

An abstract painting with a textured, layered appearance. The background is a mix of warm, earthy tones like ochre, tan, and brown, with large, dark, charcoal-colored shapes. A prominent, curved, dark shape dominates the center, resembling a stylized animal or a large shadow. There are splashes of bright red and white, particularly along the top and bottom edges, adding contrast and depth to the composition. The overall style is expressive and somewhat somber.

**Martin Heidegger**  
La metafísica  
del idealismo alemán  
(Schelling)

Herder

Martin Heidegger

# La metafísica del idealismo alemán

Una interpretación renovada del tratado  
de Schelling *Investigaciones filosóficas  
sobre la esencia de la libertad humana  
y los temas que guardan relación  
con ella* (1809)

Traducción de  
ALBERTO CIRIA

Herder

*Esta obra ha recibido una ayuda a la edición del  
Ministerio de Ciencia e Innovación, en el marco del proyecto de investigación  
Schelling-Heidegger: Angustia y abismo en la filosofía contemporánea  
(FF12017-83269-P).*

*Título original:* Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling:  
Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit  
zusammenhängenden Gegenstände (1809)

*Traducción:* Alberto Ciria

*Diseño de portada:* Purpleprint Creative

*Imagen de cubierta:* Agustí Penadès

*Edición digital:* Martín Molinero

© 1991, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt del Meno

© 2022, Herder Editorial, S.L., Barcelona

ISBN: 978-84-254-4642-9

1.ª edición digital, 2022

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com)).

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

# ÍNDICE

## INTRODUCCIÓN. LA NECESIDAD DE UN PENSAMIENTO HISTÓRICO

§ 1. El tratado de Schelling como cumbre de la metafísica del idealismo alemán

§ 2. El pensamiento histórico, la explicación historiográfica, la consideración sistemática

§ 3. Aclaraciones sobre el título del tratado

§ 4. La articulación del tratado

§ 5. Breve reflexión intermedia sobre un nuevo reparo (lo historiográfico, lo actual, lo que fue).

## PRIMERA PARTE

### CONSIDERACIÓN PRELIMINAR SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

§ 6. El núcleo del tratado con la distinción entre la esencia en cuanto que existe y la esencia en cuanto que no es más que fundamento de la existencia (357-364).

§ 7. Articulación de la consideración preliminar

### I. EXPLICACIÓN DE LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS DE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

§ 8. *Essentia* y *existentia*

§ 9. «Existencia» y «filosofía existencial» (K. Jaspers).

§ 10. El concepto de existencia de Kierkegaard

§ 11. Kierkegaard, «filosofía existencial» y *Ser y tiempo* (1927).

a). ¿Qué motivo hay para adscribir *Ser y tiempo* a la «filosofía existencial»?

α) Analítica de la existencia

β) Existencia, entendida en el sentido de la restricción kierkegaardiana

γ) Filosofía de la angustia, de la nada, de la muerte, del cuidado...

δ) Antropología filosófica

b) Rechazo de la adscripción de *Ser y tiempo* a la filosofía existencial mediante la aclaración de los conceptos de «existencia» y de «ser ahí» (*Aclaraciones a Ser y tiempo*).

α) Existir y existencia en el sentido de «realidad en general» (la comprensión en el uso lingüístico tradicional).

β) Existencia como realidad corpórea, anímica y racional del hombre y existencia como subjetividad del ser sí mismo (Jaspers).

γ) Concepto «existenciario» y «existencial» de existencia

δ) «Comprensión del ser» como determinación decisiva de la existencia y del existir en *Ser y tiempo*

ε) Existencia, temporalidad y tiempo

ζ) Temporalidad, «ser ahí», existir

η) La angustia, la muerte, la culpa y la nada en el ámbito de la pregunta de *Ser y tiempo*

θ) La «esencia» del «ser ahí»

ι) Comprensión del ser y ser

κ) El ser y el hombre: el antropomorfismo

§ 12. Interpretación que anticipa el concepto de existencia de Schelling

§ 13. Los impulsos iniciales que definen la esencia del fundamento y su mudanza histórica

## II. LA RAÍZ DE LA DISTINCIÓN QUE HACE SCHELLING ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

§ 14. Aclaración de la definición esencial del ser como querer

a) Los predicados esenciales del ser

α) Falta de fundamento

β) Eternidad

γ) Independencia respecto del tiempo

δ) Autoafirmación

b) Justificación de los predicados del ser

c) Hasta qué punto el querer responde los predicados del ser

d) El ser en su instancia suprema y última

§ 15. El ser en cuanto que querer como raíz de la distinción entre fundamento y existencia

### III. LA NECESIDAD INTERNA DE LA DISTINCIÓN QUE HACE SCHELLING ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

### IV. LAS DIVERSAS VERSIONES DE LA DISTINCIÓN QUE HACE SCHELLING ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

§ 16. La auténtica intención de la interpretación del tratado sobre la libertad: alcanzar la postura fundamental de la metafísica del idealismo alemán. El mal y el sistema

§ 17. Transición de la consideración preliminar a la interpretación del núcleo del tratado y a este mismo

## SEGUNDA PARTE

### SOBRE LA INTERPRETACIÓN DEL NÚCLEO, «LA ACLARACIÓN DE LA DISTINCIÓN» ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

§ 18. La «aclaramiento de la distinción» como exposición del ente en su conjunto (Dios, mundo, hombre).

### I. LA CONSIDERACIÓN QUE ARRANCA DE DIOS

§ 19. La aclaración inmediata: exposición del ser del ente «en» Dios. Filosofía como saber incondicional de lo absoluto a diferencia de la teología y las matemáticas. Los diversos significados de la palabra «naturaleza»

- a) Filosofía y teología
- b) Filosofía y matemáticas
- c) El concepto de lo absoluto en Schelling y Hegel
- d) Los diversos significados de la palabra «naturaleza» dentro de la «aclaración»

§ 20. La aclaración analógica: exposición de la correspondencia de las estaciones del ser de lo absoluto

§ 21. Lo circular de la distinción entre fundamento y existencia

§ 22. Resumen de lo dicho sobre la distinción en Dios

§ 23. *Excursus*: la prioridad incondicional de la certeza (y por tanto al mismo tiempo de la entidad) de lo absoluto

## II. LA CONSIDERACIÓN QUE PARTE DE LAS COSAS

§ 24. El fundamento en Dios como «anhelo original»

§ 25. Creación como configuración interior de una imagen; la criatura como «imagen»

## III. LA CONSIDERACIÓN QUE ARRANCA DEL HOMBRE

§ 26. La necesidad de la creación y la esencia del hombre como la auténtica criatura en la que Dios se manifiesta a sí mismo

§ 27. La voluntad del hombre como «mirada vital divina» y como «germen de Dios»

## CONCLUSIÓN. VISIÓN GLOBAL

§ 28. La «distinción» y la esencia de la libertad en general y de la libertad humana en particular

§ 29. La «distinción» en su pleno campo

§ 30. La «distinción» y la esencia del hombre

§ 31. La esencia del mal

§ 32. El mal y el sistema

§ 33. El sistema y la verdad (certeza) del ente en su conjunto

§ 34. Qué significa confrontación en relación con la metafísica

## REPASOS Y DESARROLLO DE LA INTERPRETACIÓN

Repaso del 14 de enero

Repaso del 21 de enero

Repaso del 28 de enero

Repaso del 4 de febrero

Repaso del 11 de febrero

Repaso del 18 de febrero

Repaso del 25 de febrero

Repaso del 4 de marzo

Repaso del 11 de marzo

## APÉNDICE

VISTAZOS PRELIMINARES Y DIRECTRICES DE LA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL  
TRATADO SOBRE LA LIBERTAD DE SCHELLING

CONSIDERACIÓN INTERMEDIA SOBRE HEGEL

SOBRE LA CONFRONTACIÓN CON LA METAFÍSICA DEL IDEALISMO ALEMÁN Y CON LA  
METAFÍSICA EN GENERAL

VISIÓN GLOBAL DE LA MUDANZA DEL SER COMO «REALIDAD»

SUPLEMENTO (LEIBNIZ)

EPÍLOGO DEL EDITOR

NOTA A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

NOTAS

INFORMACIÓN ADICIONAL

## INTRODUCCIÓN

### LA NECESIDAD DE UN PENSAMIENTO HISTÓRICO

#### § 1. EL TRATADO DE SCHELLING COMO CUMBRE DE LA METAFÍSICA DEL IDEALISMO ALEMÁN

Aquí, tal como está anunciado, vamos a tratar sobre *la metafísica del idealismo alemán*. Lo vamos a intentar haciendo una interpretación del «tratado sobre la libertad» de Schelling. De esta manera, estaremos seleccionando un texto aislado de *un* único pensador de esta época. Este procedimiento será legítimo mientras nos limitemos a conocer tal texto de este pensador, para así llegar a conocer mejor un sector delimitado dentro del pensamiento del idealismo alemán. Pero este procedimiento resultará sospechoso tan pronto como por tal vía pretendamos pensar hasta el fondo «*la metafísica del idealismo alemán*». Y sin embargo, es justamente esta pretensión la que nos guía.

No obstante, este procedimiento unilateral que pretendemos seguir necesita además una justificación específica. ¿Cómo hacer tal justificación sino sabiendo lo que se llega a pensar en este tratado aislado de Schelling? Y sin embargo, damos ya por supuesto que este tratado aislado alcanza la cumbre de la metafísica del idealismo alemán. Pero en realidad no podríamos darnos cuenta de esto hasta haber desarrollado del todo una interpretación, y quizá incluso solo al cabo de *múltiples* interpretaciones.

¿Cuándo es legítima e incluso necesaria esta vía que aparentemente es aislada y arbitraria?

1) Si el tratado de Schelling es en efecto la *cumbre* de la metafísica del idealismo alemán.

2) Si en este tratado se desarrollan todos los rasgos esenciales que definen tal metafísica.

3) Si desde este tratado se puede resaltar *en general* y con toda nitidez el núcleo esencial de toda la metafísica occidental.

Por tanto, este procedimiento sigue resultando forzado, al menos en su comienzo. Dicho con más precisión: siempre le resultará forzado a la opinión habitual, para la cual no hay otra garantía para el conocimiento de la historia que la que ofrece eso que se suele llamar la «exhaustividad historiográfica». Pero

*quizá* esta opinión *no sea más* que una opinión, un supuesto infundado o mal fundamentado o que incluso ni siquiera se puede fundamentar de ningún modo desde el campo de la historia. Quizá sea así. Para elevar esta conjetura a certeza y para justificar de este modo nuestro propósito haría falta en verdad una reflexión cuyo alcance y cuya dificultad apenas quedarían a la zaga de los de una interpretación del tratado escogido, pues habría que mostrar que y en qué sentido la historicidad de la historia del pensamiento es una historicidad singular, y que, aunque esta historia pueda parecer una consideración historiográfica, en verdad tiene un carácter propio y tampoco coincide con la consideración «sistemática», que es lo que en este terreno se suele oponer a la exposición historiográfica.

Ya estas breves indicaciones dejan claro que nuestro propósito suscita en su comienzo toda una maraña de reparos de múltiples tipos, y que demasiado fácilmente nos induce a que nos dediquemos a desenmarañar todo esto para apartarlo del auténtico trabajo y ponerlo en claro, al tiempo que el auténtico trabajo de la interpretación se va relegando indefinidamente. Parece que para escapar de este peligro solo hay una buena salida: lanzarnos a ciegas a aclarar el tratado de Schelling confiando en que, al hacer eso, obtendremos pese a todo algún tipo de provecho.

## § 2. EL PENSAMIENTO HISTÓRICO, LA EXPLICACIÓN HISTORIOGRÁFICA, LA CONSIDERACIÓN SISTEMÁTICA

Desde luego esta despreocupación aparentemente «natural» podría guiarnos si *solo* se tratara de averiguar y exponer lo que Schelling quería decir. Ciertamente ya una mera exposición correcta de su pensamiento exigiría mucho a nuestra capacidad de pensar. Pero es que ni siquiera esta manera de repensar por nuestra cuenta lo que Schelling pensó nos garantiza ya que también nosotros *mismos* seamos pensantes en el sentido de aquellos pensantes que llamamos pensadores. Y sin embargo no estamos dispuestos a renunciar a ello. ¿Por qué no? ¿Por pura obstinación? ¿O por una voluntad de pensar? Eso sería demasiado poco, decididamente demasiado poco como para hacernos perseverar en el pensar.

¿Pero por qué otro motivo habría de ser esto necesario para nosotros? Si, por así decirlo, nosotros fuéramos capaces de dar cuenta y razón por nosotros

mismos de esta necesidad, entonces eso no sería ninguna necesidad que nos forzara. ¿Intervienen entonces unas misteriosas experiencias que nos destinan a perseverar en el pensar y a suscitar un pensamiento inquiriente? Donde menos puede valer eso es en el ámbito del pensamiento, precisamente aquí, donde lo que manda es la fría audacia. Pero incluso esto no es a su vez más que una aseveración que, encima, ya da por decidido que realmente nos hallamos en una situación tal que pensar es para nosotros una necesidad. De este modo parece que volvemos a lanzarnos por la vía sin fin de las dudas y los reparos, solo que esta vez en otra dirección. ¿Y no ha quedado ya bastante claro que son las dudas y los reparos los que más nos impiden pensar?

Entonces, *al fin y al cabo*, todo dependerá de que «hagamos» un comienzo en el pensar para el que no tengamos reparos. ¿Podemos admitir aún «lo historiográfico»? En caso de que no, ¿dónde hemos de comenzar? Viendo desde aquí aquellos reparos que mencionamos al principio hacia la limitación a un único texto de un único pensador, ¡qué pequeños resultan ellos en comparación con la objeción de que, con la meditación sobre la metafísica del idealismo alemán, no hacemos más que ir a la zaga de algo ya pasado y «orientarnos historiográficamente»! Esta manera de orientarse implica ya la confesión de que la filosofía no es más que una manera de hacer presente historiográficamente su pasado. Y ciertamente es eso lo que la filosofía tiene que ser si ya no encuentra en sí «medida ni norma». Schelling se pronunció sobre esto con bastante claridad en el párrafo final de su tratado sobre la libertad, cuando dijo (415):

Si se priva a la filosofía del principio dialéctico, es decir, del entendimiento que selecciona, pero que justamente para poder hacer eso tiene que ordenar y configurar orgánicamente, y si junto con el principio dialéctico se le priva también del modelo original por el que tal entendimiento se rige, de tal modo que la filosofía ya no encuentra en sí misma medida ni norma, entonces no le queda más remedio que tratar de orientarse historiográficamente y tomar la *tradición* [...] como fuente y criterio. En tal caso, así como en nuestro país se pretendía fundamentar la poesía con un conocimiento de los poemas de todas las naciones, habrá llegado el momento de buscar también para la filosofía una norma y un fundamento históricos.

Pero Schelling se opone a este momento y dice:

Cuando se da la posibilidad de un conocimiento inmediato es que el tiempo de la meramente historiográfica ha pasado ya. Y nosotros disponemos de una revelación que es

más antigua que toda revelación escrita: la naturaleza. (*Ibid.*).

¿Se puede decir esto directamente también de nuestra época? ¿O esta época, la nuestra, es otra? ¿Qué ley exige que el pensar se rija por su época? ¿O acaso el pensamiento es intempestivo, y lo es siempre y necesariamente? ¿Pero y si resulta que lo intempestivo es la mera inversión de lo acorde con los tiempos? Eso sería entonces una dependencia aún mayor de «la época». ¿Con arreglo a qué se debe definir «una época» para que llegue a ser determinante para un pensamiento? ¿Y si resulta que el pensamiento esencial es lo único que decide qué es lo más específico de una época, y esto sin que la época tenga ni pueda tener una conciencia explícita de su propio carácter histórico? En tal caso, después de todo, este pensamiento decisivo deberá ser sin embargo a su vez lo bastante original como para ser capaz de no perderse en una época pretérita para, a partir de ella, hacer el cálculo de qué es lo necesario para el presente y adecuarlo a la actualidad. Esta forma de hacer el cálculo es la esencia del «historicismo», y esta manera de adecuar es la esencia del «actualismo». Ambos van juntos. Son los enemigos ora manifiestos ora ocultos del pensamiento decisivo (cf. § 5).

Pero si, como ya sugiere el anuncio de nuestro proyecto, *no* renunciamos a la meditación histórica sobre la metafísica del idealismo alemán, sino que incluso quizá la iniciamos al tiempo que, no obstante, actuamos guiados por la necesidad *exclusiva* de pensar en el sentido del pensamiento esencial, entonces eso es una señal de que son necesidades distintas las que nos rigen: distintas porque la penuria que sufrimos es ahora otra. ¿O quizá sea incluso *la misma* penuria? ¿No la penuria de una época ni la penuria de un siglo, sino la penuria de dos milenios, la penuria consistente en que, durante todo este tiempo, el pensar ha sido «metafísica»? Quizá esta penuria se haya vuelto entre tanto más acuciante, lo cual no excluye que ahora sea todavía más invisible. De hecho, cuando nuestro pensar intenta hacer una meditación histórica sobre el idealismo alemán no nos da ninguna orientación historiográfica, pero tampoco nos proporciona ningún «conocimiento inmediato», al estilo de la metafísica del idealismo alemán. El pensar que ha llegado a ser necesario es un pensar *histórico*. Qué significa esto nos lo deberá aclarar el intento que llevemos realmente a cabo.

Por eso dejamos ahora a un lado todas las dudas sobre nuestro proyecto, aunque ya observaremos cómo, llegado el momento, se desvanecerán y

aclararán. Quizá durante mucho tiempo no seamos capaces de diferenciar la explicación historiográfica del pensamiento histórico. Pero a lo largo de la meditación sí que tendremos presente siempre una cosa: que el pensamiento histórico que aquí vamos a intentar hacer no se puede encasillar en una explicación de la historiografía de la filosofía ni en una consideración «sistemática» ni en una mezcla de ambas. Basta con que de lo dicho saquemos en claro, aunque sea solo de una forma muy aproximada, que de ninguna manera vamos a abordar arbitrariamente y a ciegas el tratado de Schelling con el objetivo de darlo a conocer con fines eruditos.

Para la labor interpretativa será necesario algún que otro instrumento. Pero todo eso será muy torpe mientras no inquiramos y pensemos desde aquello que nos acucia e impera, por muy confuso que eso sea y por muy entreverado que esté de unas formas habituales de pensar que se han ido juntando venidas de fuentes e iniciativas que, a menudo, son desconocidas.

### § 3. ACLARACIONES SOBRE EL TÍTULO DEL TRATADO

El tratado de Schelling lleva por título «Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los temas que guardan relación con ella». Salió publicado en 1809 como última obra de una recopilación de investigaciones que Schelling ya había publicado hasta entonces y que fueron escogidas de entre todas sus publicaciones anteriores, porque debían servir de orientación para el «tratado sobre la libertad».

Enumeración de las cuatro obras precedentes (por no detenernos de momento en las «obras» ni en la biografía):

- I. *Del yo como principio de la filosofía o sobre lo incondicional en el saber humano* (1795).
- II. *Cartas filosóficas sobre el dogmatismo y el criticismo* (1795).
- III. *Tratados a modo de aclaración del idealismo de la doctrina de la ciencia* (1796/97).
- IV. *Sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza. Un discurso académico* (1807).

El texto del tratado sobre la libertad se cita indicando el número de volumen y la paginación de la edición de las Obras completas de Schelling, 1856-1861, en

14 volúmenes.<sup>1</sup> El tratado sobre la libertad está en el volumen VII, pp. 336-416. Esta paginación está impresa en el margen interior de la edición de la *Philosophische Bibliothek*.<sup>2</sup>

El título del tratado es: Investigaciones *filosóficas*. ¿«*Filosóficas*»? ζήτησις. «*Libertad*»: ¿de escoger un objeto arbitrario?, ¿el libre albedrío, lo cual nos llevaría a Kant? «*Humana*»: esencia del hombre. «*Esencia*»: posibilidad interna (concepto formal) y *base de la realidad* (centro), lo absoluto. «*Que guardan relación con*»: con la «esencia» (es decir, con lo absoluto); «*que guardan relación*»: relación, σύστασις, *sistema*. «*Temas*»: en un sentido formal, lo que está «ahí» en tal *conexión (sistema)*. «*Los*»: no unos temas cualesquiera, sino unos temas destacados.

Según si la libertad humana guarda una relación esencial con esos temas o incluso define tal relación, el tratado sobre la libertad humana será una consideración especial periférica o abordará el «centro más íntimo de la filosofía [...]» («Prefacio», 1809, p. VIII).

El tratado se adentra en el centro del sistema como el «*sistema de la libertad*».

Hegel trató también la filosofía de Schelling en las lecciones que dio en Berlín sobre la historia de la filosofía. La llama «la última forma interesante y auténtica de la filosofía».<sup>3</sup> Sobre el tratado de la libertad en particular Hegel dictamina lo siguiente:

Schelling dio a conocer un tratado suelto sobre la libertad. Este tratado es profundo y especulativo. Pero es un tratado aislado, y nada en filosofía se puede desarrollar por aislado. (*Ibid.*).

En qué sentido el dictamen de Hegel es desacertado y en qué sentido es certero se puede deducir ya de la precisa aclaración del título que hemos hecho. Lo que aquí, en este tratado, «queda aislado», es el *centro* del sistema, es decir, que *no queda aislado*. Lo que sucede es que no se desarrolla lo singular de este sistema, ni menos aún tal como Hegel lo exige y lo realizó por sí mismo. Tiene que quedar sin responder la pregunta de hasta qué punto lo que Hegel exige es adecuado al sistema de Schelling y le hace justicia.

#### § 4. LA ARTICULACIÓN DEL TRATADO

Aunque en su composición el tratado se articula en fragmentos y párrafos, y

aunque también en pasajes importantes aparecen comentarios sobre el respectivo estado de la marcha de la investigación, faltan sin embargo un índice y una articulación explícitos. Pero esto no nos debe confundir acerca de la rigurosa estructura interna.

Damos aquí por anticipado el índice que falta. Puede servir de guía para una primera comprensión.

*Introducción* (336-357).

Sobre la cuestión del sistema en general y sobre la cuestión del «sistema de la libertad» en particular siguiendo la explicación del concepto de «panteísmo».

*Investigación principal* (357 mitad – 415 comienzo).

I. La posibilidad interna del mal (357 mitad – 373 comienzo).

II. La realidad universal del mal como posibilidad del mal concreto (373 – 382 comienzo).

III. El proceso de concreción del mal real (382 – 389).

IV. La forma como el mal se manifiesta en el hombre (389 final – 394 mitad).

V. La justificación de la divinidad de Dios en vista del mal (394 – 399).

VI. El mal en el conjunto del sistema (399 – 406 comienzo).

VII. La unidad suprema de lo existente en su conjunto y la libertad humana (406 – 415 comienzo).

*Comentario final* (415/416).

Sobre el único sistema verdadero.

La base y el desarrollo de la investigación principal dejan claro que el tratado sobre la libertad es un tratado sobre «*el mal*». De esta manera, la «libertad humana» y «el mal» tienen que guardar una relación esencial, y esta relación tiene que definir esencialmente la cohesión de lo existente en su conjunto —el sistema—.

## § 5. BREVE REFLEXIÓN INTERMEDIA SOBRE UN NUEVO REPARO (LO HISTORIOGRÁFICO, LO ACTUAL, LO QUE FUE)

En la meditación sobre aquello acerca de lo que versa el tratado sobre la libertad alcanzamos unas referencias esenciales con lo que «existe», o mejor dicho, llegamos a saber que nosotros «existimos» y cómo «existimos» en medio de esas referencias. Nos enteramos de lo que «existe» y reparamos en ello. Bien.

¿Pero qué merece ser destacado diciendo de ello que «existe»? ¿Qué significa «ser»?

Esta silla que hay aquí «existe». ¿Lo que «es» existe al modo de la silla? ¿Tenemos con eso una escala para medir lo que «existe»? De esa manera «existen» cosas muy diversas. ¿De dónde sacar la medida del ser? ¿Hay aquí en general una medida? Es difícil llegar a conocer la referencia con lo que «existe», y sobre todo las referencias esenciales. ¿En qué radica la «dificultad»? (Que el ser haya quedado abandonado por lo existente se corresponde con que el hombre ha olvidado el ser).

Así pues, no se trata única ni inicialmente de llegar a conocer algo. No se trata de «instruir» acerca de un asunto erudito. Y menos aún se trata de pillar algo que se pueda aplicar en la «práctica» y sea «cercano a la vida real».

Pero si después de todo se trata de hacer una meditación sobre unas relaciones esenciales en las que «nosotros» nos hallamos, nosotros y ahora, ¿para qué escoger entonces un tratado de una época pasada?

*Historicismo* es tener presente lo pasado... y explicar a partir de lo que incluso precedió a lo pasado; refugiarse en un apoyo en lo pasado; *confiar en evadirse del presente*; «restauración» – «escatología»; (la esencia del historicismo no es la mera «relativización»);

o como alternativa:

*Actualismo* como su reverso. *Calcular lo pasado conforme al valor de la actualidad* y tomar el «futuro» como una prolongación del «presente» (como sus planificaciones). La «extemporaneidad» como la dependencia más radical de la época, tener la vista puesta siempre en ella. Y tampoco sirve de nada la relación con el «futuro» si este no es más que la mera prolongación del presente hacia delante, o incluso el propio presente en su anquilosamiento. (Cf. por ejemplo Pinder, *Rasgos esenciales del arte alemán*).<sup>1</sup> El juego de cálculo entre la «procedencia» y el «futuro» como esclavización bajo un presente no comprendido. Se supone que de esa forma se debe superar el relativismo.

Además hay que tener en cuenta lo que dice el propio *Schelling* (cf. arriba, p. 16) en el comentario final de su tratado.

*Y sin embargo*, aquí no se trata de dar una explicación historiográfica de algo pasado desde la mentalidad actual, sino de confrontarnos históricamente con lo que fue y que, por tanto, solo ahora empieza a campar.

La mencionada duda se desvanecerá por sí misma. O quizá podrá persistir, pero no para aquellos que «persisten» comprendiendo de otra manera.

## PRIMERA PARTE

### CONSIDERACIÓN PRELIMINAR SOBRE LA DISTINCIÓN ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

#### § 6. EL NÚCLEO DEL TRATADO CON LA DISTINCIÓN ENTRE LA ESENCIA EN CUANTO QUE EXISTE Y LA ESENCIA EN CUANTO QUE NO ES MÁS QUE FUNDAMENTO DE LA EXISTENCIA (357-364)

De momento nos saltamos la introducción y pasamos a considerar la parte con la que empieza la *Investigación principal* (357-364). Esta parte, que está dividida de esta manera, contiene el tratado entero en su núcleo, y lo contiene *en un doble sentido* (cf. también más adelante, p. 106): *primero, por su contenido*, por cuanto en él se desarrolla todo el ámbito de la pregunta y se esboza aquello por lo que se pregunta (la libertad humana); pero *luego también por la forma de pensar*, pues aquí resalta del modo más nítido *cómo* se piensa en estas investigaciones. Por eso es aquí donde alcanzamos una primera ejercitación en aquella forma de pensar que ya se exige también para pensar a fondo —como corresponde al asunto— la «Introducción». («*Dialéctica*» en un pensamiento no sujeto a condiciones, y además el pensamiento de la «identidad»).

Sin embargo, la interpretación de esta parte no resolverá todas las dificultades, puesto que, al fin y al cabo, aquí solo podemos hacer un primer ensayo de reflexión. *Eso* será a su vez lo último de la comprensión.

Este núcleo está a su vez articulado.

Comienza con un párrafo que, a modo de prefacio, indica:

A) sobre qué se va a tratar: sobre la distinción entre «fundamento» y «existencia»;<sup>1</sup>

B) dejando aparte el inciso «polémico», que se encuadra en el contexto de la introducción, se dicen dos cosas acerca de esta distinción.

*Sobre A:* ¿sobre qué se va a tratar? Sobre una distinción, y concretamente sobre la distinción «entre la esencia... y la esencia...». ¿Entre dos esencias? ¿Entre dos tipos de esencia?

¿Qué significa aquí «esencia» {*Wesen*}? Ente, ser natural {*Naturwesen*}, economía doméstica {*Hauswesen*}, el Estado {*Staatswesen*}, latrocinio

{*Räuberwesen*}: lo que existe en cada caso recalcando su ser.

No se distinguen dos esencias, sino *una sola* esencia, es decir, se distingue *toda esencia* en un doble «sentido»: pero «sentido» no solo desde el punto de vista del que observa. Lo distinguido es a su vez indisociable, y lo separable es a su vez la *entera* esencia doble.

Sin embargo, esa diversidad acarrea consecuencias peculiares para cada esencia, de modo que hay asimismo «esencias» diversas y múltiples, de forma diversa y múltiple, en función de cómo las respectivas esencias sean definidas por la *distinción*. ¿A qué se refiere esta distinción?

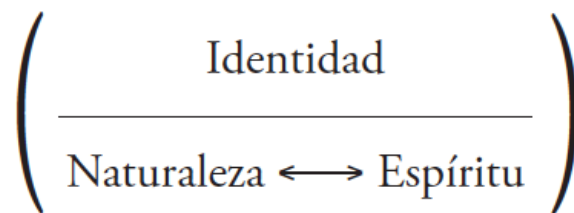
Pero de momento nos fijaremos en lo que se dice sobre la distinción a modo de preparación.

*Sobre B*: ¿Qué se dice sobre esta distinción?

1. Que «establecerla» es «lo primero» que «la filosofía de la naturaleza de nuestra época ha hecho en la ciencia».

2. El tratado sobre la libertad «se basa» en esta distinción.

Sobre 1: a) La «filosofía de la naturaleza de nuestra época» es la «filosofía de la naturaleza» de Schelling. Esta no es una consideración filosófica del ámbito de la «naturaleza», por ejemplo en el sentido kantiano (como doctrina de las categorías), sino que, frente a Fichte, la propia naturaleza es en sí misma lo absoluto, el «espíritu visible» (sujeto-objeto). La «naturaleza» es «la odisea del espíritu». El conocimiento de la «naturaleza» es aquí el saber de lo absoluto. La naturaleza es «idéntica» al espíritu. La identidad es la unidad de la identidad (entre identidad y naturaleza e identidad y espíritu) y la unidad de la oposición.



*La filosofía de la naturaleza es la filosofía entera considerada desde otro sentido de la pregunta.*Cuál es su función se ha dicho ya en la p. 362:

La tarea de una filosofía completa de la naturaleza es mostrar cómo todo proceso subsiguiente se aproxima a la esencia de la naturaleza, hasta que, al alcanzarse la suprema separación de las fuerzas, aflora el centro más íntimo.

b) «En la ciencia»: con esto no se quiere decir «en la investigación» tal como la entendemos hoy en su sentido actual, sino que eso se refiere a un saber sin condiciones de lo absoluto. Dentro de este saber, llamado «doctrina de la ciencia», que busca lo incondicional, se pregunta por esto incondicional y se lo llega a conocer de otra manera. (Todo esto solo quedará claro a partir del propio tratado).

Sobre 2: El tratado sobre la libertad «se basa» en esta distinción. El tratado sobre la libertad muestra el centro y el fundamento del «sistema de la libertad». El «sistema», en sí mismo, no se puede inventar, sino que solo se puede «hallar». Lo que hace posible la libertad no es ninguna capacidad del hombre, sino la estructuración de lo absoluto, que es espíritu y se estructura como espíritu del amor. Es el amor lo que hace posible la libertad: la *voluntad sapiente*, que liga en lo absoluto el fundamento y la existencia, reconoce su oposición y la supera en la unidad de su justicia esencial.

Ahora pasamos a la distinción misma y a su dilucidación. De momento no es comprensible sin más ni hay ninguna prueba patente de que en efecto se dé tal diferencia.

Del mismo modo *sorprende* la manera como se trata sobre ella, así como sobre *Dios*, sobre la *creación del mundo* y sobre el *hombre*. De *Dios* se trata *como si eso fuera lo más claro*. En efecto, este es el modo básico del pensamiento metafísico absoluto: la construcción no sensible de todo en Dios.

*Esto se puede considerar*: a) desde Kant; b) desde la fe eclesiástica (demostraciones de Dios); c) para los hombres de hoy, cuando todo se desvanece en lo incierto («destino», «providencia», «el Señor»).

¿Qué preguntas se suscitan aquí de momento? La especulación parece ser arbitraria y exorbitada, parece basarse en meras afirmaciones. ¿Dónde hay aquí una directriz? Haremos un intento de aproximarnos desde lo que nos es conocido tratando de aportar claridad por nosotros mismos. «Fundamento» y «existencia» son conceptos filosóficos habituales, y más aún «filosofía existencial» (cf. *Sobre la historia del concepto de existencia*).<sup>2</sup>

## § 7. ARTICULACIÓN DE LA CONSIDERACIÓN PRELIMINAR

Comenzamos con una consideración preliminar la explicación del núcleo y, sobre todo, la aclaración de la distinción entre «fundamento» y «existencia».

Esa consideración preliminar aborda tal distinción «desde fuera». Pero al mismo tiempo tratamos de pensar más allá de esta distinción, para alcanzar *el* ámbito en el que se desarrolla la confrontación con Schelling y con la metafísica.

La consideración preliminar se articula en cuatro partes:

*Capítulo primero:* La explicación de la historia de los conceptos de «fundamento» y «existencia».

*Capítulo segundo:* Sobre la raíz de esta distinción (el sentido según el cual son distintos los diferenciados).

*Capítulo tercero:* Sobre la necesidad interior de la distinción o de dónde surge la distinción como inter-sección («el principio de oposición», «negatividad», subjetividad).

*Capítulo cuarto:* La esencia de la distinción y las diversas versiones de la diferencia en Schelling (no es que haya una diferencia entre lo representado y lo pensado, sino que el propio acto de representar significa separarse voluntariamente, lo cual conduce a una recurrencia o a un círculo).

Pero la consideración preliminar se fija sin embargo en el núcleo, y lo hace con el propósito de llevar la interpretación del tratado directamente al ámbito decisivo, únicamente dentro del cual se puede comprender cada uno de los pasos. No obstante, al mismo tiempo la consideración preliminar apunta, más allá de esto, a la posibilidad y la necesidad de una forma totalmente distinta de preguntar: la pregunta por el ser. Sin embargo, este novedoso preguntar tendrá que surgir ahí donde el preguntar de la metafísica en general, y el de Schelling en particular, son alentados y alcanzan su último cumplimiento, aunque acerca de eso todavía no se haya desarrollado ningún saber vivo.

## CAPÍTULO PRIMERO

# EXPLICACIÓN DE LA HISTORIA DE LOS CONCEPTOS DE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

### § 8. ESSENTIA Y EXISTENTIA

La existencia se define en el sentido de esa distinción que es habitual en metafísica entre *essentia* y *existentia*. A diferencia de lo que una cosa es (*quidditas*), la «*existentia*» se refiere a que, aquello que «es» de tal y cual modo según su carácter específico, también existe «realmente». «Realidad» significa haber sido obrado y ser en acto (*actualitas*), y eso significa comparecencia, «estar ahí» en el sentido habitual de lo que de alguna manera está «presente».

*Actus purus* significa la pura omnipresencia de Dios, el puro obrar (interpretado desde la *creatio*).

La escolástica explica la *existentia* como *sistentia extra nihilum et extra causas* {estar fuera de la nada y fuera de las causas}. *Extra*, es decir, *eductum inter entia actualia* {extraído afuera y llevado a los entes actuales}, *traspasado* a lo real.

El origen de la distinción se puede mostrar reinterpretando a Aristóteles: τί ἔστιν – ὅτι ἔστιν; πρώτη οὐσία (ὁ τις ἄνθρωπος) y δευτέρα οὐσία (τὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου), ζῶν. La auténtica raíz es οὐσία como εἶδος, y luego οὐσία como ἐν-έρ-γεια (cf. Tratado sobre Aristóteles, *Física B*, 1 1939/40).<sup>1</sup>

Esta distinción se acabó convirtiendo en una doctrina de las «modalidades», como un juego vacío con conceptos sobre cuyo origen no se reflexiona y que no se pueden basar en su fundamento esencial. (En Kant todavía es distinto: *Crítica de la razón pura*, «Los postulados del pensamiento empírico en general», y *Crítica del juicio*, § 76).

### § 9. «EXISTENCIA» Y «FILOSOFÍA EXISTENCIAL» (K. JASPERS)

Una filosofía que tenga este nombre tiene que poner la «existencia» en el centro, es más, tiene que definir el centro a partir de la «existencia». «Existencia» tiene aquí un sentido enfático, pues si «existencia» significara lo mismo que *ser*, entonces «filosofía existencial» sería un «título raro», algo así como «biología de la vida». ¿Qué significado especial y enfático tiene aquí

«existencia»?

La «filosofía existencial», *incluyendo el nombre*, es obra exclusiva de Karl Jaspers. Cf. *Die geistige Situation der Zeit*, 1931, p. 145:

*Filosofía existencial* es ese pensamiento que es útil para toda especialidad, pero que al mismo tiempo las trasciende a todas, con el cual el hombre debería llegar a ser él mismo. Este pensamiento no conoce objetos, sino que ilumina y al mismo tiempo obra el ser de aquel que así piensa. *Habiendo abandonado todo punto fijo* tras rebasar todo conocimiento del mundo que fija el ser (como orientación filosófica del mundo), dicho pensamiento hace un *llamamiento* a la libertad del hombre (como iluminación de la existencia) y crea el espacio de su acción incondicional al *conjurar* la trascendencia (como metafísica).

Aquí no se puede «exponer». Jaspers dice (*Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M.*, septiembre de 1937, p. 1) que lo que importa en esta filosofía es «contemplar la realidad en su origen y abordarla del modo como yo me gestiono a mí mismo pensando: en el actuar interior».

El origen es el hombre mismo... en cuanto que él mismo. «No nos limitamos a existir, sino que se nos ha confiado nuestra existencia como sede y como cuerpo de la realización de nuestro origen» (*ibid.*).

Origen es el acto que el propio hombre hace de apropiarse de la realidad abarcándola.

«Existencia» es la presencia del hombre como *ser vivo*. En esta presencia «la existencia», es decir, el hombre, está en su ser sí mismo, como existente. «En su condición de existencia habla el hombre que está ahí él mismo. Se dirige a la existencia como lo hace un insustituible [“yo mismo”] a otro insustituible [“tú mismo”]» (*ibid.*, p. 33).

Existencia es el ser que es sí mismo, que se comporta consigo mismo y que, *al hacer eso*, se comporta también con la trascendencia *por* la que se sabe donado y *en* la que se fundamenta. (*Ibid.*, p. 17).<sup>1</sup>

Como equivalente a trascendencia aparece luego lo trascendente y por último Dios. De ahí la tripartición: mundo-libertad-Dios. Esta es la arquitectónica y la postura fundamental kantiana. Y sin embargo la trascendencia tiene aquí un sentido distinto, menos vinculante y más referido al ser sí mismo individual, y todo se relativiza en función de ella.

## § 10. EL CONCEPTO DE EXISTENCIA DE KIERKEGAARD

*Kierkegaard* (1813-1855) dio un impulso esencial a la filosofía existencial.

Lo que se puede decir acerca de él y de su obra todavía es bastante insuficiente. A partir de 1900 *su repercusión fue muy variada*, casi en paralelo a lo que sucedió con Nietzsche. La traducción de sus *Obras completas* ha salido publicada en la editorial Diederichs. Pero una repercusión no tiene por qué ser inmediata. Véase por ejemplo lo que sucedió con R. M. Rilke. Kierkegaard es un «pensador religioso», es decir, no es un teólogo ni un «filósofo cristiano» (lo cual es un concepto absurdo). Kierkegaard es más teológico de lo que ningún teólogo cristiano y menos filosófico de lo que cualquier metafísico podría ser jamás. Vivió al mismo tiempo en el mundo del idealismo alemán y del romanticismo, del Nuevo Testamento y de Lutero. Su manera de hacer literatura es escribir bajo pseudónimos, y los géneros que cultivó son las obras edificantes, las eruditas y las poéticas. Tanto por su postura como por su mentalidad es incomparable en un sentido muy marcado. Tiene que quedarse aislado. Ni la teología ni la filosofía pueden incorporarlo a sus historias.

Demos por ahora una mera indicación del concepto kierkegaardiano de existencia. Y para eso es suficiente con aducir un pasaje de la obra capital «Nota final no científica a modo de conclusión, II» (1846):

Uno opina que existir no es gran cosa, ni menos aún un arte (al fin y al cabo, todo el mundo existe). Pero pensar abstractamente ya es algo más difícil. Y no obstante existir en verdad, es decir, profundizar con la conciencia en la propia existencia o, por así decirlo, estar eternamente mucho más allá de la propia existencia y, sin embargo, estar al mismo tiempo presente en ella, pero en un devenir, eso sí que es de verdad difícil.<sup>1</sup>

[«Subjetivizarse». Ser hombre (vivir). Sujeto – objeto].

Vamos a tratar de aclarar este pasaje siguiendo las direcciones principales de nuestra tarea y dentro de sus límites:

1. El pasaje comienza con dos oposiciones (la doble conjunción adversativa «pero» y «no obstante»), aunque en ambos casos el término opuesto es «existir», que viene a significar «ser realmente», «existencia», pero desde luego también ya en su radicalización como existir *humano*:

- a) existir y «pensar abstractamente»;
- b) existir y «existir en verdad».

2. La segunda frase define lo que significa «existir en verdad». Y aquí radica el peso del pasaje. Desde luego también es importante señalar la *primera* oposición, porque a partir de ella advertimos en seguida el nivel en el que se mueve la explicación.

Sobre 1. «Existir» y «pensar abstractamente». Ambas cosas se contraponen en atención a que una de ellas no es nada especial, concretamente la «existencia» («nosotros», los hombres, existimos todos), mientras que «pensar abstractamente» ya es «algo», es decir, significa mucho y, en correspondencia con eso, exige muchas cosas. ¿En qué sentido? ¿Qué significa aquí «pensar abstractamente»? Lo mismo que pensar filosóficamente, y no solo de una forma indeterminada y en general, sino al modo como lo hace el tipo de filosofía que en aquella época era el supremo y que Kierkegaard tiene aquí expresamente en mente: *la metafísica de Hegel*. Después de todo, Kierkegaard desarrolla su postura fundamental en una permanente confrontación con Hegel, aunque no es solo gracias a tal confrontación como logra esa postura.

La oposición entre «existir» y «pensar abstractamente» significa, más concretamente, la oposición entre pensar y actuar como persona individual y pensar lo absoluto como pensador. Lo primero lo hacemos en cierta manera todos, y eso es algo que casi se hace solo: a todos nosotros nos define la «*subjetividad*» como «sujetos», y todos nosotros tenemos un comportamiento consciente con las cosas y autoconsciente con nosotros mismos. Y esta subjetividad es precisamente la «existencia» que, al fin y al cabo, tenemos cada uno de nosotros. Pero «*pensar abstractamente*» parece ser ya un arte, y un arte muy difícil.

Para Kierkegaard «pensar abstractamente» significa pensar prescindiendo del *individuo respectivo*, este que hay aquí y ahora, y pensar solo lo universal, y por tanto prescindiendo también del intento de pensar lo individual junto con lo universal. *La diferencia* entre Kierkegaard y Hegel *consiste en el modo de definir este «juntamiento»*. (También Hegel, y él más que nadie, piensa juntos lo individual y lo universal. Cf. más adelante, pp. 34 s.).

Detrás de esto está el platonismo: lo individual aquí y ahora es lo temporal, mientras que lo universal es lo permanente y eterno. Pensar abstractamente significa olvidar lo temporal, perderse en lo eterno. La «abstracción» lo explica todo, pero *omite* justamente el «existir», la «*substancia primera*» (*según Aristóteles*). Cf. «Nota final no científica a modo de conclusión, II», cap. III § 1 (*Ges. W.* VII, p. 2):

Lo fastidioso de la abstracción se siente en todas las preguntas por la existencia: en ellas la abstracción aleja la dificultad soslayándola, jactándose entonces de haberlo explicado todo. Y en efecto explica la inmortalidad en general, y hete aquí que la explica magníficamente, identificando inmortalidad con eternidad, con *esa* eternidad que es esencialmente el medio del pensamiento. Pero la abstracción no se ocupa de si una persona individual existente es inmortal (y en eso justamente radica la dificultad). Al fin y al cabo, la abstracción no tiene intereses. Sin embargo, la dificultad de la existencia radica en el interés del existente, y en que el existente está infinitamente interesado en su existir. Por eso, el pensamiento abstracto me ayuda a alcanzar la inmortalidad a base de matarme como individuo singular existente, para luego hacerme inmortal. Y por eso me ayuda más o menos como lo hacía el doctor Eisenbart, quien con su medicina le quitaba la vida al paciente para así quitarle también la fiebre. Por eso, un pensador abstracto que no quiere poner en claro ni confesarse a sí mismo cómo su pensamiento abstracto maneja el hecho de que él es un ser existente, por muy afanoso que sea, causa siempre una impresión cómica, ya que está a punto de dejar de ser hombre. Mientras que la realidad de una persona real, compuesta de infinitud y de finitud, consiste justamente en vincular en uno mismo la finitud y la infinitud teniendo un interés infinito en la existencia, un pensador abstracto es un ser doble: un ser fantástico que vive en el ser puro de la abstracción y que aparta a un lado, igual que se guarda un bastón, su figura a veces triste de profesor, marginada por aquel ser abstracto.<sup>2</sup>

Quien conoce bien la filosofía de Hegel sabe que precisamente *ella* no tiene otro afán que *no* pensar abstractamente, sino «concretamente». Según Hegel, «piensa abstractamente» quien piensa unilateralmente. Por ejemplo, también la campesina piensa unilateralmente cuando piensa en su vaca «Isabelita», porque piensa que lo real es la vaca y todo lo que la rodea. (¿Pero hasta qué punto la relación de la campesina con la vaca «Isabelita», tomándola en otro sentido, puede servir para ilustrar la filosofía?). Según Hegel, solo piensa concretamente el filósofo que piensa todos los aspectos esenciales bajo los que se puede pensar, y que los piensa desde la unidad de su mutua pertenencia y de su entretrejimiento (concreción).

