

Hablemos de Heidegger

Por Ricardo GUERRA TEJADA

En el pensamiento de Heidegger es necesario distinguir no propiamente etapas diversas, sino interpretaciones distintas, tanto las que en cierta manera eran apoyadas por el propio Heidegger, como, y sobre todo, las interpretaciones hechas desde fuera de su filosofía, en Francia, en España y en nuestros países. Quizá la interpretación más conocida y que tuvo más éxito durante muchos años fue la de los existencialistas, en particular los franceses: Sartre y Merleau Ponty, que consideraron a Heidegger como un pensador que ocupaba un lugar importante, pero sólo un lugar, dentro de la gran corriente fenomenológico-existencialista; en rigor esto es sumamente discutible y el propio Heidegger ha manifestado en múltiples ocasiones su inconformidad.

Vamos a tratar de hacer una exposición de su filosofía, en la que intentaremos mostrar: cómo y por qué no puede situarse dentro del existencialismo; cómo y por qué para Heidegger el verdadero problema de la filosofía es el problema de la ontología, el problema del ser; y cómo de ninguna manera puede seguirse de ahí una concepción del ser o de la realidad que se apoye, en último término, en la existencia humana. Es contra esto contra lo que Heidegger se pronuncia en forma clara. Veremos cuál es la crítica que hace a estas concepciones que considera subjetivistas.

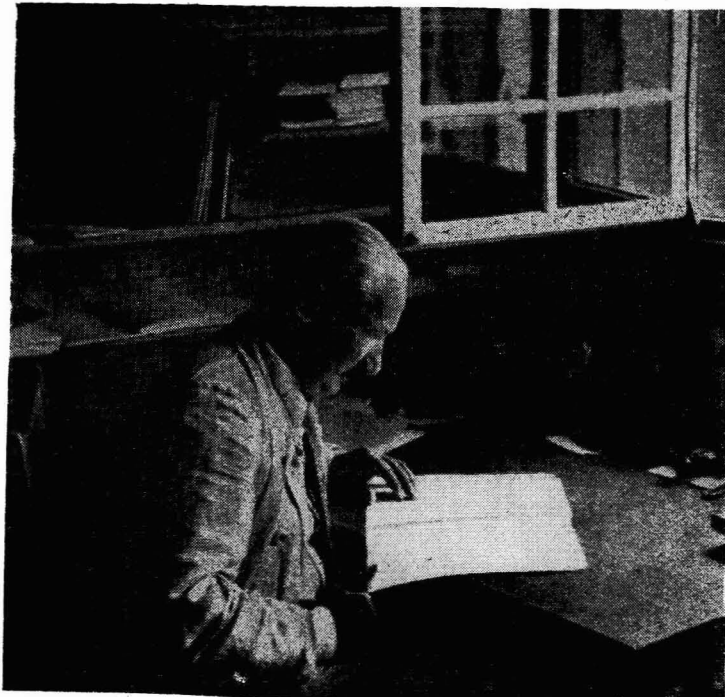
Habría mucho que decir acerca de Heidegger. En una época llegó incluso a ingresar en el partido nacional socialista alemán. De aquí han surgido una serie de ataques que pretenden destruir su obra filosófica a nombre de este compromiso político concreto; en rigor hay que desligar una cosa de la otra. En Heidegger no hay ningún elemento teórico que permita justificar al nazismo. Podríamos explicar su conducta por una serie de consideraciones históricas y sociales acerca de la manera de ser de los alemanes y, en particular, de sus intelectuales. Lo que sí nos parece negativo es que las críticas hechas, tanto desde el punto de vista marxista como desde el punto de vista escolástico, son en su mayor parte no sólo injustas sino que se apoyan en una ignorancia o incomprensión absolutas de la filosofía de Heidegger. (En particular, por ejemplo, la exposición que hace Lukács en su libro *El asalto a la razón*, y lo mismo podríamos decir de la mayor parte de las críticas a Heidegger en el sentido de que su filosofía es una filosofía nihilista, pesimista, que niega al hombre, etcétera.)

En el caso de Heidegger, lo que es absolutamente indiscutible es que se trata si no de la gran figura, sí de una de las grandes figuras de la filosofía desde la muerte de Nietzsche. Para muchos, Heidegger es el gran filósofo de nuestro tiempo, pero esto no quiere decir que su filosofía sea la filosofía de nuestro tiempo; en alguna ocasión decía Sartre que la filosofía de nuestro tiempo es el marxismo, que las demás filosofías sólo ocupan un cierto lugar en el nivel de la ideología. No vamos a discutir ahora esta concepción, solamente debemos indicar que así como el existencialismo de Sartre ha intentado un diálogo con el marxismo y trata de llegar a una serie de acuerdos con él, así también Heidegger ha dicho que el marxismo representa la única concepción profunda de la historia, la única concepción que se acerca a una verdadera captación de la historia y de lo social, y esto para él sería una aproximación al verdadero problema ontológico de nuestro tiempo.

