pensada por la tradición occidental. Sin duda, en este decir lleno de méritos del poeta el habitar se abriga sobre esta tierra. Esta es la manera *auténtica* de habitar la tierra, porque es la manera *auténtica* de ser mortales.

¹⁷⁰ Cfr. Heidegger *Serenidad*. Traducción Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal. Barcelona 1989 p. 17

Sin embargo, Heidegger dice: “El poetizar y el pensar sólo se encontrarán en lo mismo si permanecen de un modo decidido en el carácter diverso de su esencia”¹⁷¹. Además que lo Mismo nos conduce a un plano anterior al pensamiento lógico, lo Mismo parece “representar” en la metáfora de las ramas el tronco común. “Lo mismo recolecta lo diferente en una unión originaria”¹⁷². La propuesta de Heidegger es que a su manera Hölderlin conocía este tronco común, es decir nos encontraríamos en el plano de formas diferentes que hablan de lo Mismo en tanto que lo piensa poéticamente.

Finalmente, estas nociones sostienen una relación mística con la mismidad de la existencia. Este ámbito, para Heidegger, es anterior y originario a la teoría o la práctica. Por esto, estas nociones pueden “derivar” una relación con la ética, aunque esta “derivación” no tiene relación con la causalidad, este derivar más que todo es un “esperar” en el sentido de la Serenidad (*Gelassenheit*). Esta espera permite dejar que las cosas sean y aunque no generan una acción, permitiría una posición crítica contra los principios morales que imperan en los acontecimientos de los seres humanos.¹⁷³ Nosotros compartimos la afirmación de Wittgenstein en *La conferencia de ética*: La ética no es de este mundo. Afirmaríamos que la ética no pertenece a este mundo de apariencias, al mundo que admite como un contrasentido pensar la Nada, ya que dicho mundo estaría siendo pensando calculativamente. Esa ética que para Wittgenstein se encuentra más allá de este mundo, para nosotros, se encuentra en el terreno de la relación “mística” que propone Heidegger entre la existencia humana y su mismidad, la espera de la serenidad (*Gelassenheit*) nos asume como mortales y nos llama a la acción más propia que tenemos: pensar el Ser. Luego, el resto es una promesa del Ser. Como

¹⁷¹ Heidegger *Artículos y Conferencias*. Traducción de Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal Barcelona 1994 p. 168

¹⁷² *Ídem*

¹⁷³ En *El pensar y la reflexiones morales*, Arendt realiza una conexión entre la incapacidad de pensar (aquí ciertamente refiriéndose al pensar meditativo) y la posibilidad de la aparición del mal. Esta interpretación de la noción de pensar meditativo nos muestra una vertiente ética y crítica que se sostiene sobre la “definición del ser humano” como un ser que piensa meditativamente, ya que todos los seres humanos tienen dicha posibilidad. En otras palabras, en los tiempos convulsos y de gran peligro el pensar meditativo aparece desde su ámbito originario para que el ser humano comprende auténticamente la historia del Ser que se despliega en su destino. Aquí aparece ciertamente una paradoja, ya que la in-acción del pensar meditativo, en el medio social parece anunciar una acción. El pensador que ha sido denostado como un marginal desde la tradición de la filosofía clásica, aquí parece tomar un papel relevante en la política.

“En estos momentos el pensar deja de ser marginal. Cuando todo el mundo se deja llevar irreflexivamente por lo que todos los demás hacen o creen, aquellos que piensan son arrancados de su escondite porque su rechazo a participar llama la atención y, por ello, se convierte en una especie de acción” Arendt *El pensar y las reflexiones morales* en *De la historia a la acción*. Traducción de Manuel Cruz. Editorial Paidós Barcelona 1995 p. 136

en el evangelio de San Mateo, primero se busca el Reino de Dios y la justicia, lo demás será por añadidura¹⁷⁴. Al buscar el Ser, pensando el Ser, en la espera, encontraremos el regalo del Ser que no es la promesa de la salvación de un Dios, sino el regalo (la dación) de asumirnos como seres humanos auténticos.

¹⁷⁴ San Mateo 6:33: "Mas buscad primeramente el reino de Dios y su justicia, y todas estas cosas os serán añadidas" *Santa Biblia*. Texto bíblico Reina-Valera. Sociedades Bíblicas en América Latina. Impreso en Corea 2015.