Y sin embargo, Kierkegaard afirma que Hegel piensa «abstractamente», es decir, unilateralmente. ¿Cómo podría pensar jamás unilateralmente aquel que piensa la totalidad incondicional? Aquí aparece una bipartición de lo *abstracto*: 1. pensar *unilateralmente*: siguiendo una dirección (inmediata) de la conciencia (a esto llama Hegel pensar abstractamente); 2. representar *apartando*, desvinculando lo pensado en cuanto que pensado *metafísicamente* (entidad) (a esto llama Kierkegaard pensar abstractamente).

Ahora no estamos preguntando si Kierkegaard es justo con Hegel o si no lo

estará juzgando injustamente precisamente *por* depender demasiado de él. Solo estamos preguntando qué contrapone Kierkegaard, en aquella segunda oposición que habíamos mencionado, al «limitarse a existir» y, sobre todo, al «pensamiento abstracto». A partir de ahí tendrá que evidenciarse en qué sentido también el pensamiento concreto de Hegel, y precisamente él, sigue siendo para Kierkegaard «abstracto» y unilateral.

Sobre 2. Existir y «*existir en verdad*». Qué significa esto es justo lo que el pasaje aducido describe de una forma especialmente sucinta y resuelta, concretamente en estos pasos:

a) profundizar con la conciencia en la propia existencia; diferenciarse gracias al propio ser sí mismo en cuanto tal; no representárselo solo a la manera de un análisis psicológico, sino de forma «reflexiva», *concienzuda*, responsable. Con esto Kierkegaard no pretende eliminar ni degradar «el conocimiento».

Cf. sobre esto un apunte del 1 de agosto de 1835 (cf. Hirsch, *Kierkegaard-Studien* I, 1930, p. 24):<sup>3</sup>

Desde luego no pretendo negar que también yo admito ahora un *imperativo del conocimiento*, y que también este imperativo puede surtir efectos en el hombre. *Pero para ello tengo que haber asumido ese conocimiento de forma viva*, y eso es ahora para mí lo principal. De esto está sedienta mi alma como los desiertos africanos están sedientos de agua [...]. Eso es lo que me faltaba: llevar *una vida completamente humana* (y no solo una vida del conocimiento), de tal modo que gracias a ello yo logre fundamentar mis desarrollos especulativos no en algo que, después de todo, no sea en todo caso mío propio (o incluso en eso que se suele llamar algo objetivo), sino en algo que guarde relación con las raíces más profundas de mi existencia, gracias a lo cual, por así decirlo, me he enclavado en lo divino [me hago «concreto» en él, como diría Hegel] y estoy inseparablemente apegado a ello, aunque a mi alrededor se desmorone el mundo entero. Pues bien, *eso es lo que me falta, y eso es lo que anhelo...*

El ahondamiento cognoscitivo en la autoconciencia debe llegar hasta sus raíces, enraizar cognoscitivamente a quien profundiza en ella y darle a conocer su arraigo. Por eso:

b) al mismo tiempo, en cierta manera, tiene que trascender radical y eternamente la propia existencia, es decir, tiene que entrar en lo eterno y llegar ante Dios, para así estar eternamente más allá de la temporalidad y ante Dios.

c) «y, sin embargo, estar al mismo tiempo presente en ella [en la existencia temporal]», es decir: no perderse especulativamente en lo absoluto ni

desvanecerse en ello, sino mantener la diferencia infinita entre tiempo y eternidad y quedarse en la temporalidad, sin evadirse fantasiosamente de ella. Pero esta permanencia tampoco es una perseverancia en lo que hay dado, sino que está:

d) «en un devenir», es decir, en pleno actuar temporal como una forma de ir al encuentro de lo eterno.

Dicho brevemente: tener la realidad de sí mismo en la «composición» de eternidad y devenir, de infinitud y finitud. Pero esa realidad consiste en cohesionar eternidad y devenir, infinitud y finitud. Y eso es lo que en realidad significa ser cristiano, es decir, *hacerse* constantemente cristiano, entenderse a sí mismo y actuar ante Dios desde la fe en el hecho de la encarnación de Dios en Cristo. Esto es lo que significa «existir en verdad».

Frente a esto, Hegel piensa «abstractamente», en el sentido en que lo dice Kierkegaard, por varios motivos:

1. Porque Hegel, en opinión de Kierkegaard, olvida al individuo pensante, y en general olvida lo individual y pretende existir como lo absoluto mismo.

2. Porque Hegel *media* en la diferencia entre el tiempo y la eternidad y *no* mantiene esta contradicción infinita, sino que la *supera* al eliminar la contradicción en todo, en lugar de reconocer la paradoja de que lo eterno se ha convertido en un hecho en lo temporal.

3. La superación de todas las contradicciones y el aparente soslayar lo individual guardan relación con la esencia de la metafísica en cuanto que metafísica de la subjetividad incondicional del espíritu. (Pero repárese en la esencia de este pensamiento. Cf. la *Filosofía del derecho*).

La oposición que hay entre Kierkegaard y Hegel es en realidad la oposición entre el *cristiano creyente en sentido kierkegaardiano* y la *metafísica absoluta del idealismo alemán*, el cual, sin embargo, está a su vez convencido de haber elevado por primera vez la verdad del cristianismo a la verdad absoluta del saber absoluto. Esa no es solo la opinión de Hegel, sino también la de Schelling (teología en lo abstracto de la filosofía; cf. las lecciones privadas de Stuttgart, 1810; cf. más adelante, los «Repasos y desarrollo de la interpretación», pp. 162 s., sobre el comentario final del tratado sobre la libertad).

Así pues, desde el punto de vista de Kierkegaard su relación con la filosofía de Hegel se ve *así*: Hegel dice que la filosofía pone «boca abajo» el sentido común (es decir, lleva el sentido común hasta la razón y conduce por primera vez al hombre, que en principio es sensato, hasta el «entendimiento»

[especulativo]); o sea, dándole la vuelta le hace tomar *conciencia*, de modo que, al ponerlo «boca abajo», la «*cabeza*», es decir, el pensamiento, pasa a ser lo que fundamenta y sostiene. De este modo la filosofía no piensa unilateral, finita y abstractamente, sino que piensa desde todos los puntos de vista, infinita y concretamente, y lo hace ya con su primer paso, y luego constantemente. Por el contrario, cuando Kierkegaard a su vez le da la vuelta a Hegel y lo individualiza todo en la existencia del individuo, está volviendo a poner «de pie» al hombre de la metafísica especulativa, que estaba «boca abajo».

Sin duda, pero solo a costa de renunciar a la filosofía en general y de llevar una existencia exclusivamente de creyente. Sin embargo, el gran malentendido con Kierkegaard es recurrir a él por su «filosofía cristiana».

«*Existir*» significa para Kierkegaard en sentido enfático «existir en verdad», es decir, ser una persona singular y estar ante Dios con la verdad de la fe cristiana. (*Ser cristiano* en la realidad, «en» lo real, ante lo real absoluto). Revelarse.

Pero Kierkegaard no lleva la existencia de un cristiano creyente desconocido que hace su labor y desempeña su oficio en alguna parte —no tiene oficio ni quiere tenerlo—, sino que lleva una existencia de escritor, piensa, escribe, se comunica e interviene en los debates del día. En él cobra vigor el pensamiento de su época, y de este modo Kierkegaard representa dentro del siglo XIX una singular estación del proceso de meditación sobre sí mismo. Llega a ser alguien a quien no se puede obviar, tanto si se es partidario de él como si se es adversario suyo o incluso indiferente hacia él.

Pero como resulta que también mis intentos en el pensar han sido puestos a menudo en relación con Kierkegaard y que, además, adscribirme a «la filosofía existencial» parece entre tanto la cosa más obvia, de modo que, por así decirlo, de entrada todo queda sepultado bajo esta denominación, se hace necesario decir algunas cosas para esclarecer el concepto de existencia en *Ser y tiempo*.

## § 11. KIERKEGAARD, «FILOSOFÍA EXISTENCIAL» Y *SER Y TIEMPO* (1927)

Esto debe servir sobre todo para dar a conocer el modo de pensar dentro del cual se desarrolla la actual confrontación con Schelling. Aquí no se trata de resaltar eso que se suele llamar «punto de vista propio». Tampoco se trata de defender una «originalidad» que se siente amenazada. Pero sí es verdad que siempre es difícil tener que hablar de lo propio. Confundirse acerca de lo que

uno mismo dijo resulta aquí inevitable aun cuando haya ya una distancia temporal con lo que se comunicó anteriormente. (Con esto no quiero decir que *Ser y tiempo* me resulte ya una cosa pasada. Tampoco hasta hoy «he llegado más lejos», lo cual se debe ya a que sé cada vez más claramente que tampoco debo llegar «más lejos». Pero quizá sí me haya aproximado algo a aquello que intenté hacer en *Ser y tiempo*).

Tomamos *Ser y tiempo* como el título de una meditación cuya necesidad va mucho más allá de lo que hace un individuo que no puede «inventar» esto necesario, pero que tampoco puede gestionarlo. Por eso distinguimos entre la necesidad denominada con el nombre de «ser y tiempo» y el «libro» que lleva ese título. («Ser y tiempo» como nombre para un acontecimiento en la propia diferencia de ser. «Ser y tiempo» como formulación para designar una meditación dentro de la historia del pensamiento. «Ser y tiempo» como título de un tratado que intenta realizar este pensamiento). Que este libro tiene sus carencias es algo sobre lo que yo mismo creo saber algunas cosas. Aquí sucede como cuando se asciende por una montaña que nunca nadie ha subido antes. Como es escarpada a la vez que desconocida, quien va por aquí a veces se cae. De pronto el caminante se ha perdido. Pero a veces se cae sin que el lector lo advierta, pues después de todo la paginación prosigue. Incluso puede suceder que uno se caiga varias veces. Pero uno no debe explayarse hablando de esto ni darle mayor importancia. Por eso ya estas observaciones rebasan un límite, aunque desde luego eso sea inevitable, porque nosotros, los hombres de hoy, sin tales recursos apenas sabemos llegar hasta las necesidades imperantes. En cierta ocasión dijo Nietzsche —aunque es verdad que con otra intención—: solo muy tarde se tiene el valor para afrontar aquello que en realidad se sabe. Y nosotros nos permitimos añadir: también lo que uno «sabe» en el ámbito del pensamiento que trata de pensar el ser nunca es más que una luz presagiada que se proyecta sobre algo cuyo alcance rebasa con mucho al pensante.

Por eso, aunque incidentalmente hablemos de malentendidos, no hay que lamentarlos ni disculparlos, y sobre todo no hay que exhibirlos como objetos de refutaciones fáciles. Quizá mucho se deba a que la lectura y la reflexión hayan sido superficiales, pero incluso esta superficialidad es desde hace ya mucho tiempo una herencia de los tiempos modernos. Sobre todo la incapacidad de comprender la tarea planteada tiene motivos que se remontan hasta la esencia de la filosofía tradicional, es decir, de la metafísica. Y la propia obra *Ser y tiempo* es una preparación para la comprensión de estos motivos (la

caída del «ser ahí» y su decadencia en los entes).

Los malentendidos son propiciados por la inevitable circunstancia de que un intento así es lo que menos puede salirse de su época. Tal intento tiene que hablar a sabiendas —pero en amplia medida también contra su voluntad— en el lenguaje de la época, y tiene que pensar dentro de los cauces de los que quiere salirse. Por eso se designa a sí mismo como «fenomenología», como «metafísica» de la existencia (como en el libro sobre Kant)<sup>1</sup> o como «ontología fundamental». En todos estos nombres se expresa el afán de hallar un alojamiento en lo conocido y de apañárselas ahí. Pero también por todas partes hay la conciencia de que lo que se está haciendo es la preparación de un pensamiento distinto: no la «fundamentación» de un «sistema de la filosofía» planeado, sino una transformación del preguntar y del pensar.

Por eso podemos decir ahora con más claridad: en todo esto no se trata aún o ya no se trata de una «filosofía», sino de un intento de pensar algo esencial; algo esencial que *siempre* ha sido ya nombrado en la historia de Occidente sin que se haya dicho *aquello* que, entre tanto, se ha vuelto necesario pensar, aunque todavía no se haya experimentado expresamente la penuria de la que surge la necesidad. (La penuria consistente en carecer de necesidades).

Tomamos lo que siempre se ha mencionado ya de las palabras aducidas de Aristóteles: hay que pensar el *ser* del ente y hay que preguntar por él. Sin embargo, al final de una larga historia también Nietzsche dice sobre el ser que es «el último humo de una realidad que se evapora». El intento que es *Ser y tiempo* trata sobre el «ser». Aunque desde luego no solo sobre el ser, sino sobre el ser y *el tiempo*.

Aquí no pone nada de «existencia».

Pero no puede deberse a la casualidad ni al mero arbitrio, y ni siquiera a la incapacidad de los contemporáneos, que a este intento se le haya puesto el título de «filosofía existencial».

Preguntamos:

- a) ¿Qué motivo hay para concebir *Ser y tiempo* como «filosofía existencial»?
- b) ¿Qué significa «existencia» en *Ser y tiempo* («existencia» y «ser ahí»)?

Esta doble consideración debe aclarar de qué modo el concepto de existencia de *Ser y tiempo* guarda relación con Kierkegaard, pero también de qué modo se define desde otro planteamiento de la cuestión.

a) ¿Qué motivo hay para adscribir *Ser y tiempo* a la «filosofía existencial»?

α) Analítica de la existencia

Este motivo salta a la vista en todas partes:

Se habla expresamente de «existencia» y, en relación con ella, de «existenciales» como aquellos rasgos determinantes que deben fijar el carácter de la «existencia». Y esto no es algo incidental, sino que como *tarea* se plantea una «analítica de la existencia». En la p. 63 se dice: «La “esencia” del “ser ahí” consiste en su existir». <sup>2</sup> Con eso se corresponde casi exactamente esta frase de Jaspers: «En su condición de existencia habla el hombre que está ahí él mismo». <sup>3</sup>

¿Por qué entonces *Ser y tiempo* no habría de ser «filosofía existencial», sobre todo si tenemos en cuenta que, después de todo, la «analítica de la existencia» es sinónima de la «ontología fundamental», y que la ontología como saber del ser del ente es sinónima de la filosofía? La «analítica de la existencia» es el «fundamento» de la filosofía que planeamos aquí. ¿Por qué no hablar entonces de «filosofía existencial»?

β) Existencia, entendida en el sentido de la restricción kierkegaardiana

En todo esto, «existencia» se emplea expresamente como nombre de la existencia humana, concretamente del ser sí mismo del hombre. Por tanto, se toma exactamente en el sentido restringido *kierkegaardiano* frente al concepto generalmente usado de *existentia*. Además, todo lector y conocedor de Kierkegaard verá la dependencia que hay de él, por ejemplo en la interpretación de la «angustia». Y Kierkegaard trata constantemente de la «temporalidad». Encima, después de todo, hay referencias explícitas a Kierkegaard (*Ser y tiempo*, p. 251 nota a pie) y se toma postura sobre su interpretación de la temporalidad (p. 353 nota a pie).

No obstante, también se comentan las *diferencias* respecto de Kierkegaard. Y al fin y al cabo la diferencia también es bastante palmaria. En *Ser y tiempo* se omite «lo cristiano», y solo se recurre a Kierkegaard para una «filosofía atea». Es

decir, se malinterpreta a Kierkegaard, al parecer porque el autor carece de los necesarios conocimientos «teológicos» previos. A esta exclusión de lo cristiano se le suma el otro malentendido de que Kierkegaard declara imposible un «sistema de la existencia humana», mientras que eso es justamente a lo que se aspira en *Ser y tiempo*, o al menos así lo opinan sus «intérpretes».

γ) Filosofía de la angustia, de la nada,  
de la muerte, del cuidado...

Esta manera de asumir a Kierkegaard, que con tal ocasión es «descubierto» de pronto y a la vez malinterpretado como «filósofo existencial», tiene que acabar acarreado singulares consecuencias: *Ser y tiempo* se convierte irremediabilmente en una «filosofía de la angustia» sumamente unilateral, en una «filosofía de la nada», en una «filosofía de la muerte», en una «filosofía del cuidado», en una acumulación de melancolía y abatimiento que ya solo se puede explicar a partir de la «psicología» de un hombre «urbanita», «desarraigado» y que «se atormenta a sí mismo», y que naturalmente debe carecer de todo carácter «imperioso».

Estas «caracterizaciones» toman en cada caso un «tema» destacado —y al mismo tiempo malinterpretado— por la totalidad, desde luego sin preguntar a qué apunta «la totalidad» ni por qué justamente la meditación se ocupa de tales cosas como la «angustia», la «nada» o la «muerte». En esas caracterizaciones, cada una de las cuales totaliza su respectivo tema, se basan luego unos rechazos que sí son unánimes, sin perjuicio de la diversidad de las «cosmovisiones» que se pronuncian indistintamente como eclesiásticas y como no eclesiásticas, y aquí se evidencia que en esta resistencia se encierran dos cosas: por un lado la cohesión y unanimidad de un rechazo cuyos impulsos no se conocen ni se examinan, y menos aún en el sentido de que en este rechazo coincide todo el mundo; y por otro lado la indicación de un motivo para la resistencia que se basa en la postura fundamental histórica de la modernidad en general y quizá incluso de la historia occidental anterior, y que por eso conduce no ya solo a un rechazo, sino incluso antes que eso a una incapacidad de comprender.

Por eso no se puede atender a esta «crítica» en lo que ella expone expresamente, sino que hay que reparar en lo que domina en el fondo a esta «crítica» sin que ella misma lo sepa. Pero esta «crítica» sabe que está asegurada,

porque después de todo cree hablar en el sentido del pensamiento moderno, que se esfuerza por hacer una interpretación del mundo y de la vida que brevemente se puede denominar «antropología». Como en el curso de la historia moderna el hombre, con el dominio irrestricto del libre juego de todas sus facultades creadoras, se pone cada vez más inequívoca e incondicionalmente como la medida y el centro de todo lo existente, lo único que puede constituir el núcleo configurador de todas las interpretaciones de la totalidad de lo existente es una doctrina del hombre.

#### δ) Antropología filosófica

Mirándolo desde aquí parece lógico tomar también *Ser y tiempo* como el intento de hacer una «antropología filosófica», ya que, después de todo, en esa obra se trata continuamente sobre la existencia humana, y el uso del concepto de existencia en un sentido que la restringe al ser humano no hace más que reforzar la interpretación de *Ser y tiempo* como una «antropología».

Sin embargo, al mismo tiempo salta a la vista la unilateralidad y, por tanto, la insostenibilidad de esta doctrina del hombre. Aquí aparece una doctrina de los «temples de ánimo». Y de los «temples de ánimo» se dice que no son una mera música de acompañamiento a los demás comportamientos del hombre, sino que los rigen a fondo y por completo. Esta «doctrina de los temples de ánimo» podría pasar por «aprovechable» para la psicología y la psiquiatría si no fuera porque ya enseguida, con la habitual unilateralidad heideggeriana, se proclama a su vez que la angustia es «el» temple de ánimo esencial.

Es cierto que en *Ser y tiempo* solo se trata por extenso de la angustia. Pero no menos cierto es que el epígrafe del § 40, que trata de la angustia, dice lo siguiente: «La disposición afectiva fundamental de la angustia como *uno* de los modos eminentes de esclarecer la existencia». Aquí no pone que la angustia sea «*el*» esclarecimiento eminente de la existencia, ni menos aún se afirma que sea el único.

No obstante, si en el desarrollo de la inquisición de *Ser y tiempo* de entre todos los estados de ánimo fundamentales únicamente se trata por extenso de «uno», de la angustia, parece lógico detenerse a reflexionar a qué se puede deber esto.

En lugar de buscar al menos la razón de esto en la pregunta rectora, según

esa manera de explicarlo todo que desde hace tiempo viene siendo habitual uno se refugia en la psicología. El autor tiene que ser un hombre miedoso y apocado para estar constantemente dándole vueltas a la angustia. Pero si se logra incluso demostrar (¿y por qué no habría de lograrse?) que además de los temples que deprimen el ánimo hay también temples que lo «levantan» y «sensaciones de felicidad», entonces con esta demostración —por la que hasta se importuna a «la ciencia» para que la aporte— se habrá puesto en duda la antropología filosófica de Heidegger, es decir, se habrá puesto en duda *Ser y tiempo*. Ahora podemos por fin dejar atrás *Ser y tiempo* y seguir adelante.

Al fin y al cabo está bien que los «imperiosos» adversarios y vencedores «de la angustia» sigan por fin adelante y dejen de atacar constantemente a *Ser y tiempo* con sus interpretaciones.

Desde luego aquí se podría estar tentado de preguntar si entre esos que tanto se afanan en combatir la angustia, y que proliferan por todas partes, no estará operando quizá, sin que ellos mismos se lo confiesen, una *angustia ante la angustia*, de modo que incluso habría que buscar a los miedosos y a los aquejados de una angustia incontenible ahí donde se supone que hace ya tiempo se ha superado la angustia y justamente ya solo se es «imperioso» en todo asunto cotidiano y en todo artículo de periódico.

Si quisiéramos preguntar así, entonces no haríamos más que recaer *también* nosotros mismos en la explicación «psicológico-antropológica», a la que justamente se opone la analítica de la angustia que se trató de hacer en *Ser y tiempo*. Por otro lado, cualquiera que reflexione sabe que la angustia es parte necesaria del «heroísmo» y de su posibilidad, tanto como el valle es parte necesaria de la montaña. Además, hay una valentía que incluso aún puede renunciar al «heroísmo».

Los curiosos intentos de presentar *Ser y tiempo* ante los contemporáneos como una «filosofía existencial» unilateral y como una antropología desfasada podrían hacerse, todos ellos, con mucho menos esfuerzo. Después de todo, en el § 10 de *Ser y tiempo* y en los §§ 36-38 de la obra *Kant y el problema de la metafísica* se traza con toda claridad la delimitación frente a todo tipo de antropología filosófica. ¿Para qué pues refutar *Ser y tiempo* como una antropología unilateral, y justo por tal falsa, si *Ser y tiempo* no es ninguna antropología?

Solo que aquí topamos con el punto decisivo: si *Ser y tiempo* no pretende ser ninguna antropología, ¿qué se supone que debe representar entonces esta

analítica proseguida de la existencia humana? En efecto es así como hay que preguntar. Y bajo la presión de esta pregunta tendremos que empezar a reflexionar de una vez sobre qué si no y sobre cómo si no se podría preguntar, concretamente en relación con el hombre, o sobre qué y cómo se debería o incluso se tiene que preguntar en relación con él. Esperar del pensamiento real que reflexione *sobre ello*, que piense realmente, o incluso que centre durante años su meditación en ello, es una exigencia excesiva que rebasa la medida permisible de su uso. Yo también opino eso. Por eso estaría bien dejar en paz de una vez *Ser y tiempo*, tanto el libro como el propio asunto, y postergarlo para un futuro indeterminable.

Pero si ahora, en esta ocasión, reflexionamos sobre algunas cosas, de momento eso solo debe servir para aclarar el procedimiento y la postura de los que surge la reflexión a fondo sobre el tratado de Schelling. Así que no nos vamos a dedicar a «refutar» formalmente las diversas posturas relativas a *Ser y tiempo*. Solo sirven como indicios de fenómenos ineludibles de la época moderna, cuyo exceso de cálculo de todo y de reflexión sobre todo le impide justamente llegar a conocer jamás el ámbito decisivo de su propia historia.

Entre tanto también se pueden decir algunas cosas sobre la necesidad de la meditación sobre el ser y el tiempo con más claridad de la que fue posible alcanzar en aquel primer intento que fue el tratado *Ser y tiempo*. Vamos a intentarlo aclarando esta frase: «La “esencia” del “ser ahí” consiste en su existir» (*Ser y tiempo*, p. 63).

Esta frase no afirma que la esencia de la existencia consista y se agote en su existir. «La “esencia” del “ser ahí” consiste en su existir» quiere decir que en el existir se esconde la esencia de la existencia. Solo al pensar a fondo el existir la esencia de la existencia se hace *digna* de ser cuestionada y suscita las preguntas. La aclaración de la frase que intentamos hacer aquí pasa a ser una explicación y una definición de los conceptos de «existencia» y de «ser ahí». Pero aquí esto significa siempre el intento de alcanzar, en una referencia gracias a la cual lleguemos a conocer, lo que estos conceptos abarcan. Sin embargo, en la medida en que una larga tradición ha fijado los significados de los términos y de los conceptos de «existencia», «ser ahí» o «esencia», e incluso hace ya tiempo que los ha esclerotizado en esos significados fijos, la interpretación de la frase exige liberarse de los significados anteriores.

- b) Rechazo de la adscripción de *Ser y tiempo* a la filosofía existencial mediante la aclaración de los conceptos de «existencia» y de «ser ahí»  
(Aclaraciones a *Ser y tiempo*)

- α) Existir y existencia en el sentido de «realidad en general»  
(la comprensión en el uso lingüístico tradicional)

Si entendemos la frase, con todos los conceptos que se dicen en ella, en el sentido del uso lingüístico tradicional y de los conceptos habituales de «existir», «existencia» y «esencia», entonces resulta que «esencia» es el carácter genérico universal bajo el que subsume y en el que se incluye algo, que pasa a quedar perfilado así. La «esencia» del árbol es lo universal, que llamamos «vegetal», y esto a su vez se subsume bajo el género más abarcador de «seres vivos». Según esto, la frase significa que el carácter genérico universal de la existencia es el existir. Pero existir significa *existentia*: realidad, presencia, comparecencia. Y al fin y al cabo «existencia» significa lo mismo. Por eso la frase es una tautología vacía. Dos veces se dice lo mismo y ninguna vez se aclara. Esto se llama irreflexión. Y si se supone que esta frase debe representar incluso el principio fundamental de *Ser y tiempo*, entonces, conforme a la explicación dada, con la frase habría quedado sentenciado ya el proyecto entero.

Pero si, aunque solo sea a modo de prueba, *no* queremos suponer que esta frase es una irreflexión, sino que por un momento reflexionamos sobre si quizá, después de todo, podría existir la posibilidad de una interpretación distinta, entonces, a tenor de los comentarios anteriores, se ofrece la siguiente:

«Existencia» se entiende en el sentido kierkegaardiano: como nombre para el ser sí mismo del hombre y para el modo como el hombre toma conciencia de sí mismo y es a su vez consciente de ello. Dicho en la terminología de Kierkegaard y de la filosofía moderna: existencia = «subjetividad». La frase significa entonces: todo ente que «está ahí», es decir, que comparece realmente (como por ejemplo —cada uno a su modo— la piedra, la planta, el animal, el hombre, el ángel o Dios), tiene la esencia de su existencia en el existir; es decir, es un «sujeto» y está definido por la subjetividad, por cobrar conciencia de sí representándose a sí mismo, aunque este representarse a sí mismo pueda ser diverso y pueda darse en diversos niveles: de forma obtusa e indefinida en lo aparentemente inerte, de forma más clara y nítida en la planta, y de forma

absoluta y sabiéndose incondicionalmente en el caso de la existencia de Dios.

Luego la frase viene a decir en sus rasgos fundamentales lo que Leibniz pensó y fundamentó claramente por primera vez acerca de lo existente.

Solo que la frase tampoco se puede pensar en este sentido, si es que nos atenemos con cierto cuidado a lo que se dice en *Ser y tiempo*. Aquí pone, § 4, p. 32: «En cuanto comportamientos del hombre, las ciencias tienen el modo de ser de este ente (el hombre). A este ente lo designamos con el término “*existencia*”. También este nombre de «existencia», que hasta ahora habíamos empleado para designar la realidad de todo ente de cualquier tipo, se restringe ahora al hombre. Lo que ahora denominamos «existencia» solo muestra su esencia en el ámbito del ser humano, aunque no en todo mundo humano y quizá todavía en ninguno. Diciéndolo en la terminología del tratado *Ser y tiempo*: «existencia» se toma siempre como «existencia humana». El animal también es real, en el sentido de que «vive». Pero el animal no se define por la «existencia», así como tampoco la planta, la piedra o Dios.

Qué sea pues esta «existencia» referida al hombre, y en qué sentido esta palabra, «existencia», se emplea en un sentido restringido, es lo que debe decir la citada frase. Desde luego, si «existencia» debe tomarse en un sentido indefinido y si, pensándola con la connotación del significado anterior, debe considerarse el nombre exclusivo para el ser humano, entonces la frase quizá resulte de nuevo, pese a todo, una «tautología». En *Ser y tiempo* se habla a menudo de la existencia humana, y entonces, al fin y al cabo, eso viene a significar exactamente lo mismo que «ser humano del hombre».

El término «existencia humana» es en efecto engañoso, aunque no deja de ser legítimo en el contexto del principio fundamental, si es que lo entendemos bien, porque encierra el estímulo que mueve a plantear una pregunta decisiva. Pero la mayoría de las veces y *de buenas a primeras*, es decir, precisamente si lo tomamos de manera irreflexiva, el término «existencia humana» siempre da motivo para hablar además de la existencia animal, vegetal o divina, y para tomar entonces el término «existencia humana» en *Ser y tiempo* como una *restricción específica* de la determinación universal de la existencia. En tal caso, o bien «existencia» significa muy en general realidad, o bien el término es equiparado con «vida» como el modo de ser de todo lo vivo, como sucede con la expresión habitual «lucha por la existencia», que también se emplea en el caso del animal y de la planta, por ejemplo en la doctrina del darwinismo, y que revela de forma especialmente clara que existencia significa estar presente,

realidad (por así decirlo como forma de resistirse a recaer en la nada).

β) Existencia como realidad corpórea, anímica y racional del hombre y  
existencia como subjetividad del ser sí mismo  
(Jaspers)

Pero el término «existencia» también puede emplearse restringiéndolo al hombre. «Existencia» significa entonces la realidad *corporal y anímica* del hombre, realidad que no agota la realidad del hombre, sino que es una mera sede para la realización y la consecución de la auténtica realidad, es decir, del «existir», de la existencia tomada en sentido kierkegaardiano como subjetividad del ser sí mismo. Y *así* es como emplea Jaspers el término «existencia». Existencia = vida = *animalitas y rationalitas*. El hombre no es mera existencia (*animal*) ni mero ser vivo racional (*animal rationale*, donde «racionalidad» significa tener una noción de sí mismo). El hombre es un ser vivo racional, y de la racionalidad forma parte ser consciente de sí mismo y ser sí mismo *queriéndolo* y con responsabilidad, es decir, la *personalitas*, la «subjetividad» o la «existencia» en el sentido de Kierkegaard (cf. más adelante «Repasos y desarrollo del tratado», pp. 165 s. [Kant]). Y la racionalidad como personalidad y espiritualidad (existir) es lo superior y esencial.

Pues bien, si ahora se compara con esto la frase de *Ser y tiempo* que dice «la “esencia” del “ser ahí” consiste en su existir», entonces se aprecia la coincidencia con lo que dice Jaspers: «No nos limitamos a existir, sino que se nos ha confiado nuestra existencia como sede y como cuerpo de la realización de nuestro origen», es decir, de la existencia (cf. arriba § 9). Al fin y al cabo ambas frases tienen que coincidir, puesto que ambos, Jaspers y Heidegger, son los representantes de la «filosofía existencial».

Y sin embargo la cosa es totalmente distinta, aunque hay que señalar que Jaspers ha asimilado su terminología a la de *Ser y tiempo*, es decir, que ha entendido y *también* ha malinterpretado *Ser y tiempo* dándole el sentido que él quería darle. El motivo inmediato para ello lo da la circunstancia de que *Ser y tiempo* también entiende efectivamente la «existencia» en el sentido estricto y referido al hombre, aunque —y este es el «aunque» decisivo— *no* y ya no como «subjetividad», sino como «ser ahí», término que no significa «realidad en general» ni tampoco una realidad restringida como «realidad vital» (*animalitas*,

*rationalitas* sin *personalitas*). Qué es la existencia lo dice la frase que aparece a modo de aclaración: «La “esencia” del “ser ahí” consiste en su existir».

#### γ) Concepto «existenciario» y «existencial» de existencia

¿Pero qué significa entonces «existencia», si esta palabra ha de ser el nombre para designar el ser sí mismo del hombre, y no simplemente la «subjetividad» y la «*personalitas*» y la racionalidad del *homo* como *animal rationale personale*? Que ahora la palabra «existir» se siga empleando en *Ser y tiempo*, a pesar de que se distingue tanto de «*existentia*» como del concepto kierkegaardiano de existencia, ha sido causa de confusión, pese a que enseguida se introduce la delimitación terminológica de los respectivos conceptos «existenciario» y «existencial» de existencia.

El concepto «existenciario» de existencia (el de Kierkegaard y Jaspers) se refiere al sí mismo del hombre que es él mismo, en la medida en que se interesa por sí mismo como tal ente. El concepto «existencial» de existencia se refiere al ser sí mismo del hombre en la medida en que no se refiere al sí mismo existente, sino al ser y a la referencia con el ser. Podrá discutirse después si fue inteligente juntar tanto, al usar una denominación similar, unos planteamientos tan radicalmente distintos, propiciando así que ambos se entremezclen. Pero en casos así la elección de los términos no se puede hacer ateniéndose solo al previsible comportamiento de un público lector, y menos aún cuando la reflexión a fondo sobre lo que hay que pensar necesita en cada paso la palabra correcta, puesto que aquí no se trata de referir meramente en una exposición diferente unas circunstancias conocidas desde hace tiempo.

Además, la comprensión del «concepto de existencia» que se emplea en *Ser y tiempo* se vuelve aún más difícil porque el concepto existencial de existencia, que es el apropiado para esa obra, solo se desarrollaba hasta el final en el apartado que no se pudo dar a conocer a causa de la suspensión de la publicación, ya que durante el proceso de impresión se vio que el tercer apartado de la primera parte, «Tiempo y ser», era insuficiente. (La decisión de suspender la publicación se tomó los últimos días de diciembre de 1926 durante una estancia en Heidelberg, cuando visité a K. Jaspers. En las animadas discusiones amistosas que tuvimos a partir de las galeras de *Ser y tiempo* vi entonces con claridad que la elaboración que se había hecho hasta

entonces de este importantísimo apartado (I, 3) forzosamente resultaría incomprensible. La decisión de interrumpir la publicación fue tomada el día que nos llegó la noticia del fallecimiento de R. M. Rilke).<sup>4</sup> Sin embargo, por aquel entonces yo pensaba que durante el nuevo año yo ya podría decir todo con más claridad. Pero me equivoqué. Por eso en los años siguientes se sacaron algunas publicaciones que debían conducir por rodeos hasta la auténtica cuestión.

Así que se dirá: ahora se comprende por qué *Ser y tiempo* no se entendió, si ya el propio autor nos ha ocultado lo principal. Todas las malinterpretaciones quedan entonces disculpadas. Pero aquí no hace falta ninguna disculpa, pues nadie debe ser acusado. Además, las cosas no son *tan* fáciles. Del modo como la gente se «ocupó» de lo publicado se puede inferir que también lo que faltó por publicar se habría hecho encajar en interpretaciones siguiendo los procedimientos habituales. Pero eso es algo difícil de aclarar, y tampoco es importante. Sin embargo, lo esencial es que ya el fragmento publicado proporciona una base suficiente para dar al menos con la *pregunta* decisiva. Y tampoco se exigía más que eso.

Al fin y al cabo, también se ha señalado de forma muy certera que en el tratado *Ser y tiempo*, para definir la esencia del hombre, los conceptos de «conciencia» y de «subjetividad» no aparecen jamás como conceptos rectores ni como características fundamentales del ser humano. Pero aparte de constatar esto, no se ha seguido pensando sobre ello. Para dar razón de la omisión de las palabras «conciencia» y «subjetividad» se tenía también aquí ya a mano una explicación en el hecho de que el autor escribe usando un lenguaje personalísimo y rebuscado. Si al menos hubieran dicho que el autor emplea un lenguaje que busca, una exposición que busca la palabra y no la encuentra, se habrían aproximado más al asunto. Pero lo que no se pensó *a fondo* fue, sobre todo, aquello que, sin embargo, ya desde los primeros párrafos recorre toda la obra y contiene la razón de que, al pensar a fondo el ser humano, ya no se piense en la conciencia ni en la subjetividad, es más, ya no se piense de ningún modo en el *animal rationale*, pues el hombre se concibe desde la existencia. Y de la existencia se dice, y además en cursiva (*Ser y tiempo*, p. 33):

«*La comprensión del ser es por sí misma una determinación ontológica de la existencia*». Es decir: «ser ahí» es, en sí mismo, entender el ser. Se nombra como «comprensión del ser» aquello a lo que apunta *exclusivamente* todo el pensamiento de *Ser y tiempo*.

δ) «Comprensión del ser» como determinación decisiva de la existencia y del existir en *Ser y tiempo* 5

Si nos atenemos a la clara formulación, se trata de la comprensión del ser, no del conocimiento ni de la advertencia de lo existente, tampoco de la explicación ni la «comprensión» del ente. En la designación «comprensión del ser», «comprender» significa lo mismo que esbozar: un proyecto esbozado. Y esbozar significa abrir y mantener abierto lo abierto, aclarar y despejar el claro en el que eso que llamamos «ser» (y no el ente), y que por tanto conocemos también por tal nombre, está *manifiesto* justamente como *ser*. «Esbozo» no significa aquí «mero plan» a diferencia de la ejecución real, sino que esbozo significa abrir, la apertura de la que el planear, quizá, apenas no sea más que una posible consecuencia.

Al señalar como rasgo distintivo de la existencia la comprensión del ser (§ 4), en un primer momento, y buscando intencionadamente apoyo en la tradición imperante, la existencia humana se concibe como aquello que se entiende a sí mismo en su ser. Eso suena como si aún se estuviera pensando simplemente en la «*subjetividad*». Cuando el ser del hombre se interpreta en función de la subjetividad, en este sentido el hombre no solo tiene conciencia de las cosas, sino que también tiene conciencia del ente que él mismo es: tiene autoconciencia. En ello, la autoconciencia no es una añadidura a la conciencia de las cosas, sino que esta conciencia de las cosas viene definida por la autoconciencia.

Según la exposición introductoria, la comprensión del ser se refiere inicialmente al ser que es la propia existencia humana. Pero incluso así se está pensando ya algo distinto de la autoconciencia, pues la autoconciencia significa representarse el sí mismo como ente (en sentido existencial). Por el contrario, «ser ahí» se refiere a aquello que se entiende a sí mismo en su *ser*. Existencia es el nombre de la «esencia» existencial del hombre. ¿Pero qué es este ser en el que la existencia se comprende a sí misma?

La primera caracterización del «ser ahí» se desarrolla en el capítulo segundo de la primera parte (pp. 74 ss.): «El “estar en el mundo” en general como constitución fundamental de la existencia». El «estar en el mundo» es una «*constitución fundamental*», y por tanto aquello que constituye la «esencia» de la existencia, lo que fundamenta la posibilidad interior de la existencia, tanto si la existencia es «real» como si no lo es.

Pero resulta que esta caracterización de aquella constitución fundamental se ha interpretado de otra manera, justamente *tal* como es habitual que haga uno cuando no reflexiona. «Existencia humana» como «estar en el mundo»: claro, el hombre está realmente en el mundo, aparece ahí... exactamente igual que los animales y las plantas. Aparece en este mundo y es un ser «temporal», y así se explica que en lo sucesivo también se tenga que hablar tanto de la «temporalidad». El hombre aparece en el mundo, y de pronto desaparece de él, y eso es la muerte. Así se explica que en lo sucesivo se trate también el tema de la muerte.

Que el hombre aparezca en el mundo, se dice, no es ningún descubrimiento especial, pero sí una unilateralidad. Cuando se dice que la existencia humana consiste en «estar en el mundo», se está restringiendo arbitrariamente el ser hombre al más acá, y se está negando sin más el más allá. Pero «estar en el mundo» no significa aparecer en medio de la habitual multiplicidad de lo existente (llamada «mundo») justamente «también» como un ente (existencia en el sentido de estar presente), sino que «estar en el mundo» significa «tener» abierto previamente y siempre lo existente en cuanto tal en su conjunto y en su totalidad, y comportarse con aquello que hay en esa apertura y se puede encontrar en ella. Sin embargo, tener mundo es ya la *consecuencia* esencial de estar dentro de tal apertura, es decir, del «estar en el mundo». Para este «estar en el mundo» justamente no es necesario que *el mundo* sea «tenido» *a sabiendas* en cuanto *tal* (la apertura de lo existente en su conjunto en cuanto tal) ni que, por así decirlo, sea representado de propio como objeto.

Pues bien, la meditación sencilla y decisiva es esta: si del «ser ahí» forma parte la comprensión del ser, en la que él comprende su propio ser, y si la propia existencia tiene como rasgo distintivo el «estar en el mundo», entonces el «ser ahí», al comprender «el propio ser», es decir, el «estar en el mundo», está en el esbozo del ser de lo existente en su conjunto. La comprensión del ser no significa solo que el hombre se comprende a sí mismo en su propio ser, ni que además de eso y aparte de eso comprende también el ser del resto de lo existente, sino que en general y previamente comprende el ser, y que solo a partir de esta comprensión del ser puede comportarse con los entes que no son él mismo y con el ente que él mismo es.

Para describir una vez más esta circunstancia esencial tan sencilla, que precisamente por su propia sencillez le resulta tan difícil de captar a la mirada del pensar, la cual está confusa desde hace tiempo: no es que el hombre como

«ser ahí» haya sido sacado a un ámbito abierto igual que se saca un par de zapatos delante de la puerta de la habitación, sino que el hombre en cuanto que «ser ahí» es el itinerante estar expuesto a lo abierto, cuya apertura y cuyo claro se llaman «el mundo».

Por eso, también aquí había que intentar primero hacer comprensible la esencia del mundo como apertura del ser partiendo del concepto habitual del mundo, según el cual el mundo no es más que la compilación de todo lo existente, es decir, había que intentar meter al hombre expresamente en el esbozo del mundo, o mejor dicho, dar a conocer que el hombre ya ha sido metido en el esbozo proyectado sobre el mundo y que ese traslado al esbozo campa ya como mundo.

En ello, la meditación partía intencionadamente del ente que en su modo de ser apenas había sido tomado hasta entonces como objeto de reflexión y que la doctrina tradicional de la cosa no puede captar de ningún modo. Este ente se llama «el útil». En lugar de advertir, desde el planteamiento de la pregunta que nos guía, que todo apunta a la captación de la esencia del «mundo», los intérpretes se han atenido exclusivamente a *aquello* que aquí se interpreta en cuanto a su carácter mundano, es decir, justamente al útil.

Y resulta que también aquí se expresan los mismos reparos hacia la unilateralidad, y se dice: así como Heidegger no conoce otro temple de ánimo que la angustia, también restringe arbitrariamente el «mundo» al útil; para Heidegger el mundo no consta más que de perlas, bieldos y pantallas de lámpara. La «cultura superior» no le dice nada y menos aún la «naturaleza», pues nada de eso sale en *Ser y tiempo*.

Pero el auténtico motivo de esta malinterpretación no radica en la mera superficialidad de la «lectura», sino en que con toda obviedad se atribuye al autor la pretensión de establecer aquí un «sistema del mundo», siendo que, después de todo, lo que se está preguntando es algo totalmente distinto.

Se puede experimentar al hombre como ente «intramundano» (ahí junto al árbol hay un hombre). Y sin embargo, el ser del hombre se define por el «ser ahí» como «estar en el mundo». «Estar en el mundo» no es sinónimo de la intramundanía de cualquier tipo de ente, sino que es el rasgo distintivo del ser del hombre concebido como «ser ahí».

Las dos frases «*la comprensión del ser es por sí misma una determinación ontológica de la existencia*» y «la “esencia” del “ser ahí” consiste en su existir» significan en el fondo lo mismo. A partir de aquí se acaba comprendiendo que

lo que en *Ser y tiempo* se designa con el término tradicional de «existencia» se refiere ciertamente al ser sí mismo del hombre, pero que este ser sí mismo ya no se toma como subjetividad. Más bien el ser del hombre se concibe como «ser ahí» en atención a la *comprensión del ser* que fue vislumbrada por primera vez.

Eso implica que, en *Ser y tiempo*, el concepto de existencia surge del planteamiento de una pregunta que le es totalmente ajena a la «filosofía existencial», pero que también Kierkegaard desconoce, es más, que se encuentra totalmente fuera del pensamiento de la metafísica y de toda la filosofía anterior. Desde este planteamiento distinto se puede interpretar más originalmente la metafísica anterior (cf. el libro sobre Kant), pero no a la inversa.

Y sin embargo, la meditación sobre aquella existencia cuyo rasgo distintivo es la comprensión del ser no se realiza sin una meditación histórica. Ambas meditaciones van de la mano. El presunto afán de una «nueva» filosofía en *Ser y tiempo* es en verdad el *arraigo* en su comienzo más antiguo.

En una meditación histórica, derivada del planteamiento de *Ser y tiempo*, acerca de cómo se entiende el ser del ente en una comprensión ontológica, se llega a comprender lo siguiente: desde Platón y Aristóteles el ser se define inequívocamente como οὐσία, entidad. Y οὐσία significa comparecencia, campar como compareciente. Dicho más exactamente, οὐσία es la palabra básica para designar la oposición entre παρουσία y ἀπουσία, comparecencia y ausencia. En Platón (por ejemplo en el *Teeteto*) y en Aristóteles la palabra οὐσία aún se emplea al mismo tiempo como palabra de uso cotidiano y como nombre para el concepto filosófico fundamental. Como palabra de uso cotidiano οὐσία significa lo mismo que riquezas, posesiones, aquello que está disponible en todo momento porque comparece como algo firme. Todavía hoy seguimos llamando «mansión» [de *manere*, «permanecer»: lo que comparece permanentemente] a unas propiedades.