Lo que ha propuesto Heidegger en una forma verdaderamente decisiva son preguntas, cuestiones, problemas y quizá su gran aportación y significación consistan en volver al sentido problemático de la filosofía. Toda la historia de la metafísica de Occidente es sometida a una crítica absolutamente rigurosa; se trata de superar esta metafísica, pues para Heidegger la única posibilidad del hombre de nuestro tiempo, y además su posibilidad esencial, consiste en elevarse a un nuevo tipo de filosofía del cual lo único que quizá podríamos decir, hasta ahora, es que ha logrado plantear las grandes cuestiones filosóficas en otros términos, desde otras perspectivas, mucho más radicales que las de la metafísica tradicional.

¿Cuál es la idea heideggeriana de la filosofía? Para Heidegger la metafísica tradicional no se ocupa *del ser*, sino *de los entes*; el verdadero problema de la filosofía, nos dice, es el ocuparse con el problema del *ser*; lo que nuevamente debe hacer la filosofía en nuestro tiempo es plantear con máxima radicalidad esta cuestión del *ser*. La comprensión del *ser* sería lo propio y peculiar de la filosofía, pero esto no es de ninguna manera algo necesariamente teórico que deba estar o esté ya formulado en conceptos; para Heidegger hay una comprensión pre-ontológica o pre-conceptual del *ser* que aparece en todo hombre. En la vida diaria, en sus relaciones inmediatas con las cosas, hay una referencia al *ser* que se da en la existencia concreta del hombre y que permite explicitar esta visión pre-conceptual y lograr así una verdadera concepción filosófica del *ser*. Es esta comprensión del *ser*, esta relación con el *ser*, lo que constituye la determinación última del hombre; su caracterización esencial se logra mucho más en esta dirección —dice Heidegger— que en las viejas concepciones, por ejemplo en la idea del hombre como animal racional o como imagen de Dios, pues son de segundo grado. La filosofía es por tanto este movimiento hacia el *ser*, y aquí aparece ya algo que distingue la filosofía de Heidegger de la existencialista: no es que el hombre constituya el sentido y la significación del *ser*, sino que ocurre todo lo contrario: es el *ser* el que se manifiesta en el hombre; el hombre para Heidegger no es otra cosa que el receptor de esta revelación o de este mensaje que viene del *ser*.

Ahora bien, la filosofía así entendida no es, de ninguna manera, algo exclusivo de un grupo o un sector de hombres, ni siquiera de los filósofos profesionales; la filosofía es —como decía Nietzsche— algo de todos y de ninguno, algo que forma parte esencial de la realidad humana, y esto es lo que hace que la actividad filosófica sea para Heidegger mucho más profunda que cualquiera otra actividad. El hombre, por el mero hecho de ser, tiene ya esta comprensión de su ser y de los demás entes y esto es lo que abre el camino de la filosofía. El hombre en la vida diaria se relaciona con una serie de objetos, con una serie de entes —diría Heidegger—, ya que *ente* no es más que la multiplicidad o la pluralidad de cosas finitas; es todo aquello que está ante nosotros, todo aquello que vemos, todo aquello que captamos, con lo que nos relacionamos de una manera u otra, etcétera. Los entes no sólo constituyen nuestra relación inmediata, sino que podríamos decir que el hombre está perdido en los entes, el hombre no ve más allá de los entes, el hombre se pierde en una serie de



Heidegger en su mesa de trabajo

* Conferencia pronunciada el 18 de mayo de 1962, en la Casa del Lago, dentro del ciclo "Clásicos del Siglo XX".

relaciones o explicitaciones incluso científicas de las cosas que lo rodean, y cree que eso es suficiente; se piensa seguro dentro de un mundo en el cual las cosas reciben una ordenación de acuerdo con ciertos conceptos, con ciertos intereses, con cierta concepción del mundo. Ahora bien, de pronto en esta vida del hombre puede aparecer algo extraño: surgen una serie de obstáculos, una serie de estados de ánimo que transforman esta situación de seguridad en algo complicado, misterioso, que se patentiza en la muerte, o la angustia o el aburrimiento, etcétera. La muerte, por ejemplo, es una de estas revelaciones que aparecen en la vida y que permiten justamente al hombre darse cuenta de que hay algo que *no es ente*; la muerte, ya desde la antigüedad griega, era algo que se excluía de la realidad óntica, de la realidad de los entes; es más, en un sentido práctico, podríamos decir que el hombre está constantemente escondiendo la muerte. A la muerte —dice Heidegger— la expulsamos de las ciudades y la trasladamos a los cementerios, y en esto mismo se ve el afán de esconderla. La muerte no es otra cosa que esta revelación de algo que *no es ente*, es decir: el hombre, en su misma tranquilidad diaria, descubre sin cesar que hay algo *no-ente*, algo que *no es ente* y que se relaciona de manera directa y profunda con él; que lo afecta a pesar de todos los esfuerzos que hace por olvidarlo o por esconderlo. Hay una serie de situaciones que nos revelan esta posibilidad de algo que *no es ente*; ahora bien, partiendo de aquí, el hombre pretende ir más allá de su relación inmediata y directa con las cosas, con los entes, y realizar aquello que constituye su *ser* o su esencia propia, es decir, la comprensión del *ser*; el hombre quiere justamente elevarse a algo que está más allá de los entes concretos, particulares e inmediatos que lo rodean, y esto no es otra cosa que el *ser*.