Conclusiones

1. El pensamiento de Heidegger apela a una re-interpretación radical de la tradición filosófica. Puesto que, *destruye* conceptos claves de la filosofía como: verdad, *logos*, *physis*, libertad. Para esto, Heidegger se ha valido de la metodología fenomenológica, la cual fue planteada como un “método” que asume la pregunta por el ¿Quién del Dasein? Y toma de manera originaria la pregunta por el sentido del Ser (*Seinsfrage*). Por esto, la verdad comprendida como des-ocultamiento (*Unverborgenheit*) es crucial para la propuesta del pensamiento de Heidegger, puesto que es una noción de verdad que apela a ser originaria y anterior a otras nociones de verdad que no reconocen la confusión entre el ente y el Ser.

De lo anterior, el pensamiento de Heidegger toma el camino (μέθοδος) de la superación de una metafísica onto-teo-lógica. Así, pues, la pregunta por la esencia de la libertad, también es transformada radicalmente. La libertad no se puede comprender como una propiedad del ser humano, ni tampoco como un concepto relacionado con un principio trascendental externo a la existencia. Recordemos que para Heidegger la existencia siempre se encuentra afuera estando en el mundo, ya que “el principio” trascendental reposa en la autenticidad (*eigentlich*) del Dasein. En este sentido, la noción de existencia también es radicalmente distinta a la noción que comprende la tradición filosófica.

Por consiguiente, es necesaria la precisión de las nociones de Heidegger, frente a una crítica somera que apela siempre a un hermetismo trivial, nosotros consideramos que el lenguaje de Heidegger se justifica en la radicalidad de su proyecto. Los conceptos tradicionales como *theoria* o *praxis* son re-interpretados y puestos en cuestión ante la pregunta por la esencia del existencia humana. Por ello, la pregunta sobre una “ética” en el pensamiento de Heidegger es pertinente, ya que las nociones como propiedad o autenticidad (*eigentlich*), según la traducción al castellano, plantean a la existencia el problema de elegirse a sí misma. En otras palabras, que la existencia tenga la resolución (*Entschlossenheit*) de asumir la pregunta del Ser en su sentido propio o auténtico.

2. La pregunta por la libertad ha tenido respuestas por los pensadores de la tradición. No obstante, estas respuestas son impropias o inauténticas, para Heidegger. La tesis central del olvido del Ser sostiene esta crítica. Los pensadores han confundido el ente y el Ser en la historia del pensamiento, porque la metafísica siempre ha estado condenada a un irremediable fracaso. La historia del pensamiento cuestionó los valores a finales del siglo XIX. Así la fundamentación de la ética y la estética a partir de la metafísica es comprometida por la transvaloración de los valores. En esta discusión el pensamiento de Heidegger, ofrece una re-interpretación que apunta a un ámbito anterior y originario. Nosotros consideramos que la noción de verdad como des-ocultamiento sostiene este ámbito, ya que Heidegger afirma que la verdad como adecuación es derivada de la noción de la verdad como des-ocultamiento.

Por esto, Heidegger señala que las nociones de libertad presentadas por la tradición son acercamientos inauténticos a la pregunta por la esencia de la libertad. La noción auténtica de libertad, según Heidegger, se debe comprender como dejar ser (*sein lassen*). Esta interpretación de la libertad asume que el ser humano tiene como única posibilidad la elección de sí mismo. Recordemos que esta elección no es una elección en el sentido de la tradición, sino es la resolución de la existencia por la propiedad (*eigentlich*), la cual requiere que la existencia “realiza” la mejor “acción”: pensar el Ser.

3. En el pensamiento de Heidegger, la posibilidad de una ética en el sentido tradicional de la palabra no es concebible, ya que Heidegger en su radicalidad apunta a otra cosa. Tanto *theoria* como *praxis* son ámbitos que Heidegger ha decidido no tratar, ya que no resuelven las preguntas por la esencia de la verdad o la esencia de la libertad. La pregunta de Heidegger conduce a un plano ontológico anterior a las distinciones de las disciplinas clásicas de la filosofía. Este ámbito anterior busca una ontología general que es consciente de la diferencia auténtica entre el ente y el Ser. En conclusión, nos encontramos ante una “metodología” que provoca un nuevo pensar sobre los problemas de la filosofía.

En este sentido, consideramos que no son exactas las consideraciones de Volpi, quien asume que *Ser y Tiempo* representa una lectura moderna y ontologizante de los conceptos prácticos de Aristóteles. Para oponernos a esta apuesta tomamos en cuenta la propia respuesta de Heidegger hacia la escritura de una ética en su pensamiento, la diferencia radical entre las nociones de tiempo en ambos pensadores y las dificultades de comprender los conceptos clásicos griegos de *theoria* y *praxis*. Así, pues nosotros aceptamos que si habláremos de una ética en el pensamiento de Heidegger, esta sería una “ética mística” sostenida en una nueva “definición del ser humano”. El ser humano es siempre alguien que piensa y lo digno de ser pensado es el Ser.