Si en aquella época los griegos hubieran sido tan atolondrados como para juzgar todo únicamente en función de la literalidad, habrían tenido que decir: hete aquí que Platón y Aristóteles interpretan el conjunto de lo existente en atención a la οὐσία, las riquezas, las propiedades, lo cual es una concepción del mundo bastante unilateral. No tenemos testimonios de tal malinterpretación. Y de hecho no se produjo, porque los griegos sabían muy bien que una palabra

del lenguaje, más allá de su significado cotidiano habitual, aún puede albergar en sí una fuerza expresiva que, si es liberada, convertirá esa palabra en una palabra esencial. Y sobre todo la palabra esencial es la que quizá encierra en sí sentidos que aún no han sido extraídos. Quizá es esto lo que sucede también con las palabras «existencia», «existir», «cuidado», «mundo», «historia», «tiempo», «ser»: quizá...

La οὐσία significa más exactamente: comparecencia de algo en su aspecto (εἶδος-ιδέα). El ente es, es decir, comparece, y *porque* comparece nos lo podemos encontrar, puede ser hallado como algo dado y puede constatarse como algo presente ahí delante. Por eso, según esta interpretación del ente como lo compareciente, será entitativo en un sentido supremo aquello que comparece «constantemente», es decir, el ἀεὶ ὄν.

A partir de esto, si reflexionamos un poco, vemos lo siguiente: la comparecencia y la constancia son las características distintivas del ente en cuanto tal.

Ahora ya solo se necesita un único paso, que es un paso tan sencillo como decisivo, para advertir lo siguiente: «comparecencia» y «constancia» son, al fin y al cabo, evidentes *determinaciones temporales*: la «comparecencia» se refiere al «presente»; «constancia» quiere decir «en todo momento». Pero ciertamente, en la medida en que esto es obvio, también se vuelve cada vez más oscuro *en qué sentido* hay que pensar aquí la «determinación temporal» y el «tiempo». La auténtica estancia constante, ἀεὶ ὄν, lo que comparece constantemente y no conoce la ausencia, lo eterno, justamente *no* está «en el tiempo», y *no obstante* está definido por completo «temporalmente». ¿O acaso se pretenderá negar que la comparecencia y la constancia se refieren al «tiempo»?

Con esta meditación solo se vuelve clara una cosa: el ser, como comparecencia constante, se entiende desde el tiempo. Pero al mismo tiempo siguen siendo oscuras la esencia del tiempo y su pretensión de llegar a ser el ámbito donde se esboza la comprensión del ser. La pregunta por la comprensión del ser y por el sentido del ser alcanza así su univocidad y toda su plenitud. La pregunta es: ¿qué significa que el ser se esboce sobre el tiempo y se entienda desde el tiempo? ¿Qué significa que el tiempo sea en general lo abierto y el ámbito para el esbozo del ser? ¿Qué significa todo esto? ¿Qué está sucediendo aquí, y qué ha venido sucediendo desde hace mucho tiempo? ¿Hemos pensado alguna vez qué acontece aquí? Se hace necesario plantear una

pregunta que está formulada concisamente en el título *Ser y tiempo*.

Desde entonces, poco a poco ha llegado a resultar cosa más o menos sabida que οὐσία «en realidad» significa comparecencia. Eso se va repitiendo y de pronto se hace como si se hubiera sabido siempre y como si fuera algo obvio. Pero se pasa por alto que ya los propios griegos *jamás* supieron que justamente ellos comprendían el ser tan exclusivamente desde el tiempo. Así que seremos nosotros quienes tengamos que preguntar de dónde viene este esbozo griego del ser en términos de tiempo. ¿De dónde surge la interpretación platónica del ser como ἰδέα y la aristotélica como ἐνέργεια [φύσις]? ¿Y de dónde viene también esta ignorancia de los pensadores griegos acerca de este esbozo del ser en términos de tiempo? ¿De qué tipo es esta ignorancia? ¿Es mera incapacidad de meditar más profundamente, o es lo contrario?

#### ε) Existencia, temporalidad y tiempo

Si el rasgo distintivo de la existencia es la comprensión del ser y si el esbozo del ser recurre al «tiempo» como apertura, entonces también el «ser ahí» deberá estar ya en una relación esencial con el tiempo, es decir, tendrá que ser «temporal». Por eso, lo *único* que nos estimulará para hacer una meditación sobre la «temporalidad» de la existencia será echar un vistazo previo y que anticipe todo a esa relación entre ser y tiempo que todavía hay que dilucidar. Sin embargo, ese estímulo será permanente y permitirá conjuntarlo todo. Esta relación única entre el ser y el tiempo nos dará también el estímulo para meditar sobre la esencia del «tiempo».

Pero ahora resulta que también Kierkegaard trata la «temporalidad» del hombre, y que lo hace constantemente; y con ella se refiere a que la estancia del hombre como «criatura» sobre la tierra está limitada temporalmente, y que esta temporalidad es el «atrio» de la eternidad en el sentido de la *beatitudo* entendida cristianamente, la «beatitud eterna». En el contexto de este tratamiento cristiano y teológico de la «temporalidad», que es un tratamiento referido a la salvación del alma individual inmortal, Kierkegaard, como siempre que piensa, desarrolla unas visiones importantes. He aprendido de ellas. Pero ni mucho menos me han enseñado tanto como el tratado de Aristóteles sobre el «tiempo» (*Física* Δ, 10-14), que ha sido determinante para toda consideración occidental del tiempo. También he aprendido de Plotino (*Enéadas* III, 7), y de

san Agustín (*Confesiones* XI, 1-31). Y hasta de Kant y de Hegel. Cada vez aprendo más... pero todo eso siempre en relación con una *única* pregunta: «ser y tiempo». Por eso, también la interpretación de la temporalidad del «ser ahí» asume un planteamiento totalmente distinto. La esencia del propio tiempo se desvela más originalmente. (Cf. *Ser y tiempo*, §§ 65 y 66: se destaca la definición esencial del tiempo que hemos obtenido frente a la interpretación tradicional del tiempo en la metafísica occidental; sobre la relativa justificación de la noción habitual del tiempo, cf. §§ 78-83. Además hay que señalar que, ya en los §§ 22-24, atendiendo al «ser ahí» también el «espacio» se cuestiona desde un planteamiento distinto, y de este modo se apunta por anticipado a la pregunta por la relación entre tiempo y espacio y por el fundamento de su unidad, concretamente en el ámbito de la pregunta donde se mueve la cuestión de *Ser y tiempo*).

Normalmente se entiende la «temporalidad» del ser del hombre como el hecho de que la realidad humana «terrena» y las obras que el hombre hace «aquí» discurren «en el tiempo», que comienzan en un momento irrepetible y terminan en otro momento irrepetible. El «tiempo» que el hombre «pasa» así dentro de este lapso de tiempo es entonces su «temporalidad». «Temporal» de esta manera es también la realidad de los animales, las plantas, las piedras y los planetas. Su realidad, tanto si se toma como una circunstancia o como un proceso, discurre dentro de la «dimensión» del «tiempo» como una forma del orden y una forma de la medida de la «duración»: una «dimensión» que está dada en alguna parte o que quizá tan solo nos representamos así. La «temporalidad» así entendida se llama en *Ser y tiempo* «intratemporalidad».

Pero la reflexión sobre la «temporalidad de la existencia» —una reflexión que en *Ser y tiempo* se lleva hasta el final— tiene por objeto algo totalmente distinto, es decir, no es una reflexión sobre la intratemporalidad del hombre, sobre el hecho de que el actuar del hombre discurre «en el tiempo». La temporalidad de la existencia tampoco significa solo que, mientras que el actuar y la realidad del hombre discurren «en el tiempo», el propio hombre, además de eso, conoce y se representa de propio el tiempo, lo que acarrea como consecuencia que está «en el tiempo» «de otra manera». Pero tampoco se está en lo que se pregunta al tratar la «temporalidad de la existencia» cuando se concede que el hombre conoce el «reloj» y que, al usar este instrumento de medición temporal, cuenta «con su tiempo» y por tanto tiene una «conciencia del tiempo», de modo que está «en el tiempo» «de una forma muy distinta».

Aparte de que esta intratemporalidad del hombre se representa de forma tan indefinida que igualmente se podría aplicar también a los animales. Es verdad que los animales se las apañan sin reloj. Pero al fin y al cabo las golondrinas emigran «en septiembre», los herrerillos comienzan la incubación «en marzo» y el gallo no cacarea «a las diez de la noche» sino «hacia las cuatro de la mañana».

Solo que la pregunta por la temporalidad de la existencia no pregunta únicamente si el hombre está «en el tiempo» de forma distinta que el animal y de otro modo que los planetas, sino si su relación con el tiempo se reduce precisamente a estar «en el tiempo» de tal o cual modo, igual que también están «en el tiempo» otras muchas cosas, solo que justamente de manera «muy distinta».

De hecho el hombre está de forma distinta «en el tiempo» en la medida en que, contando expresamente con el tiempo, conoce y se representa el tiempo en cuanto tal. ¿Pero por qué conoce el hombre el tiempo *como tiempo*? Porque no solo está «en el tiempo» de otra manera, sino que también el tiempo se comporta expresamente con el ser del hombre. El tiempo no solo va prendido del hombre como una propiedad, sino que define su «ser ahí» en la medida en que este tiene el carácter de ir dando de sí con el tiempo. El modo como el tiempo campa como tiempo define el modo como el ser del hombre «sucede».

«Sucede» anticipándose en sus posibilidades y viniendo a sí mismo en estas posibilidades. De este modo el ser del hombre es *en sí mismo* venidero, es decir, futuro, al tiempo que regresa a lo que ha sido y lo integra en el advenimiento, y en todo eso reúne constantemente en un presente el futuro y el haber sido. En relación con el «ser ahí» el tiempo no es una dimensión que solo esté puesta en torno a él y que esté dispuesta como un marco neutral, para que dentro de él una vida, acompañada de la conciencia, siga discurriendo hasta que se le acabe la cuerda. La «existencia humana» *se sale de sí en un arrebato* que la lleva a la vez a lo venidero, a lo sido y a lo compareciente. Al mismo tiempo, lo venidero, lo sido y lo compareciente resultan conocidos o desconocidos de manera diferente y en distinta medida. El conocimiento o el desconocimiento de aquello adonde la existencia ha sido arrebatada de una vez temporalmente no constituyen este arrebato que la saca de sí, sino que ya lo presuponen. Todo momento del «ser ahí» se da como este arrebato triple y a la vez único que saca de sí.

El tiempo «es» tiempo dando de sí extáticamente, es decir, saliéndose de sí, y la unidad del tiempo es en cada caso una unidad extática. El futuro, el haber sido y el presente no son trechos del desarrollo de una sucesión de «ahoras»

puntuales: unos trechos que haya en alguna parte, que estén ocupados o libres, que mitad «son» y mitad no «son». No es que mi ser esté fuera de sí en un arrebató que lo lleva al futuro porque yo tenga una noci3n del futuro, sino que solo puedo imaginarme el futuro porque mi ser, en cuanto que «ser ah3», campa en el modo fundamental de hacer que lo venidero le advenga, de estar arrobado con el advenir. Que podamos desviar la mirada de lo venidero, que la podamos desviar de muchas maneras, e incluso que a menudo tengamos que apartarla por momentos, no hace sino confirmar que este arrebató que nos transporta a lo advenidero es *anterior* a toda mera conciencia de eso y llena por completo nuestro ser.

La existencia no est3 «en el tiempo», sino que «es» *como* lo que el propio tiempo va dando de sí mismo. Lo que el tiempo va dando de sí mismo constituye esencialmente lo que nosotros llamamos «ser ah3», que es el significado totalmente distinto que nosotros damos a la palabra «existencia» (cf. más adelante el apartado  $\vartheta$ , pp. 72 ss.). Que el tiempo vaya dando de sí tampoco resulta de que el hombre tenga una relaci3n consciente con el tiempo, sino que el hombre solo puede contar con el tiempo porque su ser est3 definido por el ir dando de sí, por estar en la apertura extática del tiempo extático y porque, por tal motivo, se comporta con el tiempo *en cuanto que tiempo*.

El «tiempo» que en un primer momento conocemos y concebimos así es «el mismo» que aquel en el que discurre todo ente. Por eso también es err3neo pensar que «el tiempo» «en» el que «vive» el hombre «parece» ser un tiempo distinto del tiempo «en» el que se mueven los planetas. Precisamente «para» el hombre y los planetas este tiempo es el mismo. Pero este tiempo «en» el que el hombre, el animal y el planeta perduran y transcurren como en una forma de medida surge del tiempo que va dando de sí como «ser ah3»: existencia que constituye el fundamento del ser del hombre, pero que no puede ser producida ni realizada por el hombre.

¿Así pues, el tiempo «en el» que existen el hombre y el animal, la planta y el planeta, es algo «subjetivo»? No, pues atendiendo a la temporalidad extática el hombre justamente ya no se puede concebir como sujeto. Estar dentro del «ser ah3» es precisamente la superaci3n de toda subjetividad y de toda posibilidad de subjetivismo. ¿C3mo habr3a de ser jamás «subjetivo» lo que precisamente *no* surge de una subjetividad?

## ζ) Temporalidad, «ser ahí», existir

Pero estas indicaciones de que el rasgo fundamental del tiempo es el éxtasis no son más que los primeros pasos para comprender la esencia del tiempo, es decir, para preguntar por ella desde un contexto de la cuestión totalmente distinto y que, al mismo tiempo, es el único esencial. Aristóteles dejó fijado para todo el pensamiento occidental el cuestionamiento de la esencia del tiempo que luego la tradición ha mantenido hasta nuestros días. El tiempo se considera aquí aquello conforme a lo cual y en lo cual se define, es decir, se mide, es decir, se enumera el punto temporal para la llegada y la desaparición de un ente, y de igual modo las relaciones entre tales puntos temporales, es decir, la duración de la comparecencia y la ausencia. Por eso el carácter fundamental del tiempo es para Aristóteles el ἀριθμός, el número. Eso se refiere a aquello *en función de lo cual se enumera* en el cómputo del tiempo.

Cuando Kant dice que el tiempo es la forma pura de la intuición del sentido interior, básicamente está diciendo lo mismo. El tiempo es μέγεθος, dimensión, la forma del orden de los puestos para el cálculo que mide al ente en un transcurso. Aquí se considera «el tiempo» aquello que aparece también junto con el espacio, el movimiento y la materialidad de las cosas.

¿Pero por qué nunca se advirtió el carácter extático del tiempo (no se advirtió ya en el pensamiento griego, pero tampoco nunca después), sino que se interpretó de otro modo (como οὐσία τις)? Eso se debió al esbozo del ser por el que quedó marcada la historia occidental ya en su comienzo y, desde entonces, durante mucho tiempo. La esencia tradicional del tiempo lo muestra como aquello en lo que todo ente transcurre y conforme a lo cual se mide toda duración y comparecencia, incluso en el caso del ente supremo en sentido tradicional, lo eterno. ¿Pues qué es la eternidad como «*nunc stans*» o «ahora estático» sino una característica concebida y medida desde el «tiempo»?

Por el contrario, la meditación sobre la esencia del tiempo en *Ser y tiempo* recibe su único estímulo y el enfoque de su pregunta del conocimiento de que, desde la Antigüedad, el ser de todo ente se comprendió desde el tiempo. La interpretación de la existencia como temporalidad debe hacer ver que la esencia del «ser ahí», en cuyo campar el hombre es él mismo, consiste en que su temporalidad va dando de sí. Pero resulta que, según la máxima aducida, del «ser ahí» forma parte la comprensión del ser, es decir, el esbozo del ser sobre un ámbito abierto desde el cual aquel es conocido y se vuelve cognoscible como

ser (inicialmente como comparecencia y constancia). Pero por qué esta apertura es la unidad extática del tiempo, y quizá incluso tiene que serlo, se puede adivinar si reparamos en que la existencia, y por tanto la comprensión del ser —la cual constituye el rasgo distintivo de su esencia—, se rigen por la esencia del tiempo y por su dar extáticamente de sí.

Pero resulta que el principio fundamental, con cuya aclaración se debe enseñar el concepto de existencia de *Ser y tiempo*, dice así: «La “esencia” del “ser ahí” consiste en su existir». Según todo lo que hemos dicho antes, tenemos que concebir ahora lo que significa «existir» prestando atención a la «esencia» de la existencia, y solo así.

«Ser ahí» significa que el tiempo va dando de sí extáticamente, y se define por el esbozo del ser, es decir, es en sí mismo lo esbozante, lo que esboza el ser sobre el tiempo. Y en el contexto de la pregunta de *Ser y tiempo* ex-sistencia significa justamente esto: que el «ser ahí», arrebatado en éxtasis, se sale afuera (ex-siste) a la apertura extática del tiempo. Ex-sistencia es la palabra para designar el estar dentro de la exposición extática a lo abierto.

Esta exposición explícita del concepto de existencia, que en todo lo esencial está preparada y prefigurada por la interpretación del carácter extático del tiempo, se reservaba para el tercer apartado de la primera parte de *Ser y tiempo*, que ya no se llegó a publicar. Pero incluso sin esta exposición, si se reflexiona un poco, se puede llegar *al menos como pregunta* hasta lo siguiente: si la existencia es ex-stática en su temporalidad y si la «analítica de la existencia» no tiene otro objetivo que hacer visible este carácter ex-stático del tiempo, ¿no guardará quizá entonces relación la esencia de la ex-sistencia con el ἔκ-στασις del tiempo? Después de todo, ex-sistencia no es más que la palabra latina para lo que en griego se dice ἔκ-στασις. [Ya puestos a enojarse tanto por la mera «filosofía de las palabras» en *Ser y tiempo*, ¿por qué aquí no se ha acabado de pensar hasta el final y en su unidad este presunto pensar simplemente en palabras? La respuesta es sencilla: están demasiado apegados a los términos conceptuales tradicionales y no se acaban de resolver a liberarse realmente de una vez de ellos, aunque solo sea por un momento, para abordar un «asunto» hasta ahora desconocido].

En las lecciones posteriores a 1927, y sobre todo en la conferencia «De la esencia de la verdad» (1930),<sup>6</sup> que fue pronunciada varias veces pero todavía no se ha publicado, se desarrolla el concepto de existencia en el sentido del estar

expuesto a lo abierto de lo existente comprendiendo el ser. La palabra «existencia» se concibe ahí extáticamente, siguiendo a *Ser y tiempo*, y por tanto de forma esencialmente distinta que en la explicación escolástica de la *existencia*. Esa palabra no se refiere a que una realidad cualquiera haya sido sacada de la irrealidad anterior (la nada) y llevada a su realidad, sino que la exposición a lo abierto, el estar dentro de la unidad extática del arrebató, es el único modo como la existencia campa como aquello en lo que se basa el ser del hombre.

Si estuviera permitido hacer una contraposición con el concepto habitual de existencia, entonces habría que decir: no haber sido sacado «de» la nada en el sentido de una transferencia de lo irreal a lo real, sino haber sido trasladado extáticamente adentro de la apertura del ser, y por tanto justamente *adentro* de la nada, si es que la nada forma parte de la esencia del ser.

(A pesar de que atendiendo al carácter ex-stático del «ser ahí» la palabra «existencia» es capaz de nombrar muy adecuadamente su esencia, desde que la «filosofía existencial» se dio a conocer públicamente [Karl Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, 1931. Cf. pp. 23 s. y 144 ss.] yo taché la palabra «existencia» del vocabulario del pensar en el contexto de la pregunta de *Ser y tiempo*. En lugar de esa palabra, se emplea el nombre aparentemente opuesto de «estancia persistente». Ese nombre implica las dos cosas: estar dentro de la apertura extática del «tiempo», y al mismo tiempo que ese estar dentro es «persistente» en el sentido de que «se mantiene en una ininterrumpida relación esencial con el ser de lo existente». Esta «estancia fervorosa en el ser» se llama «cuidado». Pero también esta palabra está tan lastrada por el lenguaje cotidiano que cualquier otro uso queda amenazado de malentendidos. En *Ser y tiempo*, «cuidado» significa la fervorosa y persistente custodia y preservación de la verdad del ser, y nunca el preocuparse de cosas existentes. Esto que se dice del «cuidado» vale también para otras palabras fundamentales que se mencionan en la «Análisis de la existencia»).

η) La angustia, la muerte, la culpa y la nada  
en el ámbito de la pregunta de *Ser y tiempo*

Todos los que conocen aunque solo sea muy a grandes rasgos *Ser y tiempo* podrían replicar ahora a lo que hemos venido diciendo lo siguiente:

concedamos lo que, al fin y al cabo, hay que conceder, que en *Ser y tiempo* se piensa siguiendo las preguntas indicadas brevemente por el título. En efecto, la meditación apunta al ser de *cada* ente y al ser de lo existente en su conjunto, no solo al ser del hombre ni menos aún a la «existencia» en el estricto sentido kierkegaardiano. Y desde luego no solo a la *existentia* según el significado tradicional de la metafísica.

Así pues, si el preguntar apunta al ser y *no* al ente aislado, al hombre, ¿por qué acaparan entonces el primer plano con tanta insistencia las prolijas dilucidaciones de la angustia, la muerte, la culpa y la nada? La respuesta a eso dice: si se tratan esos temas enumerados eso se debe exclusivamente a que en todas partes se pregunta la pregunta *única* que constituye *Ser y tiempo*, incluso cuando tal pregunta no se trata expresamente y da la impresión de que todo apunta solo a una «antropología filosófica» y a una «filosofía existencial».

De qué tipo es la pregunta *única* que constituye *Ser y tiempo* y dónde se encierra el «objetivo provisional» de este tratado, se dice sin embargo de forma muy clara y precisa en la «Nota preliminar», p. 21. Ahí pone incluso en cursiva que la pregunta indaga por el «*sentido del ser*». Pero eso implica ya sobre todo que la pregunta no indaga por el ente ni tampoco por el «sentido del ente». Y qué significa «sentido» se explica por extenso en el § 32: según *Ser y tiempo*, «sentido» es el campo de esbozo para la comprensión. En la medida en que se trata de la comprensión en el sentido de la comprensión del ser, al preguntar por el «sentido del ser» se está preguntando por lo abierto, desde lo cual resulta comprensible en general tal cosa como el ser, de tal manera que las palabras «ser» y «es» y sus variaciones no son meros sonidos ni ruidos, sino que en todo momento nombran algo que nosotros comprendemos directamente sin reparar de propio en ello ni menos aún concibiéndolo expresamente.

En el § 44, «Existencia, apertura y verdad», se trata luego, aparentemente otra vez de forma arbitraria y fuera de contexto, sobre la esencia de la verdad. Y sin embargo se recupera de nuevo la definición inicial de la esencia de la verdad dentro del pensamiento occidental, aquella esencia de la verdad que desde entonces quedó sepultada y que tampoco se podrá renovar ya jamás en su forma inicial. Según esa definición, verdad es ἀλήθεια, el hecho de que lo existente está al descubierto. Siguiendo la indicación que da *esta* definición de la verdad, para alumbrar la esencia y el campar aún no desvelados de la verdad, en *Ser y tiempo* se recurre por primera vez a la apertura, al claro en el que «algo»

se muestra y palpita y en el que, por eso, es también cognoscible y conocido. La «verdad» no es algo que solo surja del encuentro de un sujeto representante con un objeto como relación entre ellos y que se agote en consistir en esta relación de *adaequatio*; sino que el encuentro de sujeto y objeto (y a la inversa) solo es posible en un ámbito abierto que en sí mismo ya campa y cuya apertura tiene un origen esencial propio: un origen por el que jamás se preguntó en toda la filosofía anterior.

La pregunta por el «sentido del ser», es decir, por el campo de esbozo, por el ámbito abierto en el que el «ser» (y no ya un ente) se desvela en general a una comprensión, es la pregunta por la «verdad del ser». Como el «tiempo» —en la medida en que se concibe extáticamente en su esencia— resulta ser este ámbito abierto del esbozo del ser, por eso es el objetivo provisional por el que pregunta *Ser y tiempo* desde el primer paso. El nombre de «tiempo» es aquí el *nombre de pila* para la verdad del ser. Y no hay otro pensamiento sobre el «sentido del ser» que la meditación. En todo momento se tiene en mente el ser y su verdad, pero no el ente ni su esencia.

Se alcanza el conocimiento de que ya al comienzo del pensamiento occidental el ser se esboza desde el tiempo, pero este esbozo mismo queda velado. Desde luego este saber acerca del oculto carácter temporal del ser en el comienzo del pensamiento occidental no se limita a la insuficiente constatación de que con la esencia o incluso con la «palabra» οὐσία se está pensando en la comparecencia y en la constancia, es decir, en algo temporal, sino que el comienzo del pensamiento occidental (Anaximandro, Heráclito, Parménides) en toda su plenitud, junto con la poesía de aquella época y todas las obras y configuraciones, se llegan a conocer más en su mismo inicio si se elimina todo lo que las interpretaciones metafísicas posteriores les transfirieron retroactivamente. Ese es el sentido de la «deconstrucción», que es la marcha hacia lo inicial y que no tiene nada de destrozo ni de devastación.

Pero con este saber sobre el comienzo entra al mismo tiempo otra cosa en la meditación, otra cosa que no es menos esencial, algo de lo que cualquier historiador de la historia de la filosofía enseguida dirá que es sabido de todo el mundo: ya muy tempranamente, al preguntar qué es el ente entra también en el ámbito de la pregunta lo que no es. Diciéndolo en relación con el ser esto significa que la nada persigue constantemente al ser casi como si fuera su sombra. El ser y la nada van juntos. Una sencilla meditación quizá permita

adivinar ya esta mutua pertenencia y afinidad esencial del ser y la nada: por ningún lado encontramos el propio ser del ente como un ente entre otros. En comparación con cualquier ente, el ser se muestra como algo inasible, justamente como algo que no es ningún ente, como una «nada». Así se explica que, al fin y al cabo, en todo momento podemos encontrar y mostrar fácilmente un ente, mientras que si intentamos captar el ser solo atrapamos el vacío, la nada, aquello que *no* «es» un ente. El ser campa como la nada. Y sin embargo, ¿qué sería un ente sin el ser?

Pero una cosa es tener un conocimiento meramente historiográfico y erudito de que la pregunta por el ente casi siempre se refiere también a lo que no es, y otra cosa es meditar preguntándose qué se esconde en el hecho de que el ser y la nada van juntos, y a qué se debe eso. Por eso, esta meditación sobre la unidad esencial del ser y la nada trata primero de alcanzar una referencia esencial entre el mundo humano de la historia occidental y el propio ser, que está sombreado por la nada, o bien de llegar a experimentar *verdaderamente* la *pérdida de esta referencia*. Se trata de la persistente estancia en la verdad *del ser*. Se trata de superar esa indiferencia para la que el «es» y el «ser» son, justamente, una obviedad irremediable. Por eso hay que intentar esbozar el propio ser y el modo como el ser está esencialmente sombreado por la nada. Y por eso hay que tratar de experimentar sin inhibiciones la comprensión del ser en función de aquellas amplitudes del esbozo que mantienen en un sentido destacado la nada y lo nulo en lo abierto.

Como en *Ser y tiempo* se pregunta por el sentido del ser, que es esencialmente afín a la nada, por eso y *solo* por eso se trata la angustia, la muerte, la culpa y la nada. La elección de estos campos de meditación no obedece a una «antropología», a una «filosofía existencial» ni a una «filosofía de la vida» que estén aquejadas de una particular predilección por lo tétrico, lo «negativo», lo «destructivo» y lo «nihilista». La pregunta por la angustia y por los otros temas afines surge de la experiencia de que el ser es digno de ser cuestionado desde el momento en que prestamos atención a que la nada lo sombrea. Si tal preguntar, que se somete a la exigencia esencial del ser y solo a ella, se califica luego con razón o injustamente de «individualista» y «subjetivista», es algo que no merece ser comentado especialmente.

Por el contrario, sí podemos reparar en que una meditación sobre la angustia, la muerte y la nada que se guíe por la pregunta por el ser dejará de considerar muchas cosas que normalmente se podrían decir aún sobre la

angustia y la muerte. En efecto, no hay mayor unilateralidad que preguntar únicamente por el ser, soslayando así todo cuanto lo existente ofrece de nuevo a cada momento como digno de repararse en ello desde puntos de vista siempre cambiantes. Pero esta enigmática unilateralidad caracteriza todo pensar que piensa el ser. Por el contrario, cuando solo se investiga lo existente y supuestamente solo lo existente, entonces se podrá aspirar a elaborar eso que las ciencias llaman una «monografía exhaustiva», por ejemplo una monografía exhaustiva sobre las hormigas o sobre el «Congreso de Viena», o incluso sobre «el hombre» y hasta sobre «la muerte» o sobre «la angustia». En «monografías» tales, que desde luego ya se han quedado anticuadas antes de salir publicadas —puesto que, al fin y al cabo, durante el proceso de edición ya ha salido nuevo «material»—, se trata de todo... excepto de lo esencial. Si la mirada se centrara en lo esencial, entonces, antes que nada, la esencia vislumbrada echaría abajo la pretensión de una elaboración «exhaustiva», pues lo esencial es esencialmente inagotable. Eso significa no solo que el hombre nunca termina de tratar lo esencial con su entendimiento, sino que la dignidad misma de lo esencial consiste en permanecer siempre digno de ser cuestionado, al margen de las limitaciones de las facultades cognitivas humanas. El tratamiento de la angustia, de la muerte, de la nada, de la culpa y de todo lo demás es sumamente unilateral... porque se orienta exclusivamente hacia el «lado» de la pregunta formulada con el título de «*Ser y tiempo*».

(El autor de *Ser y tiempo* es quien más puede escarmentar —suponiendo que aún pueda escarmentar de algo— de que esta dilucidación, además de ser unilateral, encima es aún incompleta en su manera de tratar el tema. Además de los «límites» que todo el mundo tiene, aquí interviene la dificultad de mantenerse siempre en la unilateralidad del preguntar esencial. Desde luego, el entendimiento habitual piensa que ser «unilateral» es algo muy fácil y que se hace solo. Pero eso es un error).

Rara vez se logra concentrar el preguntar en algo único y esencial y mantener lo esencial en sus rasgos sencillos, es decir, en este caso, pensar el «ser ahí» en su «esencia» durante el desarrollo de la pregunta por la verdad del ser.

### ϑ) La «esencia» del «ser ahí»

En el campo de la pregunta de *Ser y tiempo*, «ex-sistencia» significa: estar

dentro, concretamente estar dentro de lo abierto en un arrebató extático; una estancia esbozada sobre aquello que llamamos «ser», desde lo cual aquella estancia es cognoscible y conocida. En esta estancia del hombre dentro de la verdad del ser, el propio hombre es *él* desde el fundamento de la unidad de todas sus facultades y sus riesgos, y es interpelado como él mismo y, por tanto, en función de su ser él mismo. Pero en *Ser y tiempo* la esencia de la mismidad del hombre no se define desde el «ser yo»; tampoco se define como la personalidad ni menos aún como la «subjetividad» de un sujeto; sino que se define desde la estancia dentro del esbozo del ser, es decir, desde el «ser ahí».

Si ahora volvemos a pensar a fondo el principio que hemos tomado como directriz, «la “esencia” del “ser ahí” consiste en su existir», entonces resulta lo siguiente: si pensamos el «existir» en el sentido de *Ser y tiempo*, entonces solo nos fijamos en él porque la pregunta se refiere al «ser ahí». Y si se pregunta por el «ser ahí» es porque se pregunta por el «sentido del ser». No es que el «ser ahí» sea el sentido (es decir, el ámbito de esbozo) del ser que andamos buscando, sino que el «ser ahí» es el modo como campa lo abierto, el claro en el que «el ser», ahora clareado, se abre a la comprensión humana. El «ser ahí» campa en «su existir», en función de la estancia persistente en la apertura extática del ser: una estancia que solo es específica del «ser ahí» y que solo es rasgo distintivo de la existencia. Así pues, «existir» es la esencia *más cumplida* del éxtasis.

La palabra «ahí», el «ahí», se refiere justamente a este claro del ser. La esencia del «ser ahí» es *ser* este «ahí». Al existir, el hombre asume ser el «ahí» (cf. *Ser y tiempo*, p. 152). Sin embargo, la palabra «existencia» como «ser ahí» se emplea aquí en un sentido totalmente distinto al habitual.

Una cierta base para la diferencia entre el uso anterior de la palabra «existencia» y el significado de «ser ahí» en *Ser y tiempo* puede ofrecerla la distinta acentuación. «Ser ahí» no se refiere a la «existencia *ahí*», en el sentido de la presencia de una cosa o de la comparecencia del hombre aquí y allá y «ahí», sino que con ese término se piensa «el *ser* ahí», el hecho de que el claro campa y es para el ser. La palabra «ahí» no es un nombre que indique un lugar, ya sea uno concreto o un lugar en general, sino que el «ahí» nombra el claro dentro del cual se puede poner un orden espacio-temporal y, en general, el espacio y el tiempo en el sentido habitual.

Este «ser ahí» entendido de esta manera se llama «humano», no porque se base en el ser del hombre ni porque sea algo «humano» o tenga carácter humano, sino porque, como mucho, «el» hombre está asignado de propio al

«ser ahí» para llegar a estar persistentemente dentro de él: «el hombre», es decir, una humanidad histórica, y por eso en *Ser y tiempo* se habla de la historicidad en los párrafos 72-77 (a partir de la persistente estancia tomada de la experiencia del destino del ser). Pero no toda fase de la humanidad histórica está asignada de propio a la persistente estancia en que consiste la existencia. En la historia anterior, todavía ninguna fase de la humanidad ha sido asignada a esa persistente estancia, debido al olvido del ser: un olvido que hay que pensar desde el destino del ser, pues toda la historia occidental y la historia universal moderna se basan en la metafísica. Pero una humanidad venidera sí ha sido encomendada al «ser ahí».

Por eso en la historia occidental no se podía experimentar hasta ahora eso que aquí se llama «ser ahí», porque desde hace mucho tiempo la humanidad occidental se ha concebido e interpretado a sí misma y al conjunto de lo existente en el sentido de *esa* verdad que nosotros designamos concisamente con el nombre de «metafísica».

Y por eso la palabra «ser ahí», en el sentido en el que es pensada en *Ser y tiempo*, es *intraducible*. El significado habitual de existencia como realidad o como presencia sí se puede traducir como *présence* o como «realidad». (Cf. por ejemplo la traducción francesa de «existencia» en *Ser y tiempo* como «*réalité humaine*», que impide toda posible comprensión). Pero en realidad tampoco se pudo traducir jamás la palabra fundamental platónica ἰδέα. Toda traducción es reinterpretación, y *si* se empecina en sí misma, entonces es además malinterpretación.

Como el «ser ahí» no es una propiedad ni tampoco un accesorio «del» hombre (de un hombre que aparezca de forma arbitraria), sino que en todo caso será el hombre venidero quien pueda hallar el fundamento de su esencia en el «ser ahí», por eso sigue siendo equívoco que en *Ser y tiempo* se hable de la «existencia humana». Hay que usar el nombre de «ser ahí» porque con él se nombra algo que nunca coincide con el ser del hombre, sino que tiene un carácter «superior» al hombre, suponiendo que aquí se pueda hablar en general de «superior» e «inferior». Sin embargo, solo el hombre, concretamente el hombre histórico y el venidero, y únicamente él, guarda una relación esencial y necesaria con el «ser ahí» sobre la base de unas decisiones esenciales (cf. «De la esencia del fundamento»:Z la existencia en el hombre).

Que en *Ser y tiempo* se está pensando por anticipado algo que, en cierto

sentido, es accesible a la meditación y, sin embargo, a su vez no se puede dar a experimentar arbitrariamente; que el pensar pasa aquí por unas decisiones históricas; que este pensar es tan poco «abstracto» que a los habituales detractores de lo «abstracto» les entra miedo a ello: todo esto y aún más dificulta y complica el conocimiento de la existencia y hace que la experiencia de su esencia sea tan escasa, pues, al fin y al cabo, esta experiencia esencial no depende de la agudeza de la mera reflexión ni menos aún de un fingido afán filosófico. La experiencia esencial del «ser ahí», como la cual campa el claro del ser, la marca el propio ser, y lo mismo *el modo como* el ser y *si* el ser se encomienda al ámbito de la verdad de una humanidad histórica o se retira de ese ámbito.

Pensar más allá, hasta llegar a la esencia del «ser ahí», dentro de la meditación sobre lo único que para el pensar esencial es digno de ser pensado, a saber, el ser y su «sentido»: este preguntar por la esencia del «ser ahí», guiado de este modo, lo único que puede hacer siempre es preparar la experiencia de esta esencia, para que en su momento el hombre histórico llegue a estar mentalizado para ello *en caso de que* llegue a producirse una transformación de la referencia del ser a él. Con esto se alude a que, pese a toda la diversidad esencial que hay entre el «ser ahí» y el «ser hombre», el hombre solo puede llegar a estar persistentemente dentro del «ser ahí» de tal modo que pueda alcanzar, en cuanto que él mismo, la referencia con el «ser ahí», es decir, de modo que pueda asumir y custodiar en cierta manera el «ser ahí» y serlo en su modo esencial.

El «ser ahí» no es algo que un mundo humano pudiera asumir alguna vez sin necesidad de tomar decisiones, sino que para todo hombre el «ser ahí» siempre es, ante todo, el suyo respectivo. Según el § 9, el «ser ahí» es «en cada caso el mío» propio. Para la incardinación en la existencia, lo cual significa al mismo tiempo la incardinación en la verdad del ser, se requiere que el hombre individual se haya decidido por sí mismo. El ser sí mismo, que aquí significa la persistente estancia en la verdad del ser, exige desposeerse no solo de todo lo relativo al yo, sino también de todo tipo de gestión y actividad humanas, es más, exige desposeerse de *toda* preponderancia de *cualquier* ente sobre el ser, incluso de la preponderancia de un dios que pudiera haber habido hasta ahora. Por eso, para la persistente estancia en el «ser ahí» se requiere en cada caso que el hombre individual se haya decidido desde lo más propio de sí mismo.

Pero si resulta que de entrada no se piensa a fondo la pregunta que plantea

*Ser y tiempo* y se entiende la «existencia» justamente en el sentido habitual de realidad, y si a uno no le importa sobre qué se está tratando ahí, entonces se llega por ejemplo a la siguiente postura (cf. Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlín/Leipzig, 1935, pp. 43 s.):

Aunque en su *Metafísica* Aristóteles se precipitó demasiado al restringir el problema del ser a preguntas parciales específicas y al querer presentarlo bajo determinadas categorías —como por ejemplo las de sustancia, forma, materia, potencia o acto—, sin embargo, antes de toda esta especificación —que sin embargo solo empieza con el tratamiento del problema, por no decir que con la solución—, definió el problema mismo de un modo ejemplar, dándole unas dimensiones que todavía hasta hoy no se han agotado.

## 2. Capítulo. Un intento actual. Error de planteamiento.

a) El desacierto de la modificación de la pregunta por el ser.

Martin Heidegger lo ha negado. Sustituye la pregunta por el «ente en cuanto ente» por la pregunta por el «sentido del ser». Dice que una ontología sería ciega mientras no aclare esta pregunta, y que por eso la antigua ontología tiene que ser destruida y hay que alcanzar un nuevo planteamiento. Ese nuevo planteamiento debe obtenerse con la «existencia», que a su vez se limita directamente a la existencia del hombre. La existencia del hombre tiene una prioridad sobre los demás entes, que consiste en que tal existencia se comprende a sí misma en su ser. Toda comprensión del ser arraiga en ella, y hay que basar la ontología en el análisis existencial de esta «existencia».

La consecuencia de este planteamiento es que todo ente se entiende de entrada como relativo al hombre. Es en cada caso el suyo. Todas las demás determinaciones resultan luego de esta relativización al yo del hombre: el mundo en el que estoy es «en cada caso el mío», de modo que muy bien podría ser distinto para cada uno. Del mismo modo la verdad es «en cada caso la mía» (sobre lo anterior, cf. Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, Halle, 1927, sobre todo la *Introducción* y el comienzo de la *Primera parte*).

De esta manera se ha eliminado al mismo tiempo la pregunta por el ente en cuanto ente. Solo se piensa en el ente tal como existe para mí, tal como me está dado o como yo lo entiendo. Con la mera formulación de la pregunta ontológica fundamental ya se ha decidido totalmente sobre ella de antemano. Así pues, si también por motivos metafísicos se quisiera estar de acuerdo con los resultados, estos no resultarían de un análisis del ser, sino que previamente habrían sido infiltrados mediante una formulación errónea de la pregunta para después irlos sacando uno tras otro de esa misma pregunta.

Esto no lo atenúa el hecho de que todo eso no se basa en una relación cognoscitiva, sino en una relación vital y «existencial» del hombre con el mundo entendida con un alcance mucho mayor. Que los entes siguen siendo relativos al hombre es una circunstancia que queda inalterada, al margen de cómo se interprete más detenidamente la existencia de los

entes. El auténtico error del planteamiento podría consistir en que, en él, el ser y la comprensión del ser están demasiado asimilados entre sí, mientras que el ser y el hecho de que el ser existe son dos cosas que ya directamente se confunden. Del mismo modo, todas las demás definiciones que resultan de este análisis «existencial» son básicamente factores del hecho de la existencia, y todo el análisis se expone como un análisis de la existencia como hecho. Desde luego no habría nada que objetar a ello si a cada paso lo dado se diferenciara a su vez en cuanto tal de su modo de estar dado, de manera que la pregunta por el ser se pudiera recuperar al menos posteriormente. Pero justamente eso no se hace. Los modos del estar dado se hacen pasar por modalidades del ser.

En lo sucesivo habrá que decir aún algunas cosas como crítica a esta posición. Nos podríamos ahorrar el análisis detallado de esta posición si se tratara de la pregunta general por el ser, pues esta pregunta básicamente se elude en ella, de modo que en el terreno de esa posición ni siquiera puede ser discutida. Pero no se trata únicamente de lo más general en un sentido teórico, sino que el análisis existencial heideggeriano desarrolla más bien una determinada concepción del ser espiritual. Y esta desemboca en la anulación y la deslegitimación radicales de toda espiritualidad supraindividual, de todo espíritu objetivo, ya solo haciendo una descripción unilateral del fenómeno. Lo único que conserva su legitimidad es el individuo y su decisión privada. Todo lo común, lo asumible y lo transferible se elimina como algo impropio e inauténtico.

Desde luego la última frase queda muy bien después de 1933. Eso no lo escribe un acoquinado maestro cualquiera de primaria que por error «se ocupe de la filosofía», sino Nicolai Hartmann, a quien podemos considerar uno de los primeros eruditos en filosofía del mundo. Y él tampoco escribe esto en una ocasión cualquiera en que, entre otras cosas, se hable de *Ser y tiempo*, sino en toda una *Fundamentación de la ontología*. Aducimos esta prueba de una malinterpretación para que no dé la impresión de que, cuando yo hablo de malentendidos, solo estoy viendo fantasmas. Pero quizá de hecho sean fantasmas. O quizá también la suprema erudición en filosofía esté separada por un abismo de lo que la filosofía *es* y de lo que ella exige. Y esto es lo único que queremos aprender a intuir por vía de un trabajo real, que desde luego como trabajo correcto no es más que una condición necesaria pero nunca suficiente para que algún día, después de todo, hayamos sido encomendados al ser.

La persistente estancia en el «ser ahí» se define en sus posibilidades por el respectivo modo como ella mantiene la referencia con el ser. Además, la mayoría de las veces el hombre se relaciona con los entes sin pensar jamás en el ser. Es cierto que ni siquiera en tal caso se corta la relación con el ser, pues si el ser estuviera *completamente* velado el hombre ni siquiera sería capaz de

comportarse con los entes conociéndolos «exclusivamente» a ellos y olvidando al mismo tiempo el ser. Pero en el olvido del ser el «ser ahí» ha «sucumbido» a los entes y se empeña únicamente en ellos. En este empeño (insistencia) la existencia se enajena de su esencia más específica, consistente en dejar que impere el esbozo y la apertura del ser, y se vuelve *impropia* de sí misma e inauténtica. Frente a ello, la existencia es auténtica cuando se incardina de tal modo en la verdad del ser que otorga la prioridad al ser por encima de los entes.

Tampoco esta distinción entre la autenticidad y la inautenticidad de la existencia se ha comprendido desde el planteamiento rector de *Ser y tiempo*, desde la pregunta por la verdad del ser, sino que, conforme a la concepción de «existencia» en el sentido de Kierkegaard y de Jaspers, esta distinción se ha entendido precipitadamente y solo de manera moral y antropológica. Solo que también esta distinción entre la autenticidad y la inautenticidad del «ser ahí» queda referida a la esencia del ser y se define en función de aquello en lo que nos fijamos siempre: la comprensión del ser.

#### 1) Comprensión del ser y ser

Pero ni siquiera cuando se catalogó a ciegas *Ser y tiempo* como «filosofía existencial», como «filosofía de la vida» y como «antropología filosófica» podía pasarse totalmente por alto que en *Ser y tiempo* se pregunta por la comprensión del ser, y que por tanto lo prioritario en todo es la pregunta por el ser, es decir, eso que con su denominación habitual se llama «ontología». Solo que, pese a todo, al mismo tiempo se ha aprovechado este resalte de la «comprensión del ser» como base para demostrar que aquí no es posible hacer ninguna «ontología» y que menos aún se puede siquiera intentar hacer una «ontología fundamental», sino que, más bien, todo tiene que sumirse desde el comienzo en un «subjetivismo», pues si hay algo que sea «objetivo», es decir, *no* «subjetivo», eso es desde luego el ser. Pero mientras solo se pregunte por la *comprensión* del ser, tal como se hace en *Ser y tiempo*, se supone que siempre habrá que pensar el ser solo en relación con la comprensión humana y con la «subjetividad» humana, y que uno nunca podría representarse el ser «en sí». Sin embargo, a tenor de esta reflexión, basada en un «pensamiento profundo», de que al fin y al cabo el ser es antes que nada algo «objetivo», al final uno aún se

dejará convencer del «subjetivismo» que impera en *Ser y tiempo*.