¿Qué es el *ser*? Por lo pronto y frente a esta particularidad o multiplicidad de los entes, el *ser* será simplemente la totalidad, el *ser* es este todo de los entes, ya desde la filosofía griega. La filosofía como preocupación por el *ser* no es por tanto un acto arbitrario, no es siquiera el resultado de una elección libre bien fundada o de un afán de saber, la filosofía es algo mucho más radical, es justamente la entrega —dice Heidegger— del hombre a la realidad cósmica, a aquella que estando más allá de los entes los constituye y los explica, incluyendo dentro de los entes al hombre mismo.

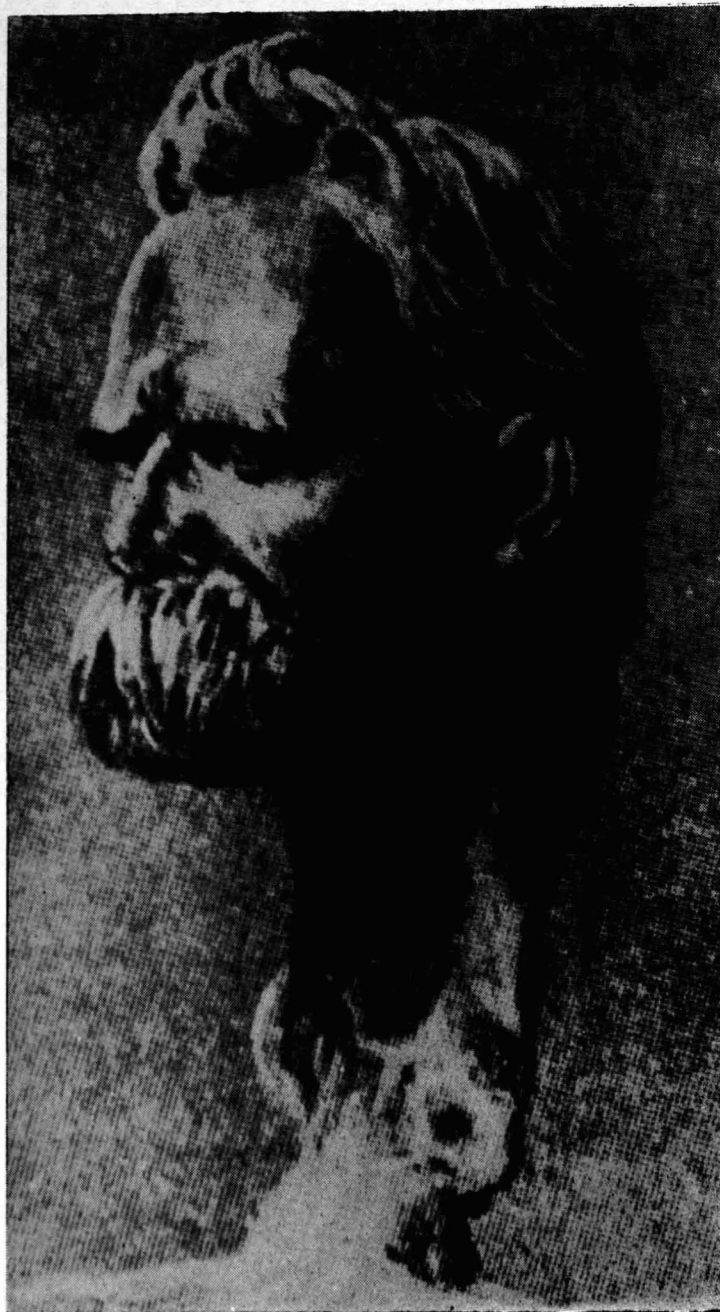
La filosofía no es más que la necesidad esencial del hombre de comprender lo particular, de comprender a los entes individuales, de comprender la particularidad de los entes a partir de esta totalidad, a partir del *ser*. Ahora bien, ¿por qué esto constituye algo originario? Por la sencilla razón de que, para Heidegger, la historia entera de la metafísica de Occidente podría definirse como *un olvido de esta cuestión del ser*. La historia entera de Occidente está determinada en su plano más profundo, que es el filosófico, por el olvido de la cuestión del *ser*; pero ¿cómo puede afirmarse esto si ya desde Platón y desde los presocráticos encontramos que constantemente se habla del *ser* y se pregunta por el *ser*, por el *ser* en cuanto tal, por el *ser* supremo? En rigor, cuando la filosofía tradicional, cuando la metafísica, habla del *ser* —dice Heidegger— cree que habla del *ser*, pero en realidad habla de un ente, habla de los entes o habla del ente supremo; habla del ente más elevado, de Dios, en la metafísica escolástica, y en la metafísica moderna considera, en las formas distintas del idealismo, que el ente más elevado o el ente privilegiado es el hombre, pero en ambos casos se confunde el *ser* con el ente, y esto es lo que caracteriza a la historia de la metafísica occidental y explica que el problema del *ser* se nos presente como olvido del *ser*. Antes de ocuparnos de esta cuestión del *ser* y del ente, nos referiremos a la forma como puede llegar a plantearse esta cuestión; es importante, porque de aquí han surgido las interpretaciones existencialistas y es aquí donde veremos cómo Heidegger se opone de manera clara y definida a ellas.