No obstante, debemos hacer hincapié que no se defiende una lectura antropológica ni metafísica tradicional del pensamiento de Heidegger en este trabajo. Esta nueva “definición del ser humano” se comprende a partir de las nociones de habitar (*Wohnen*), pensar y poetizar (*Dichten*). El hombre habita poéticamente, porque asume la autenticidad de su existencia y la custodia del lenguaje. En la Serenidad (*Gelassenheit*) el hombre deja que las cosas sean (*sein lassen*), ya que en el recogimiento propio de una relación mística el hombre “elige” el pensamiento meditativo. Recordemos que la relación mística no es entre la existencia y una entidad trascendental, sino entre la existencia consigo mismo. En este sentido, esta “ética mística” posibilitaría en la in-acción, que es el pensar el Ser, la posibilidad de una crítica contra el pensar calculativo y los valores morales. En conclusión, asumir la existencia del ser humano en tiempo de peligro y asumir auténticamente la responsabilidad de la existencia.

Referencias Bibliográficas

Arendt, Hannah *De la historia a la acción*. Traducción de Manuel Cruz. Editorial Paidós Barcelona 1995

Aristóteles *Metafísica* . Traducción de Valentín García Yebra. Editorial Gredos. Madrid 1998.

Aristóteles *Ética a Nicómaco*. Traducción de Julián Marías. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid 1985.

Aristóteles *Acerca del alma*. Traducción Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid 1983

Adorno, Theodor *Kulturkritik und Gessellschaft* 1951. En: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft I. Gesammelte Schriften. Band 10*

Adorno *Prismas. La crítica de la cultura y la sociedad*. Traducción de Manuel Sacristán. Ediciones Ariel. Barcelona 1962

Aubenque, Pierre *La prudencia en Aristóteles*. Traducción José Torres Gómez-Pallete. Editorial Crítica (Grijalbo Mondadori S.A.) Barcelona 1999

Bennett, Jonathan *Learning from Six Philosophers Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume* Volume 1. Oxford University Press 2001

Berti, Enrico *Nuovi Studi Aristotelici III Filosofia pratica* Editorial Morcelliana. Brescia 2008

Celan *Poesía completa*. Traducción José Luis Reina Palazón. Tercera Edición. Editorial Trota. Madrid 2002.

Danto, Arthur *La transfiguración de un lugar común*. Traducción de Ángel y Aurora Molla Román. Editorial Paidós Ibérica. Barcelona 2002

Descartes *Reglas para la dirección del espíritu*. Introducción, traducción y notas de Juan Manuel Navarro Cordón. Alianza Editorial. Madrid 1996

Descartes *Meditaciones Metafísicas con objeciones y respuestas*. Traducción de Vidal Peña. Editorial Alfaguara. Madrid 1977

Descartes *Los principios de la filosofía*. En *Obras Filosóficas*. Introducción de Étienne Gilson. Versión española de Manuel de la Revilla. Editorial "El Ateneo". Buenos Aires 1945

Fann, K.T. *El concepto de filosofía en Wittgenstein*. Traducción de Miguel Ángel Beltrán. Editorial Tecnos. Madrid 2013

Feyerabend *Contra el Método, Esquema de una teoría del anarquismo del conocimiento*. Traducción Diego Rives. Editorial Tecnos Madrid 1986

Gadamer, Hans-Georg *The idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy*. Traducción de P. Christopher Smith. Yale University Press 1986

Gottlob Frege *Sobre sentido y referencia*. Traducción de Ulises Moulines. En Gottlob Frege *Estudios sobre semántica* Ediciones Orbis. Madrid 1985

Heidegger *Arte y Poesía*. Traducción de Samuel Ramos. Decimosexta Reimpresión Breviarios del Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México 2012

Heidegger, Martin *Artículos y Conferencias*. Traducción de Eustaquio Barjau. Ediciones del Serbal Barcelona 1994

Heidegger, Martin *Introducción la fenomenología de la religión*. Traducción Jorge Uscatescu. Ediciones Siruela. Madrid 2005

Heidegger, Martin *Ontología. Hermenéutica de la Facticidad*. Traducción de Jaime Aspiunza. Madrid. Alianza Editorial 2008

Heidegger, Martin *Identidad y diferencia* Traducción de H. Cortés y Arturo Leyte. Editorial Anthropos 1988

Heidegger, Martin *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. Indicación de la situación hermenéutica (Informe Natorp)*. Traducción de Jesús Adrián Escudero. Editorial Trotta 2002

Heidegger, Martín *La pregunta por la cosa*. Traducción José M. García del Valle. Editorial Palamedes 2009

Heidegger, Martin *Principios Metafísicos de la Lógica*. Traducción de Juan José García Norro. Editorial Síntesis. Madrid 2007

Heidegger, Martin *De la esencia del Fundamento*. En *Ser, Verdad y Fundamento*. Traducción de Eduardo García Belsunce. Monte Avila Editores. Impreso en Venezuela por Editorial Arte. 1968

Heidegger, Martin *Ser y Tiempo*. Traducción de Jorge Eduardo Rivera. Editorial Universitaria. Santiago de Chile 1997.