Aquí nos limitamos a mencionar, sin examinarla más, la cuestión de si la interpretación del ser como «lo más objetivo» de todo lo objetivo no abandona el ser del modo más radical, dejándolo sin remedio a merced de la subjetividad. En cuanto al «subjetivismo», que se supone que consiste en que el ser se pone en relación con la comprensión del ser, digamos solo lo siguiente: evidentemente solo es posible un «subjetivismo» ahí donde el hombre se piensa previamente como sujeto y la «comprensión» se toma como una forma de noción «subjetiva». ¿Pero qué sucede si resulta que en *Ser y tiempo* se ha superado de entrada la interpretación del hombre como sujeto, concretamente por haber entendido que la esencia del «ser ahí», en la que se basa el ser del hombre, es justamente la comprensión del ser? Comprensión del ser significa que el ser se esboza sobre el campo abierto donde tiene su verdad. Comprensión del ser significa persistente estancia en este campo abierto y estar persistentemente definido por lo que se revela en este campo abierto, que es el ser, es decir, estar totalmente sintonizado con ello. Comprensión del ser no significa nunca que el ser sea producto de la opinión humana y se agote en ser lo mentado por tal opinión, o diciéndolo con términos de Kant, en no ser otra cosa que la objetividad del objeto representada por el sujeto.

Pero ya puestos a no dejarse llevar tan lejos por las opiniones «subjetivas» arraigadas acerca del hombre como sujeto corporal-anímico-espiritual, que impiden reparar incluso en las preguntas a las que alude la definición de la comprensión como esbozo, al menos sí se podría reparar en esta otra cosa: del esbozo del ser, que es el rasgo distintivo de la esencia del «ser ahí», y por tanto del propio «ser ahí», se dice que es un esbozo arrojado. Eso implica que el «ser» no «se convierte» en ser gracias a un esbozo humano —en el sentido de que el sujeto humano «se» «forme» una opinión sobre el ser—, sino que el esbozo en cuanto que «lanzar desde sí» se pone en el campo abierto de tal modo que él mismo es un esbozo arrojado, es decir, que está definido y sintonizado por *aquello* que él esboza y por aquello *sobre lo cual* tiene que esbozar. El ser mismo, y únicamente él, puede definir el esbozo del ser en cuanto a su verdad y en cuanto a la esencia de tal verdad.

El «ser ahí», que se distingue por la referencia al ser, recibe del propio ser la definición de su «esencia», no solo en el sentido de que desde el ser se decide qué es el «ser ahí» (y por tanto lo que el ser es y cuál es su «esencia»), sino que únicamente desde el ser se define también en general el «concepto», la «esencia»

de la esencia, pues al fin y al cabo la esencia, entendiéndola en su sentido léxico, no es más que el modo como algo es. Todo concepto de la esencia surge de un esbozo del ser. Pero como *Ser y tiempo* pregunta en general por la verdad del ser, aquí también se vuelve cuestionable el concepto tradicional de «esencia» (*essentia*), que después de todo se remonta hasta la interpretación tradicional del ser como *ιδέα* y como *κοινόν*. Por eso, en la formulación del principio fundamental que dice «la “esencia” del “ser ahí” consiste en su existir», el término «esencia» aparece entre comillas. (La comprensión del ser es el esbozo que el ser proyecta en su verdad. No es que el ser pertenezca a un sujeto humano, sino que la comprensión, es decir, la persistencia en la tendencia a comprender, como despliegue del campo de la apertura forma parte de la esencia del ser). Preguntar por la esencia de la comprensión del ser no significa referir el ser al «sujeto», sino que significa conocer el ser desde el fundamento de su verdad, fundamento que es el propio ser.

Solo aquí logramos una primera visión global que alcanza a ver que el «ser ahí» y el esbozo proyectado del ser, que define su «esencia», no se pueden acomodar jamás en los terrenos, los campos de preguntas y los ámbitos de experiencia que han tomado y siguen tomando prestadas su verdad y su impronta de la metafísica y de sus variantes, por ejemplo de cualquier «cosmovisión». La pregunta por el «sentido del ser» es una pregunta esencialmente distinta de la pregunta tradicional por el ser del ente: una pregunta para la que, al fin y al cabo, el «ser» forzosamente tiene que quedar como lo más incuestionado y lo incuestionable por excelencia.

Por eso, cuando se habla de la «pregunta por el ser» o siquiera se pretende plantearla e incluso responderla, hay que saber de entrada lo que se está preguntando y lo que se quiere preguntar, pues desde *Ser y tiempo* el término «pregunta por el ser» se ha vuelto equívoco. «Pregunta por el ser» puede significar preguntar por el ser del ente, y de esta forma se está preguntando al estilo de la ontología y de la metafísica. Pero «pregunta por el ser» también puede significar preguntar por la verdad del ser, por el ámbito del esbozo en el que tal cosa como el ser en general se aclara y llega al campo abierto. Entonces ya no se está preguntando ontológicamente, sino que, en comparación con la «ontología», se está preguntando más originalmente que ella. Y en la medida en que, al mismo tiempo, se mantiene aún la intención de fundamentar con ello la base de la ontología y darle fundamento, este preguntar se puede llamar

«ontología fundamental».

Con este procedimiento se puede aclarar el planteamiento de *Ser y tiempo* contrastándolo con la pregunta tradicional por el «ser», es decir, por la entidad (οὐσία) del ente. Pero esta aclaración es esencialmente insuficiente, porque, después de todo, ella define lo más original (la pregunta por el sentido del ser) solo en atención a lo que ha surgido de ella (la explicación del ser del ente), es decir, justamente *no* desde su origen y su comienzo más propios. Pero todavía no estamos bastante preparados para este paso, o mejor dicho, para este salto, ni tampoco nos hemos liberado correctamente de lo tradicional ni somos tan libres frente a ello como para que seamos capaces de valorar la historia anterior de la verdad destacando más que nunca y auténticamente la necesidad de sus rasgos fundamentales.

Sin embargo, para finalizar esta aclaración del concepto de existencia en *Ser y tiempo* sí que hay que señalar una decisión que únicamente se toma desde una forma totalmente distinta de plantear la pregunta por el ser, aunque es una decisión que al mismo tiempo aclara la necesidad de tal pregunta.

#### κ) El ser y el hombre: el antropomorfismo

En la pregunta por el «sentido del ser», ya solo *en virtud de que se pregunta* por el ser, hay que ponerlo (al ser) en relación con el inquiriente, es decir, después de todo hay que ponerlo en relación con el hombre. Al fin y al cabo, esta relación entre el ser y el hombre ineludiblemente aparece también en aquello que se llama «comprensión del ser». Por tanto, si cuando se deja de prestar atención a la relación del ser con el hombre no se puede decir nada sobre el ser, es más, si entonces ni siquiera se puede preguntar nada, entonces, al fin y al cabo, lo que sucede es justamente que «el hombre» entra en el campo de la pregunta por el ser. Es más, en este campo siempre nos encontramos ya con el hombre, tanto si previamente se ha tomado ya una decisión sobre la relación entre el ser y el hombre como si no. Como aquí, en la pregunta por el ser, no se puede obviar al hombre, siquiera solo porque es él el inquiriente, entonces, después de todo, las enseñanzas sobre el hombre, es decir, la «antropología», tendrán que ser las que digan la última palabra.

Parece que sea forzoso hacer esta reflexión. Y sin embargo sigue siendo totalmente engañosa. Suponiendo que la pregunta por el ser, ya solo como

pregunta, requiera ser planteada y respondida en el campo de la pregunta por el hombre, entonces habrá que definir por tanto previamente y de forma suficiente al hombre mismo, es decir, al «*ser* hombre». Pero en esta definición del «*ser* hombre» —por muy ampliamente que se quiera plantear y por mucho que para descifrar la esencia del hombre ella recurra a la ayuda de todas las ciencias, la poesía y las doctrinas de fe— con el «*ser* hombre» ya no se piensa solo en el *ser* del hombre, sino en *el ser en general*. Ahí es ineludible pensar siempre en el ser, y sin embargo no se repara en él. Al contrario: los conocimientos acerca del hombre se vuelven cada vez más científicos, porque la técnica de la formación y control de los hombres se ha convertido en algo incondicional, en algo que no permite ningún ahorro y que promete exhaustividad a la ciencia. Pero con ello, al mismo tiempo, la pregunta por el ser se vuelve cada vez más indiferente, más inmanejable y por consiguiente más fútil para todo pensamiento calculador. Como todo ente se ha vuelto dominable a toda costa, no solo se considera que la pregunta por el ser ha quedado ya resuelta, sino que incluso resulta necesario saltarse esta pregunta como el sinsentido por excelencia. Con el engrimiento de la antropología, ya sea esta nacional y política o «americana», el autoengaño acerca de la gradación más elemental de las cuestiones esenciales se potencia hasta el infinito.

Así pues, antes de toda consideración sobre este ente que llamamos «hombre», hay que hacer una meditación sobre el propio ser. ¿Pero cómo habrá de ser posible? Al fin y al cabo, el ser y el ser del ente enseguida se ponen en relación con el hombre. Además, una mirada a la historia de la interpretación que la metafísica ha hecho del ente muestra que muchas veces el ente se ha concebido a imagen del hombre: el cosmos y el fundamento del cosmos, Dios, θεός, es un hombre que se piensa trascendido y sublimado hasta lo gigantesco y lo incondicional. El propio hombre es un «microcosmos»: aquel ente en el que se juntan en pequeño todas las determinaciones del ente y desde donde luego hay que interpretar el ente. Después de todo, todo ente toma su forma esencial («*morfé*») del hombre. Toda interpretación del ente no es más que un antropomorfismo. Y por eso, la palabra decisiva sobre el ente en su conjunto y sobre el propio ser la tiene la antropología.

Pero a poco que recapacitemos enseguida nos daremos cuenta de que en tales reflexiones interviene una alternativa que, en último término, arrincona todas las preguntas por el *ser* del ente reduciéndolas a la pregunta por el *hombre*: o

bien la pregunta por el ente en cuanto tal se plantea desde el hombre, que después de todo se supone que está «en el centro» de los entes, o bien se plantea la pregunta por el ser del ente exclusivamente desde el ser, para entonces escarmentar enseguida y darse cuenta de que aquí el ser ya está puesto en relación con el hombre, por lo que conviene preguntar directa y exclusivamente desde el hombre. Pero resulta que en esta alternativa (o bien desde el hombre, o bien desde el ser) queda siempre sin preguntar lo decisivo, que sin embargo constantemente se piensa ya de consuno, y que es la relación del ser con el hombre. Queda sin preguntar la pregunta de si justamente esta relación no se podrá experimentar más originalmente en cuanto tal, de si la relación del ser con el hombre, experimentándola de otro modo, no obligará a preguntar de forma totalmente distinta por el ser y por el hombre. (Pero si preguntamos de esta otra manera, entonces queda claro que el «problema de la antropología» y el «problema» del «antropomorfismo» se transforman por completo. Solo entonces se ponen esos presuntos «problemas» en relación con una auténtica dignidad de cuestionarlos).

Esta indicación de la pregunta del «antropomorfismo» del ente (y por tanto del ser) era necesaria porque tras esta pregunta, que hasta ahora nunca se ha planteado lo suficientemente a fondo sino que más bien solo ha sido encubierta, se esconde una decisión aún no resuelta y apenas sospechada. Un encubrimiento de la cuestión «del antropomorfismo» es por ejemplo la doctrina de la «analogía del ente» dentro de la metafísica occidental. Con su ayuda se resuelven preguntas que ni siquiera se plantean y que tampoco uno se atreve a plantear, si es que previamente no debe desmoronarse todo el edificio en el que antes uno se ha instalado hogareñamente.

Ya un conocimiento superficial del tratado sobre la libertad de Schelling muestra que para él no solo tiene su importancia la «analogía del ente», sino que está operando un «antropomorfismo», y que no lo hace a espaldas del pensador, sino con su pleno conocimiento.

El intento de aclarar el concepto de existencia en *Ser y tiempo* nos ha introducido de golpe en la única pregunta del pensar esencial. Esto revela el sentido en el que hay que entender aquí «existencia».

Para pasar a la aclaración del otro concepto rector de la distinción que hace Schelling entre «fundamento y existencia», resumamos ahora brevemente las definiciones de los diversos conceptos de existencia (cf. «Repasos y desarrollo de la interpretación», pp. 165-171).

*Existencia:*

1. *Existentia* = *actualitas* = realidad de toda cosa real.
2. Cristiandad del hombre individual (Kierkegaard). Ser cristiano es hacerse siempre cristiano. Fe – pecado.
3. La personalidad llega a ser sí misma gracias a la comunicación con otros en la relación con la «trascendencia».
4. La persistente estancia extática en el campo abierto de la verdad del ser (relación con el ser como inclusión en el claro como el cual campa la diferencia de ser).

1. Surge de la pregunta metafísica por la entidad del ente (ἰδέα – εἶδος – οὐσία; πρώτη οὐσία; τόδε τί ἐστίν),

2. presupone 1 en la medida en que se refiere a la realidad del hombre, pero restringe la *existentia* al hombre y concibe a este como

3. subjetividad – ser sí mismo (autonomía);

4. surge de un preguntar por la verdad del ser que se salta toda la metafísica.

Estos diversos «conceptos de existencia» son *históricos*, es decir, no son pareceres ni opiniones pasados, sino que, después de haberse fusionado, campan ahora y lo harán en el futuro.

Dos ejemplos del uso del concepto de existencia:

1. Las palabras de Goethe en la famosa carta a Schiller (27 de agosto de 1794): «Nada habría podido ser para mí más grato regalo de cumpleaños, que celebro esta semana, que su carta [del 23 de agosto de 1794], en la que usted, con mano amiga, hace balance de mi existencia sabiendo extraer lo esencial de ella y me alienta con sus ánimos a hacer uso más asiduo y vivaz de mis fuerzas».<sup>8</sup> (Existencia: la existencia de lo que soy y lo que yo soy siendo así, mi obrar y mi presencia reales [«existencia» en sentido tradicional]; lo que ha salido de la realidad anterior y en lo que ella consiste; «desarrollo de su espíritu» y el carácter del genio).

2. Schiller (7 de septiembre de 1794): «Acepto con alegría su bondadosa invitación a que vaya a visitarlo a Weimar, pero le pido seriamente que no altere de ninguna manera sus hábitos domésticos por mi causa [...]. Disculpe estos preliminares, que forzosamente tenía que anteponer ya solo para que mi existencia junto a usted resultara siquiera posible. Lo único que le pido es que me conceda la fastidiosa libertad de poder enfermarse cuando esté en su casa».<sup>9</sup> (Existencia = estancia – comparecencia).

## § 12. INTERPRETACIÓN QUE ANTICIPA EL CONCEPTO DE EXISTENCIA DE SCHELLING

Desde la conexión de estas dos reflexiones sobre la historia del concepto de existencia se puede aducir ya una interpretación que anticipa el concepto de existencia de Schelling (cf. más adelante el «Capítulo cuarto»):

1. El concepto de existencia de Schelling se refiere al ser sí mismo del ente, y por tanto con él se piensa la mismidad autónoma en el sentido de la «subjetividad», es decir, de la «egoidad» (cf. más adelante, p. 93).

2. Sin embargo, el concepto de existencia de Schelling no se restringe al hombre, sino que se refiere, exactamente igual que el concepto tradicional de *existentia*, a todo «ser», es decir, a todo ente. Con esto se anuncia que Schelling piensa entonces todo ente en cierto modo como «sujeto», en el sentido de mismidad autónoma y de subjetividad.

3. Si lo comparamos históricamente, el concepto de existencia de Schelling ocupa un puesto intermedio entre el concepto tradicional de *existentia* y el concepto restringido de existencia de Kierkegaard y de la «filosofía existencial». Kierkegaard piensa al hombre en el sentido de la «subjetividad», que fue desarrollada conceptualmente por el idealismo alemán.

4. El concepto de existencia de Schelling, que queda totalmente dentro de la metafísica occidental y al mismo tiempo moderna, hay que pensarlo sin relacionarlo de ningún modo con el concepto de existencia de *Ser y tiempo*.

A pesar de todo, en el concepto de existencia de *Ser y tiempo* hay reminiscencias de Kierkegaard y de la filosofía existencial:

1. por cuanto también en *Ser y tiempo* la existencia está restringida al hombre, es decir, al «ser ahí»,

2. y por cuanto el ser sí mismo llega a ser esencial; sin embargo, el hombre se entiende desde la comprensión del ser, y esta campa en el «ser ahí»; el ser sí mismo se piensa solo desde aquí: persistente estancia en el claro del ser, en relación con el ser, y no con el ente como *yo mismo*.

## § 13. LOS IMPULSOS INICIALES QUE DEFINEN LA ESENCIA DEL FUNDAMENTO Y SU MUDANZA HISTÓRICA

A diferencia de lo que hicimos en la reflexión anterior, aquí no queremos

nombrar las doctrinas de pensadores aislados ni unas posturas filosóficas fundamentales escogidas, sino los impulsos históricos iniciales que definen la esencia del fundamento dentro de la metafísica occidental (cf. «De la esencia del fundamento»).<sup>1</sup> Lo que llamamos fundamento es equívoco: esta equivocidad se evidencia más fácilmente en todo aquello que llamamos «infundado».

1. Llamamos por ejemplo «infundado» en el sentido de «sin base» a un camino, queriendo decir que no ofrece soporte firme a la andadura, que no está cimentado. Fundamento = soporte, base, suelo; βάσις (βαίνω): 1. el paso y la marcha; 2. aquello sobre lo que se marcha; 3. tipo de andadura, el ritmo de la marcha.

2. Llamamos «infundado» en el sentido de «inmotivado» a un fenómeno que aparentemente nos sobreviene sin motivo, del que desconocemos la causa o «cosa originaria», es decir, aquella cosa a la que se debe atribuir otra cosa conocida; fundamento = causa, lo que antecede a lo real en cuanto que lo obrado: lo operante; pero también lo que desencadena el efecto o lo que motiva el desenlace: el motivo.

3. Llamamos «infundada» a una demanda que se presenta sin legitimidad ni derecho; fundamento = derecho, legitimidad, pretensión legítima, justificación (verdad y justicia).

*Fundamento* es en todos estos casos aquello a lo que se atribuye una producción, un establecimiento, un plantarse y un marchar, una «explicación» (reparar como pasar a través), aquello a lo que se recurre; lo que de algún modo ha quedado atrás, pero ha quedado atrás de tal modo que al mismo tiempo antecede e impera y repercute por anticipado.

Con eso se corresponde el nombre griego para eso que nosotros llamamos, bastante equívocamente, «fundamento»: ἀρχή, aquello con lo que algo empieza, lo *inicial*, y por tanto lo más antiguo, lo primero. Pero al mismo tiempo esta palabra significa lo mismo que *gobierno*, lo que se extiende sobre todo manteniéndolo al mismo tiempo bajo sí. De todo comienzo en sentido auténtico es propio el carácter de gobierno, y todo auténtico gobierno es inicial. Ambas cosas, el comienzo y el gobierno, están connotadas a la vez en la palabra griega ἀρχή.

La esencia del ἀρχή no recibirá una acuñación articulada conceptualmente hasta Aristóteles, en cuyo pensamiento toda la tradición precedente se

*concentra* de una manera específica y se prefigura para la historia futura de la metafísica: πασῶν μὲν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν τὸ πρῶτον εἶναι ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίγνεται ἢ γινώσκεται {aquello a partir de lo cual cada cosa puede realizarse mejor}. Lo *primero de donde* viene el ser, el surgimiento, el ser percibido, es decir, lo primero de donde viene la *comparecencia*. (*Metafísica* Δ 1, 1013 a 17 ss.). Lo originario es aquello de donde algo resulta.

A partir de estos modos del ἀρχή, el ἀρχή γενέσεως, es decir, κινήσεως, asume una función rectora. Con eso se corresponde la interpretación griega del ente en el sentido de la φύσις, del afloramiento a la comparecencia. No fue Aristóteles el primero en darse cuenta de *que* la φύσις implica algo así como movimiento, que en griego se dice μεταβολή, el tornarse algo una cosa distinta. Pero sí fue él quien concibió por primera vez de forma suficiente y abarcadora la esencia del movimiento y de la movilidad en el sentido del concepto griego del ser, es decir, desde la οὐσία. (No es que Aristóteles interprete el ser como movimiento, sino que la movilidad se le revela expresamente como el modo supremo de la comparecencia (ἐνέργεια-ἐντελέχεια). Con ello la definición platónica de la οὐσία, o mejor dicho su indefinición, obtiene por primera vez su concreción, aunque desde luego asumiendo y cambiando la ἰδέα en la designación del ente según ὕλη y μορφή/εἶδος. Κίνησις, interpretada como ἐνέργεια, es la οὐσία del δυνατὸν ἢ δυνατόν. La interpretación del ἀρχή en cuanto a las αἰτίαι definidas desde la «φύσις» —que a su vez perfilan luego retroactivamente la esencia del ἀρχή— testimonia el carácter de φύσις que tiene el εἶναι, pero al mismo tiempo testimonia también la prioridad de los φύσει ὄντα concebidos desde la τέχνη, en cuanto que los que comparecen inmediata y constantemente).

En el contexto de la interpretación del ente desde los φύσει ὄντα en atención a su ser en cuanto que movilidad, la definición del ἀρχή como ἀρχή γενέσεως asume una función rectora. Se trata de la φυσικὴ μεταβολή según sus modificaciones ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχάς (*Física* B). Al mismo tiempo se distinguen cuatro tipos de ἀρχή, es decir, en este caso, de aquello διὰ τί (mediante lo cual), en sentidos respectivamente distintos, algo que surge es lo que surge en cuanto tal y algo surgido, es decir, algo compareciente y constante que se mantiene por sí mismo. En los textos que se nos han conservado Aristóteles no da en ninguna parte una fundamentación rigurosa y expresa de que este διὰ τί o la αἰτία son cuádruples. Es cierto que en *Metafísica* A 3-7 trata

de hacer comprensible la cuaternidad a partir de la anterior pregunta por el ente, pero al mismo tiempo la historia anterior se interpreta totalmente a la medida del pensamiento aristotélico, y no desde ella misma. Sin embargo, esta fundamentación quedó sin ser desarrollada en el esbozo greco-platónico del ente referido a la entidad en el sentido de la *ἰδέα* (*εἶδος* – *τέχνη* – *ποίησις* – *ἔργον*) *φύσις* / *νοεῖν*.

Baste aquí con una aclaración enumerativa de la cuádruple *αἰτία* (*Física* B 3; *Metafísica* A 3-7, 2).

1. *τὸ ἐξ οὗ γίγνεται τι ἐνυπάρχοντος* {aquél constitutivo interno de lo que algo está hecho}: aquello de lo cual algo surge *emancipándose*, en el sentido de que aquello servía de base y era previo, y por consiguiente aquello de lo cual consta lo surgido: bronce para la estatua, plata para la bandeja, madera para el barco (*τὸ ὑποκείμενον* {el sustrato}).

2. *τὸ εἶδος καὶ τὸ παράδειγμα* {la forma o el modelo}: el aspecto y, por tanto, lo que muestra y da a ver inmediatamente *lo que* algo debe llegar a ser y debe ser y es: el aspecto de tal cosa como la bandeja, el aspecto de tal cosa como el barco (*τὸ τί ἦν εἶναι* {lo que constituye la esencia de algo}).

3. *τὸ ὄθεν ἢ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς* {el principio de donde proviene el cambio}: aquello de donde arranca el tornarse *de golpe* lo inmediatamente dado en lo que tiene tal y cual aspecto, *la pulsación* (el impulso y lo que empuja) que marca el arranque decisivo para la transformación (*ποίησις* como *μεταβολή* {efectuación como transformación}).

4. *τὸ οὗ ἕνεκα* {la finalidad}: aquello para lo cual sucede la transformación, aquello que importa y adonde «se» *llega* en el surgimiento, aquello donde el surgimiento encuentra su fin (*τέλος*), lo *terminado* de cual o cual modo en función de para qué deba servir (*ἀγαθόν*): barco, arco; y concretamente en cuanto que lo anticipado (*προαιρετόν* – *ἔργον*).

Las cuatro causas o «cosas originarias» conservan siempre el carácter de aquello de donde algo obtiene su terminación completa y su comparecencia idónea. Las cuatro se refieren esencialmente a la *οὐσία* de un *ὄν* (*ὄν qua ἔργον*). Más tarde, estas cuatro *αἰτίαι* pasarán a formar parte del fondo doctrinal de la metafísica escolástica como *causa materialis*, *formalis*, *efficiens* y *finalis*, y después se enajenarán en la distinción entre «contenido y forma» (cf. «Conferencias de Frankfurt 1936/37»).<sup>2</sup>

Si esta definición y clasificación se asume en sí misma según la manera

habitual de comprender, entonces en ella ya no se reconoce nada del esbozo griego del ser. Y si encima se interpreta desde ella la filosofía aristotélica y la metafísica griega en su conjunto, entonces se podrán aportar por todas partes citas que lo prueben... y sin embargo se habrá reinterpretado todo. Esta reinterpretación tiene su legitimación y su validez, pues, al fin y al cabo, toda forma *no* inicial de preguntar, pensar, calcular y enseñar requiere forzosamente una «historia» reinterpretada (pasado). Lo que impulsa hacia delante a todo preguntar *no* inicial es el miedo a lo específico del comienzo: de ahí el ídolo del «progreso» en todos sus posibles revestimientos. La reinterpretación de la historia debe restar eficacia al comienzo, pero al mismo tiempo debe ponerlo a disposición como si fuera un objeto al que se puede recurrir y con el que uno mismo se escenifica.

Para la explicación de la historia del concepto que aquí es necesario hacer por ahora solo es importante una cosa: el primer tipo de αἰτία que mencionamos, τὸ ὑποκείμενον, en una interpretación ampliada y orientada de otro modo, se considera a su vez la esencia del propio ὄν (es decir, de la οὐσία); τὸ ἐνυπάρχον.

Lo que se muestra en el aspecto y en la comparecencia de algo, la multiplicidad de lo que se muestra, está reunido en cada caso y de forma peculiar en cada ente, συμβεβηκότα, de modo que todo esto se activa en aquello que en cada caso está ya dado de antemano y que al ser permanente constituye la base, por ejemplo un árbol y lo que es propio de él, sus propiedades. En cada caso a su vez de forma diversa. El propio árbol es ὑποκείμενον para las propiedades, y por tanto, al mismo tiempo, es también lo que subyace como aquello a lo que se atribuye todo y de lo que se pre-dica (κατάφασις) todo cuando se alude a los entes y se comentan. De este modo, el árbol es al mismo tiempo *sub-jectum* para los «predicados». Y lo es por ser en sí mismo lo que subyace a las propiedades: ὑπόστασις, *substans*.

Por eso, la «*substantia*» como posterior concepto rector de la metafísica implica una interpretación de la οὐσία desarrollada en un sentido especial; οὐσία nunca significa *substantia* sin más, sino que la οὐσία pasa a ser *substans* desde un enfoque enfatizado a lo que ya comparece previamente en todas las propiedades, o diciéndolo en griego, desde un enfoque a lo que habitualmente aparece de forma conjunta en la comparecencia: συμβαίνει. (La palabra «*accidens*» ya no reproduce el sentido griego, como tampoco lo hace la palabra

«*substantia*», si previamente uno no piensa por sí mismo la οὐσία en la interpretación correcta).

Todo auténtico ente, es decir, todo lo que comparece por sí mismo, es *subjectum*. En este concepto de sujeto pensado en sentido griego no hay nada de «yo», de conciencia ni de mismidad autónoma. Así como todo ente, en la medida en que es, comparece y existe, también todo ente es *subjectum*, es decir, es algo que está ya previamente dado y que subyace a las propiedades: *fundamento*.

Al enunciar —«λόγος»— hay que remontarse en cada caso hasta este *subjectum*, si es que tal enunciar debe ser fundado y se debe poder fundamentar. Λόγος, que ya no está pensado originalmente, significa aquí considerar que algo es algo y hacerlo pasar por tal; *reor* – ῥέω, yo digo – *ratio*: «poner en cuenta», dar cuenta de algo, aducir la razón, fundamentar, explicar, hacer comprensible, entendimiento, razón; pero también lo *aducido* al dar cuenta de algo, *la razón; ratio sufficiens; λόγος qua λεγόμενον καθ' αὐτό* {logos como lo que se dice [que algo es] en sí mismo}. (De ahí el modismo «es lógico»: algo que nunca se puede demostrar con la «lógica» formal, pero que se corresponde con el cálculo: *lo «incluido en el cálculo»*).

Siempre que el conocimiento, la experiencia y el pensar buscan lo verdadero van tras algo permanente, algo constante y que subyace a todo, es decir, en el sentido de la metafísica tradicional desde Platón y Aristóteles, van en busca del ὑποκείμενον, esto es, del *subjectum*.

Con el comienzo de la metafísica moderna la esencia de la verdad del conocimiento se transforma en certeza, *certitudo*, de la que el hombre puede cerciorarse por sí mismo y para sí mismo (aquí no es el lugar para exponer por qué y cómo sucedió eso). Es decir, el conocimiento tiene que buscar ahora un *subjectum certum*. A Descartes se le evidencia como tal el *ego cogito*, pues al pensar y al dudar y cuando se busca un *subjectum certum* siempre *se puede hallar ya como compareciente* al yo que está pensando. Así que el *ego* tendrá que ser el *subjectum*. Y el *ego cogito*, la *res cogitans*, es aquí, para toda certeza y en el contexto de todo saber, el *subjectum destacado*, el *subjectum* en el sentido de la representación de algo que al mismo tiempo se representa a sí misma.

La esencia de *este* sujeto *destacado* (*subjectum* como *ego*) pasa a ser luego en Leibniz la esencia de la *subjetividad en general* («egoidad» como subjetividad), es decir, la esencia del ser de cada ente que existe en sí mismo y por sí mismo.

La ἐνέργεια de Aristóteles se reinterpreta luego en el sentido de esta «subjetividad» (*vis*), de modo que al mismo tiempo que se justifica históricamente la interpretación monadológica se priva a la ἐνέργεια de su esencia griega. Desde entonces, en la metafísica moderna, *considerándolo en cuanto a su rasgo esencial* todo ente es un sujeto, es decir, algo que de alguna manera se refiere a sí mismo y se define por ser sí mismo (incluso en Kant: cosa en sí, libertad, lo inteligible). Este ser sí mismo caracteriza también en Schelling la esencia del «existir» (cf. arriba § 12).

¿Pero dónde queda aquí sitio para la definición del ente como fundamento? Al fin y al cabo, el fundamento es ὑποκείμενον, lo que subyace, lo que hay dado previamente, la base, el *subjectum*.

Quizá también la designación que hace Schelling del ente como «fundamento» surja de la interpretación moderna de la entidad como subjetividad. Pero esto todavía no nos resulta del todo diáfano. No puede ser diáfano porque hasta ahora todavía hemos tomado solo externamente la distinción que hace Schelling; por así decirlo, hemos tomado tal distinción en función de la «existencia» y del «fundamento» como «fragmentos» ya diferenciados y desprendidos uno de otro. Pero para designar el fundamento el propio Schelling dice meramente, de forma más precisa, «fundamento de existencia», y por consiguiente hay que decir también: existencia del fundamento y con fundamento.

La distinción que hace Schelling apunta directamente a que hay que mostrar que el fundamento y la existencia van juntos en todo «ser», es decir, en todo ente. Eso significa que la distinción abarca la estructura de todo ente.

Y aquí surge la pregunta decisiva: ¿en qué sentido todo ente está estructurado así en cuanto tal? ¿Dónde arraiga la distinción entre fundamento y existencia?

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LA RAÍZ DE LA DISTINCIÓN QUE HACE SCHELLING ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

¿Por qué camino encontramos la raíz de la distinción? Por vía de una simple meditación. Si todo ente, en la medida en que es ente, se define por la mencionada distinción, entonces esta distinción deberá tener su raíz en el ente en cuanto tal, es decir, en su ser. Por eso se plantea la siguiente pregunta: ¿cómo define Schelling la esencia del ser? Suponiendo que reconozcamos con razón el tratado sobre la libertad como la *cumbre de la metafísica* del idealismo alemán, entonces podemos suponer también que en este tratado Schelling se pronuncia sobre la esencia del ser de todo ente, respondiendo de este modo a la pregunta de Aristóteles τί τὸ ὄν.

En la «Introducción» del tratado encontramos un pasaje que, por el tipo de versión y de definición que da, pretende valer inequívocamente como sentencia sobre la esencia del ente en cuanto tal. A una explicación importante le siguen estas frases, puestas entre comillas para remarcarlas expresamente (350 final):

«En última y suprema instancia no hay más ser que el querer. Querer es el ser primordial, y solo a este [al querer] convienen todos sus predicados [del ser primordial]: falta de fundamento, eternidad, independencia respecto del tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía no tiende a otra cosa que a hallar esta expresión suprema» (ser como voluntad).

Nuestra tarea es:

1. aclarar esta definición esencial del ser (§ 14),
2. demostrar que la distinción arraiga en el ser definido de tal manera (§ 15).

#### § 14. ACLARACIÓN DE LA DEFINICIÓN ESENCIAL DEL SER COMO QUERER

Si comenzamos la aclaración del pasaje con la última frase, entonces enseguida se aprecia que no es más que la paráfrasis abreviada y definitiva de la sentencia de Aristóteles: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν {Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda: ¿qué es el ente?} (*Metafísica* Z 1,

1028 b 2-4).

Lo definitivo consiste en que falta el ἀεὶ ἀπορούμενον; tiene que faltar, porque el comienzo del pasaje declara hallada y sumamente definida la esencia del ente en cuanto tal; pero esto no es una convicción personal de Schelling, sino que la pretensión de alcanzar este saber es lo que caracteriza al idealismo alemán como el idealismo incondicional del espíritu.

«El ser primordial es querer», es decir, el querer se corresponde con la esencia original del ser. ¿Por qué? Porque los predicados que declaran la esencia del ser se atribuyen al querer en un sentido eminente. Y esto es lo único que satisface por completo a los predicados mencionados. (¿Ser? El ente concebido absolutamente, es decir, como desligado, y al mismo tiempo *el* ente en cuanto tal).

#### a) Los predicados esenciales del ser

¿Cuáles son los predicados esenciales del ser? Falta de fundamento, eternidad, independencia respecto del tiempo, autoafirmación. [Hay que partir de la autoafirmación y hacer la aclaración desde la última parte de *Los eones*].

##### α) Falta de fundamento

Nos quedamos pasmados. ¿No acabábamos de oír que de todo ente en cuanto tal forma parte el «fundamento»? Sin duda. Así pues, del ser forma parte el carácter de fundamento. En efecto. Pero eso no quiere decir que ser signifique necesitar un fundamento. El ser es por sí mismo fundamental, es lo que da el fundamento, lo que campa como fundamento, lo que tiene el carácter de fundamento. Y justamente porque *él* tiene carácter de fundamento y lo da no puede necesitar a su vez de fundamento (fundamento infundado [406]). Lo fundamental a su vez es infundado (lo que da fundamento, lo que campa como base, no requiere a su vez fundamento), es decir, carece de aquello a lo que pudiera ser atribuido como a algo externo a él. No hay ningún regreso, nada que haya quedado atrás, sino la pura comparecencia misma: *lo primero* (¿qué sucede entonces con el ser y el tiempo?); lo que tiene carácter de fundamento es el *subjectum*.

## β) Eternidad

ἀεί: ¿*aeternitas* como *nunc stans*, como «ahora estático»? Ser significa mantenerse en una pura comparecencia. (No un mero «perdurar» ilimitadamente en toda dirección, como una *sempiternitas*; la duración ilimitada es el rato más largo, el aburrimiento infinito. ¿Qué significa por el contrario «eternidad»?).

Cf. Schelling, *Die Weltalter* (I/8, pp. 260 s.; tampoco *nunc stans*, «ahora estático», sino «superación del tiempo», y por tanto *incluyéndolo*). ¿Hasta qué punto encajan aquí los predicados tradicionales, y hasta qué punto la interpretación de Schelling?

## γ) Independencia respecto del tiempo

¿No significa esto lo mismo que «eternidad»? Y sobre todo: ¿la metafísica no toma aquí de entrada una inequívoca decisión contra *Ser y tiempo*? (Cf. *Die Weltalter* I/8, pp. 301 s.).

La «independencia respecto del tiempo» va más allá de una aclaración de la eternidad e incluye también la *sempiternitas*. «Independencia respecto del tiempo» significa que el ente en cuanto tal no es arrastrado en el flujo de la sucesión, sino que esa alternancia que supone toda sucesión no afecta al ente en cuanto tal. Ser significa *constancia* no aquejada de sucesión (como movimiento), comparecencia a la que no afecta la alternancia de desaparición y llegada.

Por tanto, ser en el sentido tradicional de la metafísica: sentido que en *Ser y tiempo* se plantea como el sentido del esbozo inicial del ente.

No se *puede* argumentar la «independencia respecto del tiempo» contra *Ser y tiempo*, porque en la independencia respecto del tiempo el «tiempo» se piensa de otro modo y en *Ser y tiempo* no se afirma en ninguna parte que el ente (y mucho menos el ser) sea dependiente del «tiempo» concebido de esta manera. (El ser «depende» del tiempo extático en cuanto que este es un carácter esencial de la «verdad» del ser, pero esta «verdad» forma parte del campo de la propia diferencia de ser).

Los predicados previamente mencionados aclaran el ὑποκείμενον.

## δ) Autoafirmación

Este último predicado apunta a la interpretación *moderna* del ser en el sentido de la *exigentia essentiae* de Leibniz, lo cual implica que el ente es en la medida en que se entrega a sí mismo en su esencia, *se representa a sí mismo en esa entrega y, representándose, aspira a sí mismo*. (Posición conjunta).

### b) Justificación de los predicados del ser

¿De dónde se han sacado estos predicados que definen la esencia del ser y qué los justifica como los decisivos?

1. El propio Schelling no dice nada sobre ello. Los enumera como determinaciones obvias. Y con razón, pues de la esencia de la metafísica forma parte que estos predicados del ser —el ser tratado de este modo— se entiendan por sí mismos. La comprensión arranca de aquí y termina aquí. El tratamiento del ser del ente no plantea ni conoce ninguna otra exigencia, sobre todo teniendo en cuenta que siempre se piensa solo en el ente en su entidad y que se considera que el ser en su esencia es cosa ya resuelta.

2. Pero desde entonces *Ser y tiempo* ha hecho que esta obviedad se tambalee y se convierta en lo verdaderamente digno de ser cuestionado por el preguntar pensante. Pero como la próxima tarea aquí será comprender la distinción de Schelling en su raíz y en su necesidad para solo así crear la base para la correcta confrontación, de momento seguimos dentro del pensamiento de Schelling.

### c) Hasta qué punto el querer responde a los predicados del ser

En relación con el pasaje aducido hay que preguntar aquí hasta qué punto para hacer *el* tratamiento del ser que requieren los predicados basta con interpretarlo justamente como querer. Más exactamente: ¿en qué sentido implica el «querer» la «falta de fundamento», la «eternidad», la «independencia respecto del tiempo» y la «autoafirmación»?

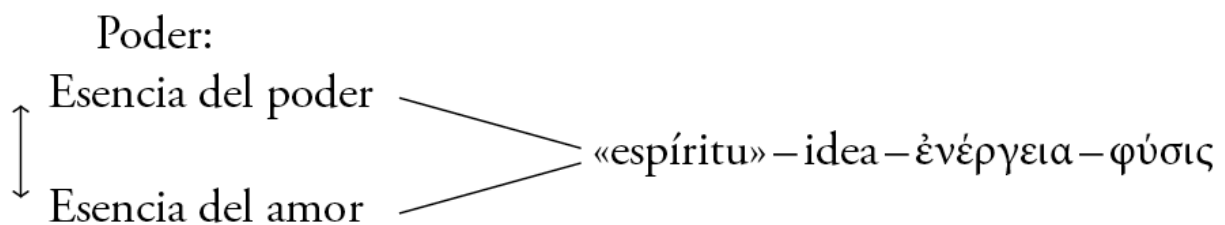
1. ¿Qué entiende Schelling por «querer» y por «voluntad»? En la tradición del pensamiento metafísico la esencia de la voluntad se ha definido de muchas maneras, y también la *palabra* se ha empleado para designar muchas cosas. Con

esa palabra pensamos siempre en ὄρεξις, *desiderium*, *appetitus sensibilis*, aspiración, afán, anhelo (*nisus*). (¿Deseo de qué? ¿Por qué casi nunca se determina el objeto del deseo? En Leibniz, por el contrario, encontramos *appetitus, universum*: constituirse a «sí mismo» aspirando a la realización y a la realidad de sí en cuanto tales; βούλησις). En la aspiración a algo hay una cierta percepción de sí mismo, un hallarse a sí mismo en algo. Llegar a ser sí mismo, engendrarse a sí mismo. Ansia.

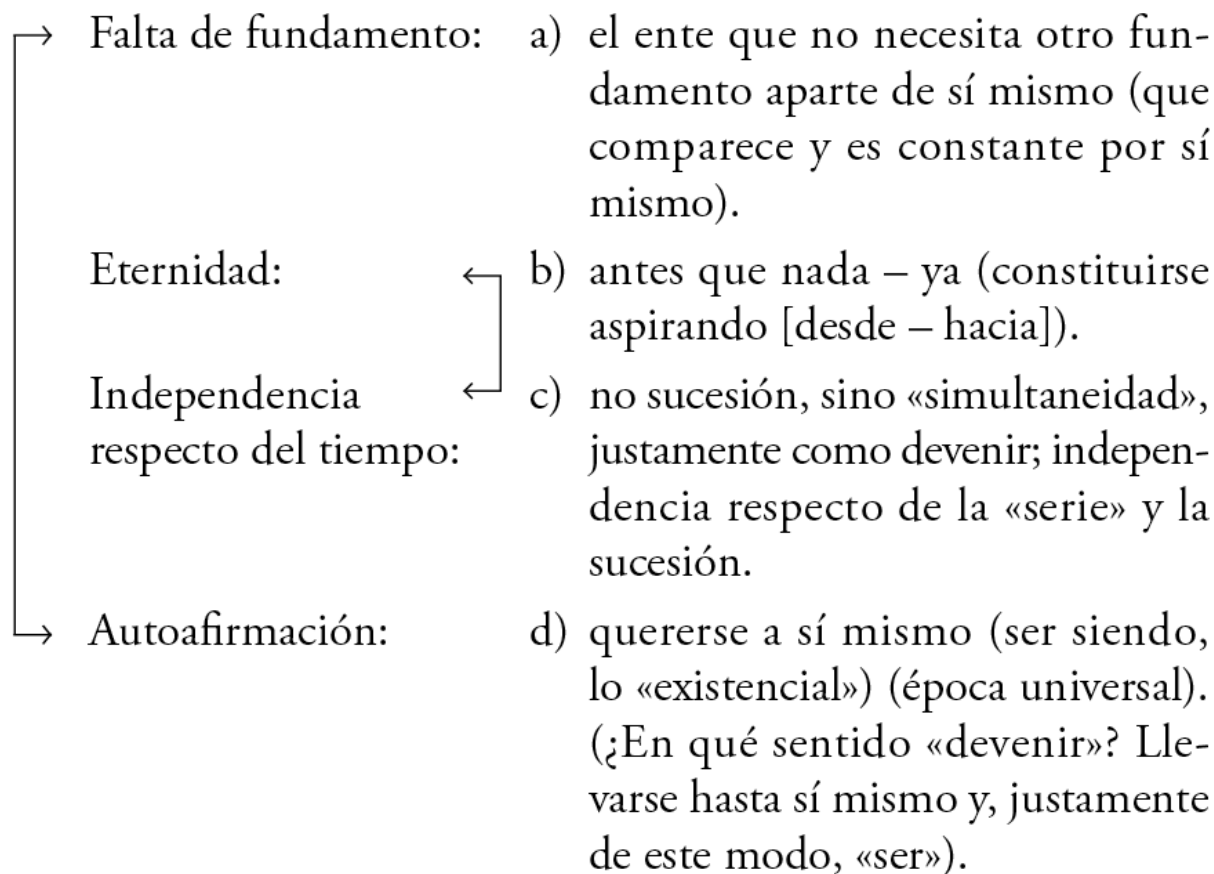
Schelling (359): «En realidad, el entendimiento es la voluntad en la voluntad [...]» (cf. 414). (Aquí se habla de razón, como en Kant y en Hegel, pero en el sentido de la voluntad de amor). En un primer momento esto suena chocante, sobre todo para nuestros oídos actuales: esta asimilación del «intelecto» al «instinto» y al «carácter». ¿Pero qué significa entendimiento? Representarse la «unidad» poniéndola delante, λόγος, reunir, síntesis original; representarse lo universal en cuanto tal poniéndolo delante; regla, orden, ley; cf. Aristóteles, *De anima* Γ 9, 432 b 5: ἐν τε τῷ λογιστικῷ γὰρ ἡ βούλησις γίνεται {la volición y el deseo se originan en la parte racional}.