En general, en las historias de la filosofía ha llegado a ser una costumbre hablar, más que de filosofía, de las biografías de los filósofos; se pretende explicar a las filosofías como formas de expresión, como exteriorizaciones de actitudes originarias del hombre; se dice que la filosofía tiene su raíz en el hombre y, por lo tanto, para comprender una filosofía hay que explicar al hombre. Se olvida únicamente —dice Heidegger— que para poder explicar a la filosofía a partir del hombre sería necesario previamente tener una concepción filosófica rigurosa del hombre, y esto es lo que nunca se lleva al cabo en todas estas interpretaciones. Ni en los intentos de explicarla sociológica o psicológicamente, ni en el existencialismo, puede llegarse a una verdadera comprensión de la filosofía a partir de la existencia, porque no se ha establecido previamente una idea rigurosa de la existencia. Para Heidegger esta idea rigurosa de la existencia humana supone la compre-



Heidegger en el campo

hensión del *ser*, el desarrollo de la ontología, pues sólo a partir de una concepción ontológica del hombre podría pensarse la existencia humana, y esto es lo que no se toma en cuenta en estas doctrinas. El hombre se encuentra en una situación peculiar y esto posibilita el surgimiento del existencialismo; del hombre no podemos decir que no conozca el *ser* de los entes, pero tampoco podemos decir que lo conozca; el *ser* es algo que el hombre da ya por supuesto; es algo que comprende en todos y cada uno de sus actos, en la manera como ve o capta las distintas cosas. Ahora bien, esto que ya se comprende, no es de ninguna manera claro, pues por un lado el hombre está entregado a los entes y por otro se aleja de ellos en esta comprensión. ¿Cómo resolver este problema? Para el existencialismo la clave consistía (Sartre y Merleau Ponty) en realizar un análisis riguroso de la existencia humana, y a partir de allí encontrar el fundamento, tanto de los problemas concretos del hombre como de los grandes problemas de la ontología; el punto de partida era la existencia, y la existencia significa libertad y conciencia en situación. Pero para Heidegger, cuando se proclama la libertad como esencia del hombre, el problema del *ser* adquiere un aspecto unilateral, porque partiendo de la conciencia, partiendo de la libertad, nunca se llegará a comprender realmente el *ser en-sí* de las cosas, es decir: si se parte de la libertad y de la conciencia, no se llegará al *ser objetivo*, o se llegará siempre al través de esta conciencia, se llegará desde una perspectiva idealista, y nunca se podrá lograr una comprensión total, realmente auténtica, del *ser* en sus múltiples aspectos. Pero lo contrario también es criticado por Heidegger, pues no se puede simplemente oponer al idealismo o al existencialismo una concepción materialista ingenua de la realidad; si se parte de la relación inmediata del hombre con la naturaleza, del hombre como producto de la naturaleza, se suprimirá entonces la *distancia* entre el hombre y las cosas, lo que es también una condición esencial para comprender o para plantear siquiera el problema del *ser*. No sólo el existencialismo, sino toda concepción que pretenda partir de la situación privilegiada de la existencia humana representa un olvido de la cuestión fundamental y, sobre todo, constituye un acto filosóficamente arbitrario que no tiene ninguna base. Generalmente y tanto en las ciencias como en las filosofías, encontramos intentos —dice Heidegger— de establecer una jerarquía en el mundo. Partiendo de los diversos grados de conciencia se dice, por ejemplo, que en nuestro mundo hay una jerarquía que va desde la materia inanimada, pasando por el reino vegetal y el animal, hasta llegar a lo más alto de la creación que sería el hombre, el espíritu. ¿Cuál es la base para sostener esto? El atribuir al hombre esta importancia universal no es más que el resultado de la soberbia y del orgullo humanos, pero carece totalmente de fundamento filosófico; no hay ningún criterio que nos permita afirmar que un ente como el hombre posee un grado mayor de *ser* que los demás; podremos decir, si se quiere, que el hombre tiene más cualidades que los animales y que los vegetales; podremos decir que posee razón, que posee una serie de atributos que lo distinguen; pero desde el punto de vista del *ser*,



Federico Nietzsche

desde el punto de vista ontológico estricto, no podemos afirmar que el hombre *es* más *ser* que una mesa.

Es evidente, por lo tanto, que se trata de una alteración arbitraria de la realidad. Se coloca a un ente en un lugar privilegiado, y si se trata del hombre, es antropomorfismo o subjetivismo, lo que caracteriza a las diversas formas del existencialismo que para Heidegger constituyen además una de las manifestaciones últimas de la metafísica tradicional. Cuando se pretende partir de la existencia humana como lo hace el existencialismo, no se ha superado en lo más mínimo la concepción metafísica que olvida el problema del *ser* y se ocupa de los entes. ¿Cómo podemos entonces llegar a plantear esta cuestión del *ser* y del ente? La metafísica occidental se ocupa del ente creyendo que se ocupa del *ser*; esto resulta fácilmente comprensible por la estructura misma de la realidad humana; el hombre y el pensamiento, la filosofía, deben comenzar a partir de aquello que está ahí, a partir de lo dado. El hombre se encuentra en medio de los entes, y es él mismo un ente; está rodeado de cosas naturales, de productos culturales; aparece como una realidad concreta al igual que todas las otras; tiene una relación con los entes, y al mismo tiempo puede elevarse más allá y alcanzar una cierta comprensión de la *nada* o del *ser*. Lo que caracteriza al hombre es tener una cierta comprensión de su *ser* y del *ser* de los demás entes; el hombre existe en la medida en que se mueve en esta comprensión del *ser*. Lo más definitivo y evidente para comprenderlo parece ser esta relación con los entes, con las cosas. Y es por ello que confunde y olvida el verdadero problema; en la medida en que está totalmente rodeado de entes, y forma parte él mismo de este mundo de los entes y de la naturaleza, tiende a interpretar la realidad en función de conceptos derivados de estos entes; de ahí que la metafísica de Occidente