Heidegger, Martin *Hitos* traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Primera Reimpresión. Alianza Editorial Madrid 2001

Heidegger, Martin *Lógica la pregunta por la verdad*. Traducción de J. Alberto Ciria. Alianza Editorial. Madrid 2004

Heidegger, Martin *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006

Heidegger, Martin *Wegmarken Gesamtausgabe Band 9. I Ableitung: Veröffentlichte Schriften 1914-1970*. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1976

Heidegger, Martin *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. Revisión de la traducción: Elsa Cecilia Frost. Edición, revisión de la traducción para esta nueva edición y traducción de apéndices: Gustavo Leyva. Fondo de cultura económica. Ciudad de México 2013

Heidegger, Martin *La constitución onto-teo-lógica de la Metafísica*. Traducción de H. Cortés y A. Leyte. En *Identidad y diferencia*. Editorial Anthropos 1988

Heidegger, Martin *Serenidad*. Traducción Yves Zimmermann. Ediciones del Serbal. Barcelona 1989

Kant, Immanuel *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas A534 B562 Editorial Taurus. Segunda Reimpresión México 2008.

Kant, Immanuel *Crítica de la razón práctica*. Traducción Dulce María Granja Castro. Fondo de Cultura Económico México 2011

Kuhn, Thomas *La Estructura de las revoluciones científicas*. Traducción Carlos Solís Santos. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México. 2013

Leibniz *Biblioteca de Grandes Pensadores Leibniz* Estudio introductorio de Javier Echeverría. Editorial Gredos. Madrid 2011

Moore, G. E. *Principia Ethica*. Cambridge University Press. Primera Edición 1903. Reimpresión 1922

Platón *Diálogos I: Apología, Critón, Eutifrón, Ion, Lisis, Carménides, Hipias menor, Hipias mayor, Laques, Protágoras*. Introducción general por Emilio Lledó Iñigo. Traducción J. Calonge Ruiz, E Lledo Iñigo, C. García Gual. Editorial Gredos. Madrid 1985

Platón *Diálogos II. Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón, Crátilo*. Introducciones, traducciones y notas de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F.J. Oliveri y J.L. Calvo. Editorial Gredos Madrid 1982

Platón *Plato VIII Charmides, Alcibiades I and II, Hipparchus, The Lovers, Theages, Minos, Epinomis* by W.R.M. Lamb. London: William Heinemann LTD. New York: G.P. Putnam's Sons 1928

Platón *La República*. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Alianza Editorial Madrid 2010

Saphiro Meyer "The Still-Life as a Personal Object-A Note on Heidegger and Van Gogh," en *The Reach of Mind: Essays in Memory of Kurt Goldstein, 1878-1965*, Springer Publishing Co., New York, 1967

Schelling *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Editorial Anthropos. Madrid 1989

Santa Biblia. Texto bíblico Reina-Valera. Sociedades Bíblicas en América Latina. Impreso en Corea 2015

Tugendhat, Ernst *Egocentricidad y mística. Un estudio antropológico*. Traducción Mauricio Suárez Crothers. Editorial Gedisa. Barcelona 2004

Tugendhat, Ernst *Problemas*. Traducción de Germán Meléndez. Editorial Gedisa Barcelona 2002

Volpi, Franco *¿Es aún posible una ética? Heidegger y la filosofía práctica en Seminarios de Filosofía Anuario Vol. 9 1996 Pontificia Universidad Católica de Chile. Instituto de Filosofía*

Volpi, Franco *Heidegger y Aristóteles*. Traducción de María Julia de Ruschi. Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México 2010

Wittgenstein *Conferencia sobre ética*. Introducción de Manuel Cruz. Editorial Paidós Ibérica. Barcelona 1989

Wittgenstein *Tractatus logicus philosophicus*. Primera Publicación por Kegan Paul. Londres 1922. Side-by-side-Edition. Versión 0.5.2 (5 de febrero del 2018). Consultado: 24 de febrero del 2018. Disponible: <https://people.umass.edu/klement/tlp/tlp-ebook.pdf>