El entendimiento, cuya consistencia consiste en tender, pone la aspiración en lo universal y la sintoniza con ello. El entendimiento es «λόγος» («la palabra», Schelling 361), y de este modo eleva a la voluntad por encima del nivel de la mera «voluntad intuitiva» (359). El entendimiento es «voluntad universal» (363). Cf. Kant: voluntad = obrar según conceptos; obrar a partir de la noción universal de algo (finalidad); cf. *Crítica del juicio* § 10. (Leibniz: *appetitus* es *perceptio* – *apperceptio*). La voluntad es voluntad *del* entendimiento (ya se lo entienda como ansia o como espíritu).

El entendimiento es lo propiamente volitivo, lo que se constituye a sí mismo aspirando a la realización y lo que pone la realización (como idea). Para contrastar, cf. la inversión metafísica de esta esencia en *Nietzsche*: voluntad de poder, querer como legislación y su aplicación; querer como mandato de la aspiración y del poder aspirar, del empoderamiento para el poder.



2. ¿Hasta qué punto el «querer» así entendido cumple suficientemente con los predicados determinantes del ser? Schelling no lo mostró expresamente. Pero sí dice expresamente otra cosa: ser es «devenir» (vida) (358 s., 403 s.), y de este modo distingue entre «mero» ser (385) y ser «en sí» (347). En sí: lo único recurrente sobre sí mismo puramente desde sí, por sí y en sí es «lo eterno, lo que se basa en sí mismo, la voluntad [...]» (347).



#### d) El ser en su instancia suprema y última

¿En qué sentido en esta interpretación del ser como querer «el ser» se erige «en instancia suprema y última»?

1. ¿De dónde vienen las atribuciones para lo que el ente es? Vienen del ser. ¿Y para este? ¿Vienen de lo más entitativo? ¿Y para este?

2. ¿Por qué se habla aquí de instancia «suprema» y «última»?

a) Es la instancia suprema porque ahora es comparecencia y constancia en todos los sentidos (todas las «instancias» del ente; sujeto-objeto), no solo lo

presente como objetual, sino también como «sujeto», como yoidad y para el sujeto. El ente «en sí y para sí». Lo que no es ente ni no-ente, lo que está más allá del ente.

b) Es la instancia última porque más allá de ella no hay nada; es lo incondicional y al mismo tiempo lo inmediato, lo absoluto y por tal desligado, lo primero en todo; «certeza». (Ya solo resta lo que Nietzsche hará luego: la inversión).

#### § 15. EL SER EN CUANTO QUE QUERER COMO RAÍZ DE LA DISTINCIÓN ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

¿En qué sentido el ser determinado así, de esta forma tan suprema como querer, es la raíz de la distinción?

«Raíz» debe significar aquí que la distinción surge del querer y que lo diferenciado tiene el carácter de la «voluntad» (cf. más adelante).

El ente supremo, lo que existe propiamente, es el espíritu. Pero el espíritu es el espíritu *del amor*. El amor es lo supremo, pues el amor comparece «ahí»: 1) antes que el fundamento y antes que lo existente en cuanto que separados, 2) pero no comparece todavía *como* amor (406). El «fundamento infundado», la indiferencia absoluta; el único predicado es la falta de predicados, y sin embargo tampoco es la nula nada. El fundamento infundado se divide en dos comienzos coeternos.

Por eso la distinción tiene que desarrollarse atendiendo a la «voluntad». También por eso Schelling habla de «voluntad de fundamento» y de «voluntad del entendimiento».

*La voluntad es fundamento* porque como aspiración (ansia) vuelve sobre sí misma y se encierra en sí misma. De este modo es base para...; justamente por ser una evasión genera lo distinto, y de este modo lo «mantiene» y lo «atrae».

*La voluntad es entendimiento* porque busca la realidad, la unidad (universo), la comparecencia, concretamente de aquello que es el fundamento; mismidad autónoma.

*La voluntad es subjectum*, al mismo tiempo: 1) como ὑποκείμενον; pero voluntariamente, ambicionándolo (ἐξ οὔ); «base»; y 2) como «egoidad», conciencia, espíritu (εἰς ὅ), «palabra», λόγος.

En el ser como querer se desplegó en todos los sentidos el carácter de

*subjectum* que tiene el ente. Si la entidad es *subjectum* en toda metafísica (en la griega y en la moderna), y si al mismo tiempo el ser primordial es querer, entonces el querer tendrá que ser el auténtico *subjectum*, concretamente de una manera incondicional: sujeto del quererse. (De ahí el negarse, el cerrarse y llevarse hasta sí mismo). El auténtico querer, el auténtico ente, es el amor. La distinción surge aquí porque está planteada esencialmente.

## CAPÍTULO TERCERO

### LA NECESIDAD INTERNA DE LA DISTINCIÓN QUE HACE SCHELLING ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

¿Pero realmente es necesaria esta distinción, y en qué sentido hay que entender esta necesidad? La distinción es «muy real», no una «meramente lógica» y a la que «recurramos en ayuda» (407 s.). No hay que entender esta distinción solo en el sentido de que a nosotros no nos quede más remedio que pensarla, como si «nosotros» al pensar y en el «sistema» no nos las arregláramos sin ella, sino que el propio ser como querer la hace forzosa. El ente en cuanto tal se divide, se diferencia. El propio ser quiere y genera la discordia y la oposición (cf. 403 s., 358, 375, 380 nota, 400, 406 ss.).

El ente solo «se» hace sensible en el «devenir». «Devenir» o «llegar a ser» es la oposición entre fundamento y existencia. Lo que presupone es lo presupuesto y viceversa.

Voluntad es, en realidad, recobrase, lograr el dominio de sí, quererse a sí mismo, ser sí mismo, espíritu, *amor* (406) (cf. § 15). Recobrase, revelarse, es decir, diferenciar.

Aquí hay que entender el amor como un dejar actuar al fundamento (375) en cuanto que aquello a lo cual el amor puede y tiene que oponerse, para que de este modo surjan un uno unificador y una unidad e incluso para que se dé el propio amor. Unidad *como* unidad, como *acuerdo*. Centro (381): la más pura esencia de todo ser; *ens entium, ens summum; causa realis, ratio vera* (Leibniz). Cf. la «negatividad» de Hegel; Schelling, *Lecciones privadas de Stuttgart*, «El principio de oposición».

## CAPÍTULO CUARTO

### LAS DIVERSAS VERSIONES DE LA DISTINCIÓN QUE HACE SCHELLING ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

- a) «mero fundamento de existencia» y «existencia» (en el sentido de existir) (357),
- b) «base» y «existente» (395),
- c) «fundamento de existencia» y «lo existente» (373),
- d) voluntad de fundamento y voluntad de amor (375),
- e) existencia y existente,
- f) ser («objeto») y ente («sujeto»),<sup>a</sup>
- e) y f) según el tratado sobre la libertad.

Aquí hay una referencia alternante de dos diferenciados igual de esenciales a partir de algo indiferenciable, pero que se escinde en sí mismo y desde sí

mismo en busca de la unidad más original y completa.

Las versiones e) y f) resultan de inicio desconcertantes, y sin embargo son las realmente adecuadas: ser = el ente que todavía no ha salido de sí mismo sino que se encierra en sí. «Ser es carácter de ser, su propiedad específica. Por eso el ser se aísla y se segrega. Pero el amor es la nada de lo propio, no busca lo suyo y por eso tampoco puede ser como siendo de sí mismo» (*Die Weltalter* I/8, p. 210). Ser: retornar a sí mismo, no «difundir», no «darse»: lo que entenebrece; el no, retrayéndose, atrayendo.

«Ente» es lo que asume ser ente. Ser ente: «lo existencial» (cf. *Die Weltalter* I/8, p. 212).

Aquí es donde más claro se ve:

1. cómo todo se piensa desde el ente más entitativo, desde el *summum ens*, θεῖον, ἀκρότατον ὄν;

2. por todas partes solo el ente en cuanto que ente; y el ser es aquello que en realidad es aportado por lo más entitativo y, en consecuencia, lo que se piensa de todo ente;

3. este pensar no se sale del planteamiento del ὄν como ὑποκείμενον. Cf. la posterior doctrina de la potencia A<sup>1</sup>, A<sup>2</sup>, A<sup>3</sup>, A<sup>4</sup>.

Lo metafísico es lo onto-teológico, pero en su suprema culminación.

El núcleo (357-364) «aclara» a su manera la distinción que ahora se ha explicado, y lo hace llevando desde el ente hasta esta distinción, concretamente: 1. desde Dios como el ente supremo; 2. desde la creación, como proceso de sublimación; 3. desde el hombre. Dios, mundo, hombre: *metaphysica specialis*.

Pero con esto ya ha quedado interpretado «el ente» en el sentido de la distinción. Es decir, solo se ha hallado lo que ya se había introducido previamente. ¿Es esto entonces un «círculo»? Sí, ¿pero de qué tipo? ¿Qué significa aquí «introducir»? ¿Es esto una opinión del Sr. Schelling? ¿O qué si no? ¿Y qué sentido tiene esta «introducción»?

El sistema se piensa como la estructura esencial del ente en cuanto tal. ¿Así que habrá que captar primero su unidad? ¿Pero cómo? Con la «intuición» y la construcción. La esencia de la «construcción»:

1. la norma previa de lo incondicional;

2. aquí subyace la «distinción» entre entidad y ente, concretamente también en la propia distinción que hace Schelling;

3. hay que mostrar cómo desde aquí se hace visible la esencia de toda metafísica; ὄν ἀκρότατον (θειόν), ὄν κοινότατον, ὄν ἀνάλογον; y hay que mostrar de qué modo guarda relación con esto la esencia de la metafísica; cf. el artículo sobre Nietzsche. El idealismo «real», «idealismo»; «idea» y «vida», «devenir», «ser»; lo negativo como fuerza contraria real.

§ 16. LA AUTÉNTICA INTENCIÓN DE LA INTERPRETACIÓN  
DEL TRATADO SOBRE LA LIBERTAD: ALCANZAR LA POSTURA  
FUNDAMENTAL DE LA METAFÍSICA DEL IDEALISMO ALEMÁN.  
EL MAL Y EL SISTEMA

La dificultad de comprensión (confrontación) no radica en aquello *que se dilucida*, pues son preguntas y doctrinas que ya conocemos de la tradición de la metafísica. La dificultad radica en el *modo de tratar*, aunque este modo de tratar no debe tomarse como lo «formal» de un método, en cuya envoltura y cubierta solo se vierte un «contenido» conocido para removerlo de otra forma.

Con el modo de tratar nos referimos aquí a la *postura fundamental* desde la que se pregunta y según la cual se define qué es lo *incuestionable* y con la que se regula cómo hay que proceder: la postura fundamental que decreta qué hay que saber en realidad y cuál es el tipo de «verdad» («certeza»).

La propia postura fundamental se define mediante el esbozo rector del ente en cuanto a su ser como la entidad del ente en su totalidad. (La esencia y el origen de este esbozo son oscuros, porque hasta ahora la metafísica solo fue explicada y solo pudo ser explicada por la propia metafísica).

De momento parece que el título habitual del tratado más bien estorba para la primera tarea de alcanzar la *postura fundamental*.

Llamamos abreviadamente a este tratado «tratado sobre la libertad», y a tenor de su título tenemos ciertas razones para hacerlo. Pero en realidad trata de la esencia del mal, y solo porque trata de la esencia del mal trata también de la libertad humana, pues, en realidad, en la esencia del hombre el mal *es* la oposición extrema y la sublevación del espíritu *contra* lo absoluto (desligarse de la voluntad universal, ir en contra de ella, reemplazar la voluntad universal por otra que va «contra» aquella). El mal «*es*» como *libertad*, pues esta «*es*» la facultad para el bien y el mal. El bien «*es*» el mal y el mal «*es*» el bien.

¿Pero por qué se trata el mal? Porque es la discordia más interna y más

amplia en el ente. ¿Pero por qué precisamente la discordia?

Se piensa sobre el mal porque en esta discordia extrema y auténtica, en cuanto que desorden o desbarajuste, tiene que revelarse al mismo tiempo y de la manera más nítida la *unidad* de la estructura del ente en su totalidad. (La libertad extrema *contra* lo absoluto dentro del conjunto de los entes). Pues se trata de esto: del ente y de cómo está estructurado (de su estructuración fundamental). Por eso, con la pregunta por la libertad enlaza (cf. la «Introducción») la cuestión del panteísmo, concretamente como pregunta por el sistema. «El sistema» es el nombre para la *esencia* de lo existente en su conjunto en cuanto tal, es decir, para la entidad del ente. Lo sistemático es el ser del ente, porque el ser es ahora subjetividad. La esencia y la tarea de la metafísica consisten en pensar la subjetividad.

Pero la metafísica no es una disciplina, sino que desde Platón es la concepción fundamental de la *verdad* del ente en su conjunto. Desde entonces la verdad se ha convertido en certeza (subjetividad).

Nuestra verdadera intención apunta a la metafísica del idealismo alemán, en el que en cierto sentido se consuma la metafísica occidental (eso es lo que representa el tratado de Schelling dentro de esta metafísica): por eso en la interpretación de este tratado se planteó la pregunta por la *entidad* del ente, que es la pregunta que lo anticipa todo. Y también por eso se trató en primer lugar sobre la «distinción entre fundamento y existencia».

## § 17. TRANSICIÓN DE LA CONSIDERACIÓN PRELIMINAR A LA INTERPRETACIÓN DEL NÚCLEO DEL TRATADO Y A ESTE MISMO

1. *Recordatorio de la tarea*: concebir la metafísica del idealismo alemán como una consumación de la metafísica; la postura del tratado de Schelling en esta metafísica; «sistema de la libertad»; sistema del propio ente; el ser como la *sístasis*; el sistema y la cuestión del panteísmo; metafísica: la verdad sobre el ente en su conjunto; la entidad (el ser) del ente. Así pues, antes hay que preguntar: ¿cómo concibe Schelling el ser?

2. *El desarrollo que hemos seguido hasta ahora*. Esclarecimiento del ser del ente mediante una explicación de la distinción entre fundamento y existencia; no hace falta repetir la marcha en cada uno de sus pasos.

Capítulo primero: aclaración de los conceptos de existencia y de fundamento.

Capítulo segundo: origen de la distinción.

Capítulo tercero: necesidad de la distinción.

Capítulo cuarto: las diversas versiones de la distinción en Schelling.

En lo sucesivo no hay que perder de vista lo principal:

a) el ser es querer (cf. «Ser es querer», cf. más adelante, pp. 113 s.).

b) ser es diferencia, separación unificadora, devenir. La «distinción» como carácter del propio ser; *campar* como diferenciante; unifica separando, y este «campar» tiene el rasgo principal de la *ιδέα*, del manifestarse; revelarse, salir a la multiplicidad y solo así hacer que la unidad campe. Importante para la interpretación del núcleo; comparar lo que ahí se dice sobre la «palabra»; representarse a sí mismo; representar y negatividad.

c) En qué sentido el rasgo distintivo de la metafísica del idealismo alemán es la distinción de Schelling y la «negatividad» de Hegel.

d) En qué sentido esto constituye una consumación de la metafísica occidental.

α) El ente como «*subjectum*»: 1. *ὑποκείμενον* – *οὐσία*. 2. yoidad, mismidad autónoma.

β) Ambos no solo están asumidos en la distinción, sino que han sido retomados e integrados en una unidad de la separación: fundamento de la existencia y existencia «del» fundamento.

Completar la explicación del ser señalando la «cópula»; cf. más adelante, pp. 110 s.

Solo que con la pregunta por la definición del ser del ente todavía no se ha recorrido hasta el final toda la esencia y todo el campar de la metafísica ni por tanto se puede valorar todavía su culminación.

### 3. *Metafísica según el concepto completo.*

Ser del ente:

a) el ente como prioritario;

α) en qué sentido en general y en qué sentido al comienzo: *ιδέα* – *κοινόν*; *ἀγαθόν* como *αἰτία*: *intellectus divinus*;

β) en qué sentido se toma en la *Crítica de la razón pura*: «experiencia», su doble sentido;

γ) y en qué sentido se toma en el idealismo alemán: como lo absoluto; lo

absoluto como lo primero y cierto; cf. Descartes.

Desde aquí se ve más claramente la estructura fundamental de la esencia de la metafísica:

- b) el carácter *teológico* de toda metafísica,
- c) el carácter *ontológico* de la metafísica,
- d) el carácter *analógico* de la metafísica.

Cf. la versión medieval de la metafísica: *metaphysica* como *scientia regulatrix*; contiene y da el orden en el saber porque busca los *maxime intelligibilia* y por cuanto los busca:

1. *ex ordine intelligendi* {desde el orden de lo inteligible} (el *intellegerere* busca las *causae*; la metafísica trata sobre la *prima causa* de todo lo demás, que es Dios, y solo después trata sobre lo *creatum*).

2. *ex comparatione intellectus ad sensum* {por comparación del intelecto con el sentido}; busca lo universal, no lo particular; trata sobre el *ens commune* (*via resolutionis – magis communia post minus communia* {vía resolutiva: lo más común se averigua después de lo menos común}).

3. *ex ipsa cognitione intellectus* {por la propia cognición del intelecto} (genitivo objetivo); el *intellectus divinus* es la auténtica *sustantia separata*, el auténtico ente en sí.

4. *Copula* (cf. las clases del semestre de verano de 1936).<sup>1</sup>

Ser significa diferenciarse e ir juntos en esa diferencia, y por eso y de ese modo constituir una «identidad».

El ser se dice predominantemente con el «es». Por eso es importante ponerse de acuerdo sobre esta «pequeña cópula» que es la palabra «es». Y por eso en la p. 341 se trata sobre la cópula, concretamente en el contexto de la cuestión del panteísmo.

No hay que pensar el «es» de manera unilateral y «abstracta», por ejemplo en las frases «está constituido» o «está presente», sino siempre en el sentido de la «distinción» y de su modo de campar.

Como aclaración de los posibles significados de la cópula en la frase «*A es b*».

- 1. b es lo que es A: todo se centra en A.
- 2. A es lo que es b: todo se centra en b. A o b son aquí en sí mismos respectivamente lo determinante, lo que funda la «igualdad».

3. A y b van juntos en una unidad del ser que no surge como suma de ambos, sino que existe para ambos y los posibilita.

4. El A (o el sujeto respectivo) asume ser el predicado, pero de tal modo que, al mismo tiempo, lo requiere. La frase «*el bien es el mal*» no significa que ambas cosas den lo mismo, sino que: 1) el bien integra en sí mismo el mal sin eliminarlo; 2) pero precisamente necesita el mal para ser el bien. Cf. sobre esto la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, «Prólogo sobre la frase especulativa» (el «contragolpe»).

5. *La distinción entre fundamento de existencia y existencia* («del» fundamento).

La distinción en cuanto tal de todo «ser», es decir, de todo ente en cuanto tal. *El ser primordial es querer*.

La metafísica occidental: la verdad sobre el ente en cuanto tal.

¿De dónde viene esta interpretación del ser (sin considerarla historiográficamente)? El ser se concibe aquí como «*existentia*» en sentido amplio; *existentia* como *actualitas*, como *actu esse*; desde Descartes el *actus* es el *cogitare*, el *ego cogito*, el *repraesentare* (cf. 6): representarse a sí mismo y presentarse así; *exigentia essentiae*; el *principium existentiae* es la *perfectio*; *essentiae gradus*; *appetitus*, tendencia representante, voluntad (Leibniz).

La distinción es «muy real» (407), no meramente «lógica». Está dada en la propia esencia del ser, de ahí la distinción entre voluntad del fundamento y voluntad del entendimiento. Despliegue re-presentante de la unidad de lo múltiple y lo opuesto → «universo».

*Toda voluntad es reticente en el sentido de que es una voluntad contraria, es decir, una «voluntad en contra», una manía. El querer es en sí mismo contrario (contradicción).*

Espíritu: la mismidad autónoma de la voluntad del entendimiento; el espíritu es espíritu (hálito) del «amor».

6. *Ser (existentia, realidad) como subjetividad («ser sujeto»), es decir, re-presentar*.

Kant dice (*Lección de lógica*, Introducción V): lo que la representación es «no se puede [...] explicar, pues *lo que la representación es* tendría que explicarse siempre a su vez mediante otra representación».<sup>2</sup>

¿Es este un buen argumento? ¿Y qué significa explicar? Aclarar, no «derivar» ni deducir, sino desplegar en su propio ser. ¿Quizá lo claro que hay en el representar (poniendo delante) no es de ningún modo obvio ni está interpretado?

El argumento de Kant no es más que el reflejo moderno de la convicción

fundamental de la metafísica de que el ser «es» obvio, de que el ser «es»...

La representación (que pone delante) implica: 1. «aspirar» a ir más allá de sí (negatividad); 2. distinguir, «dividir», negatividad (inflexión); 3. «devenir» (no como «sucesión» ni como «actividad», sino llegar a ser esencialmente, pasar de algo a algo, inflexión, transición); 4. llevar hasta sí mismo, representarse algo poniéndolo ante sí, revelar.

El conjunto de estos cuatro rasgos definitorios junto con el *repraesentare* de la unidad (comparecencia de lo múltiple en su reunión) perfilan la esencia del «querer». Por eso «querer» es el término para designar la interpretación moderna del ser en el sentido de la *existentia*.

Y por eso de la esencia del ser forma parte la «fenomenología», la historia del revelarse como llegar a ser sí mismo. Hay que entender el genitivo de la fenomenología «del» espíritu en el mismo sentido que tiene cuando se habla de la «armonía de las esferas». La «fenomenología» no es el nombre de una «ciencia» que se agregue posteriormente.

Voluntad como *voluntad de poder*; cf. 7: Schelling y Nietzsche. No es que la época actual haya asumido la doctrina de Nietzsche, sino al contrario: Nietzsche predijo, y por tanto mostró previamente, la verdad hasta la que se desplaza la historia moderna porque ya procede de ella.

#### 7. Schelling – Nietzsche (cf. pp. 99 ss.).

Ser es querer (*perceptio –appetitus*). Como si esto viniera de la tradición de la metafísica teológica, detrás está el «actus»; *actus* como reinterpretación romana de la ἐνέργεια; ἐν-έργεια – ἐντελέχεια (cf. la interpretación que hace Leibniz de ella como *vis activa primitiva*) – οὐσία – de la κινούμενα – κινούντα como auténticos ὄντα (φύσει); οὐσία e ἰδέα.

Todo querer se quiere a sí mismo, pero de distinta manera. El querer como quererse a sí mismo implica dos posibilidades fundamentales del despliegue de la esencia:

1. el quererse *a sí* como llegar a sí mismo y, de este modo, revelarse y manifestarse ante sí mismo («idea absoluta»); el entendimiento como voluntad en la voluntad; subjetividad incondicional como «amor» (no querer ya nada propio).

2. el *querer-se* a sí como trascenderse a sí mismo; empoderamiento y mandato; «voluntad de poder»; el mandato como voluntad en la voluntad; «empoderamiento»; subjetividad incondicional como «poder».

A) En qué sentido se trata en ambos casos de la subjetividad incondicional solo se puede mostrar desde la esencia del representar como poner delante; representación y negatividad.

B) Pero el «amor» y el «poder» implican esencialmente lo contrario y lo discordante, la «lucha» y la «contradicción».

C) Schelling: querer la nada, interioridad serena, el puro querer. Nietzsche: querer siempre lo mismo: eterno retorno.

D) La voluntad del amor (dejar que opere el fundamento); no querer nada, ni lo propio ni lo suyo, tampoco a sí mismo; voluntad de poder y empoderamiento.

E) De la voluntad como espíritu y como amor forma parte el sistema como unidad; de la «voluntad de poder» no forma parte ningún sistema (cf. lo correspondiente en Kierkegaard: no hay ningún sistema de la «existencia», sino una «organización» o una «Iglesia»).

#### 8. *Hegel – Schelling – Nietzsche.*

Hegel: voluntad del saber (reconocimiento) – (ansias).

Schelling: voluntad del amor (entendimiento – voluntad universal); dejar que opere el fundamento; no querer ya nada.

Nietzsche: voluntad de poder (empoderamiento, supresión de la distinción entre lo sensible y lo no sensible); solo querer... como querer.

«Voluntad» como quererse a sí mismo, el ser sí mismo: ambos verdaderos pero de manera diversa.

Voluntad y ser sujeto; cf. la «Consideración intermedia sobre Hegel» (cf. pp. 188-199), algunas indicaciones del «Prólogo» a la *Fenomenología del espíritu*.

#### 9. *El núcleo del tratado sobre la libertad (357-364) como «aclaración» de la distinción entre fundamento y existencia (cf. arriba, p. 106).*

La investigación «se basa» en esta distinción. Pero esta investigación avanza hasta el centro del sistema. El propio sistema: cf. pp. 117-119.

Se «aclara» la distinción; cf. Schelling, pp. 358 s. (cf. más adelante, pp. 117-119). Diversas «Consideraciones» (cf. § 22) deberán conducir hasta esta misma distinción en cuanto que ella fundamenta. Diversas consideraciones del ente, a saber: I. Dios, II. mundo (creación), III. hombre.

¿Qué significa conducir? El ente se exhibe como regido por esta distinción, es decir, se exhibe como definido en su entidad. ¿Se aducen aquí solo

«ejemplos»? Y si no es así, ¿qué significa este procedimiento?

*La distinción apunta a la construcción de la esencia del hombre en el conjunto de los entes.* Esta construcción debe presentar al hombre como aquel ente que en un sentido destacado es Dios: *el hombre «es» Dios.*

El hombre como el ser central, como el ente que «está» en el centro. La alianza con la que Dios asume *en sí* la naturaleza de la criatura y llega a «ser» tal naturaleza. Hay que dilucidar la cuestión del antropomorfismo a partir de este concepto del hombre que «es» Dios; solo así dicha cuestión conduce hasta la pregunta por la verdad del ser.

«Ser» se toma aquí en todas partes y resueltamente como la existencia del fundamento: «*subjetividad*»; el hombre *que es así* como constructor; «la filosofía»; «antropomorfismo»; «círculo».

10. *La distinción entre fundamento y existencia como definición esencial de la «existencia» en el sentido de la subjetividad.*

Para comprender verdaderamente la «distinción» no debemos tomarla «inmediatamente», sino que tenemos que pensarla como «real», es decir, como la realidad de lo real en el sentido del *ser* del ente (es decir, tenemos que concebir su *ser* como distinción desde la existencia del fundamento, es decir, desde *ella misma*; como inter-sección, voluntad, voluntad del entendimiento, existencia).

Por tanto, en la esencia de la distinción es necesario distinguir:

1. los diferenciados: los elementos de la oposición y su diferencia;
2. el vínculo de lo vinculado: elevación y sublimación del fundamento en la existencia; la existencia engendra el fundamento, pero también la existencia es engendrada desde el fundamento: fundamento *de* la existencia;
3. lo vinculante como el elemento *único*, es decir, la existencia en un sentido destacado (la prevalencia de la existencia; cf. de otra manera ya en Leibniz).

La distinción es el *enlace* que contiene en sí mismo la oposición (que deja que actúe el fundamento) y que al mismo tiempo la sublima y la enlaza como uno de los vinculados; lo que se enlaza a sí mismo.

La existencia siempre es ambigua: «lado» en 1, en 2 y en 3. En la distinción, la existencia tiene la *prioridad* en el sentido de la *superioridad* en el *actus*.

Sin embargo, al mismo tiempo se da aquí un círculo: de la diferencia forma parte (1) lo opuesto, y como lo opuesto va junto, también es compatible. La incompatibilidad se produce no obstante cuando el fundamento en cuanto tal

(el ser en cuanto tal) quiere ser existencia, es decir, cuando se eleva hasta el ente mismo (la subversión y el alzamiento de la subversión).

El mal es lo relativamente *no entitativo* (el ser), lo que al alzarse como ente desbanca al verdadero ente (cf. Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, I/7, p. 459).

## SEGUNDA PARTE

### SOBRE LA INTERPRETACIÓN DEL NÚCLEO, «LA ACLARACIÓN DE LA DISTINCIÓN» ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

#### § 18. LA «ACLARACIÓN DE LA DISTINCIÓN» COMO EXPOSICIÓN DEL ENTE EN SU CONJUNTO (DIOS, MUNDO, HOMBRE)

Desde un punto de vista externo hay tres apartados: Dios (capítulo primero), mundo (capítulo segundo) y hombre (capítulo tercero). Los tres representan el ente en su conjunto y en su articulación básica.

La distinción la marca *el ser*. Hay que considerar el *ente en su ser*, en un sentido unitario y absoluto.

La «aclaración» de la distinción consiste en hacer que esta salga a la luz en toda su esencia de forma más limpia, más clara, más pura, y en no limitarse a confirmar las fórmulas vacías y su aplicabilidad.

La esencia de la distinción (esencia del ser como «voluntad»), su plenitud: la propia inter-sección, el separar, donde aparece lo separable y lo inseparable.

La «aclaración» como exposición, como un poner ahí afuera, no es una aclaración de la distinción en el ente, sino una exposición del ente en cuanto tal en la distinción y en aquello por lo cual y como lo cual campa en realidad: en lo absoluto.

Por eso lo absoluto es el propio Dios (capítulo primero). Luego, entre los capítulos primero y segundo vendrá nuestra consideración de la prioridad de lo absoluto (§ 23), en la que examinaremos en qué sentido, en el desarrollo de nuestra interpretación de la «aclaración», siempre se produce una irradiación sobre el conjunto → los diversos conceptos de la naturaleza.

La «aclaración de la distinción» es la exposición del ente en su conjunto a la luz *de esta distinción*. Por eso la «aclaración» abarca de una vez y en una configuración propia, estructurada desde la construcción, el conjunto de la metafísica moderna, es decir, la teología, la cosmología y la psicología. (Obsérvese la serie inversa en comparación con la dialéctica trascendental de Kant).

Aquí lo esencial es la *unidad* en lo absoluto.

El ser de la «naturaleza» (es decir, de la creación) es su *proceso vital*. Pero este es, en cuanto que proceso, la *creación del mundo* (*conservatio est perpetua creatio*). La creación del mundo es la «*personalización* de Dios», el hecho de que Él mismo «llegue a ser».

Pero la creación del mundo alcanza su objetivo en el hombre: el hombre es la «diferencia eterna con Dios», como el punto donde el espíritu aflora en cuanto tal. Este punto está «*en medio de* la naturaleza y por encima de la naturaleza».

La naturaleza es la exposición de lo absoluto en el no-ente (en el ser). (El propio Dios diviniza la naturaleza).

La creación no es desde la nada, sino desde el no-ente. El comienzo de la creación es la superación del egoísmo divino, es decir, de su especificidad, de su «ser sí mismo» (y al mismo tiempo eso es también el amor).

La distinción es lo «*intuido*» *previamente*, de modo que el ser es intuido en lo más entitativo, en lo absoluto. En la exposición del ente se vuelve «clara» la «*distinción*» (¿es esto un círculo?).

1. La distinción no se deriva, no se «explica» a partir de algo aún más claro, sino que ella misma es lo más claro (cf. lo que se dice sobre el ser primordial y el querer: la *instancia suprema* según la cual se juzga el ser; cf. arriba § 14 y § 15).

2. Pero ni siquiera lo más entitativo, lo absoluto (en lo que la distinción se expone), se acredita y se demuestra solo posteriormente como lo último; sino que es lo indemostrable, lo que no requiere demostración. Por eso lo más comprensible es que lo absoluto sea el ente por excelencia.

¿Por qué esto, el hecho de que lo más entitativo sea, es más comprensible que aquello, el hecho de que nada sea? Después de todo, parece que el *nihil* sea más «fácil» («por así decirlo, nada es por sí mismo», es decir, «la nada es por sí misma»); por el contrario, es más difícil producir «algo» (es más difícil para el producir y el hacer que solo piensan por sí mismos y de manera finita).

Para la comprensión del ser del ente, es decir, para el pensar del querer, resulta más comprensible que la voluntad se quiera a sí misma como voluntad, pues aun cuando no quiera nada se querrá pese a todo a sí misma, a la voluntad. Lo más arduo e incomprensible para la voluntad es no querer, porque eso supone para ella desistir de sí misma renunciando a sí (cf. pp. 133 s.).

Hay que hacer una confrontación con el planteamiento de la distinción, es decir, con el esbozo del ente en su conjunto en cuanto a la entidad definida así,

en el sentido de la historia de la diferencia de ser.

3. Lo absoluto y el sistema. El sistema en el entendimiento divino; el entendimiento es la voluntad en la voluntad, es decir, el sistema es la voluntad primordial de lo absoluto.

## CAPÍTULO PRIMERO

### LA CONSIDERACIÓN QUE ARRANCA DE DIOS

a) La aclaración inmediata desde el ser de Dios como lo absoluto; la naturaleza «en» Dios y «Él mismo» (existencia). (§ 19).

b) La aclaración analógica es una aclaración de la aclaración. Mostrar lo absoluto que hay que exponer en aquello donde se expone a sí mismo: en la naturaleza como el «no-ente»; la correspondencia como respuesta a la palabra: la correspondencia no se toma aquí como forma de «consideración», sino como la esencia del *propio ser*; «analogía» y «sistema» (cf. capítulos segundo y tercero); «analogía» desde la esencia de la distinción (cf. § 18). (§ 20).

c) El círculo como aquello desde donde llega a ser todo; la relación de los diferenciados (naturaleza y existencia); la prioridad (§ 21).

d) Regreso a Dios; «Dios tiene en sí...» (§ 22).

La prioridad de lo «teológico» como prioridad de lo incondicional. Lo incondicional como lo absolutamente cierto; verdad como certeza, la intuición intelectual, intuición y construcción; el «elemento» de la exposición.

#### § 19. LA ACLARACIÓN INMEDIATA: EXPOSICIÓN DEL SER DEL ENTE «EN» DIOS.

FILOSOFÍA COMO SABER INCONDICIONAL DE LO ABSOLUTO A DIFERENCIA DE LA  
TEOLOGÍA Y LAS MATEMÁTICAS. LOS DIVERSOS SIGNIFICADOS DE LA PALABRA  
«NATURALEZA»

La «aclaración» es una aclaración «filosófica» *para* la «filosofía», es decir, no por ejemplo para una mente que venga abriéndose paso de cualquier modo.

*La esencia de la filosofía dentro de la metafísica absoluta del espíritu* (cf. esencia y nombre de la filosofía); exposición del ente en su ser desde la *intuición* no sensible *de lo absoluto* (cf. p. 125); hay que concebir todo como «*siendo “en” Dios*»; pero el «en» no es «inmanencia», que presupone el ser en el sentido del estar dado (lo uno dentro de lo otro); «ser» como existencia del fundamento.

*Filosofía como saber incondicional* (la verdad ya está decidida como certeza): por eso hay que resaltar la filosofía en lo que tiene de incondicional, en dos sentidos que en la historia de la metafísica llegaron a ser determinantes para

ella: la teología y las matemáticas. (Desde aquí resulta clara la importancia de aludir al «Prólogo» de la *Fenomenología del espíritu*).

1. Lo que Hegel se «propuso» (*Fenomenología del espíritu*, Prólogo, II, 6):<sup>1</sup> «que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia y a su objetivo de poder desprenderse de su nombre de *amor* al *saber* para llegar a ser un *saber real*».

Por tanto, el final de la metafísica en el sentido de su consumación se anuncia en esto:

a) en que la filosofía se desprende de su nombre y pasa a ser «saber absoluto» (idealismo alemán);

b) en que *renuncia* al «sistema» (Nietzsche); voluntad de poder, «organización», «total». Nietzsche no «quiere» un sistema porque él sabe que está ya en el sistema de todos los sistemas posibles (como modos de asegurar lo existente), sabe que está ya en la incondicionalidad de la voluntad de poder. (Aquí no se puede nombrar a Kierkegaard, porque no encaja en la historia de la filosofía y porque su lucha contra el «sistema» tiene otro sentido).

El saber real es el saber que se sabe absolutamente a sí mismo como la realidad de lo real mismo (no solo por ejemplo como modo de «captar» lo absoluto); (φιλοσοφία: en la configuración platónica o cristiana). El saber real ya no *tiende* desde lo condicionado hasta lo incondicional, como si esto fuera algo que nunca se alcanza pero siempre se busca, sino que lo *incondicional* es el comienzo y el final (punto de partida y elemento), y todo «devenir» «está» dentro de lo incondicional como irradiación del campo de la in-finitud. Que Hegel ponga al mismo tiempo todo el peso en el «trabajo» no contradice la superación de la φιλία, pues ella es la expresión de la representación finita.

2. De modo correspondiente hay que entender la exigencia de que «el conocimiento de la realidad absoluta tiene que haber alcanzado una claridad absoluta sobre su naturaleza» (*ibid.* II, 14). Eso no se refiere a establecer una «gnoseología», a afilar el cuchillo antes de poder ponerse a cortar bien, sino que se refiere a que la naturaleza del conocimiento de la realidad absoluta es justamente la esencia de esta realidad, el «ser» del propio absoluto (entidad = subjetividad); el «elemento», el éter.

(Desde aquí se elimina también la frecuente malinterpretación de la *Fenomenología del espíritu*, la cual no es por ejemplo una «gnoseología» de la metafísica absoluta). (Cf. ahora también la interpretación de la «Introducción» a la *Fenomenología del espíritu*, 1942).<sup>2</sup>

## a) Filosofía y teología

A partir de la historia de la esencia de la «verdad» se puede mostrar claramente en qué sentido la «teología» y las «matemáticas» desempeñan una función directriz necesaria dentro de la metafísica.

Verdad: ἀλήθεια e ιδέα τοῦ ἀγαθοῦ {verdad e idea del bien}– causa (teología).

Verdad: *veritas* – *certitudo* – *intuitus* – *deductio* (matemáticas).

Desde Platón y Aristóteles la pregunta por el ὄν, es decir, por su ἀρχή como αἰτία, es la pregunta por el θεῖον, y por tanto la πρώτη φιλοσοφία ἐπιστήμη θεολογική {filosofía primera como ciencia teológica}; ese es el sentido que tiene la modificación que lleva a cabo el cristianismo.

De este modo, justamente en lo que tiene de específico la filosofía es teología y está subordinada a ella, así que la teología es al mismo tiempo el límite de la posible incondicionalidad de la metafísica absoluta.

Por eso Hegel y Schelling conciben la teología de otro modo. Cf. la *Fenomenología del espíritu*: «la religión» no es aún el saber absoluto. Lo mismo sucede con Schelling (por ejemplo las *Stuttgarter Privatvorlesungen*, I/7, p. 423): la filosofía es afín a la teología, pero la teología es «más bien una mera abstracción de la filosofía», «toma en cierto modo a Dios como un objeto particular, mientras que la filosofía considera a Dios al mismo tiempo el supremo fundamento explicativo de todas las cosas, y por eso la idea de Dios se difunde también sobre otros temas». «Lo incondicional es el elemento en el que resulta posible toda demostración».

## b) Filosofía y matemáticas

Al comienzo de la metafísica moderna la esencia de la verdad se transforma en certeza. Las matemáticas son un modelo de «demostración» concluyente a toda costa (*mathesis universalis*). Por eso parece lógico elevar científicamente la metafísica *ordine geometrico* a saber.

Pero lo matemático, es decir, la magnitud, no es un posible elemento de la «distinción absoluta» (es decir, de la negación de la negación, o sea, de la subjetividad incondicional). «El principio de magnitud» es la «distinción sin concepto» (vol. 2, p. 44 [II, 36]). «El tiempo es el propio concepto en su existencia» (*ibid.*). (Aquí solo se da la mera dispersión de la sucesión, que va del

«todavía no» al «ya no»; doble negación, pero solo como existente, y no como una doble negación que se recupere a sí misma, es decir, no la «pura inquietud de la vida» (vol. 2, p. 44 [II, 36])). Por eso aquí, en lo matemático, no hay ningún elemento de lo absoluto, y por eso la metafísica no se puede definir conforme a eso; cf. *Phänomenologie des Geistes*, Prólogo, pp. 40 ss. [II, 32 ss.], especialmente p. 44 [36].

### c) El concepto de lo absoluto en Schelling y Hegel

Cf. más adelante § 23: La prioridad incondicional de la certeza (y por tanto, al mismo tiempo, de la entidad) de lo absoluto.

1. *Lo que se desprende* de todo vínculo unilateral en la relación: *absolvere*.

2. Lo que se desprende como *lo que se lleva hasta sí mismo* y de este modo se consume. Lo que se suelta y libera (hacerse manifiesto a sí mismo: estar manifiesto no como un apéndice, como una conciencia posterior, sino como *el* factor fundamental del *ser sí mismo*).

3. Lo que se suelta y libera como lo que se absuelve y se pone en libertad (concepto) y de este modo se reconcilia. Las contraposiciones no se eliminan, sino que se superan e integran como manifiestas. La absolución, la reconciliación como mediación para la totalidad del universo.

4. La absolución como la in-finitud de lo finito, la totalidad del conjunto; absolución: liberación para la libertad por antonomasia. Dos comienzos coeternos. El «todo en todo».

5. *Esencialmente* general para la absolutez: el «devenir» como *mismidad autónoma* e integración y superación; *tollere, elevare, conservare*.

### d) Los diversos significados de la palabra «naturaleza» dentro de la «aclaración»

1. «Él es la *naturaleza*... en Dios». «Él» es Dios en la medida en que es fundamento. La «naturaleza», aunque tiene reminiscencias de Böhme, ha pasado aquí por la definición kantiano-fichteana y está concebida desde la subjetividad; «naturaleza» = el no-yo (Fichte); yo como yo mismo y espíritu (Schelling): el ente *que está siendo* a diferencia del no-ente. «Naturaleza» como el nombre *idealista* y metafísico para el «fundamento». El no-yo, entendido en

sentido «positivo», es una «contracción». «Naturaleza»: ¿el mundo... antes del acto eterno de la creación?

2. Fuerza gravitatoria y luz «en la naturaleza». «Naturaleza» significa aquí la creación (lo creado, concretamente lo no humano; el ámbito de lo *no-histórico* en la creación). Esta naturaleza creada es la exposición de lo absoluto en el no-ente; pero esta «naturaleza» ya no es solo fundamento, porque está en una separación, sino que en cierta manera es ya «existente»: la luz. Pero la «luz» misma todavía es cerrada, porque aquí el espíritu todavía no ha brotado ni es lo existente en sentido auténtico. Así que «la naturaleza» todavía no es «*actu*», pero tampoco es el puro ser («devenir») a diferencia del ente, sino que es ya un *ente*... en cuanto que no-ente.

«Esencia» es igualmente un término equívoco: (1) *la esencia* en la medida en que existe y en la medida en que es fundamento de existencia, es decir, el «ente» *respectivo*; (2) la «*esencia pura*» como mero ser fundamento; esencia = mero «ser»; (3) la esencia como *lo que* algo es: *quidditas*, el concepto de qué; (4) la esencia como lo «esencial», lo existente.

La gravedad «*solo*» se «*sigue*» de la «naturaleza» de la identidad absoluta. («Naturaleza» significa aquí *fundamento*, concretamente Dios como fundamento, en la medida en que él es al mismo tiempo el que configura; así es como eso se vuelve «meramente» comprensible). «Seguirse» es un modo del revelarse, es decir, del *estar* manifiesto en el sentido de existir. La gravedad «es», en un cierto incremento capacitador (potencia), la «naturaleza» en Dios.

3. «Naturaleza» en general: (1) naturaleza en Dios (lo que no existe); (2) lo absoluto en la exposición del no-ente, más allá (a este lado) del «espíritu», en un sentido absoluto (lo que en cierto sentido *existe*). «Naturaleza» en general: el concepto profundizado al que apuntaba ya la filosofía de la naturaleza de Schelling, pero que ella no llegó a resolver totalmente antes de hacer una exposición completa de la «distinción». Lo «polémico» en el concepto de «naturaleza» se dirige en un primer momento contra Fichte, pero al mismo tiempo también contra la «filosofía trascendental».

4. Los significados 1 a 3 nombran los perfiles específicos que Schelling da al concepto de «naturaleza», la «naturaleza» de la identidad absoluta. Además de eso, Schelling emplea la palabra también con su significado habitual, en el sentido de «naturaleza de las cosas» (359): «naturaleza» como lo que algo es y el modo como lo es, la «naturaleza» del asunto (que procede de φύσις = οὐσία);

*natura* en el sentido del «ente» *natura sua*.

Para resaltar esto resulta útil señalar el concepto kantiano de naturaleza: «*formaliter*», naturaleza es la «existencia de las cosas en la medida en que está *definida por leyes universales*». Esencialmente, la naturaleza es la legalidad de las determinaciones de la «*existencia*» (a diferencia de la «*esencia*»). «Existencia» = realidad = poder ser experimentado sensiblemente, objetividad (*Prolegómenos*, § 14); «*materialiter*», naturaleza es «la quintaesencia de todos los objetos de experiencia» (*Prolegómenos*, § 16). Cf. *Principios metafísicos de las ciencias naturales*.

5. Los diversos conceptos de «naturaleza» remiten al mismo tiempo al carácter de «potencia» de lo absoluto. ¿En qué sentido? El concepto de «potencia» (revelarse, *repraesentare*; «referencia a la existencia», las respectivas modalidades de esta): (1) Capacidad: *possibilitas – essentia – nisus – conatus* - poder (la «excedencia», más allá de sí mismo); (2) *essentiae gradus (perfectio)* (como *principium essentiae*; Leibniz); incremento y causa del incremento «hacia arriba y hacia abajo»; (el concepto matemático: «superioridad», cf. § 21); autoincremento como revelación de la esencia. *Perfectio*: «completitud», en función del grado de separación y regreso a sí mismo del ente que se define respectivamente por la distinción; (3) referencia a sí mismo.

Lo formal en la *doctrina de la potencia* de Schelling: lo triple de la potencia y que en esta triplicidad retorna respectivamente en cada «potencia»; potencias como «períodos» de la revelación de Dios a sí mismo. Cf. más adelante § 24, donde aparece por primera vez la conexión entre la naturaleza en Dios (la naturaleza inicialmente carente de reglas) y la naturaleza como criatura.