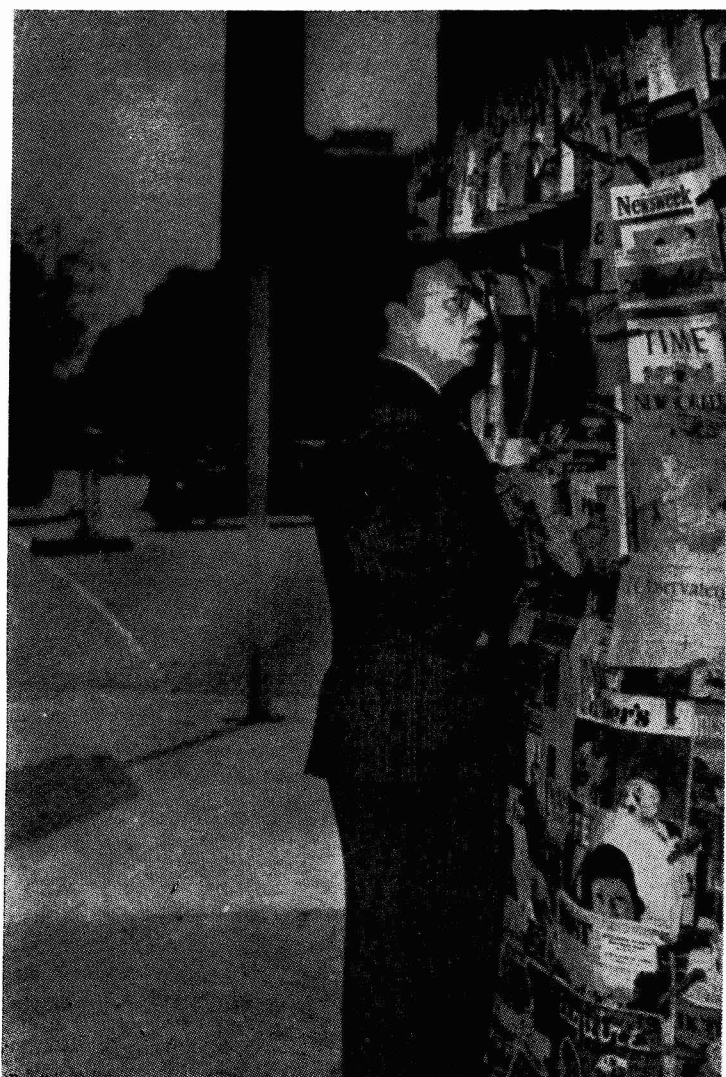
pueda dividirse en dos grandes concepciones: una concepción que podríamos calificar de teísta y una concepción panteísta; en ambos casos se trata de concebir la totalidad no como *ser* que incluye a los entes, no como *ser* que explica la estructura de los entes, sino como un *ente supremo*.

Desde Aristóteles y, sobre todo, desde la aparición del cristianismo, la concepción religiosa determina el carácter metafísico de la filosofía occidental. Se trata de explicar la totalidad de los entes partiendo de un *ente supremo*, y esto —dice Heidegger— no es de ninguna manera verdadera comprensión del *ser* sino, por el contrario, significa el *máximo* olvido del problema del *ser*, ya que se le confunde con un ente aun cuando éste sea el *ente supremo*. Partiendo de una concepción panteísta, el ente supremo será la naturaleza, la naturaleza en el sentido de la filosofía de Spinoza, por ejemplo. En cualquiera de los dos casos será un ente supremo lo que constituye el criterio último de explicación. En Hegel y en toda la metafísica occidental, lo mismo en la metafísica griega, que en la cristiana y que en la idealista, aparece esta concepción en una forma originaria y no es el resultado de un error subjetivo de los pensadores. El hombre no puede ser a la manera de los objetos, de las piedras, las plantas o el animal: sólo puede ser hombre. Ahora bien, ¿qué quiere decir esto? Ser hombre quiere decir comprender el *ser* y esta comprensión del *ser* se refiere tanto a nosotros mismos como a las demás cosas. Lo que ocurre en el caso de la metafísica occidental es que en lugar de comprender el *ser* o de formular esta comprensión del *ser*, se olvida esto y se explica todo a partir de un ente, de un ente supremo. De Dios se dice por ejemplo que no hay nada que lo limite; Dios, en la metafísica tradicional, significa la realidad de todo lo real; todas las cosas son imágenes o manifestaciones de Dios; nada hay fuera de Dios, salvo la nada misma; Dios crea todo de la nada; y en este concepto de Dios o a partir de él, se establece una jerarquía del universo en la cual todos los entes ocupan un cierto lugar que en último término depende, se dirige o se orienta hacia este ente supremo. La concepción teológica que aparece en toda la metafísica de Occidente explica así la realidad humana, y el hombre es entendido como criatura, el hombre es finito por ser criatura, es decir, por ocupar un lugar dentro de este mundo, dentro de este universo, concebido por Dios. Pero entre Dios y el hombre, en última instancia, no hay diferencia radical sino de grado; el hombre es imagen de Dios; el hombre es *ente*, pero Dios es también *ente* aun cuando sea el *ente supremo*; el hombre no puede enfrentarse ni al mundo ni a Dios como algo totalmente distinto; todas las cosas van hacia Dios, todas las cosas son imagen de Dios; es más, de acuerdo con la tradición religiosa cristiana, la figura de Cristo es justamente el puente entre el hombre y Dios, y esto explica dentro de la dogmática cristiana —dice Heidegger— por qué entre Dios y el hombre no hay en última instancia una diferencia de *ser*, pues se trata de *entes*. Cuando el hombre habla del *ente supremo*, ya sea de Dios o en las concepciones idealistas del hombre mismo como sujeto último, lo que hace es hipostasiar al *ser*, es decir, que transforma al *ser* en una realidad trascendente, lo constituye como un ente o lo proyecta en un *ente supremo* a partir del cual se explica todo lo que hay en el mundo, incluyendo al hombre y al mundo mismo, y esto es lo que hace imposible que el hombre desarrolle una verdadera ontología. Hay que superar la metafísica tratando de que se vuelva a plantear la cuestión radical, la cuestión del *ser*.

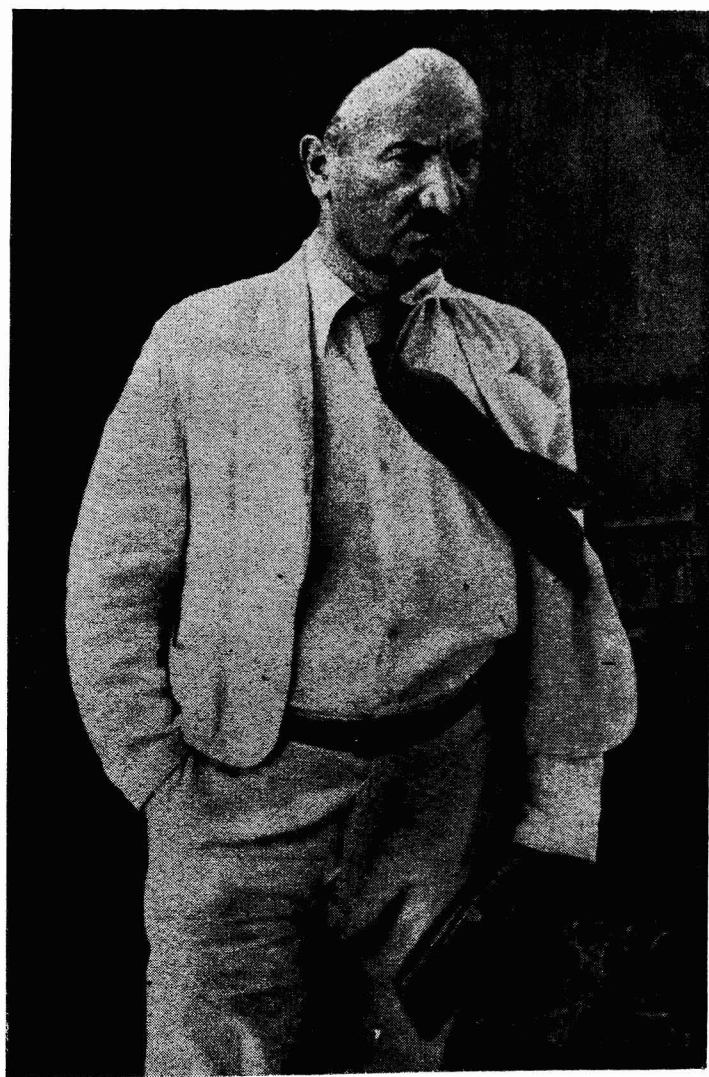
Precisemos un poco algunas de las ideas de Heidegger acerca del *ser* y del ente, para comprender mejor lo que significa su filosofía. Hablar del *ser*, incluso en la filosofía de Heidegger, resulta prácticamente imposible; el lenguaje —dice— no es simplemente un instrumento, el lenguaje no es simplemente el lenguaje diario; el lenguaje es la expresión del *ser* mismo del hombre, pero el *ser* mismo del hombre, desde Grecia, se ha expresado en la metafísica; es la metafísica de Occidente la que ha ido poco a poco constituyendo los conceptos que aparecen en el lenguaje, a tal grado que nuestro lenguaje es propiamente un lenguaje metafísico; de ahí que sea sumamente difícil pretender explicar algo en relación con el *ser*; sin embargo, hay ciertas ideas fundamentales que pueden señalarse, si bien en una forma todavía abstracta y general. Hay que rechazar la metafísica teísta o panteísta, y volver a la cuestión del *ser* como algo completamente distinto a la cuestión del ente supremo o de Dios; la pregunta por el *ser* no podrá nunca hallar una respuesta y ni siquiera un planteamiento correcto mientras proclame a un ente, cualquiera que sea, como la medida última; y al decir cualquiera que sea, alude Heidegger no sólo a la tradición que proclama al ente supremo, sino a la filosofía moderna o al existencialismo que proclaman al hombre como la medida de toda realidad o de todo *ser*; la