(1 a) *Concepto de naturaleza*. (*Rectificación*: el énfasis de la frase no recae en el «se sigue», sino en el «solo»).<sup>3</sup>

(1 b) La antecendencia, como esencia de la *propia voluntad*, del «ser» en sí; prioridad, lo circular; (sujetividad, § 21).

(2) *La prioridad de lo absoluto*, (a) la posición fundamental del pensamiento especulativo, § 23, (b) el antropomorfismo (cf. (3)).

(3) La aclaración de la distinción mediante una consideración de la *creación* (de su esencia); la auténtica criatura es el hombre.

(4) La distinción (como voluntad de amor); inseparabilidad y separabilidad (tipo de unidad) de los principios.

§ 20. LA ACLARACIÓN ANALÓGICA:  
EXPOSICIÓN DE LA CORRESPONDENCIA  
DE LAS ESTACIONES DEL SER DE LO ABSOLUTO

La *analogía* de la relación entre gravedad y luz con la relación entre fundamento en Dios y existencia de Dios es una relación entre relaciones; sin embargo, no se la puede captar al modo de la *analogia proportionalitatis*. Aquí la analogía no es una mera «imagen», sino que lo «intuitivo» es aquí, de forma correspondiente, el ente, y solo en cuanto tal se nombra aquí. La relación de correspondencia es una relación entre dos «distinciones», es decir, entre dos estaciones del ser de lo absoluto. Y la correspondencia radica en la ex-posición, en el hecho de que la gravedad y la luz no son ilustrativas solo de forma accesoria, sino que el ser grávido es lo que es en el sentido de la *revelación* del «ser» (es decir, de la voluntad del amor). La relación, en el sentido de *esta* distinción, se *corresponde* a su modo con la identidad absoluta, la acata y cumple con ella.

La relación entre gravedad y luz se obtiene del esbozo del ser en general, y no de unas ocurrencias «poéticas» casuales; ese esbozo es más sapiente que la ciencia, que trabaja con «modelos» contingentes. (Cf. la conexión histórica entre el concepto leibniziano de *vis* y la dinámica física).

La interpretación toma aquí la dirección del esbozo de la interpretación del ser como «voluntad», y esta interpretación es más fundamental que toda constatación científica exacta. Lo que la física actual «sabe» de la gravedad no es más, sino muchísimo «menos», porque ese «saber» de la física queda aislado en una especialidad que hace un esbozo arbitrario.

La «analogía» en el sentido de la «fenomenología» como modo del manifestarse a sí mismo, es decir, del «ser».

La correspondencia impera esencialmente en la propia distinción entre los diferenciados, y solo de ella —de esta correspondencia ontológica— se hace eco el ente; la «*analogia entis*».

§ 21. LO CIRCULAR DE LA DISTINCIÓN  
ENTRE FUNDAMENTO Y EXISTENCIA

El círculo como aquello «desde donde llega a ser todo»; el «devenir» de una

forma configurada de propio («voluntad») es el campo y la esencia del ser y este mismo en su unidad esencial; y como distinción es aquello desde donde el ser campo. (La distinción como origen esencial del «devenir».)

Ahora hay que «aclarar» la distinción esclareciendo más de cerca el «círculo»; lo circular de la inter-sección y la subjetividad del ser; querer-se a sí.

«Círculo» es, en sentido formal, donde el final es el comienzo y el comienzo es el final.

La *prioridad*, el «antes»:

a) en el tiempo (el origen del tiempo, cf. las *Stuttgarter Privatvorlesungen*, 1/7, pp. 428 ss.),

b) en la esencia (constitución de la *quiddidad*) o lo esencial, lo propio: la existencia;

c) en el rango (superioridad de la existencia, cf. 360, 408); pero aquí la prioridad es solo respecto «de aquella antecendencia» de la luz sobre la gravedad, aunque luego se trata en general del círculo del devenir; el círculo es posible sin menoscabo de c); (en qué sentido la superioridad forma parte esencial de la distinción; esencia de la «voluntad» y superioridad; ir más allá de sí mismo, mismidad autónoma; cf. 359 al final: «lo superior», que se ha elevado con su eterno anhelo del acto eterno de la autorrevelación) ¿en qué sentido la prioridad es la antecendencia y lo que va delante?

Cf. sobre el *a priori* los *Prolegómenos* de Kant; no el *a priori* en el «ser qué» o en la *essentia*, sino como condición de posibilidad; no como antecendencia temporal, sino como ser en el sentido de la voluntad, es decir, del auténtico existir. El propio *prius* es circular, y sin embargo implica superioridad; la «existencia» es esencialmente la superioridad (cf. la distinción); prevalencia de la existencia sobre la *no-existencia*, cf. Leibniz.

## § 22. RESUMEN DE LO DICHO SOBRE LA DISTINCIÓN EN DIOS

Preguntamos aquí: ¿qué significa que primero venga la consideración *que arranca de Dios*?

Viene primero no solo porque Dios sea lo absoluto en el sentido de lo supremo, ya que lo absoluto, al fin y al cabo, es el universo en cuanto que *lo existente*.

Esta consideración viene primero porque el propio considerar queda

remitido inicialmente a lo absoluto. Dios es lo primero, también πρὸς ἡμᾶς.

Aquí y en lo sucesivo, la *consideración* tiene carácter de especulación en el sentido de la *construcción* del ente en lo absoluto.

Por eso es necesario recurrir a una consideración sobre la prioridad de la certeza.

### § 23. EXCURSUS: LA PRIORIDAD INCONDICIONAL DE LA CERTEZA (Y POR TANTO AL MISMO TIEMPO DE LA ENTIDAD) DE LO ABSOLUTO

Cf. I/7, p. 329; cf. entre otros sitios I/7, p. 423.

Sobre el concepto de lo absoluto, cf. más arriba, p. 125).

(*Frente a ello*, según Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grâce*, Gerh. VI, 598 ss., n.º 7; sin embargo, VII, 289; el concepto modificado de *existentia*. No obstante, la «oposición» que hay entre ambos «pasajes» es solo aparente).

Si lo absoluto es el espíritu, el existente, la subjetividad incondicional, entonces esta prioridad de lo absoluto, es decir, de su certeza, es decir, de la verdad, es decir, de su evidencia, es decir, de su existencia, remite a la prioridad del *subjectum* en cuanto tal.

Un recordatorio puede mostrar cómo ya (aunque desde luego en la forma de la metafísica teológica tradicional) el aseguramiento de la certeza del *ego cogito* (*sum cogitans*) converge con *el hecho previo de la existencia de Dios*, que ofrece por sí mismo el aseguramiento último de la certeza (Descartes, *Meditaciones* III). El idealismo alemán concebirá luego por sí mismo en su carácter incondicional esta relación de aseguramiento del representarse a sí mismo. (Entre Descartes y el idealismo alemán vino la explicación a cargo de la filosofía trascendental de Kant).

Lo absoluto no es solo πρῶτον καθ' αὐτό, sino también πρὸς ἡμᾶς, lo indemostrable, es decir, lo que no necesita demostración, porque toda demostración del ente se mueve en el éter de lo absoluto. Lo más comprensible es el hecho de la existencia de lo absoluto, pues comprender es pensar en lo absoluto. Certeza.

*Es más comprensible el hecho de que el ente (es decir, lo absoluto) es que el hecho de que la «nada» sea.*

No obstante, «en sí misma» la «nada» es «más fácil», pues para eso no hace falta nada; y sin embargo lo más difícil es que la nada deba *ser*, porque el ser

(campar) es *nisus, exigentia essentiae*.

La filosofía comienza con la «confesión» de que sin lo absoluto ella no existiría (I/7, p. 423). Así pues, la filosofía no puede ser ya «primero» filosofía y luego pretender demostrar lo absoluto en su «existencia». La filosofía es *saber absoluto*, es decir, saber «de lo» absoluto (genitivo objetivo y subjetivo).

La filosofía es un empeño humano. Sin duda. Pero el hombre es «el ser central», el *Dios con carácter de creatura*. La filosofía es la «exposición intelectual del universo» de lo existente en cuanto tal; pero el universo es manifestación de Dios, así que la filosofía es la «progresiva demostración de Dios» (I/7, p. 424).

En un primer paso, la filosofía es saber absoluto, al mismo tiempo también en el sentido de que sabe que pertenece a lo absoluto. Lo absoluto es aquí la subjetividad incondicional. En un sentido moderno, hay que concebir la prioridad de lo absoluto como la prioridad incondicional de la subjetividad: *el éter y el elemento del saber*.

En la p. 392 Schelling expresa claramente que Dios mismo es «en nosotros» la *luz intelectual*, en la que se hace claro todo lo demás. La aclaración y su diafanidad reciben su *claridad* de esta luz.

En un primer momento, la pretensión de una construcción absoluta parece una arrogancia y una quimera. Y sin embargo es la *confesión* «*de que todo es ya*». *La renuncia a la curiosidad del pretender explicar primero*, y de pretender explicar al modo del pensamiento demiúrgico de la creación (*Deus faber*).

La posición fundamental está en el devenir del propio ente; el toque mágico (387); «la magia divina» (391): «la presencia inmediata del ente en la conciencia y en el conocimiento»; el conocimiento de lo anterior a todo lo cuestionable; la referencia a aquello por lo que ni siquiera se pregunta. (Uno no pregunta a su vecino si luce el sol, es decir, no va corriendo a un ente cualquiera para demostrar solo a partir de él el auténtico ente ni para hallarlo confirmado).

Si Dios *es* la luz del representar en *nosotros*, ¿qué sucede entonces con la humanización del ente? ¿Qué significa entonces que aprendamos algo en sentido humano? Nada más que pensar el ente *en sentido absoluto*.

Frente a eso dice Kant: «Es quimérico tener y hasta siquiera anhelar una experiencia de la existencia y de un efecto que solo puede venir de Dios, o siquiera solo una percepción que remitiera a ello» (Kant, *Op. post.*, I, ed. por Artur Buchenau, I/74, Berlín/Leipzig, 1936). Los conceptos kantianos de «ser», «existencia», «existir», «objetualidad» y «objetividad».

Pero lo absoluto es «espiritual», «personal», «viviente», no es «mecánico» (Spinoza).

¿Cómo es la relación con Leibniz? Prioridad de la «existencia», puesto que *existentia* es *essentiae exigentia*, «exigencia de la esencia»; la proposición del fundamento, cf. las 24 tesis.<sup>1</sup> *Quid «est» potius? Ens aut nihil?* {¿Qué «es» más bien, el ser o la nada?} ¿Qué significan «est» y *esse*? ¿Cuál es el ámbito decisivo de esta cuestión y el modo de preguntar?

Y si resulta que más bien es el ente, ¿entonces no tendrá que ser antes que nada el ente incondicional, por cuanto este campa en todos los entes (pensándolo desde la subjetividad incondicional)?

Entonces lo absoluto no es solo τὸ πρῶτον καθ' αὐτό, sino también πρὸς ἡμᾶς: lo que no necesita demostración ni acreditación, aquello acerca de lo cual y en lo cual estamos de acuerdo. Lo más comprensible es que Dios «es». Cf. el concepto de existencia, más adelante § 26.

¿Cuándo parece que la nada es lo más fácil y comprensible? Cuando se considera que el ente es más difícil, es decir, más arduo, y que requiere un hacer. Si entidad significa producibilidad, entonces no hacer nada es más fácil que emprender y llevar a cabo algo (para quien básicamente es vago y comodón, es decir, para quien no quiere).

¿Pero qué sucede si ser significa, en sí mismo, querer y quererse? Entonces la nada es más difícil que el *no* querer (cf. Nietzsche: preferible aún *querer la nada*, porque de este modo, al fin y al cabo, se sigue queriendo). Preferible el nihilismo absoluto, porque aquí siempre hay aún la oportunidad de la voluntad de querer, es decir, de un empoderamiento superior.

Si ser es querer, entonces lo más comprensible será lo más entitativo. Si ser es una comparecencia o una presencia que primero es preciso traer y que no viene «por sí misma» (espontánea y esencialmente), entonces lo más necesitado de explicación es el ente. (Las demostraciones de la existencia de Dios).

¿Cómo se ha desarrollado desde entonces la metafísica incondicional? Esta filosofía teológica nos resulta hoy chocante y forzada. ¿Pensamos nosotros más objetivamente? ¿De verdad?

Nosotros pensamos de manera aún «más absoluta» que esta metafísica absoluta. Pensamos de manera aún «más subjetiva» y «más volente». En lo absoluto se produce una potenciación, concretamente hasta el *ser contrario*. *Voluntad como voluntad de poder*. Voluntad de poder y la necesidad del hombre

superior.

La metafísica de la incondicional voluntad de poder quedó expresada en tres breves tesis que venían al final de un editorial publicado en un número de junio del semanario *Das Reich*. Citemos aquí como su versión más breve la ingeniosa frase de un taxista berlinés (no como «chiste», sino estando totalmente en serio de acuerdo con ella y comprendiendo lo que quiere decir). La ingeniosa frase dice: «*Adolf lo sabe, Dios se lo imagina y a ti no te importa*».

Aquí se está expresando la culminación incondicional de la *metaphysica specialis* occidental. Las tres tesis son la interpretación berlinesa y más auténtica del *Así habló Zaratustra* de Nietzsche. Compensan todos los dislates que se han escrito en la bibliografía sobre Nietzsche.

## CAPÍTULO SEGUNDO

### LA CONSIDERACIÓN QUE PARTE DE LAS COSAS<sup>a</sup>

Una consideración no es un mero quedarse mirando con pasmo algo dado, sino una ex-posición del ente en cuanto tal, es decir, en su ser: las «cosas», lo creado en sentido amplio (el hombre como la auténtica criatura, cf. sobre esto el capítulo tercero).

Ahora hay que llevar ante la mirada intelectual la distinción *como aquello* que constituye *el ser de las cosas*. En cierto modo las cosas existen *per se*, por sí mismas: la creación, lo creado (en su «haber sido» creado en una configuración).

Las cosas entitativas: 1. se han *escindido de Dios* (*no están en una inmanencia* como un juntamiento y una juntura ónticos, al modo como las manzanas están en una caja o los «órganos internos» en el cuerpo); 2. *sin embargo no están «fuera»* (es decir, están «en Dios», no «al lado de Dios», como si no fuera Dios el que constituyera el ser); 3. (1 y 2): son dependientes «de» Dios y están «ante» Dios.

La indicación de esto y el rechazo de la «inmanencia» deben perfilar el modo de ser «de las cosas» (de la creación) (es decir, deben señalar previamente su dignidad de ser cuestionado y deben preparar el modo como este ente creado se expone en lo absoluto, es decir, en la distinción).

Las cosas en cuanto que entitativas, es decir, en cuanto que devienen y «llegan a ser en Dios», pero no en la medida en que él existe. El Dios existente y absoluto es el Dios absolutamente libre. Las cosas *no* pueden ser en *él* ni a su modo, pues al fin y al cabo como creación son *dependientes*, pero dependientes *de* Dios, es decir, del *fundamento* en Dios, y están «ante» Dios, y sin embargo no son propiamente existentes ni espirituales.

#### § 24. EL FUNDAMENTO EN DIOS COMO «ANHELO ORIGINAL»

El fundamento en Dios es «el anhelo», «la primera palpación de la existencia divina»; querer llegar hasta sí mismo: el fundamento de lo no sujeto a reglas (el hallazgo inaprehensible en la naturaleza); el afán de lo eternamente *uno*:

*engendrarse a sí mismo*; el afán de la [existencia]; el anhelo, no el yo existente.

El fundamento eterno en Dios, al que se alude como «anhelo» y que se piensa a la manera humana; de esta forma se ha dado a conocer humanamente «el fundamento eterno», sin que con ello haya quedado humanizado ni degradado. Todo lo contrario: de esta forma el «fundamento» ha sido elevado hasta su esencia absoluta. En lugar del mecanismo causal tomamos como directriz la *personalidad* del hombre (no un Dios mecánico, sino un Dios «vivo»). Y además, ¿cómo se concibe aquí en general el hombre? (Cf. más adelante: ser central).

El «anhelo original» (360); el fundamento eterno es también voluntad, pero una voluntad *sin entendimiento*, como una voluntad *carente* de consistencia en su tendencia a comprender pero que ya es voluntad y que se dirige al entendimiento (360) (lo que inicialmente no está sujeto a reglas y es inaprehensible).

Pero así se hace el intento de pensar el fundamento como *previo* al acto *eterno* de la autorrevelación («el mundo» antes de la creación, lo absolutamente no-ente pero que tampoco es la nada), la eternidad previa a la eternidad de la creación.

*Tras* el acto eterno el fundamento eterno ha sido ya *elevado*, y ha sido elevado por lo superior que se ha elevado desde él; «está pues en el mundo» (359); ¿de dónde viene el mundo?

a) El mundo tal como lo contemplamos: «criatura».

b) El mundo antes de la creación es un fundamento eterno en Dios, cf. arriba, pp. 125-128; la naturaleza que al principio no está sujeta a reglas es «el elemento» o el «instrumento» del *entendimiento* (aquello en lo cual y con lo cual, en función del nivel de la potencia).

La naturaleza inicial es el «fundamento de la existencia de Dios». En ella se da la visión, la representación, la idea; «unidad».

El anhelo original y, en conformidad con él, «una noción reflexiva interior»; en el *appetitus* se genera un representar para el que lo representado y lo puesto delante solo puede ser el propio Dios.

En esta reflexión interior se «concibe» el fundamento, la voluntad del fundamento, el anhelo en cuanto tal. El *afán de sí mismo, pero representado y puesto delante. Anhelo como «mirada vital»*, como vida *que mira* y como *esencia de la vida*. De este modo se configura la imagen modélica del hombre que está puesta delante. (¿En qué sentido? ¿Qué es el hombre?).

En esta mirada *vital* se ama y se quiere que llegue a producirse la separación entre fundamento y existencia y que *el mundo sea*. (Cf. 363.) Amar el mundo significa dejar que opere el fundamento y, por tanto, dejar que opere la posibilidad de la *separación* y, por tanto, la suprema *unidad* y la «libertad» en la criatura. El hombre *como el Dios en la criatura* (el hombre Dios).

## § 25. CREACIÓN COMO CONFIGURACIÓN INTERIOR DE UNA IMAGEN; LA CRIATURA COMO «IMAGEN»

*La primera imagen de sí mismo* es la «semejanza»: aquí está el Dios que campa totalmente en su *fundamento* y que *está elevado en la imagen*. *Dar una imagen de sí mismo para sí mismo*: esa es la «imagen», y eso es configurar la «imagen».

1. Lo contemplado como imagen es «la vida», lo existente.
2. El propio contemplar es representar y existir (cf. más adelante § 27).

Configurar una imagen interior es tomar conciencia de sí y existir. La configuración interior de una imagen es la esencia fundamental de la creación y del proceso natural, la configuración interior de una imagen y la potenciación.

Todo el capítulo segundo se centra en el ser de las cosas, en *el ser de la creación*.

Este ser como «devenir». «Devenir» como quererse, como «quererse como». Aquí la creación no es un hacer, sino un dejar devenir, un interior hacer «devenir» (concretamente hacerse devenir «a sí mismo»).

1. *La configuración interior de una imagen* es lo que toda creación (hacer devenir) busca.

2. *La auténtica criatura* es lo que, escindido de Dios, está expresamente en sí mismo ante Dios y, sin embargo, en Dios: el hombre. No es lo más dependiente, sino que dentro de la creación es lo más libre, «la libertad humana» y la semejanza con lo absoluto. La auténtica criatura «de Dios» es lo que Dios, en cuanto que él mismo, hace que devenga.

Si la creación es configuración interior de una imagen, entonces el ser «imagen», es decir, el ser *contemplado*, es esencial para la *criatura*, concretamente como lo propio *que contempla* (representar poniendo delante, entendimiento). El *mirar contemplado en el anhelo eterno* es la escisión más extrema de los centros. *La configuración interior de la imagen* como «obrar del entendimiento».

Separación: solo en la separación se logra la «unidad», y esa unidad en la separación es el «universo».

a) Configurar dentro de la «naturaleza»; el «fundamento» hace que la naturaleza se forme como tal.

b) Configurar lo respectivamente uno, lo singular (*monas*) en la *unidad* de lo absoluto (suscitar la «idea»).

c) El progresivo (potencial) recurrir a la profundidad del fundamento regresando a él, porque con la altura crece la hondura. No hay que eliminar la oscuridad, sino llevarla a la luz.

d) Trasfiguración, no disolución (evaporación), sino hacer que lo oscuro se manifieste como oscuro a la luz.

e) Separar y unificar. La palabra, «logos»; el enunciado, «concepto».

Configuración interior de la imagen: sacar afuera la unidad introducida representándola y poniéndola delante.

(Unidad – como enlace)

«alma»

(Unidad – como centro)

## CAPÍTULO TERCERO

### LA CONSIDERACIÓN QUE ARRANCA DEL HOMBRE

#### § 26. LA NECESIDAD DE LA CREACIÓN Y LA ESENCIA DEL HOMBRE COMO LA AUTÉNTICA CRIATURA EN LA QUE DIOS SE MANIFIESTA A SÍ MISMO<sup>a</sup>

¿Por qué la creación? Creación es la revelación de Dios en algo distinto que está separado de él (existencia) y, sin embargo, está «en» él.

¿Por qué tiene que revelarse *necesariamente* Dios? (374) Porque es *Dios*. Y él solo es Dios como el Dios existente (un Dios que no existiera, es decir, que no se manifestara y se presentara delante, no sería Dios). Pero existir significa revelarse.

Para revelarse *a sí mismo* hace falta un ente que sea creado pero en el que Dios *se* pueda revelar, un ente que, *en cuanto que criatura*, tenga tal carácter que *en él* —y no solo «para» él— *Dios mismo se revele*.

Dios, como existente, necesita al hombre, y por eso el hombre es lo «primero», lo primero que en todo sentido se configura y se contempla. El hombre es la auténtica criatura.

El carácter creatural de la criatura, su existir, se define desde su libertad en cuanto que la libertad *respecto de* Dios, *ante* Dios y *en* Dios («fuente de movimiento autónomo»).

Crear es *acto* (396, 402): hacer devenir en el devenir de lo absoluto. ¿Pero en qué sentido es por eso una configuración interior? Hacer devenir desde el fundamento independiente, de tal modo que lo que *no* podría ser para sí mismo *sea para sí* (404). Acto: revelación que se sigue de la voluntad del amor (395).

#### § 27. LA VOLUNTAD DEL HOMBRE COMO «MIRADA VITAL DIVINA» Y COMO «GERMEN DE DIOS»

*El hombre*: la «imagen a semejanza» de Dios, la «mirada vital», el «germen»; «ser central» («ambos centros»); p. 386: con su acto el hombre es «libre y un comienzo eterno, incluso fuera de lo creado».

El fundamento inicial, tendiendo a replegarse del todo en sí mismo, se atrae;

pero al ser fundamento «para» la existencia, se encierra por tanto en él un «rayo de esperanza», una «mirada vital» (la divina): un contemplar, un poner la unidad delante, un configurar lo respectivamente uno (unidad, idea), lo unitario, lo limitado, lo concebible, lo singular.

«El entendimiento» es la voluntad primordial (363, cf. 359): «[...] el entendimiento es en realidad la voluntad en la voluntad».

«La voluntad universal» es la voluntad de universo, la voluntad del ser del ente en su conjunto que se quiere a sí mismo como absoluto; amor. (Querer es el ser primordial). El ser es inteligibilidad en el sentido de la voluntad universal.

*La voluntad del hombre* (363): «la mirada vital divina», «*el germen [...] de Dios que se oculta* en el eterno anhelo». La voluntad del hombre es este germen.

¿Significa eso solo lo que la voluntad del hombre es, o significa que la voluntad del hombre hace que este germen *exista, que este germen sea de un modo existente*, y que por eso tiene dos principios, aunque en sí mismos *separados*?

La voluntad del hombre es la *existencia* de este germen (voluntad del entendimiento), es el Dios existente en lo creado. Dios solo puede contemplarse *a sí mismo* como existencia en algo que sea *independiente de él* (378). La independencia respecto de Dios es justamente la suprema correspondencia existente *con* Dios.

*El concepto de «mirada vital»:*

1. Crear *la «vida»* contemplándola (existencia); «luz» es lo representado y puesto delante: «unidad»;
2. en cuanto que contemplar, la «mirada vital» es la primera existencia (el modo como Dios existe primero en Dios).

Fundamento (gravedad): atracción (contenerse);

anhelo: contenerse (atracción);

atender *a sí mismo*: «reflexión», poner delante, visión, imagen; representación puesta delante, unidad, palabra.

*Imagen a semejanza* (378): Dios solo se puede tener *a sí mismo* en la imagen de algo *independiente de él* (algo existente, que sea por sí mismo), y esto, en cuanto tal, tiene que estar *en Dios*. La *independencia* es, justamente, la suprema

correspondencia esencial, pero solo una *correspondencia*, y precisamente ella no es una humanización ni una coincidencia.

«*El hombre*»: «Por eso, solo en el hombre se expresa por completo la palabra que en todas las demás cosas se retiene y está todavía incompleta» (363 s.). «La unidad» en cuanto que representada y producida. El hombre es «la más perfecta de todas las criaturas visibles»; *él es el único capaz de mal* (368). «El hombre está puesto en aquella cumbre en la que tiene en sí la fuente de movimiento autónomo tanto para el bien como igualmente para el mal» (374). El «objetivo de la naturaleza» (377) es «el hombre divino, que se asemeja al modelo primordial» (377). «La esencia del hombre es esencialmente *su propio acto*» (385).

El hombre es el comienzo de la creación, el centro. El hombre remite de vuelta ahí. Por eso el hombre está «fuera de lo creado», es «libre y es él mismo un comienzo eterno» (386).

La acción simultánea de la creación que constituye la esencia del hombre mismo (387).

La voluntad del hombre como germen «de» Dios. (363) *¿Como germen... ¿para Dios? ¿Como el germen configurado por Dios? Germen es «¿lo que aflora en qué?»*.

«Hay que considerar la voluntad del hombre un enlace de fuerzas vivientes» (365) (alma).

La voluntad del hombre: como «germen» de Dios, como sol del cual brota la unidad; como espíritu existente y creatural; como germen de lo independiente y en sí mismo libre.

## CONCLUSIÓN

### VISIÓN GLOBAL

1. La *distinción* y la esencia de la libertad en general y de la libertad humana en particular (§ 28).

2. La *distinción* en su pleno campo: ser como voluntad. Voluntad del amor; amor y espíritu, alma; voluntad de glorificación (399) (§ 29).

3. *La distinción y la esencia del hombre*. Esta esencia se define por la esencia de la independencia creada, es decir, de la independencia que ha sido liberada del fundamento pero que, en este sentido, ha quedado incardinada en el fundamento sin ser dueña de él. La esencia del hombre se define desde la libertad creada. Pero la libertad campa *en* la distinción (§ 30).

4. *La esencia del mal* (§ 31).

5. *El mal y el «sistema»* (§ 32).

6. *El sistema y la verdad (certeza) del ente en su conjunto* (§ 33).

7. *La verdad del ente en su conjunto y la metafísica*.<sup>1</sup>

8. *La metafísica como uno de los desarrollos de la historia de la diferencia de ser*.<sup>2</sup>

9. *Qué significa confrontación (como disociación) en relación con la metafísica* (§ 34).

#### § 28. LA «DISTINCIÓN» Y LA ESENCIA DE LA LIBERTAD EN GENERAL Y DE LA LIBERTAD HUMANA EN PARTICULAR

El núcleo del tratado sobre la *libertad* versa sobre la «distinción». ¿Qué relación interna guardan la distinción y la libertad en general, y en particular *la distinción y la libertad humana*?

1. La esencia de la distinción en cuanto a la libertad.

2. Libertad como independencia (ser para sí, es decir, ser sí mismo).

3. La distinción y el ámbito donde campan los «principios».

La distinción entre el fundamento y la existencia implica la posibilidad de la independencia (existencia), pero en la relación esencial de esta con el fundamento (dependencia).

De este modo, junto con la distinción viene dada la posibilidad metafísica de una independencia respecto de lo absoluto, pero puesta al mismo tiempo en lo

absoluto. La libertad se concibe como *independencia*. Pero este concepto ya no es negativo para Schelling, sino positivo en un sentido supremo, porque significa la incardinación autónoma en lo absoluto, una incardinación que se pone *a sí misma* en ello. Independencia no solo «*respecto de*», como un «ser para sí», sino que el «para sí» es al mismo tiempo y primero un *ser para Dios, ante Dios y «en» Dios*. Por eso, a raíz de que la incardinación es *indispensable*, de la libertad forma parte la necesidad.

La distinción como ámbito donde campan los principios: su inseparabilidad y su separabilidad.

En Dios, el fundamento y la existencia son «inseparables» e «insolubles», es decir, están *en* una unidad esencial: Dios *es* fundamento y *es* existencia. (La unidad original implica necesariamente la inseparabilidad).

El fundamento forma parte de la esencia de Dios, es decir, está *dominado* por su esencia (por el amor).

El fundamento no es nada independiente de Dios, sino que es Dios: *Dios es el fundamento*. La *unidad* de fundamento y existencia es la unidad de la consonancia esencial y original. La *inseparabilidad* es la imposibilidad esencial de una «disonancia», es decir, de una unidad errónea o subvertida. La *separabilidad* es la posibilidad esencial de la subversión de la unidad de los principios, concretamente como una subversión «espiritual».

En el hombre, el fundamento y la existencia son *separables*, es decir, no están contenidos en la unidad esencial definida desde la esencia del hombre. *El fundamento* sigue siendo algo independiente del hombre, algo que él no llega a dominar (que no logra someter con la voluntad de existir). (En la medida en que lo intenta, el mal existe).

En Dios y en el hombre la *unidad* de los principios es la misma, es decir, la distinción campa «realmente» como espíritu.

En Dios se da la unidad de la consonancia. Ese es el espíritu del amor (que excluye toda posibilidad de subvertir esa unidad). En el hombre, la unidad es la posibilidad esencial de la disonancia (unidad subvertida); esta «posibilidad» no es una posibilidad vacía, sino que realmente campa conforme a su asignación al fundamento independiente de él. En relación con el hombre, la independencia significa que él no domina el fundamento.

*El hombre* se concibe desde la esencia de su libertad. La esencia de la libertad en general; libertad y distinción.

La independencia es relativa a lo absoluto y está en lo absoluto. Pregunta decisiva: 1. en qué consiste la posibilidad del bien y del mal; 2. cómo se llega a esta pregunta.

*La esencia del hombre:* es independiente como espíritu, pero depende de algo independiente que hay en él y que es el «fundamento». El fundamento es separable como principio.

*Libertad humana; la voluntad del hombre* (independencia respecto de Dios, ante él y *en* él).

La capacidad del mal, de lo que en cierto sentido es lo más puramente espiritual; la capacidad de la voluntad del entendimiento que, *como* voluntad universal, se convierte en una obstinación y, por tanto, en la voluntad contraria y reticente a lo auténtico.

Qué sea la voluntad del hombre solo se puede definir *desde la existencia*, existencialmente, es decir, desde lo que ella «*es*». Ese es «el germen oculto en el anhelo eterno». ¿Por qué «germen»? Porque es el punto más profundo de la oscuridad inicial (de Dios).

¿Es la *libertad* una *independencia* en sentido meramente negativo? Sin duda, pero lo insuficiente de esta definición no es la in-dependencia como tal, sino que la independencia justamente no está pensada del todo en su pleno campo, pues la independencia solo es plenamente tal *en* Dios, es decir, que no es solo independencia «respecto de» él, como si estuviera apartada de él, sino que es relativa a Dios. Es en el hombre donde la palabra se ha pronunciado por completo; aquí el espíritu se ha recuperado a sí mismo como espíritu, concretamente como expresado y como hablante.

*Libertad* como capacidad *para* el bien y *para* el mal. El «para» implica esencialmente el efecto contrario a la *reacción del fundamento*.

*La voluntad del fundamento* reacciona de modo distinto según si la *voluntad del entendimiento* es una voluntad universal o la voluntad de su subversión, según si la existencia se define como ser sí mismo, como independencia, y si de esta manera guarda relación con un fundamento independiente.

*El hombre es «el objetivo final de la creación»*, «que lo que no puede ser para sí sea para sí, al ser elevado desde las tinieblas —que son un fundamento independiente de Dios— hasta la existencia» (404). El hombre como espíritu es un ser creado.

## § 29. LA «DISTINCIÓN» EN SU PLENO CAMPAR

### 1. *Cómo campar la distinción como unificación de los diferenciados.*

a) La definición esencial se acuña desde la existencia y consiste en que la unidad se hace manifiesta (unidad, pertenencia mutua, ser).

b) Cuanto más resuelta sea la separación, tanto más manifiesta será la unidad; la unidad como enlace: el enlace viviente como «alma».

2. *La distinción en su campar puro y absoluto.* La distinción es la esencia del ser como voluntad. *Voluntad* es querer a sí mismo (es decir, querer el propio ser), y por tanto la existencia, es decir, la unidad como espíritu, la *voluntad del entendimiento*, la unificación. La voluntad del espíritu es, en cuanto que absoluta, *el espíritu del amor*. La distinción es, en un sentido absoluto, la unidad unificadora como *la voluntad del amor*.

Amor es dejar que opere el fundamento para que se dé la posibilidad de unificación. El amor como voluntad se quiere *a sí mismo*, pero *no* quiere algo «para sí» mismo. El amor se quiere a sí mismo, es decir, quiere que la unidad se haga manifiesta. Cada individuo singular es un ente entero, y en cuanto tal es un ente por excelencia.

El amor quiere que lo absoluto se haga manifiesto, es decir, quiere su glorificación (399). Aquí hay que concebir la «glorificación» en su sentido metafísico, desde la esencia del ser, en un sentido griego.

La δόξα θεοῦ; δοκεῖν: hacer que se manifieste y que resplandezca en su propia esencia; la presencia, la comparecencia → φύσις. Como *magnificencia y gloria* es la más pura y suprema manifestación en cuanto que regresar a sí mismo, a la paz esencial más propia, y no en la forma errónea del caos de la proclamación a voces y la exageración, que nunca son más que un pretexto para ocultar un olvido. Esta gloria como «fama» no campar en sí, sino que es «dependiente» y es producto de lo insustancial.

3. *La distinción como unidad del «espíritu» no es la distinción suprema.* El «espíritu», en cuanto que voluntad autónoma del entendimiento o de la palabra, siempre es un «espíritu» de..., un «hálito» de..., y ha surgido de la unidad que campar originalmente. *Sin embargo*, existe la posibilidad de subvertir tal unidad.

El mal es espiritual, e incluso es «lo más puramente espiritual»: «pues guerra del modo más violento contra todo *ser*, es más, quiere eliminar el fundamento de la creación» (I/7, p. 468). Como lo espiritual es el mal, el espíritu no puede

ser lo supremo. (Contra Hegel; no se puede eliminar ni superar el fundamento).

*El alma* es un enlace superior y más esencial; ella es *la bondad misma. La bondad es el espíritu del amor*. («El alma es lo propiamente divino *en el hombre*, y por tanto es lo *impersonal*, el auténtico ente al que debe someterse lo personal en cuanto que no-ente» I/7, p. 468). (Con esto queda claro en qué sentido lo auténticamente entitativo del ser es el enlace, y no *uno* de los diferenciados, la existencia).

«El alma como centro». (En el tratado sobre la libertad la esencia del «alma» no está desarrollada aún de manera tan decisiva.)

### § 30. LA «DISTINCIÓN» Y LA ESENCIA DEL HOMBRE

La voluntad del hombre como voluntad del espíritu «es» el «*germen*», la posibilidad del antidiós, «el punto más profundo de la oscuridad inicial».

«El objetivo final de la creación» es «que lo que no puede ser para sí sea para sí, al ser elevado desde las tinieblas —que son un fundamento independiente de Dios— hasta la existencia» (I/7, p. 404).

El hombre existe, es espíritu, es decir, es aquello creado en lo que se despierta del todo lo que se ha alzado desde el fundamento, o sea, es aquella criatura cuyo entendimiento es *espíritu*. El hombre es la *palabra expresada del todo*, y el espíritu se revela en él como espíritu, es decir, en él se revela Dios *como existente en acto*. (Y por eso *para* este «ser» lo absoluto es también lo «primero» en todos los sentidos).

El hombre existe como hombre, así que los principios tienen que ser aquí separables.

La voluntad del hombre «es» el germen y la posibilidad del antidiós. El espíritu más espiritual; la mirada vital; mirada – luz – unidad – palabra – «logos».

### § 31. LA ESENCIA DEL MAL

El mal es la voluntad del espíritu que, *como* voluntad universal, se enfrasca en la obstinación de ser él la voluntad total. El mal no es la mera agitación de la mismidad autónoma en sí misma, sino el acto más propio, el entendimiento

supremo. Desligarse de la voluntad universal no es una escapatoria a lo indefinido, sino que es el enfrascamiento en una obstinación para convertir esta obstinación en voluntad universal, invirtiendo la relación y falseando y reemplazando así la voluntad del hombre. En eso consiste la *maldad* del mal, que es la espiritualidad suprema.

En el mal, el hombre aspira por sí mismo de forma egoísta a lo que es el amor de Dios, pues este amor es la dominación original del fundamento como la posibilidad esencial propia. El amor tiene el fundamento en el poder esencial. En el mal, la voluntad quiere ser voluntad de fundamento y tener sometido al fundamento bajo su voluntad en cuanto que voluntad universal. En el mal, el hombre *es* el antidiós.

El mal consiste en que la potencialidad del fundamento se trasciende a sí misma. En cuanto a su posibilidad, esto está oculto en el fundamento absoluto, pero *no como* su voluntad existente.

El mal es la negatividad real. Con este tratado sobre el mal, al mismo tiempo Schelling pretende tácitamente llevar la negatividad, que Hegel desplegó en su fenomenología, más allá de la esencia «ideal» —a modo de objeto de conciencia— de la distinción entre sujeto y objeto.

La relación histórica con Plotino.

«El mal» es *ir más allá* de la potencialidad del fundamento, ir más allá hasta la existencia.

«El mal» es «el fundamento primordial de la existencia, en el sentido de que aspira a su activación en el ser creado, sin ser por tanto de hecho más que la potencia superior del fundamento que opera en la naturaleza» (378).

«[...] el mal sigue siendo siempre una elección propia del hombre; el fundamento no puede hacer el mal en cuanto tal, y toda criatura cae en el mal por su propia culpa» (382).

«La posibilidad universal del mal consiste [...] en que el hombre puede aspirar a elevar su mismidad autónoma [su obstinación, su voluntad particular] a principio dominante [superioridad] y a voluntad universal, en lugar de convertirla en base y en órgano, mientras que al mismo tiempo puede aspirar a convertir lo espiritual en sí en mero medio» (389).

El hombre malvado es quien, habiéndose salido del centro (centro – medio – enlace – espíritu), quiere ser él mismo voluntad creadora para sí mismo por encima de todo (cf. 390).

*El mal y el fundamento.* El fundamento es condición. El mal: la voluntad de

someter plenamente el fundamento bajo el obstinado poder del acto.

«El hombre nunca llega a controlar la condición, por mucho que en el mal aspire ya a ello. La condición siempre le es solo prestada y es independiente de él. Por eso su personalidad y su mismidad autónoma nunca se pueden elevar al acto perfecto» (399).

(De ahí la tristeza que aqueja a toda vida finita).

«El mal no es la mismidad autónoma excitada en sí misma, salvo en la medida en que se ha desligado por completo de su opuesto, que es la luz o la voluntad universal» (399/400).

«Por eso la voluntad del fundamento no es más que el despertar de la vida, pero no es inmediatamente el mal en sí mismo» (400).

(Al fin y al cabo, la voluntad del fundamento se da para que exista un fundamento del bien que sea independiente).

«En la medida en que la mismidad autónoma, al haber renegado de su fundamento, es el principio del mal, el fundamento es sin embargo un estímulo para el posible principio del mal, pero no es el mal mismo ni es una incitación para el mal» (401).

«Pues el mal solo es malvado en la medida en que va más allá de la potencialidad, mientras que reducido al no ser o al estado potencial se queda en lo que siempre debió ser: base, algo sometido, y en cuanto tal ya no contradice la santidad ni el amor de Dios» (405).

## § 32. EL MAL Y EL SISTEMA

1. El concepto de sistema en el sentido de Schelling.
2. El concepto de sistema y la verdad como certeza: la representación, que se representa a sí misma, de lo puesto delante en cuanto que la posición conjunta (σύστασις) que se contiene a sí misma.
3. La verdad como certeza y el ser del ente; el ser como «unidad».

## § 33. EL SISTEMA Y LA VERDAD (CERTEZA) DEL ENTE EN SU CONJUNTO

*Sistema y subjetividad.* Cómo se define la *sístasis* en su estructura esencial desde el representarse a sí mismo del representar y de lo por él representado en el elemento de la representabilidad en general.

*Poner delante de sí y poner conjuntamente.* El juntamiento como unidad en el sentido de la «unidad» «del» ser (la *unidad* de la comparecencia que forma parte del propio ser). Unidad de la representabilidad del representar que se representa a sí mismo: subjetividad.

No basta con desarrollar formalmente el «sistema» desde la prevalencia de la *mathesis*, pues la *mathesis* es ya la consecuencia esencial de la *certitudo*, y esta siempre acompaña a la subjetividad como ser.

En la construcción absoluta las cosas ya no se comparan entre sí, sino que cada una se considera *en sí misma*, es decir, en su ser sí misma, en su existencia, como existente, es decir, se considera de manera absoluta.

*Sobre el concepto de sistema de Schelling.* P. 399: «En la mente divina hay un sistema, pero Dios mismo no es un sistema, sino una vida [...]». Es decir, no existe el «sistema» como algo ajeno a lo absoluto, en lo cual se tenga que integrar primero para luego llegar a ser un sistema. El sistema existe en la mente de Dios (cf. 337), es decir, justamente *no* existe, es *solo* un «esquema» y un «plan» meramente representados (ninguna restricción frente a una realidad del sistema), pues el entendimiento es la voluntad en la voluntad, pero la voluntad es el ser, la existencia.

Dios, el ente más entitativo, *el* existente, el viviente. «*El sistema*» es el ámbito donde *campea la voluntad absoluta misma*. El modo de realización de lo real, el modo de existir lo existente.

Lo absoluto no es solo lo en sí mismo previo en el ser —τῆ φύσει—, sino lo previo para nosotros. Antecede al hombre como aquello a lo que el hombre se ha dirigido ya, sin tener un conocimiento expreso y conceptual de ello.

Pero esto solo se puede concebir en un sentido moderno e incondicional desde la *subjetividad* si se hace la *distinción* con la *voluntad* —como querer— de lo absoluto. El ser como lo más entitativo.

#### § 34. QUÉ SIGNIFICA CONFRONTACIÓN EN RELACIÓN CON LA METAFÍSICA

La confrontación como disociación es la experiencia de la verdad del ente como el campar de la verdad del ser.

La experiencia de cómo la historia del ser nos domina a nosotros mismos, llevándonos así a unas estancias inalcanzadas en las que hay que tomar una decisión sobre la fundamentación de la verdad del ser.

La confrontación como disociación es el traslado a este ámbito de la decisión.<sup>1</sup>

## REPASOS Y DESARROLLO DE LA INTERPRETACIÓN

Repasos y desarrollo de la interpretación de las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los temas que guardan relación con ella* de Schelling.

Tener en cuenta: en los «repasos» se refresca siempre lo anterior, a la vez que se piensa a fondo más nítidamente y se completa.  
Por eso estos repasos no son un mero trasunto ni una repetición abreviada de lo que se ha tratado en cada caso.  
*La marcha realizada de la interpretación.*

Repasos  
Considerar: hay que tratar sobre *la* metafísica *del* idealismo alemán por la vía de investigar a un *único* pensador, Schelling, escogiendo de su obra solo un único tratado.  
Afirmación: *la cumbre* de la metafísica del idealismo alemán → (Nietzsche)

*Repaso del 14 de enero*

*Reflexión preliminar*

### *1. La función de la «libertad» en el pensamiento filosófico*

¿En qué sentido es «tema» de la consideración? No solo como un tema entre otros, sino como el tema determinante.

Kant: «el hecho de la libertad», «hecho que rebasa el alcance de los sentidos», la única libertad; libertad y ley moral; «postulados».

La *única* cosa que *es cognoscible* por sí misma (aparte de ella, solo se pueden conocer «fenómenos»); cf. la *Crítica del juicio* y la *Crítica de la razón práctica*.

Libertad como el «coronamiento del sistema» (*Crítica de la razón práctica*, Prólogo).

[¿De dónde viene y por qué esta función de la libertad como hecho fundamental? Ahora no es todavía el momento de preguntarlo. (Sujeto).]

## 2. *Los conceptos de libertad alcanzados en la historia del pensamiento*

- (1) Espontaneidad: «yo puedo», «soy capaz» (fuente de movimiento autónomo).
- (2) Libertad negativa.
- (3) Libertad positiva (*propensio in bonum*).
- (4) Autolegislación (autonomía); imperativo categórico, formalismo (*Crítica de la razón práctica*, § 7).
- (5) *Libertas indifferentiae*: «libertad de elección»: «yo puedo» = todo está a mi disposición, no tengo más que escoger.
- (6) Libertad como tener dominada la sensibilidad (esta como naturaleza = «material del deber» (Fichte); lo que hay que superar.  
[De momento sin conexión interior. ¿Dónde está esta conexión? (En la subjetividad)].

La concatenación de uno o varios de estos conceptos de libertad. ¿Sobre qué base? (El «problema de la libertad de voluntad», una pregunta que plantean los pseudo-filósofos; explicación óptica de la libertad a cargo de la psicología, la sociología, la estadística... o su negación correspondiente).

## 3. *El tratado de Schelling*

¿Dónde y cómo se publicó por primera vez?