metafísica tradicional es metafísica dogmática, que eleva a absoluto algo que no es más que un ente entre los demás; en la metafísica dogmática se hipostasía el ser, se le confunde con el ente. Es necesario superar esto y tratar de comprender en una forma originaria el problema del *ser*. En rigor, la dificultad sería ahora la crítica al idealismo y, sobre todo, la crítica a la formulación del idealismo en el plano de la teoría del conocimiento. En las concepciones idealistas neokantianas por ejemplo, en ciertas formas del empirismo lógico, se afirma que sólo podemos establecer un criterio de realidad a partir del conocimiento científico. Se pretende que el criterio de verdad es la representación que el hombre tiene de las cosas, el criterio de verdad es el conocimiento que el hombre tiene. A los entes —dice Heidegger—, a las cosas, les es completamente indiferente ser conocidas o no. Para el hombre puede ser importante tener conciencia de sí, porque justamente su tipo de realidad consiste en este tener conciencia o comprender; pero para la realidad objetiva, no tiene la menor importancia el ser conocida o no; el saber, contra lo que cree toda la filosofía idealista moderna, no pasa de ser una relación externa con las cosas, el saber no es más que un accidente desde el punto de vista de la realidad; podríamos, por ejemplo, imaginar sin gran dificultad una naturaleza en que no hubiera criaturas con pensamiento, razón, representación, y esto según la historia natural lo sabemos claramente; el conocimiento, el hombre en tanto que fundamento del conocimiento, es un mero accidente. Podemos perfectamente pensar el ser sin que el hombre lo esté constituyendo, y en eso se ve también cuál es la diferencia con el existencialismo. El hombre conoce un sector mínimo de la realidad y pretende tener una comprensión de la totalidad; nunca el hombre ha llegado a percibir el universo, y sin embargo tiene esta comprensión o esta idea del universo; ningún mortal —dice Heidegger— ha lanzado una mirada al universo y comprobado que todas sus regiones existen o están ahí. Esto muestra hasta qué punto la soberbia humana se manifiesta en la filosofía moderna. El hombre, al constituirse como el ente privilegiado, pretende explicar todo a partir de sí mismo; olvida que, si acaso, conoce un sector mínimo de la realidad; que el conocimiento experimental, el conocimiento científico que tiene de los entes “ocupa en conjunto un mise-

nable rincón mal iluminado del universo”; en fin, podríamos recordar —como lo hace Heidegger— las palabras de Nietzsche: “En un rincón apartado dentro de innumerables sistemas solares hubo una vez un astro en el que unos discretos animales inventaron el conocimiento. Fue el momento más atrevido y falaz de la historia del mundo, mas fue sólo un momento; poco tiempo después el astro se petrificó y los discretos animales murieron sin remedio; tal podría ser la fábula, no sólo ilustrativa de cuán despreciable, oscura, huidiza, sin fin, ni plan, parece la historia del entendimiento humano dentro de la naturaleza; durante eternidades no hubo nada, pasado él (el hombre), nada pasará.” Se recuerda a Nietzsche para indicar hasta qué grado el hombre no es más que un ente dentro de la totalidad de los entes. Es ya tiempo de superar toda concepción subjetivista y antropomórfica del *ser*; el hombre tiene que asumir claramente su finitud, tiene que asumir su relación con el ser como lo único realmente originario y profundo de su realidad. La mayor parte del universo —decíamos— no llega nunca a ser dato de la experiencia humana; el conocimiento se nos aparece como una tarea ilimitada, infinita; el hombre tiene ante sí todo un futuro infinito para llegar a conocer, pero por principio la totalidad le es ajena. Hegel intentó, y en ese sentido en él culmina la historia de la metafísica teórica de Occidente, ofrecernos una interpretación del ser y no del ente. Si olvidamos ciertos aspectos en los que su filosofía se mantiene dentro de una concepción panteísta, y nos atenemos a las grandes aportaciones de la dialéctica hegeliana, encontramos —dice Heidegger— un intento quizá único y grandioso por descubrir el *ser* de los entes y por exponer el problema del *ser*. Y es en Hegel donde esto aparece, porque descubre que lo más radical y originario es el *aparecer*, el *movimiento*. El *ser aparece* en los entes y los constituye; los entes son manifestación o aparecer del *ser* y en este sentido el *ser* es aparecer, en el sentido profundo del movimiento que explica todo este aparecer de los entes individuales. Lo importante es que el movimiento en Hegel no es ya, como en Aristóteles y en toda la filosofía a partir de él, *movimiento de algo*, movimiento de una sustancia o movimiento de un accidente. En Hegel el *movimiento* es aquello donde se dan todas las cosas, el *aparecer* es aquello donde aparecen todas



Jean Paul Sartre — Existencialista



Martin Heidegger — No-existencialista



Martin Heidegger — "historia misma del ser"

las cosas, es decir, el movimiento no es característica o atributo de una sustancia, sino al contrario, los entes aparecen en el aparecer, en el movimiento, y ésta es quizá la concepción más radical del *ser* que se nos ofrece como la culminación y la superación de esta metafísica; el movimiento sería esta realidad última, sería el *ser*, sería aquello que explica a los entes incluyendo la naturaleza y el hombre. Ahora bien, para Heidegger esta explicación de Hegel no es suficiente en la medida en que no nos indica cómo se manifiesta este aparecer, es decir, cuál es, en última instancia, la explicación del aparecer si no es aparecer de otra cosa. En la dialéctica ontológica de Hegel —dice Heidegger— se esfuma el problema del universo. ¿Por qué se esfuma en la concepción de Hegel? Porque el movimiento, como no es movimiento de algo en el sentido de la tradición, sino que es el aparecer como la fuente última de todos los entes, se explica necesariamente como surgiendo y resolviéndose en el saber absoluto, en la idea absoluta; es por el saber por lo que el hombre alcanza finalmente este nivel radical del aparecer y del movimiento. Se constituye así una dialéctica cerrada, una dialéctica en la cual la Idea es el origen del *aparecer*, del *cambio*, del *movimiento*, y ésta es la mayor dificultad, porque se olvida que el *ser* no puede de ninguna manera cerrarse o entrar dentro de esta concepción cerrada de la Idea, dentro de un *sistema* perfectamente completo y acabado. La única concepción rigurosa del *ser*, la única *Idea* —aun cuando no se pueda determinar con precisión— del *ser* es aquella que podemos obtener si analizamos el concepto de *universo* y el concepto de *historicidad* en un sentido radical. Cuando el hombre logra elevarse de la consideración de los entes particulares a la totalidad, el hombre se abre, por decirlo así, al *ser*; el aparecer es aquello en lo que se realizan los entes, el campo o el lugar donde aparecen; este campo o lugar —dice Heidegger— es el *mundo* en el sentido del *universo* interpretado como el *espacio-tiempo del ser*, y esto es lo que no subrayó Hegel en su concepción dialéctica. El universo es lo infinito, es la más amplia región de todo aparecer, es el aparecer mismo, es el movimiento, es en último término aquello que condiciona y hace posible a todo ente, pero él mismo no es ente sino la totalidad de los entes. Sólo por medio de esta concepción del universo puede el hombre elevarse por encima de la metafísica tradicional, sólo por esta concepción

del universo como el *espacio-tiempo del ser*, dentro del cual se conciben y explican todos los espacios y todos los tiempos y todos los entes, se puede superar la metafísica e incluso la metafísica de Hegel donde —como ya indicábamos— el *mundo* (universo) permanece impensado. Las cosas *son* en el universo, en el aparecer, y el aparecer del universo no tiene la forma de los entes, no es una cosa más, es lo que no aparece sino en las cosas individuales. El universo es la región de todas las regiones, abarca e incluye todos los tiempos y todos los lugares; el espacio cósmico encierra todos los lugares, todas las cosas extensas; el tiempo cósmico todos los tiempos, duraciones y cambios de las cosas temporalizadas en él. El *espacio-tiempo del ser* es la región más omni-comprensiva de todo ser de los entes. El mundo, el universo, es lo que contiene a todos los entes, pero no hay que pensarlo nunca en el sentido de un ente más grande dentro del cual estuvieran los demás, sino como el *aparecer mismo de los entes*. Ahora bien, ¿qué concluir de aquí? Es en el problema de la *historia misma del ser*, de su manifestación o aparecer en los entes, como puede alcanzarse una comprensión adecuada. ¿Cuál es la importancia, cuál es la significación de esta filosofía? Se trata indiscutiblemente —como decíamos al principio— de una crítica radical de la metafísica de Occidente, que nos parece válida si reflexionamos en este problema central de la ontología; efectivamente, el intento que hace Heidegger es un intento de máxima radicalidad, es un intento por volver al origen mismo de la realidad y no sólo de la realidad del hombre, sino de la realidad en su totalidad, en el sentido de la preocupación ontológica fundamental por el *ser*. Es además un replanteamiento de los grandes problemas de la filosofía y representa la posibilidad de toda una serie de caminos de investigación, de una nueva forma de filosofía que no choca necesariamente con otras formas que encontramos en las historias de la filosofía, en nuestros días o en nuestro tiempo. "Frente a la tradición filosófica, el hombre debe tratar de descubrir una nueva actitud, debe tratar de plantear de nuevo estos grandes problemas de la ontología; por eso —dice Heidegger— es necesario intentar nueva y renovadamente la experiencia del pensar a partir del diálogo con la tradición del pensar y al mismo tiempo a partir de la inteligencia de la presente época del mundo. Así podría ser preparado un camino siguiendo el cual el misterio del *ser* podría otra vez e inmediatamente interpelar a los hombres."