*Textos filosóficos de F. W. J. Schelling*, primer volumen, Landshut, 1809; como volumen separado en 1834; y luego en las *Sämtliche Werke* 1/7, pp. 331 ss.

La presente edición de la *Philosophische Bibliothek* de 1925<sup>1</sup> (contiene una serie de erratas).

### 1. *Título*

Aclaración provisional;

tener en cuenta: «investigaciones filosóficas». ¿«Filosofía»?

libertad *humana* (por tanto hay aún otra libertad en lo absoluto);  
el hombre: se pregunta por él;  
esencia de la libertad: ¿cómo es posible? ¿cómo es real?  
El hombre es capaz de libertad como «ser central»;  
los temas que guardan relación con ella;

«conexión» y «sistema»;

«sistema de la libertad»;

(libertad como centro del sistema; sistema no como un producto del hombre, sino como la estructuración de lo existente en su conjunto).

2. (cf. § 4).

*Articulación*

3. *La base* trata sobre *el mal* (lo maligno, no lo moralmente malo); lo maligno como espíritu supremo, no algo «sensible»; el mal, la oposición, la negatividad; unidad, entidad, ěv; la repugnancia.

### *Repaso del 21 de enero*

Que nos detengamos a reflexionar quizá mostrará hasta qué punto nos tomamos la tarea concienzudamente y no como un ejercicio cualquiera de lectura o de historiografía de la filosofía.

Otro reparo: ¿no estaremos sucumbiendo al historicismo y al actualismo? (Cf. § 5). Este reparo es especialmente importante, porque nos sale por sí mismo al paso, impidiendo así que nos detengamos en el tratado.

Hay que entender hasta qué punto toda «restauración» y toda «escatología» también forman parte de eso, igual que la mera «escolástica». Así hacen los pseudo-filósofos: uno tiene su verdad y básicamente ya no entra en ninguna discusión, o se toma «la filosofía» como mero ornamento.

La propia exigencia de Schelling en el comentario final del tratado (415/416). ¿No hacemos lo contrario de lo que pide Schelling cuando tratamos de él?

Comienzo de la interpretación:

Al hacer la propia interpretación existe el peligro evidente de referir cada palabra y los conceptos principales a las palabras y los conceptos anteriores, pensando que con eso se ha explicado algo. Este peligro es especialmente evidente en una filosofía que piensa de manera incondicional y deliberadamente el pensamiento anterior: el peligro de ponerse a hablar de que

esto «ya» lo pensó y lo dijo tal y cual, que esto ya sale aquí y allá, y que Schelling tiene influencias de esto y lo otro. Pero nunca se producirá la elevación hasta un auténtico saber mientras uno se quede detenido en aquello que se enseña como si eso fuera ya algo que esté listo y sea claro. Sin embargo, no se trata de demostrar dependencias ni de salvar una originalidad, sino de experimentar unas necesidades de las decisiones que, por su parte, no son obra nuestra ni se someten a nuestro arbitrio.

Por tanto, cuando se den indicaciones que podrían parecer historiográficas, en realidad tendrán un sentido distinto: de momento el sentido de que lo dicho es todavía más cuestionable que las propias palabras de Schelling.

Entresacar el núcleo (357-364).

¿En qué sentido el núcleo? Por su contenido y por el modo de pensar.

(Pensamiento de la identidad de la dialéctica absoluta de la subjetividad).

*Núcleo; el primer párrafo:*

1. Señalar una distinción que plantea «la filosofía de la naturaleza de nuestra época»:

a) la propia distinción entre «fundamento» y «existencia» es formularia e imprecisa; son conceptos filosóficos conocidos;

b) ¿a qué se refiere la distinción?

A todo «ser», es decir, a todo ente en su ser;

c) ¿en qué sentido se le ocurre a la filosofía de la naturaleza esta distinción? ¿Qué es «filosofía de la naturaleza»? No es una especialidad de la filosofía académica, sino *la* filosofía del pensamiento absoluto en *un* sentido *necesario*; (la naturaleza no es un ámbito entre otros, sino la única figura esencial de lo absoluto mismo);

d) la distinción es *introducida* en la «ciencia», es decir, en el saber absoluto;

2. Señalar la función y la importancia de esta distinción.

Todo el tratado sobre la libertad se «basa» en esta distinción. Pero ella trata del centro, o mejor dicho, desde el centro del «sistema de la libertad». Aquí está por tanto el centro reinante del sistema, es decir, en lo sucesivo del conjunto de la filosofía (es decir, de la metafísica).

Por tanto cabe suponer que esta distinción trata de lo mismo de lo que trata toda metafísica. Cf. las palabras de Aristóteles: καὶ δὴ καὶ τὸ πάλαι τε καὶ νῦν καὶ ἀεὶ ζητούμενον καὶ ἀεὶ ἀπορούμενον, τί τὸ ὄν (*Metafísica* Z 1, 1028 b 2-

4).

«Y esto es por tanto aquello que se buscó desde antiguo y que también se busca ahora y sobre todo que se busca continuamente, pero que *al mismo tiempo* jamás conduce a ninguna salida, aquello por lo que preguntamos con la pregunta “¿qué es el ente?”».

Más tarde la doctrina de la Iglesia asumió la filosofía aristotélica interpretada de una manera especial, pero lo esencial se dejó de lado: 1. la búsqueda, 2. y, sobre todo, esto: que lo buscado nunca conduce a ninguna salida; en lugar de eso se ha utilizado la filosofía aristotélica como vía de escape para salir de todas las dificultades. La repercusión de la reinterpretación escolástica medieval de Aristóteles llega hasta nuestros días. Con eso no nos referimos solo a la concepción de Aristóteles regulada por la Iglesia, sino también a la concepción estrictamente filosófica: Werner Jaeger (*Aristóteles* [1923]) piensa exactamente en el mismo sentido que la escolástica.

Pero hay que tomarse en serio la propia pregunta y reflexionar bien sobre lo que dice: τί τὸ ὄν; ὄν como participio: μετοχή, «participación» (en la πῶσις y el χρόνος, el nombre y el verbo).

¿Qué es el ente (nombre) en cuanto que siendo, en cuanto que entidad (verbo)? Un «ser» en su esencialidad, es decir, un «ser vivo».

¿Qué es el ente? ¿Qué es? «Ente» significa «siendo». Siendo en todas partes y en cada caso, es decir, el ente está definido por la entidad, y por tanto por «el ser». Así se pasa del ente al ser; φύσει ὄν; μετά... τὰ φύσει ὄντα; se busca lo que define al ente en cuanto tal: el ser; aquello por lo que se pregunta debe convertirse luego en respuesta: «el ser» responde a la pregunta acerca de qué es el ente.

Con ello se indica el modo como tenemos que tratar de entender la distinción y reflexionar sobre ella (cf. pp. 178 s.).

(Esto es solo una visión previa de todo el núcleo).

### *El núcleo y el procedimiento de Schelling*

Resultan afirmaciones que no demuestran nada sin más;  
desconcertantes: «sentencias inapelables»; «especulación» arbitraria; ¡y eso después de Kant!

¿Qué preguntas surgen aquí? Hay que reflexionar sin directrices y sin base firme. ¿Quizá sea un «poema conceptual»? ¿Un «juego mental»? ¿Después de la

crítica kantiana de la razón especulativa? Pero al mismo tiempo el propio Kant llama al filósofo «el legislador de la razón».

El procedimiento que sigue Schelling es «especulativo», piensa en analogías y es «dialéctico». ¿Qué significa todo esto?

De momento escogemos desde fuera tres nuevos caminos:

- A) Aclaración de los conceptos de «existencia» y «fundamento» como conceptos «metafísicos» tradicionales (a partir de la «filosofía existencial» e indicando cuáles son los conceptos tradicionales de ambos términos);
- B) la propia distinción se basa en *lo que* ella distingue: el ser (querer es el ser primordial):  
Subjetividad ↔ ἔρως – *desiderium*;
- C) La distinción se hace necesaria desde la «oposición» que forma parte del ser (como subjetividad) («el principio de oposición» y la «negatividad»);
- D) la esencia de la distinción como una separación que se está produciendo (cf. pp. 23 ss).

### *Repaso del 28 de enero*

Breve indicación de la observación final del tratado de Schelling. Aquí se dice:

Cuando se da la posibilidad de un conocimiento inmediato es que el tiempo de la fe meramente historiográfica ha pasado ya. Y nosotros disponemos de una revelación que es más antigua que toda revelación escrita: la naturaleza. (415)

De momento estas frases indican que el propio Schelling parece tratar de impedir que hagamos una consideración historiográfica, y por tanto una interpretación de su propio texto, que después de todo para nosotros pertenece ya al pasado. Este rechazo de la consideración historiográfica surge de acogerse a «la posibilidad del conocimiento inmediato», que se supone dada. El conocimiento inmediato es el que no viene transmitido por frases ni por otros conocimientos que solo en lo sucesivo nos permitan llegar a un conocimiento posterior con tal de que nos basemos en aquellos. El conocimiento inmediato es el que capta *directamente* lo que aquí hay que conocer, es decir, lo que lo existente es en su conjunto. El conocimiento inmediato no se toma aquí en el sentido de la percepción particular de un objeto individualizado, sino que «conocimiento» es aquí siempre conocimiento de lo absoluto. Para eso lo

absoluto tiene que mostrarse a sí mismo, abrirse, revelarse. «Más antigua» que toda revelación escrita (la Biblia) es «la naturaleza». ¿Qué significa aquí «naturaleza»? Lo absoluto mismo. ¿«Más antigua»? Es precedente en el sentido de que tiene que haberse revelado primero (la naturaleza «en» Dios, Dios mismo) para que luego pueda haber otra revelación. (Aquí hay una variación elevada a lo incondicional de la tesis: *gratia supponit naturam* {la gracia presupone la naturaleza}).

Pero después de todo Schelling habla «solo» de la «*posibilidad* del conocimiento inmediato»: *si* se da. Y *si* está dada, gracias a la nueva posición fundamental del idealismo alemán frente a Kant, y concretamente gracias justo a Kant. Aquí «posibilidad» no significa solo que algo no está excluido, sino que, en un sentido positivo, significa que están dadas la capacidad y la base para eso, es decir, que se da la referencia inmediata con lo absoluto.

«*Fe histórica*» y «*conocimiento inmediato*»

En un primer momento esta distinción se interpretó, y con razón, en el sentido de que la filosofía no debe «*orientarse historiográficamente*» para fundamentar una nueva filosofía mediante el conocimiento de las filosofías pasadas. Sin embargo, esta distinción tiene un *alcance mayor* y define la postura fundamental de todo este tratado, y por tanto también la postura fundamental de la metafísica del idealismo alemán.

La indicación de la «revelación más antigua» se refiere a la revelación bíblica. El conocimiento basado en la antigua revelación rebasa por tanto también la verdad de la fe cristiana como una fe «histórica», en la medida en que se basa en el hecho «histórico» y asentado por la fe de que Dios se hizo hombre en Cristo.

Por eso el sistema de la filosofía, es decir, la ciencia, es el único sistema verdadero en el sentido del sistema absoluto: el «*sistema de la religión se hace ciencia*». Con eso se corresponde, en la p. 412, la exigencia de que las verdades reveladas se desarrollen hasta convertirse en verdades de razón.

Y esto está en consonancia con la posición fundamental de Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, donde «la religión», como forma de la razón, antecede y se subordina al «saber absoluto». El saber absoluto es la filosofía.

Solo desde aquí obtiene todo su alcance el comentario final de Schelling, pero también la referencia interna a lo que todo el tratado piensa a fondo.

*Sobre la caracterización del «conocimiento inmediato» en la dialéctica especulativa del idealismo alemán*

Una anotación de Hegel de su época de Jena (1802-1807):

La campesina vive en el círculo de su Isabelita, que es su mejor vaca; luego vive también en el círculo de la vaca negra, de la moteada, etc.; también en el de Martincito, su hijo, y de Ursulita, su hija, etc. Cosas así de familiares son para el filósofo la infinitud, el conocimiento, el movimiento, las leyes de la sensibilidad [por ejemplo la filosofía trascendental de Kant], etc. Y lo que para la campesina significan su hermano y su abuela fallecidos, eso es lo que para el filósofo significan Platón, Spinoza, etc. Lo uno tiene tanta realidad como lo otro, pero esto último tiene la ventaja de la eternidad.

*Dokumente zu Hegels Entwicklung*, ed. por J. Hoffmeister, Stuttgart, 1936, p. 355.

Cf. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, 1963, pp. 537 ss.

Pero resulta que hoy «la mujer del campesino con su vaca Isabelita» apenas puede considerarse ya un buen ejemplo de la referencia esencial e inmediata que Hegel quiere ilustrar y que él llama el «conocimiento inmediato», en el sentido de la «dialéctica» especulativa y teológica (intuición intelectual). ¿Por qué no? Porque desde la época de Hegel esta vida ha sufrido una conmoción en su círculo inmediatamente familiar y consistente y ha sido desalojada por otro tipo totalmente distinto de relaciones. Por ejemplo, un piloto tiene una relación así con su «avión» (que para él es su «cacharro»), pero ya no es lo mismo. Las relaciones se han desplazado al puro procedimiento de empoderamiento (abandono del ser por parte del ente).

*Transición a la interpretación del núcleo, pp. 357-364, mediante una consideración preliminar*

Indiquemos antes brevemente qué carácter tiene para nosotros el núcleo del tratado: chocante, «especulativo» (según la crítica de Kant), «dialéctico», «analógico», «teológico». (Pero para Schelling y Hegel la «teología» no es más que una «abstracción» de la filosofía).

La consideración preliminar se articula en cuatro capítulos, cf. § 7.

Sobre el capítulo primero: fundamento y existencia.

1. «Existencia» y «*existentia*»; *essentia* y *existentia*; *ens actu*; *actualitas*; realidad = «*existencia*» (existencia de Dios, existencia del hombre, existencia del animal, de la planta, de la tierra y del mar en el sentido comprensible de la ontología

como «estar ahí»: «la tiza no está ahí», «¡sí, ahí está!»; *porque* está «ahí» se la puede hallar); algo que ha sido obrado y es activo; haber sido obrado... ¿y después?

En esta interpretación *agere* se toma como *creare*, en sentido bíblico y teológico. Pero *ens potentia* y *ens actu*, igual que *essentia* y *existentia*, se toman en el sentido de Aristóteles y Platón.

La interpretación moderna de Aristóteles y de Platón, pero también de Hegel, se basa en la interpretación medieval. Y esta interpretación de Platón y de Aristóteles define a la vez la de la «filosofía» precedente, que es la preplatónica y la presocrática. Todo esto se define desde Aristóteles, pero desde un Aristóteles reinterpretado a fondo y nada griego.

Esta es la mejor prueba de lo difícil que es liberarse de esta tradición.

Jaeger hace una interpretación neokantiana, cristiana y teológica, pero no griega, a pesar de la παιδεία.

En este caso hay que tener en cuenta que los griegos no tenían ninguna palabra para designar la *existentia*, sino que decían simplemente εἶναι. ¿Qué se piensa con esto? Cf. la doble distinción de la οὐσία en Aristóteles (ὁ τις ἄνθρωπος; τὸ εἶδος τοῦ ἀνθρώπου – ζῶον {el hombre individual; la idea de hombre o el ser humano como género}); cf. las «categorías»; *actus*, *actualitas*, *energeia*, ἐν-έργεια; esta se entiende desde el *actus*, en un sentido escolástico; y luego, aunque con una interpretación metafísica, Leibniz.

Jaeger hace una interpretación que no es nada griega, lo mismo que no es nada griego tomar la οὐσία como la substancia.

Sin embargo, el verdadero sentido de la *essentia* es la comparecencia y el εἶδος. Esto queda totalmente tapado por lo posterior, especialmente por la filosofía moderna. Desde que en *Ser y tiempo* se vio esto por primera vez ahora se hace como si siempre se hubiera querido decir eso. Que esto no es más que una apariencia se aprecia en que ya no se detienen a examinar lo restante en lo que se basa esta comprensión; cf. más adelante «existencia», «filosofía existencial» y «*Ser y tiempo*».

2. Existencia y filosofía existencial.
3. El concepto de existencia de Kierkegaard.
4. Kierkegaard, filosofía existencial y *Ser y tiempo*.

*Repaso del 4 de febrero*

## *El concepto de existencia de K. Jaspers y Kierkegaard*

Desde Kierkegaard:

La existencia se toma en el sentido tradicional de *realidad*, de lo que algo es *realmente*; pero al mismo tiempo se restringe al hombre, al modo como el hombre es real como hombre y en la medida en que es *él mismo*.

Al mismo tiempo:

la esencia (*essentia*) del hombre se caracteriza por la *ratio*, la *rationalitas*, la racionalidad como personalidad;

razón: autoconciencia, autodefinición, referencia al ser sí mismo; este sí mismo en cuanto que referido a sí; cf. Kant: animalidad, humanidad (racionalidad), personalidad (sensato y al mismo tiempo en plena posesión de sus facultades mentales); *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 1793 (Primera parte, n.º 1);

ser sí mismo: pero al mismo tiempo estar referido a Dios como el ente supremo (eternidad); entendido en un sentido cristiano;

el hombre: es esencialmente una composición de dos elementos incompatibles tales como el tiempo y la eternidad (entendidos en sentido cristiano); esa es la paradoja;

«existencia»: ser sí mismo; ser «infinito» como singular = estar «interesado» a toda costa en esta composición; *inter-esse*, literalmente «estar entre»: entre el tiempo y la eternidad (entendidos en sentido cristiano);

Ser sí mismo;

Ser sí mismo como singular, temporal, ante Dios el eterno, es decir, ser esencialmente como cristiano creyente, en una relación esencial con la auténtica paradoja del Dios hecho hombre; tener esta referencia como fe; (de ahí la pregunta de si la beatitud eterna se puede basar en una verdad histórica);

al tomarse la existencia como ser sí mismo, por eso en la modernidad está implicado ya previamente en ella el concepto de hombre como «subjetividad».

«Existencia»: la realización de una relación unitariamente múltiple en la que el hombre está en cuanto tal: la relación con él mismo como un «ente», con Dios como el ente supremo y, por tanto,

también con el «mundo» como el resto de los entes no humanos, en medio de los cuales fue creado el hombre; realización de la relación *consigo mismo* como *ente*, una relación que es múltiple y una; «existencia» se toma por eso en un sentido que integra la «*existentia*», pero al mismo tiempo *restringiéndola* al ser del hombre; sin embargo, esta «restricción» contiene justamente en sí la relación con todo ente (metafísica).

En qué sentido, dada la creciente incapacidad de examinar realmente a un único pensador, hay que evitar errores del todo inopinados:

Kierkegaard restringe el concepto de «existencia» al hombre; de este modo, los animales, las plantas, la piedra y los planetas no «existen». Y si no «existen», es decir, si —en el sentido de la habitual mentalidad gnoseológica— no son «objetivos», entonces solo pueden ser «subjetivos». A partir de la restricción del concepto de existencia, según la cual solo debe llamarse «existencia» a la subjetividad humana, «uno» concluye la irrealidad del ente que no se designa como existencia. Cuando decimos «uno» no nos estamos refiriendo a un estudiante cualquiera que no tiene ni idea, sino a Nicolai Hartmann, quien en su libro *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften*<sup>2</sup> enseña lo siguiente (p. 84):

Igual de mal orientado está también el concepto kierkegaardiano de existencia, según el cual el mundo en el que está el espíritu no existe, sino que únicamente se da para el espíritu, que es el único existente, de modo que el mundo es el suyo.

Hartmann habla de Kierkegaard pero en realidad está pensando en *Ser y tiempo*; haciendo una crasa malinterpretación de *Ser y tiempo* malinterpreta de paso a Kierkegaard, cuyo concepto de existencia, que queda sin ser comprendido, él equipara sin más al de *Ser y tiempo*. Pero resulta que en el pasaje aducido Kierkegaard dice bastante claramente: «al fin y al cabo, todo el mundo existe», es decir, todos nosotros existimos y somos «reales» en un sentido habitual e indeterminado, igual que todo lo demás también es «real». Frente a la «teoría» kierkegaardiana de la existencia, que «peca» contra el concepto de existencia (es decir, que es un «pecado» y no un mero error), Hartmann hace la siguiente advertencia (*ibid.*, p. 84): «Un hombre existe, y

una cosa existe. Es verdad que existen de forma distinta, pero existen juntos en un mismo mundo existente. Y la propia existencia es la misma». ¡Qué edificante tiene que ser para un espíritu corrompido por los «pecados» de *Ser y tiempo* leer esto y enterarse de que el hombre y las cosas existen, es decir, los hay realmente!

Es más, la «existencia misma» en el caso del hombre y de la cosa es incluso «la misma». Pero en qué sentido se supone que la cosa y el hombre deben «existir de forma distinta» queda, a partir de tal presupuesto, como un secreto que solo conoce Nicolai Hartmann.

### *Transición a la explicación del concepto de existencia en Ser y tiempo*

A. ¿Qué sentido tiene la referencia al concepto de existencia de Kierkegaard?

1. en un sentido limitado, es también el nombre que designa el ser del hombre;
2. en un sentido enfático, es también el nombre que designa el *ser sí mismo* del hombre, aunque todo se mantiene en una «descristificación»; «antropología atea»; y sin embargo...

### *Repaso del 11 de febrero*

#### *Recordatorio preliminar de la conexión esencial entre el «núcleo» y la «introducción»*

Respuesta a la pregunta: ¿en qué sentido el apartado que trata sobre la distinción entre fundamento y existencia (pp. 357-364) es el núcleo del tratado sobre la libertad, que debe considerarse la cumbre de la metafísica del idealismo alemán? El núcleo comprende lo más íntimo que hay que pensar, si es que se piensa «el sistema de la libertad» y si la «libertad» se piensa como el punto central íntimo del sistema y como el fundamento de la metafísica.

*Sistema de la libertad*: la totalidad de los entes (el universo), conjuntada desde la referencia fundamental de la libertad del hombre, es decir, de la libertad respecto de Dios, ante Dios y en Dios (que es todo). Pero ya tras echar un primer vistazo a la articulación resultó que, en realidad, el único «tema» del tratado sobre la libertad es el mal. ¿Por qué es así? ¿La consideración sobre el centro del sistema versa sobre el mal porque también el mal guarda relación con la libertad, o trata sobre la libertad porque el mal es lo verdaderamente

cuestionable en el sistema? ¿Y por qué es esto lo cuestionable? En cuanto que lo contrario a Dios, la *δύστασις* y la *ἀπόστασις* constituyen la desavenencia extrema con el fundamento en cuanto que *fondo primordial* de la existencia, una desavenencia que resulta de que el egoísmo del «alma» arrebatada de espíritu se subleva en la intimidad. Dios no se opone a la voluntad del fundamento, porque entonces suprimiría la condición de su propia existencia, es decir, de la personalidad (I/7, p. 483). Dios «es» todo. (Cf. «Vistazos preliminares y directrices», pp. 183-187).

La pregunta por la libertad, en cuanto que pregunta por el sistema, es la cuestión del pan-teísmo; la libertad *es* la conexión con Dios, *es* la conjunción esencial del «sistema» (cf. el título del tratado). ¿En qué sentido se puede decir que «todo es Dios» o que «Dios es todo»? Lo decisivo aquí es el «es», el enlace, la cópula: el «es» como la palabra del ser del ente («sistema de la metafísica»). Sobre eso trata la introducción.

[El *pan* del *panta*: ¿sin ser del ente? ¡No! Cf. sobre el ser primordial y la distinción entre fundamento y existencia. Pero ambos solo *juxtapuestos*, *sin* irradiación de verdad y sin la auténtica diferencia, y por tanto solo tomados onto-teológicamente.

Hay que preservar la unidad del ente y salvar la libertad. ¿De qué otro modo sino campando dentro de Dios? ¿Cómo tiene que *ser* entonces el hombre (el «ente»)?

Fundamento – existencia

Naturaleza – libertad

La razón que insta para la unidad (necesidad)

El sentimiento que insiste en la libertad (libertad)

Campar dentro de Dios, pero de tal modo que el hombre sea libre *respecto de* Dios, esté *en* Dios y sea *para* Dios. ¿Cómo es la divinidad de Dios?].

Pero en el apartado designado como «núcleo» se hace una distinción del *ente en cuanto tal*, es decir, en relación con el ser del ente. En el núcleo se piensa lo más íntimo, que al mismo tiempo es el fundamento del centro del sistema: el ser del ente en cuanto tal.

«Existencia» y «*ser ahí*» en *Ser y tiempo*

Los conceptos de existencia que hemos comentado hasta ahora:

1. *existentia*: realidad de cada ser real (lo que no «es» una nada absoluta);
2. Existencia: restringida al ser sí mismo del hombre; «subjetividad»;

- a) cristiandad del hombre como criatura en cuanto que individuo singular;
- b) personalidad del ser racional (hombre) en medio del mundo y en relación con su «trascendencia».

Se intenta hacer una aclaración externa dilucidando dos axiomas escritos en cursiva:

1. *«La “esencia” del “ser ahí” consiste en su existir»* (p. 63).
2. *«La comprensión del ser es por sí misma una determinación ontológica de la existencia»* (p. 33).

Sobre 1: Las tres palabras principales de esta frase, «ser ahí», «esencia» y «existir», deben tener un significado distinto al habitual, es decir, hay que pensarlas a partir de otra experiencia y desde otras preguntas. Y en efecto, el intento de hallar un «acceso» gradual es inútil. En principio se esperaría que «existencia» y «esencia» estuvieran presupuestas como palabras conocidas, para luego, a partir de ellas, establecer mediante una reflexión adecuada qué es el existir. O al revés, primero se define la esencia del existir y a partir de ahí se determina luego la esencia del «ser ahí». Pero de un modo u otro la consideración siempre se mueve en círculo. La esencia del «ser ahí» no se puede pensar sin el existir ni el existir se puede pensar sin la esencia del «ser ahí». Solo un salto nos permite alcanzar este círculo ineludible, de modo que toda deliberación es provisional. Pero el salto se puede preparar meditando sobre la segunda frase.

Sobre 2: Aquí se habla de «comprensión del ser»; se señaló que el «ser ahí» se comprende a sí mismo en su ser propio. Pero lo que distingue a este ser es el «estar en el mundo».

*Ejemplo:* Ahí junto al árbol hay un hombre. Hombre y árbol están «en el mundo»; ambos entes «están» ahí; es más, están en «el ámbito abierto». Pero el hombre «está» —sin haber asumido suficientemente esto en su propia esencia— en el ámbito abierto en cuanto tal, de modo que en este ámbito abierto (y desconocido) «existe» algo que nos encontramos, algo que nos encontramos *como* «ente», y el estar es esencialmente distinto.

En qué sentido se puede establecer desde fuera la abismal diferencia entre

«conciencia» y «estar en el mundo»; estar en la apertura del ser (no solo en la del ente); el ser se comprende, se esboza.

οὐσία como palabra para παρουσία y ἀπουσία, comparecencia y ausencia, *el ὄν*;

ἀεὶ ὄν como el auténtico ente, en el que se cumple plenamente la esencia del ser; *lo que comparece permanentemente*.

Comparecencia y constancia como determinaciones «temporales»; ¿pero en qué sentido se toma el «tiempo»?

En cualquier caso: *Ser y tiempo*; una pregunta, concretamente *la* pregunta por la apertura del ser y por el ámbito donde campa esta apertura.

### *Repaso del 18 de febrero*

*Para aclarar la cuestión que indica el título «Ser y tiempo».*

Desde este planteamiento de la cuestión hay que pensar el concepto de existencia en *Ser y tiempo*.

*Sobre el tiempo, la temporalidad, el «ser ahí», el ser*

La pregunta de *Ser y tiempo* se puede desarrollar haciendo un «recordatorio» del carácter temporal de la esencia inicial del ser, en la medida en que este se define como οὐσία (más inicialmente en la φύσις). Sin embargo, mirándolo bien, no es adecuado hablar aquí de «recordatorio», pues no se trata de traer de nuevo a la memoria algo olvidado: eso es imposible, puesto que antes no se había pensado la οὐσία en su carácter temporal.

Ese carácter temporal quedó entonces oculto, y desde entonces lo siguió estando, y todavía hoy resulta algo desconcertante, porque el «tiempo» campa aquí de otro modo y el ser se toma en general como algo que no merece ser cuestionado. ¿En qué sentido? La interpretación del ser como οὐσία fue tan poderosa que incluso «el tiempo» mismo se concibió, desde el ser así comprendido, como οὐσία τις. (Aristóteles, *Física* Δ 10).

*El tiempo calculado y que discurre; χρόνος, ἀριθμός, número que cuenta (Aristóteles, Física Δ 11, 219 b); τὸ πρότερον – ὕστερον «es» πρῶτον ἐν τῷ τόπῳ, está primeramente en los lugares, es locativo; antes – después – πρῶτον,*

es decir, percibido desde la comparecencia.

*χρόνος* en Aristóteles se *corresponde* con el «espacio» *como*  
*τόπος* el «ahí» y el «allá» y el «aquí», el «dónde», y de tal modo el «cuándo». «Tiempo» en el sentido de «de momento ahí», «en el tiempo de» una hora, «en la época en que», es decir, respectivamente el tiempo decretado, el tiempo calculado y el tiempo que hay que calcular, el tiempo «datado».

En ambas versiones se aprecia el predominio de la οὐσία, conforme a la cual el pensamiento busca la comparecencia del «espacio» y el «tiempo» en sentido moderno, es decir, el «lugar» y el «momento». Aunque se conoce bien la extensión (μέγεθος), sin embargo no se toma como lo primero (Leibniz, Kant), que se restringe, sino como aquello en lo que el «dónde» y el «cuándo» se pierden como lo ἄπειρον, μὴ ὄν.

#### *La temporalidad como proceso ex-stático de gestación*

Campar de la verdad de la diferencia de ser (como algo intermedio y abismal);

no es nada cíclico ni escatológico;

no es ningún «transcurso», ningún discurrir, desembocar ni circular;

el ser y el tiempo, y ambos a la vez, resultan inaccesibles de igual modo a causa de su descomunal cercanía;

1. enseguida dejamos de pensar en ellos (precipitación);

2. nos contentamos con algo indefinido (ligereza);

3. porque todo eso resulta aparentemente ineficaz, insible y como si fuera la nada (en términos de provecho y rendimiento).

(*El ser es la nada*; el «es» no es un ente tal como conocemos y creemos conocer los entes);

la dificultad radica en pensar lo sencillo;

la dificultad es superar la costumbre como única medida.

#### *Repaso del 25 de febrero*

En *Ser y tiempo*, el concepto de existencia surge del planteamiento de la pregunta que queda formulada con ese título. En el despliegue de ese

planteamiento se vuelve necesario meditar sobre la esencia del «tiempo», y eso incluye una confrontación histórica con la interpretación anterior de la esencia del tiempo.

En eso hay que diferenciar:

1. contar con el tiempo antes de toda conceptualización (hora del día, estación del año);
2. la *versión conceptual* que desde aquí se vuelve posible de la esencia del tiempo así esbozada; eso se rige por un concepto previo del ser, puesto que el «tiempo», de alguna manera, «es»;
  - a) en sentido griego: χρόνος —y de modo correspondiente τόπος— es el tiempo calculado y que se emplea para contar; la fecha, el tiempo dado, el tiempo compareciente; tiempo como «datado»; ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον {número del movimiento según el antes y el después} (Aristóteles, *Física* Δ 11, 219 b 1 s.) πρότερον – ὕστερον, πρῶτον ἐν τόπῳ {el antes y el después son propiedades locativas} (Aristóteles, *Física* 219 a 14 s.);
  - b) en sentido moderno: como dimensión y esquema de ordenamiento para todos los procesos y sucesos humanos; «tiempo» como «parámetro», es decir, como aquello midiendo a lo largo de lo cual se calculan los puntos y las distancias; «tiempo» como la cuarta dimensión del «mundo tetradimensional»; (t)
3. la pregunta por el tiempo en relación con la peregrinación del alma humana individual por lo terreno: una peregrinación experimentada en sentido cristiano y limitada «temporalmente»; «temporalidad» – «eternidad»;
4. tiempo como nombre de pila del ámbito del esbozo de la verdad del ser; «tiempo» es el intermedio ex-stático (margen de espacio y tiempo); no aquello donde están los entes, sino el ámbito clareado del ser mismo.

*Los conceptos de existencia que hemos comentado y su relación mutua* (cf. pp. 85 s.).

Teniendo en cuenta la metafísica hay que reflexionar: comprensión del ser y «subjetividad» como «yoidad»; ser y hombre; antropomorfismo.

*La ambigüedad de la pregunta por el ser; la metafísica y «Ser y tiempo»*

En un primer momento parece que *Ser y tiempo* es, como mucho, un

«apéndice» a la metafísica, por así decirlo una especie de «gnoseología» antropológica de la «ontología». Si se supone que *Ser y tiempo* no puede ser eso, entonces solo queda, como mucho, intentar desarrollar aquí un preguntar metafísico más original, pero justamente un preguntar que sigue siendo metafísico.

Sin embargo, en realidad aquí tampoco hay ya ninguna metafísica, sino un comienzo totalmente distinto. Pero justamente por eso hay aquí más que nunca una referencia inicial al primer comienzo. Por eso fue necesario el recordatorio histórico inicial, y por eso la denominación e interpretación provisionales del procedimiento aparecen inicialmente también como «metafísica»; cf. el libro sobre Kant y «¿Qué es metafísica?»; el ser y el campo de la «esencia».

De hecho, tampoco *Ser y tiempo* responde jamás a lo que con razón se espera de una «ontología», cuyo primer paso, si se puede llamar así, se reduce a considerar cosa ya acordada y a mantener incuestionada la esencia del ser.

*Ser y tiempo* también se ha equiparado, entre otras cosas, con la posición fundamental de Fichte, y se ha interpretado recurriendo a esta postura, siendo que aquí, aun suponiendo que existan posibilidades de hacer comparaciones, impera la oposición más extrema. E incluso ver aquí una oposición es desatinado, porque *Ser y tiempo* no piensa, por ejemplo, solo de modo «realista» a diferencia del idealismo incondicional y «egoísta» de Fichte.

Del idealismo de Fichte escribe Schiller a Goethe el 28 de octubre de 1794, o sea, en la época en que salió publicada la primera *Doctrina de la ciencia*:

Por lo que Fichte me dijo personalmente —ya que en su libro todavía no se hablaba de esto — el *yo* es creador también mediante sus representaciones, y toda realidad existe solo en el yo. El mundo no es para él más que una pelota que el yo ha arrojado y que vuelve a atrapar con la reflexión. Por tanto él habría declarado realmente su divinidad, tal como esperábamos recientemente.<sup>3</sup>

Según Fichte el yo arroja el mundo, y según *Ser y tiempo* lo arrojado no es ya el yo, sino el «ser ahí», campando antes de todo mundo humano.

*Repaso del 4 de marzo*

*La aclaración de la esencia del fundamento desde la historia del concepto*

Esa aclaración es guiada por una doble intención:

1. hay que mostrar que y en qué sentido la esencia del fundamento va unida del modo más estrecho a la interpretación metafísica del ente (ιδέα, οὐσία, ὑποκείμενον, *subjectum*);
2. con ello se elimina de entrada lo desconcertante que tiene la distinción que hace Schelling, pero también se prepara la comprensión en su peculiaridad.

El término clave para lo que nosotros llamamos «fundamento» es, en la metafísica griega, la palabra ἀρχή en su doble significado de comienzo y gobierno; en la filosofía moderna, por el contrario, el término clave es *ratio* (*principium rationis sufficientis; grande illud principium; Leibniz*).

¿Cómo pasa la palabra «*ratio*» (*reor, ῥέω, ῥῆσις*: decir, enunciar, considerar) a significar «fundamento»? [ὑποκείμενον, λεγόμενον καθ' αὐτό, λόγος].

Esto solo se puede entender si comprendemos aquel término clave que implica *todas* las determinaciones esenciales metafísicas del «fundamento» y que, al mismo tiempo, da una indicación inequívoca del esbozo rector del ente.

ὑποκείμενον: lo que está dado ya previamente, lo que comparece ya y campa por anticipado; [de ποιήσις y τέχνη] el concepto es ambiguo [λέγειν: κατάφασις, ἀπόφασις], lo cual se desprende de la interpretación aristotélica del ἀρχή y de la αἰτία; como contenido suyo encontramos, en una enumeración libre:

1. ἐξ οὗ: aquello *de lo cual...* [ποιούμενον].
2. παράδειγμα: aquello *conforme a lo cual...* [ἔργον: φύσει ὄν].
3. προαιρετόν: lo que se toma *por anticipado* porque define por anticipado (τέλος) [para la confección y la elaboración].
4. καθ' οὗ λέγεται τι: aquello *a lo cual se atribuye* (αἰτία: la referencia a φύσει ὄντα); es curioso que el ἀρχή κινήσεως en sentido estricto, la posterior *causa efficiens*, sigue quedando indeterminado; en el pensamiento griego la causa eficiente no es de ningún modo lo esencial, como sí lo será más tarde en el pensamiento cristiano (como creación) y en el moderno (como técnica).

ὑποκείμενον se traduce al latín como *sub-jectum*, lo puesto debajo; todo ente es, como ente, *subjectum* (*sub-stans*, lo que está debajo). Esta tesis se puede

aplicar a *toda* la metafísica, desde Platón hasta Nietzsche. Pero también solo desde esta tesis resulta comprensible en qué sentido, en la metafísica moderna, la «subjetividad» pasa a ser el concepto metafísico fundamental, al tiempo que «subjetividad» significa «mismidad autónoma», la referencia reflexiva y representativa a sí mismo.

El *primer* paso para esta definición lo da Descartes. Y lo da basándose en el cambio de la esencia de la verdad (*veritas* como *certitudo cognitionis humanae*, como certidumbre del conocimiento humano). (¿De dónde viene este cambio? De la historia de la diferencia de ser).

El *segundo* paso, que no es menos decisivo, lo da Leibniz:

1. ¿cómo pasa el *ego* a ser *subjectum* en sentido destacado? (*mens: sive animus*) {mente o vida percipiente};
2. ¿cómo, a causa de ello, la esencia del *subjectum* pasa a ser subjetividad en el sentido de *mismidad autónoma*? (cf. Leibniz sobre las *mentes*, Gerh. VII, p. 291; asimismo p. 307; *mentes* como *partes totales*).

Su postura metafísica fundamental marca el auténtico punto de inflexión entre la metafísica precedente y la metafísica del idealismo alemán.

Nos resulta necesario un breve recordatorio de ciertos razonamientos de Leibniz, no para explicar historiográficamente la distinción que hace Schelling, sino para comprenderla en su contenido más oculto. Y esto incluso aunque no supiéramos que ya a sus dieciséis años Schelling había leído una obra capital de Leibniz, la llamada *Monadología* (escrita en francés en 1714, publicada en alemán en 1720 tras la muerte de Leibniz, en latín en 1721 y en su versión original en 1840).

### *Repaso del 11 de marzo*

¿Por qué hacer este recordatorio de Leibniz en el desarrollo de la observación preliminar, entre el capítulo primero y los capítulos 2 a 4?

En los capítulos 2 a 4 se comentan las investigaciones de Schelling. Su tratado se considera la cumbre de la metafísica del idealismo alemán. Pero lo que distingue al idealismo alemán es el rasgo fundamental de la metafísica moderna. El *ὑποκείμενον* se ha convertido aquí en subjetividad (mismidad autónoma). Eso sucede en dos niveles principales: en Descartes, en quien hay *un subjectum* como *ego* (*percipiens, mens*), y en Leibniz, con el *percipere*, el

*appercipere* como *subjectum* por excelencia, *monas*.

*Cómo se produce la brusca transformación del ὑποκείμενον en subjetividad.*

Hay que «recordar» brevemente (pero no recordar «historiográficamente», sino reflexionando) que en todo esto se sustenta la interpretación moderna del ente, y por tanto la interpretación actual y la siguiente. Este es aquí el ámbito de las preguntas y las decisiones esenciales. Hacemos la remisión a Leibniz fijándonos en su definición de «*existentia*».

Hasta ahora habíamos tomado *essentia* y *existentia* en el sentido de *potentialactus*, posibilidad (falta de contradicción)/realidad.

Ahora ambos «conceptos», captados más originalmente, se han transformado. Mirándolo desde la antigua distinción, parece que la *essentia* como *possibilitas* se ha aproximado a la *existentia*, y a la inversa, que esta (la *existentia*) se ha aproximado a la *essentia*, de modo que ambas, por así decirlo, se juntan en el «medio». Pero toda esta interpretación es errónea;

*essentia* «es» *possibilitas* (no *potentia*) = *nisus, conatus, praetensio ad existentiam*;

*poder* en el doble sentido:

1. «puede ser» = es posible;

2. «no puede con él», «no le gusta» = propensión a, «amor»;

*pudiendo, ser proclive a...*: (instar para algo aspirando a ello);

[potencias]

*existentia* es *perfectio (gradus essentiae)* o *essentiae exigentia* (Gerh. VII, p. 195 nota); el término es esencialmente ambiguo (*agere – actio – vis; exactum, actualitas del ex-actus*);

*esforzarse para salir* de la inclinación a aquello a lo que se es proclive (a ella misma); [ejecución]

*salir de ahí para llegar* a la «esencia», *perfectio*; pero también instando así, *per-ficere*: entregar; tomar medidas (*perfectio*), «*exactum*», «exacto».

Desde aquí resultan claros algunos axiomas:

«Et ut possibilitas est principium Essentiae, ita perfectio seu Essentiae gradus [...] principium existentiae» {«Y así como la posibilidad es el principio de la esencia, así la perfección o el grado de la esencia es [...] el principio de la existencia»} (*De rerum originatione radicali*, Gerh. VII, p. 304).

(*ibid.*: *Mathesis Divina; Mechanismus Metaphysicus*)

«[...] *Ens necessarium* [id de cuius *essentiae* est *existentia*] est *Existentiificans*» {«[...] el Ente *necesario* (de cuya *esencia* se hace la *existencia*) es *hacedor de existencia*»} (Gerh. VII, p. 289) [*facit ut aliquid existat*] {*hace que algo exista*}

*Omne possibile Existiturire (ibid.)* {«todo lo posible exige existir»} («*exigit existere*»; cf. VII, pp. 194, 289)

[¿causa? ¿ratio? ¿fons? ¿faciens? ¿origo? ¿efficiens?]

*ens es exigens (exigentia), exactum; appetitus – perceptio*: («voluntad, «apremio»); *Subjectum* (en el sentido cartesiano de la *mens sive animus percipiens* {mente o vida percipiente} cartesiana) es la *esencia* del *ens* en un sentido esencial y universal.

Por eso las *mentes* tienen un rango especial entre los *entia*: en ellas se aprecia la *esencia* del «ser».

Sobre esto, cf. VII, pp. 289 ss. (24 tesis).<sup>4</sup>

Tesis 21: «Et *Mentium* maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur».

«Y los entes que más hay que considerar son las mentes, porque con ellas se contiene, se mantiene y se conserva la máxima variedad posible en el espacio más reducido posible». Aquí en las mentes está la *presencia suprema (spatium* del «punto metafísico», es decir, de la *monas*);

pero ahora, en correspondencia con la transformación del *subjectum*, la *praesentia* (οὐσία) se ha convertido en *repraesentatio* (en doble sentido), el exponer-se representando (tendiendo); *perceptio*, pero *multorum in uno expressio* {expresión de muchos en uno}; [«ideal» y «real»];

*subjectum, existens, ens = monas*, uno [unidad]; cf. Έν; cf. «sistema»;

*Esencia* de la unidad de comparecencia y constancia a la que aquí nos referimos: *acopio* (λόγος; Heráclito, Parménides) en la comparecencia; esta es lo que unifica y contiene;

*existentia*: el apremio de un ser para sí mismo; «autoafirmación» (voluntad);

en la escuela de Leibniz se producirá luego una enajenación de esto y una recaída;

*existentia* como *complimentum possibilitatis* {*existencia* como complemento de la posibilidad}.

## APÉNDICE

## VISTAZOS PRELIMINARES Y DIRECTRICES DE LA NUEVA INTERPRETACIÓN DEL TRATADO SOBRE LA LIBERTAD DE SCHELLING

(La conexión interna entre el «núcleo» y la «introducción».  
En qué sentido la cuestión de la libertad atañe al centro del sistema. En qué  
sentido la cuestión de la libertad versa sobre el mal y sobre el panteísmo).

*La conexión interior entre el «núcleo» y la «introducción» del tratado sobre la  
libertad* (cf. los «Repasos y desarrollo de la interpretación», pp. 169 ss.).

*Nuestro objetivo es:* conocer la metafísica del idealismo alemán haciendo una  
confrontación con el tratado sobre la libertad de Schelling.

La metafísica pregunta:

τί τὸ ὄν:      qué es «el ente en cuanto ente»  
                    qué es el ente en su ser  
                    qué es el ser del ente

(cf. la frase de Aristóteles, *Metafísica* Z 1) (Libro sobre Kant, conclusión); dicho  
de forma breve, aunque también indefinida: la pregunta por el «ser» se refiere  
ora al ente en su ser, ora al ser del ente.

*Nuestro camino* para interpretar el tratado sobre la libertad parece ser de  
momento un rodeo, por cuanto la «Consideración preliminar» prepara la  
interpretación del «núcleo». Esta parte trata sobre la distinción entre el  
«fundamento» y la «existencia». Esta distinción atañe a todo «ser», es decir, a  
todo ente en cuanto tal. Esta distinción se refiere al ser del ente. Esta distinción  
atañe a aquello por lo que se pregunta en la metafísica, e indica en qué sentido  
la metafísica de Schelling pregunta por el ser del ente y lo define. Por eso la  
parte que trata sobre el contenido nuclear de la metafísica es el núcleo. El sitio  
de este «núcleo» está en el tratado sobre la libertad.

*El tratado sobre la libertad* trata sobre la libertad como centro del sistema. El  
sistema es la esencia del ente en cuanto tal en su conjunto, y por tanto define el  
ser. ¿En qué sentido el ser es «sistemático»?

El sistema «es el sistema de la libertad». Pero la libertad es la libertad humana. Y la cuestión del sistema es la pregunta acerca de cómo la libertad humana forma parte de la totalidad del ente, es decir, de su «fundamento».

El «sistema» surge de la esencia de la verdad en el sentido de la certeza y del campo incoactivo del ser en el sentido de la voluntad de voluntad.

En la metafísica occidental, este fundamento del ente en su conjunto se llama y es Dios, θεός.

Schelling concibe la libertad no solo como independencia respecto de la naturaleza, sino, en un sentido más esencial, como independencia *respecto de* Dios, pero *ante* Dios, es decir, en relación con Dios, y por tanto «en» Dios, pues todo, en la medida en que «es», «es» divino y, por tanto, en cierto sentido es Dios. Πάν ἔστιν θεός.

Esta frase define el sistema en su unidad, nombra el ser de los entes en su conjunto. Por eso la introducción a la pregunta fundamental del sistema de la libertad debe dilucidar este principio del sistema. Y por eso la introducción, y por tanto el tratado entero, versa constantemente sobre el «panteísmo». {Panteísmo significa «todo es Dios»}. Ese término se emplea para designar una pregunta metafísica fundamental, es más, *la* pregunta metafísica fundamental, que está implicada en él. ¿En qué sentido?

La frase «todo es Dios» exige definir del universo y definir a Dios, pero sobre todo exige definir el «es», y por tanto definir cómo «Dios» es todo y cómo todo «es» Dios. Pero el «es» nombra el ser.

El «es» sirve de cópula en el enunciado. El enunciado, «λόγος», se considera la forma fundamental del pensar; y el pensar, «νοεῖν», se considera la referencia fundamental al ser (οὐσία, ἰδέα).

Preguntar por el «panteísmo», plantear la pregunta fundamental del sistema, significa preguntar por el «es», es decir, por el ser del ente en su conjunto. (El «es» no es «lógico», es decir, no obedece a una lógica formal, sino que es «lógico» en el sentido de Hegel, en un sentido metafísico y, por tanto, teológico). Pero esa es la pregunta que contiene en su núcleo una dilucidación y una respuesta. Así se explica la conexión interior entre «la distinción de fundamento y existencia» y el auténtico punto de la cuestión de la pregunta por el panteísmo.

Sin embargo, el hecho de que el tema rector del tratado sobre la libertad sea «el mal» indica que el mal, tal como lo concibe Schelling, constituye la

desavenencia y la repugnancia extremas ante el ente en su conjunto y dentro del ente en su conjunto. Aquí está la brecha más tajante que pueda amenazar a un «sistema», es decir, a la σύστασις del ente. Y precisamente esta brecha tiene que desarrollarse metafísicamente como tal y concebirse como la ensambladura del sistema. Es decir, que no se trata de atenuar esta desavenencia.

Solo en el espíritu alcanza el mal su auténtica realidad esencial, y concretamente en el espíritu de la creatura, que en su condición de mismidad autónoma es la que más puede apartarse por sí misma de Dios y plantarse contra Dios, reclamando para sí el conjunto de lo existente. El mal solo se da junto con la libertad, es decir, la libertad misma solo existe en relación con el mal. Pero el mal no es un mero opuesto amputado del bien, sino que forma parte del bien y su sitio está en la distinción entre bien y mal. *El bien «es» el mal* (341).

Por eso, cuando Schelling define la libertad como la capacidad para el bien y para el mal (no «o»), no está pensando en la libertad de elección, sino en la libertad como el avenimiento metafísico a la discordia y como el vínculo metafísico con ella, como la lucha y su aguante.

Solo al pensar a fondo estas relaciones se desvanece la apariencia de que, al dilucidar el mal, el tratado sobre la libertad se desvía hacia un tratamiento unilateral de la cuestión de la libertad. Pero, concebida como pregunta fundamental del sistema, tampoco hay que pensar la cuestión de la libertad en el sentido de una teodicea teológica, sino como «*sistemadicea*», como una justificación de la metafísica absoluta como la verdad del ente en cuanto tal y en su conjunto.

¿Por qué las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...* de Schelling tratan sobre el mal? ¿Será porque hay que pensar el sistema? ¿Pero por qué hay que pensarlo? (cf. más adelante, p. 187). El sistema es ahí la más íntima «diferencia de ser», la cohesión del ente en su conjunto, donde no hay que compensar, sino que *resistir* la desavenencia más extrema. Por eso hay que desarrollar esta discordia extrema, darle consistencia y llevarla hasta el fundamento de su consistencia. Esta discordia es el mal en el sentido de la sublevación autónoma del espíritu de la creatura, cuando el egoísmo se hace con el fundamento sacándolo de su intimidad con el fondo primordial.

¿Pero por qué este tratado del sistema es entonces un tratado sobre la *libertad*? Porque donde el ser del mal tiene su auténtica sede es en la libertad

humana y *como* libertad humana. La discordia más extrema en el ente tiene su auténtico ser en la libertad del *hombre*. (¿Cómo se puede concebir desde aquí el antropomorfismo?).

La libertad es «una capacidad para el bien *y* para el mal» (352), y *no* una capacidad para el bien «o» para el mal (no es una *libertas indifferentiae* ni una libertad de elección), pues también el bien, y justamente el bien, «es» el mal, y el mal «es» el bien (341). (Esto solo es comprensible a partir de la distinción metafísica fundamental entre existencia y fundamento de existencia, pues solo a partir del ser definido desde aquí se puede pensar del modo correcto el «es» en estas frases). La libertad (libertad y necesidad) es el centro del sistema.

¿Pero por qué se pregunta por el sistema? Porque se pregunta por la entidad del ente en su conjunto, por la verdad del ente, concretamente de tal modo que la verdad significa certeza, es decir, aseguramiento de la representación del estar representado. Esto supone una disponibilidad absoluta del ente, tener certeza del ente en su conjunto y en lo incondicional de su ser en relación con toda condición. Pero la entidad se piensa como «subjetividad». (Cf. el tratado sobre la metafísica de Nietzsche). (El mal y la «negatividad» de Hegel).

*¿Por qué el tratado sobre la libertad, que en su punto central más íntimo atañe al «sistema de la libertad», es un tratado sobre el mal?*

(Cf. «Repasos y desarrollo de la interpretación», pp. 169 s.)

¿Es el mal un mero fenómeno con el que se puede ilustrar la libertad, o el sistema es un sistema de la libertad porque la libertad se refiere esencialmente al mal, siendo que el mal constituye la desavenencia extrema, la ἀπόστασις desde la σύστασις, es más, *en* la σύστασις? En efecto, como la adversidad extrema, y justamente ella, tiene su sitio en lo más íntimo del sistema y tiene que poder pertenecer a él, y como esta adversidad, en cuanto que sublevación del egoísmo del espíritu, es libertad, por eso la libertad encaja en la pregunta por el centro y por el fundamento central del sistema.

El mal y la negatividad;

la negatividad y la nada;

el mal y la distinción entre fundamento y existencia.

## CONSIDERACIÓN INTERMEDIA SOBRE HEGEL<sup>a</sup>

*Hegel y Schelling; su posición metafísica fundamental considerada desde la «distinción»*

Hegel: *lo verdadero – la verdad («la certeza») – el auténtico ente – «la realidad»;*  
(22 [II, 14])<sup>1</sup>

1. Lo verdadero no es solo sustancia, sino en la misma medida también sujeto; (22 [II, 14]); (27 s. [II, 19 s.]).

La sustancia es esencialmente sujeto, concretamente una subjetividad absoluta. (22 [II, 14]). Todo «contenido» «es» su reflexión en sí.

Sustancia como conciencia inmediata del objeto; (22 [II, 14]).

Hegel no solo no piensa la sustancia en sentido griego, sino que tampoco la piensa en sentido leibniziano: la piensa en sentido hegeliano.

2. La verdad tiene en el «concepto» el «elemento» de su existencia; (15 [II, 7]).

Llegar a ser sí mismo (23 [II, 15]);

«el *puro* autoconocimiento en la alteridad absoluta»; (28 [II, 20]);

lo absolutamente distinto, pero respecto de lo que inicialmente solo es uno, concretamente el saberse en ello;

el éter de la ciencia (28 [II, 20]);

¿por qué «elemento» y por qué «éter»?

3. Lo verdadero es el todo; el sistema; (24 [II, 16]).

lo que se consume en su desarrollo;

4. Lo absoluto es el espíritu, «lo real»; el espíritu es «la ciencia» (28 [II, 20]); de ahí el «sistema de la ciencia»; el espíritu como lo absoluto, como sistema, como sujeto;

5. Lo verdadero es el paroxismo bacanal (devenir) (44 s. [II, 36 s.]); (no una sucesión externa, sino que *en sí mismo* es la potenciación, la superación en su triple sentido).

Verdad – realidad; «ser» como devenir; ser y negatividad.

*Sobre la posición metafísica fundamental de Hegel a partir del «Prólogo» de la*

## *Fenomenología del Espíritu*

Hay que partir de las diversas variaciones sobre un mismo tema: «*Lo verdadero es el espíritu*».

Ello implica:

1. Lo verdadero es lo cierto, y lo cierto es lo que está a toda costa seguro de sí mismo, es decir, lo que tiene absoluta certidumbre de sí mismo en su totalidad en cuanto que lo que se conoce a sí mismo, es decir, en cuanto que autoconciencia.

2. «El espíritu es autoconciencia»; cf. la «Introducción» a B. (139-148 [II, 131-140]).

Hay que aclarar el tema con la frase:

«Lo verdadero no se puede concebir ni expresar como *sustancia*, sino como *sujeto*» (22 [II, 14]).

«Sustancia» y «sujeto» como términos de la metafísica. ¿Qué significan? ¿Cómo los emplea Hegel aquí?

«Sustancia para Hegel no tiene un sentido puramente aristotélico ni a»: puramente leibniziano, sino que implica ambos sentidos como dos inmediates en su relación: la inmediatez del saber (la conciencia de) y la inmediatez de lo sabido (el ser).

Por eso «la sustancia», *así* definida, es ya sujeto, es decir, *autoconciencia*. El ente en su entidad (ser) es *auto-conciencia*. Pero la autoconciencia es hacerse consciente de sí mismo en la propia esencia; *afán [appetitus]*; y esto solo en el «reconocimiento» de un sujeto por parte de otro; es decir, «*el puro autoconocimiento en la alteridad absoluta*» (28 [II, 20]).

(El ser distinto no es solo el ser de lo distinto).

La *Fenomenología del espíritu* solo comienza en realidad con el apartado «B. Autoconciencia»; y el apartado A. no hace más que llevar hasta la conciencia en cuanto que la abstracción: la finitud extrema de la autoconciencia. (Por eso hay que pensar de entrada *de modo que se piense desde la «autoconciencia», desde el «espíritu», y no por ejemplo en un sentido kantiano desde la percepción, en la que solo después se descubre al yo de la apercepción trascendental como condición y como punto supremo*).

El comienzo de la *Fenomenología del espíritu*, en el sentido del comienzo de la exposición, no es el «comienzo de la fenomenología». Por eso, en el ámbito de la conciencia, justamente la «autoconciencia» —el primer vislumbre de lo

verdadero— solo se puede exponer de forma insuficiente. El desarrollo no convence mientras el pensar se empecine con lo finito y no haya realizado previamente el salto a lo in-finito. Toda crítica a Hegel que eche aquí de menos las transiciones forzosas es desacertada y, además, convierte la «historia esencial del espíritu» en un asunto de «libro de texto».

Lo *matemático* no es capaz de ocuparse de la pura agitación de la vida. (44 [II, 36]).

Sobre el «Prólogo» de Hegel (de la *Fenomenología del espíritu*)

1. el axioma: lo real (lo verdadero) es «el espíritu»;
2. la tesis metafísica: la sustancia es asimismo sujeto; (la autoconciencia es el concepto del espíritu);
3. interpretación de los pasajes principales 22 [II, 14], 27 s. [II, 19 s.], 37 [II, 29], 44 [II, 36], 49 [II, 41];
4. el puro autoconocimiento en la alteridad absoluta:  
(el éter en cuanto tal; autoconciencia y desgarramiento; «la media»)  
(la *Fenomenología del espíritu*)
5. la negatividad (la «dialéctica»);
6. *el sistema* (la superación de lo matemático); (no es un elemento del «concepto»); tiempo (44 [II, 36])  
(en qué sentido nunca queda expuesto por completo)
7. La «distinción» de Hegel y de Schelling  
«negatividad»  
(la coincidencia de ambos en lo esencial)

Pero aquí se da también este peligro:

el formalismo del mecanismo de la «superación»;  
el «toque especial» de tesis, antítesis y síntesis;  
se pueden aducir los ejemplos que se quiera;  
mientras que todo se toma históricamente; «la fenomenología»

*La fenomenología del espíritu:*

su exposición en la obra es el intento de llegar a saber lo absoluto como lo *primero*, concretamente lo absoluto como «devenir»;

El éter en cuanto tal (es decir, la esencia de la verdad es aquí lo verdadero); la metafísica absoluta;

«*El puro autoconocimiento en la alteridad absoluta*»

(Negación de la negación [«el concepto»] como negación simple [infinita]) (28

[II, 20])

«el autoconocimiento» : *es decir, revelarse a sí mismo en su esencia, es decir, reconocimiento de la aceptación de la mismidad autónoma; ser sí mismo: aquello en lo cual y como lo cual son el yo, su objeto y la relación entre ambos;*

«conocer»: *pertenecer.*

«lo puro»: completo e incondicional, es decir, realizándose desde lo incondicionado, concretamente la pura subjetividad, justamente en el reconocimiento del reconocimiento recíproco;

*en la alteridad:* el sí mismo en cuanto que autorrevelación «es», en cuanto que sí mismo, lo distinto de sí mismo; en cuanto que lo incondicional es lo condicionado, de modo que reconoce esto en sí mismo como lo «suyo»;

pero esto es:

«absoluto»: es decir, infinito; no restringido a esto o aquello finito ni fragmentado en esto y aquello finito, sino simple; la certeza incondicional como aceptación de los niveles esenciales que le corresponden;

### *Subjetividad y realidad*

La fenomenología de Hegel; *el tránsito de la conciencia a la autoconciencia.*

La conciencia «es» ya autoconciencia, y por eso es ya *afán*. Pero precisamente esto no resalta en un primer momento. Sin embargo, forma parte de la definición del *subjectum*. (Leibniz, Descartes).

### *La realidad como subjetividad*

«Saber» como existir:

lo trascendental solo está incorporado, no es determinante ni está meramente «ampliado» hasta lo incondicional, por ejemplo en el sentido del idealismo relativo y absoluto; el comienzo de la fenomenología es aquí engañoso.

Negatividad como rechazo y reconocimiento.

### *Sobre la interpretación de la Fenomenología del espíritu*

1. Pensar a fondo la consideración trascendental («conciencia») es ciertamente necesario para una primera aclaración, pero no es suficiente.

Esa consideración resulta engañosa si solamente *ella* es llevada como finita hasta lo incondicional. Esta interpretación neokantiana de Hegel (a lo largo de la diferencia entre el idealismo relativo y el absoluto) ignora la pregunta metafísica fundamental por la realidad de lo real.

2. Esta es el espíritu como la certeza absoluta. Pero tener certeza es ser en el sentido de Leibniz: *repraesentare* como *nisus* y *exigentia x*. Pero ni siquiera este pensamiento de la sustancialidad como subjetividad basta, ni aun cuando esta se experimente absolutamente. Más bien es
3. necesario: lo primero que antes que nada advierte Schelling en su importancia y renueva reiteradamente y cada vez de forma distinta: la experiencia fundamental que toma conciencia en lo absoluto del ente supremo *en cuanto que primero*. [La diferencia absoluta].

El «Prólogo» de Hegel a la *Fenomenología del espíritu* (dificultades)

«La senda regia habitual en filosofía es leerse los prefacios y las reseñas para hacerse una idea aproximada del asunto».

«La última senda regia en el estudio es pensar por sí mismo».

«Quienes tanto despotrican de los sistemas filosóficos *pasan por alto* en un *determinado* sistema la circunstancia de que eso es una filosofía; la circunstancia principal, como el hecho de que un roble sea un árbol».<sup>2</sup>

*Hegel*

1. *pensar desde lo incondicional*, y más que nada todo comienzo. Por eso en la *Fenomenología* el primer apartado «A. Conciencia» se piensa ya como «B. Autoconciencia» (cf. «Introducción», 139-148 [II, 131-140]); aquí es donde comienza en realidad la fenomenología. A. es solo un preludio del comienzo, una entrada en él; cf. 22 [II, 14]: la sustancialidad como subjetividad (no solo lo objetual);
2. lo incondicional como *certeza* incondicional: esta es la esencia de la *verdad*; cf. 182-190 [II, 174-182];
3. la certeza incondicional como realidad (*actualitas*), *existentia* del sujeto; ser sujeto; subjetividad; saber intencionado como *reconocerse a sí mismo*; *aceptación* como «ser en sí y para sí»; (*certitudo* y *assensus*) *aceptación* y *revelación*: «*idea*»; el poder de traer lo distinto hasta sí mismo y dejarlo estar dentro de uno mismo.

4. Subjetividad y desgarramiento e irradiación de la unidad del acuerdo incondicional (no hay que «zurcir», sino que hay que pasar por el desgarramiento); «¡la media!». *Aforismos de la época de Jena*, n.º 64:<sup>3</sup>

«Una media zurcida es mejor que una media desgarrada, pero con la autoconciencia no sucede lo mismo».

La autoconciencia desgarrada es mejor que la zurcida. ¿Por qué?

5. La dificultad principal es entender cómo el hombre puede conocer y ser lo absoluto, es decir, cómo encontrar el camino desde la autoconciencia finita hasta lo absoluto. Pero esta formulación de la pregunta es ya inadecuada. Lo decisivo consiste justamente en que el hombre solo «es» en lo absoluto, *en que esto es lo primero y lo inmediato;*

*este salto* es el comienzo; con el salto se da el salto al «desgarramiento» de la subjetividad; y de ese salto surge todo, mientras que si no se lleva a cabo ese salto entonces no se puede realizar nada;

Hegel desarrolla lo absoluto.

Schelling experimenta lo absoluto, o mejor dicho, lo lleva todo hasta esta experiencia, desde la cual, en cierta manera, también piensa Hegel.

(Cf. Hegel, *Aforismos de la época de Jena*, n.º 34:

«Las preguntas que la filosofía no responde quedan respondidas en el sentido de que no deben plantearse así»).

*Negatividad; desavenencia y desgarramiento*

Su origen está en la unidad en cuanto que in-finita. La unidad unifica en el conjunto reconociendo todo en su ser y, no obstante, superándolo *como* ser en su unilateralidad, para en tal reconocimiento mantener para esa unilateralidad la aceptación de lo incondicional.

Cf. *Fenomenología del espíritu* (143 [II, 135]): «La unidad está escindida, porque es unidad absolutamente negativa o infinita; y como *ella* es la *consistencia*, también la diferencia solo tiene autonomía *en ella*».

El desgarramiento absoluto *es* la aceptación de la certeza incondicional, la cual, queriendo su ser, quiere en sí la *in*-finitud como devenir, es decir, el desasosiego absoluto del devenir: devenir en el que las figuras de la autoconciencia «son» y surgen, siendo a la vez favorables una a otra y opuestas entre sí.

La visión meramente cromática del más acá sensible y la noche vacía del más allá suprasensible:

retomadas a su vez en el día espiritual del presente (147/48 [II, 139/40]), es decir, de la modernidad y del carácter de su verdad como certeza absoluta.

*Verdad como certeza* (el reconocimiento)

*La veritas como adaequatio se define como certitudo* de lo representado y del representar, es decir, del ser representante (como *actus, actualitas*); llegar a tener certidumbre; juicio como *assensus*.

Esta certidumbre no es una añadidura, sino el fundamento esencial del representar lo representado. La certidumbre implica el *assensus* (asentimiento); el asentimiento supone mantenerse asegurado y estar seguro; asentimiento como aceptación y reconocimiento; reconocimiento y sujeto.

En el ámbito de la verdad como certeza el reconocimiento pasa a ser la definición esencial del ser del ente como *subjectum*. Solo se llega a su desarrollo decisivo cuando la verdad se toma a toda costa y hasta sus últimas consecuencias como certeza, como sucede en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Dejar la alteridad intacta y al mismo tiempo conocerla como lo propio, sin empeñarse en hacerla depender unilateralmente de sí. Reconocerse a sí mismo en la alteridad absoluta.

*Negatividad* (Hegel – Schelling)

¿Es la negatividad la constitución del representar poniendo delante, concretamente del representar como *subjetividad*, interpretándola desde este mismo representar (como pensar)? (*assensus*) ¿Se fundamenta ella primero en el representar en cuanto tal, en la medida en que este se toma incondicionalmente? ¿O la negatividad procede de una distinción que forma parte de una oposición inicial?

(Necesidad y libertad

Schelling

fundamento – existencia)

¿En qué sentido se pone aquí algo distinto solo en apariencia?

También aquí la negatividad es el ámbito intermedio de la voluntad, que en cuanto que voluntad es en sí misma contradictoria (¿por qué y de dónde?).

# Voluntad del fundamento y voluntad del entendimiento

«amor»      (unidad)

- ¿Por qué esta oposición es «el punto central del sistema»?
- ¿Dónde está el modelo primordial?
- ¿Hasta qué punto es posible la dialéctica? ¿Y el sistema?

## *Negatividad*

En cuanto que el *diferenciar diferenciado* es la representación que se representa a sí misma. *Representar y diferenciarse*; representar, conciencia, saber, saber que se sabe a sí mismo y pura negatividad son lo mismo. Sin embargo, ¿cómo llega precisamente el diferenciar como inter-seccionar (διά) a ser prioritario en la esencia del representar? (Como exposición de sí mismo, como manifestación).

¿Por qué el diferenciar se concibe como «negación»? Porque el «no» tiene en sí carácter intermedio y transicional. El «sí» es un simple quedarse. El «no» es un «*marcharse de*» como un «*marcharse hacia*», es la energía del movimiento, del devenir. ¿Pero de dónde obtiene el «no» esta función? ¿Adónde se lleva todo con eso (en el ámbito del representar incondicional)?

Negatividad e in-condicionalidad; el «*in-*» como eliminación de lo condicionado; eliminar, superar y sin embargo elevar; el «trabajo» dentro de lo ab-soluto totalmente asegurado.

## *Negatividad*

El yo: la pura negatividad (25 [II, 17]);

la superación del «ser ahí»: la primera negación (32 [II, 24]);

la                    el tremendo poder de lo negativo;

escisión:

                          la energía del pensar, del yo puro; (34 [II, 26])

                          κρίνειν;

la desigualdad entre yo y sustancia (objeto) es la diferencia de la negación en general (37 [II, 29]); «alma» (54 [II, 46]); distinguir como concebir: concepto; «tiempo»: «el propio concepto existente»; (44 [II, 36]) (todavía no – ahora – ya no);

«la reflexión»    no es dogmática cuando el yo es solo su base, sino que es un

(49 [II, 41]): regreso a sí mismo, un regreso al conocerse;

Negatividad y subjetividad, la oposición extrema:

*para Hegel:* lo inmediato de la mera «existencia», lo más extremo de la alienación abstracta  $\leftrightarrow$  lo mediado incondicionalmente consigo mismo del saber absoluto;

el no surge en la esencia de la subjetividad, del «yo represento»;

*para Schelling:* el no es la diferencia a partir de la in-diferencia («del amor») [sujeto]

fundamento (naturaleza), eterno pasado, la más antigua revelación  $\leftrightarrow$  el existente.

Atendiendo a la «escisión» (negatividad) y a la «distinción» – «contradicción»:

lo más extremo para Hegel: lo inmediato de la conciencia y el autoconocimiento absoluto;

lo más extremo para Schelling: la naturaleza como eterno pasado; contracción, cierre; fundamento – y el hombre, el mal; lo existente;

*Negatividad y reconocimiento*

Escindir no es separar, sino la contraposición de lo distinto, concretamente la contraposición de lo distinto en cuanto que distinto de lo uno; en ello se reconoce la necesidad y el carácter específico de la alteridad. Solo en la aceptación el *reconocedor* se recupera *a sí mismo* y alcanza su plenitud esencial.

Parece que el egoísmo absoluto radica en la «certeza» y en la «certidumbre», que fácilmente se malinterpretan, pero justamente eso no es lo que constituye el núcleo esencial de lo absoluto.

Aceptación y amor (*volo ut sis* {quiero que existas}); amor (Schelling) como dejar que opere el fundamento.

Aceptación: lucha, peligro, muerte, el reconocimiento mutuo y, en él, la aceptación de lo incondicional; lo incondicional se toma por su parte como lo que auténticamente reconoce.

*Hegel y Schelling:* donde hay coincidencia hay también diferencia

1. la realidad: lo absoluto – el espíritu;

2. lo absoluto como sistema;
3. realidad – contradicción (negación) – distinción;
4. realidad – el devenir (voluntad);
5. realidad como autorrevelación.

*Pero:*

Espíritu:

Hegel: la ciencia

Schelling: el amor

Sistema:

Hegel: sistema «de la ciencia»  
(concepto – libertad; «lógica»)

Schelling: sistema «de la libertad»

Separación:

Hegel: negatividad del sujeto, «del pensar» como el espíritu o el saber pensándose a sí mismo; (reconocer)

Schelling: la distinción en el querer como quererse del amor a sí mismo; (dejar que opere el fundamento)

Devenir:

Hegel: el espíritu recobrándose a sí mismo; espíritu universal

Schelling: creación, redención, ser humano.

Y sin embargo:

a pesar de todo, en el fondo hay la misma pasión por lo mismo, y justamente en eso radica la desavenencia entre estos dos pensadores; su discrepancia es *el* testimonio de su unidad.

*Resumen*

(nuestra relación con la metafísica del idealismo alemán)  
(prejuicios: derrumbamiento, apostasía, no [campar])

«desgarramiento»:

distinción

«reconocimiento»:  
no como mero

El poder de traer lo distinto hasta sí mismo, de dejarlo estar en sí y de este modo hacer que en ello campe la oposición; fundamentar solo así la «unidad» para sí en su esencia y llevarla a su evidencia; cf. Schelling: el amor, «dejar que

sometimi            opere el fundamento».  
ento,  
sino  
como  
dominio

La *Fenomenología del espíritu* (no es una «psicología de los sentidos»):  
comparación con Schelling: en diversos sentidos; el sistema (Hegel lo expuso  
siempre, como «sistema de la ciencia», como «lógica» y como «enciclopedia»);  
metafísica;

Schelling: «tratado sobre la libertad»; «problema aparente»: «libre albedrío».

Hegel y el sistema:

*El sistema y la esencia de la metafísica* (cf. pp. 106-108, 109 s.);

metafísica como verdad del ente en su conjunto;

*campan de la verdad* en función de la revelación del ser;

*el ente en su conjunto*, en función de:

1. ἀκρότατον ὄν - τιμιώτατον (Aristóteles)
2. κοινότατον (ὄν ἢ ὄν)  
varios sentidos de ἢ
3. ἀνάλογον  
(el hombre).

## SOBRE LA CONFRONTACIÓN CON LA METAFÍSICA DEL IDEALISMO ALEMÁN Y CON LA METAFÍSICA EN GENERAL

La confrontación decisiva con el «sistema de la libertad» de Schelling, como disociación de ese sistema, se realiza en el ámbito que la interpretación del «núcleo» alcanza con la «consideración preliminar».

Aquí se nombra el ser mismo en su esencia como entidad del ente. La οὐσία se concibe en el sentido de la comparecencia (ιδέα); concretamente, en su sentido moderno, se concibe incondicionalmente como subjetividad, como querer. Esta «esencia» de la entidad cumple (según I/7, p. 350) con todos los «predicados» que se atribuyen al ser como si fueran obvios.

Aquí hay que darse cuenta de que esta interpretación del ser como querer (la definición del ser primordial, es decir, del ser en su origen esencial) no es una «opinión» cualquiera de Schelling, pero tampoco un balance de opiniones pasadas condicionado historiográficamente, sino que es una revelación del ser mismo, pero como entidad. Solo en ello se encierra la esencia de toda verdad del ente (es decir, de toda metafísica). Como primera característica se considera que el ser es al mismo tiempo κοινότατον y ἀκρότατον (τιμιώτατον, θεῖον), lo más general, lo supremo y lo más vacío de la percepción: ιδέα. Pero al mismo tiempo esto pertenece a lo que, en su sentido, es el auténtico ente, al ἀγαθόν, que ἐπέκεινα τῆς οὐσίας {más allá del ser} lo *posibilita* y lo *quiere* y del que es capaz. El ἀκρότατον pasa a ser *primum ens, absolutum*, que luego se interpreta en sentido «cristiano», al tiempo que lo cristiano se hace a su vez «metafísico». Como ἀκρότατον (más tarde *actus purus*), lo más entitativo asume el «ser» como mera «idea» en el sentido de ser pensado, de estar representado, lo cual conviene a todo ente en la medida en que, en cuanto que operante obrado (real), ha sido producido y causado (creado) con arreglo a esa idea. Por tanto, de la verdad del ente forma parte, como otra característica suya, que el ente se despliegue —en el sentido de una «correspondencia» con el ser— de forma respectiva y en muchos niveles.

Por tanto, los tres sentidos de la verdad del ente (de la metafísica) son:

- a) el ser (entidad) en general, κοινότατον;

cf. la variación en la metafísica moderna en el sentido de lo trascendental;  
el concepto kantiano de razón:

1. síntesis en general, género supremo, totalidad,
2. *principium*, capacidad, lo incondicional; unidad (*Crítica de la razón pura* A 651).

Sobre síntesis formal: el «yo pienso en general»;

1.

en qué sentido es al mismo tiempo en sí misma analítica;

ἐν – ὄν: en griego, comparecencia, constancia, reunión, λόγος.

Sobre la exigencia de completitud: *noema*, *noumenon*; intuición en  
2. pensamientos, *intellegere*, razón como facultad humana:

«teleología»: λόγος, τέλος, *ratio*;

«reglas» (*Crítica de la razón pura* A 647, B 675);

«Dios», como el concepto racional supremo, es la condición  
suprema de posibilidad de todo lo pensable (*Crítica de la razón  
pura* A 334);

necesidad incondicional como «el verdadero abismo de la razón».

b) el ente supremo, que todo lo causa y lo acoge, ἀκρότατον;

c) la pluralidad del ente causado correspondiente en cada caso, ἀνάλογον.  
(Concepto de analogía en Kant, cf. *Prolegómenos* y *Crítica de la razón pura*  
A 177).

El origen y la necesidad de la analogía radican en el esbozo unitario del ente en cuanto que la entidad como lo más general (lo uno), que al mismo tiempo le exige al uno supremo la causación de todo ente subsumido bajo lo general y de su diversidad. Esto tiene que satisfacer por un lado al κοινότατον, pero al mismo tiempo tiene que estar causado por el ἀκρότατον, aunque de modo que justamente lo obrado y lo no-supremo no pueda ser un ente en el mismo sentido (*univoce*) que la primera causa, teniendo sin embargo que ser ente en el sentido del κοινότατον, en la medida en que es en general.

Luego se recurre a la «analogía» del ente para «explicar» la diversidad de los entes y para resolver el problema del pan-teísmo (entendido en un sentido puramente metafísico); pero la analogía no explica nada ni ilumina nada, sino que no hace más que confirmar y consolidar la oscuridad que se cierne sobre la distinción entre κοινότατον y ἀκρότατον y sobre su origen (ser como ἰδέα,

φύσις sin fundamento), de modo que, en el primer comienzo, el ser mismo insta por así decirlo a esbozar el ente en términos de entidad.

A la «analogización» en la interpretación del ente en su conjunto y de su diversidad se suma luego, desde la interpretación del *ens* como *certum* y como *subjectum* (autoconciencia como autonomía), la antitética de conciencia y autoconciencia, que de forma consecuente (forzada por la verdad del ente [κοινότατον – ἀκρότατον]) conduce hasta la autoconciencia absoluta (saber – voluntad), exigiendo por tanto la dialéctica.


La arquitectónica de la filosofía escolástica (*metaphysica generalis* y *metaphysica specialis*, culminando en la *theologia rationalis*) no hace más que reflejar en forma de doctrina la incomprensión de la verdad del ente, que Platón fundamentó definitivamente como idealismo (concibiéndolo en sentido metafísico); en el primer comienzo, cuando el ser se denominaba como φύσις y como ἀλήθεια, la verdad del ente estaba preparada como aquello que también rebasa a la metafísica, de modo que esta por sí misma nunca sería capaz, ni siquiera desde el conjunto de toda su historia, de conocer esencialmente aquel primer comienzo. Lo único que la metafísica puede hacer con el primer comienzo es malinterpretarlo en una recaída. (La última malinterpretación del primer comienzo corrió a cargo de Nietzsche).

Con el preguntar desde el otro comienzo (salto adentro de la verdad de la diferencia de ser) se han superado además todas aquellas preguntas de la metafísica que surgen de la analogía y la dialéctica. Pero por eso comienza ahora la confrontación entre un comienzo y otro comienzo. El dictado de la diferencia de ser pasa a ser un dictado totalmente distinto. En esta confrontación hay que advertir, preguntar y retomar primero la distinción entre ser y ente en cuanto tal. (Cf. «Meditación»<sup>1</sup> y «Superación»<sup>2</sup>).

(El carácter teológico especialmente de la metafísica moderna no se basa solo en su asimilación a la mentalidad cristiana, sino en la esencia de toda metafísica).

Hay que mostrar cómo la construcción metafísica se define con más precisión mediante la «analogización» y la «dialéctica»;

el antropomorfismo de la construcción metafísica, concretamente el antropomorfismo explícito:

  
 Dios – hombre Dios – hombre (malvado)  
 creación                  redención                  [pecado]

La «naturaleza» se domina esencialmente como fundamento, pero en Dios,

sin embargo hay la posibilidad de elevarse hasta la espiritualidad suprema;

en qué sentido la construcción metafísica implica ya —como desde siempre toda metafísica— la distinción de ser y ente. («Superación»<sup>3</sup> e «Historia de la diferencia de ser»<sup>4</sup>).

Lo que esta distinción significa en Schelling conforme a su formulación:

el ser = el *mero ente*, sin que el sí mismo sea él mismo;

el ente = donde *el ente* se recobra a sí mismo y se ha asumido en la afirmación;

es decir, el propio ente se toma en sentido distinto en función de la entidad; pero ahora (desde la historia de la diferencia de ser): entidad como ser frente al ente de todo tipo; aquí no se trata acaso de una mera inversión de la «distinción» que hace Schelling entre ser y ente, sino de un regreso a la *pregunta* en el primer comienzo por la *entidad* (donde al comienzo queda y se conserva una irresolución, concretamente una irresolución incognoscible); lo cual en *Ser y tiempo* se llama «diferencia ontológica».

*Para aclarar la esencia de la «metafísica»*

la distinción entre

1. ὄν ἀπλῶς κοινότατον

-

ἀκρότατον

ἀνάλογον

2. La distinción entre τί ἔστιν y ὅτι ἔστιν, *essentia – existentia*.

3. La distinción entre «fundamento y existencia» («subjetividad»)

¿eterno retorno de lo mismo? – la voluntad de poder

pero la inversión del sujeto.

Hay que aclarar hasta qué punto estas distinciones se basaban ya en la

distinción entre ente y ser; si y cómo eso sigue siendo aún una «distinción» en general; la distinción desconocida, sin resolver, que sostiene toda metafísica (diferencia ontológica).

## VISIÓN GLOBAL DE LA MUDANZA DEL SER COMO «REALIDAD»

*Visión global*  
de la mudanza  
del ser como «*realidad*».  
La historia del ser como metafísica  
«Subjetividad»  
«Existencia»

Lo que acontece  
Transición de Kant al idealismo alemán;  
*perceptio* – subjetividad – certeza;  
«sistema» (en un sentido específicamente moderno): esencialidad, ser;  
Descartes – Leibniz – Kant;  
Kant: los postulados del pensamiento empírico en general y la *Crítica del juicio* § 76;  
¿qué significa que la realidad —hombre y naturaleza— se interpreta de este modo?  
Entidad como «ser representado», objetualidad;  
«objetivo», objetividad referida a la subjetividad modificada, un carácter de esta;  
ser como «ser representado», objetualidad, subjetividad, metafísica absoluta;  
el significado de la verdad trascendental;  
el concepto kantiano de la realidad:  
duplicado (cf. Leibniz)  
1. libertad como realidad metafísica  
libertad – voluntad – razón (Leibniz – Hegel)  
tender representando.  
2. objetividad  
representar como pensamiento intuitivo.

Incluir:

Kant: de la única base posible de la demostración  
*Crítica de la razón pura* objetividad y existencia como modalidad (principios)  
*Crítica de la razón práctica* el «hecho» de la libertad  
*Crítica del juicio* § 76

Hegel: realidad como certeza  
certeza como certeza incondicional y reconocimiento y aceptación  
- *assensus*  
autoconciencia como afán {*appetitus*}

En Descartes se acentúa ya con más énfasis el *assensus* y lo *certum*.

*La realidad absoluta como «idea» absoluta*

Ἰδέα – δόξα – evidencia – magnificencia;

En sentido teológico, la *maiestas dei*, *gloria*, δόξα θεοῦ;

la esencia más íntima de Dios como la glorificación de sí mismo... en la medida en que existe;

existencia y magnificencia: hacerse patente, pero como subjetividad;

cf. Schelling, tratado sobre la libertad (399).

*existentia; Leibniz – Schelling – Nietzsche*

*vis* primitiva activa:

la potencia que quiere y exige y que se tensa hasta alcanzar la comparecencia;  
*vis* y «voluntad»

voluntad como querer; más allá de sí

conjunción del *querer* y del *yo*

Schelling: voluntad *como* amor

Nietzsche: voluntad de poder que *tiende* a él

Schelling: nada para sí (también más allá de sí)

Nietzsche: imperativo de trascenderse.

¿Por qué en la consumación de la metafísica el *antropomorfismo* se hace necesario en la historia de la diferencia de ser?

Aunque de manera distinta, tanto Schelling como Nietzsche afirman y exigen expresamente el antropomorfismo. ¿Por qué?

¿Hasta qué punto es posible y necesario para la metafísica entender la

referencia del ser al hombre, al tiempo que esa referencia está esencialmente restringida, y por tanto se vuelve unilateral y se muestra como antropomorfismo explícito?

«*Existencia*»

existencia como realidad (carácter de obra) se distingue de la verdad como corrección del enunciado, y por tanto se define también desde este enfoque;

existencia como realidad (haber sido obrado) se diferencia tanto de la mera posibilidad como del propio obrar, y por tanto se define también desde este enfoque;

existencia como realidad (objetividad) se define por la verdad como corrección del juicio y se equipara con esta;

«existencia» como realidad (obrar en acto) se refiere a la corrección de la representación como un efecto de esta.

Surge así una confusa amalgama de las definiciones anteriores de la *existentia*, pero como —por la ignorancia de las procedencias de las definiciones— no se reflexiona sobre esta confusión surge una apariencia de plena transparencia y obviedad del concepto de existencia.

*La distinción de Schelling* y la reducción del concepto de existencia debido a que se toma la esencia del ser como realidad, la realidad como voluntad, la voluntad como voluntad del entendimiento (espíritu) y el espíritu como amor; la versión ambigua de la distinción;

esencial: la *mismidad autónoma de lo real*, pero no en un sentido trascendental ni como mera «realidad» frente a la posibilidad, sino «en el sentido de Leibniz».

Desde Schelling : la distinción de la «existencia» como lo existente, y esto concebido como el sí mismo; el propio Schelling emplea los términos «existencia» y «existente» en sentido equívoco y opuesto.

La reducción al ser humano es una recaída en Descartes;  
la reducción a la «credulidad» es un nuevo retroceso;  
todo esto con ayuda de la filosofía moderna; y luego la «filosofía existencial».

*La «distinción» de Schelling («existencia»):*

no en relación con la *οὐσία* (comparecencia), 1 y 2,

ni en relación con la *realidad*, la *actualitas*, la *potentia* o el *actus*, sino en relación con la *exigentia*, querer como quererse;

pero se trata de *la misma* distinción que hay en la transformación de la *οὐσία* en volición pasando por la *actualitas*; es la misma distinción que la que hay entre *potentia* y *actualitas*, solo que en un sentido leibniziano y kantiano y pensada incondicionalmente;

con la distinción de Schelling *se está desvaneciendo* ya el qué y el «hecho de que»; finalmente en Nietzsche;

desde la voluntad (como esencia de la realidad y la existencia) la existencia se va acentuando progresivamente: primero universalmente y luego, como la existencia se toma como ser sí mismo, restringiéndola a la *crístiandad*;

dentro de la metafísica alemana, la palabra que designa el concepto de «existencia» cobra en Schelling un acento especial, concretamente dentro de la distinción entre fundamento y existencia;

la existencia como realidad se toma ahora como realidad en el sentido moderno de subjetividad y mismidad autónoma (Leibniz);

sin embargo, su sentido metafísico es irrestricto, y se puede aplicar indistintamente a Dios, a la piedra o a la mota de polvo.

*Metafísica como historia del ser*

- esencial:
1. ser como comparecencia, realidad
  2. prioridad del ente, el ser *κοινόν*
  3. verdad como *ὁμοίωσις*, certeza
  4. el hombre como *animal rationale*
  5. la distinción entre ente y ser (entidad); la distinción de la entidad en «qué se es» y «el hecho de que».

cf. la metafísica de Nietzsche.

*Ser como realidad*

carácter de obra – *ἐνέργεια*

realidad como causalidad; *actualitas*; *esse actu*; *ens creatum*;

realidad como *esse certum* – objetualidad – ser representado;

realidad como *substantialitas* de la *monas* – existencia – *exigentia*;



de Kant);

cf. la distancia histórica entre la νόησις νοήσεως de Aristóteles y el autoconocimiento incondicional de lo absoluto en la metafísica de Hegel; en todos estos casos se ha transformado el sentido de la «ζωή» y la «vida» en «ser» y «verdad», pero ciertamente *dentro* del mismo carácter fundamental de la metafísica.

### *Realidad y voluntad*

obrar: como causar (representar poniendo delante), lográndose en ello *a sí mismo*;

obrar: como poner algo delante y entregar, re-presentando en ello;

obrar: por sí mismo está vuelto al mismo tiempo hacia delante y hacia atrás;

voluntad, representando y poniendo delante en sí mismo, *changement*, representación intencionada;

re-presentación, y por tanto *re-praesentatio*:

la distinción esencial respecto de la presencia de la *οὐσία*: comparecencia en lo que está al descubierto, desde esto y en cuanto que esto;

*re-praesentare*: regreso a ello, un regreso que al mismo tiempo es un poner ante sí y más allá de sí;

ello implica que en ese ámbito definido por el estar vuelto hacia delante y al mismo tiempo hacia atrás campa el «sí mismo»; ¿pero por qué este «sí mismo» se toma en un primer momento como «yo»?

## SUPLEMENTO (LEIBNIZ)

*La nada y el ser (Acerca del comienzo)*

Leibniz: *Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.* {Pues la nada es más sencilla y fácil que cualquier cosa}.

Por eso, desde el presupuesto del principio de fundamento, es legítimo preguntar antes que nada:

*Pourquoy il y a plustôt quelque chose que rien?* {¿Por qué existe algo y no más bien nada?}

*(Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón, n.º 7).*

La nada es más simple y más sencilla que cualquier ente.

(¿Más simple y más sencilla en qué sentido? En el sentido de representar y producir sacando delante.)

Todo esto se refiere al ente, y por tanto atendiendo al ente.

Así es la nada en su distinción con el ente.

*¿Pero qué sucede con la nada en su relación con el ser?*

En este sentido la nada *no* es más simple ni más sencilla que el ser, pues para que campe la nada primero tiene que campar el ser. El campar de la diferencia de ser no es para esta ni fácil ni difícil. Pero reflexionar sobre esto ya es bastante arduo para la meditación y para el pensamiento.

Leibniz: *modi existendi* (Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, p. 473; cf. 437)<sup>1</sup>

*Perfectio est magnitudo realitatis* (p. 474)

*est gradus essentiae* (24 tesis, n.º 11/17)

*Subjectum est, cui aliud ens inhaeret, quod dicitur adjunctum* (p. 475).  
aequalia – aequalibus

Leibniz, «Las 24 tesis»

cf. Gerhardt VII, pp. 289-291; cf. Couturat:

1. *Ratio est in Natura, cur aliquid potius existat quam nihil. Id consequens est*

*magni illius principii, quod nihil fiat sine ratione, quemadmodum etiam cur hoc potius existat quam aliud rationem esse oportet.*

{Hay en la naturaleza una *razón* por la cual existe algo y no más bien nada. Esto es una consecuencia de aquel gran principio según el cual nada existe sin razón, del cual también se sigue que conviene que haya una razón para que exista esto y no más bien aquello}.

De la naturaleza (esencia del ente como ente —como existente, pues existe como *perceptio – apperceptio [potius]*—) forma parte la ratio como «razón»; *reor* – λόγος, ὑποκείμενον;

*causatio – causatum*

*effectus – causación*

*actus – actualitas*

*Natura – rerum natura sit uniformis* (a de Volder, Gerh. II, 270)

cf. *Principios de la naturaleza...* n.º 6.

2. *Ea ratio debet esse in aliquo Ente Reali seu causa. Nihil aliud enim causa est, quam realis ratio, neque veritates possibilitatum et necessitatum (seu negatarum in opposito possibilitatum) aliquid efficerent nisi possibilitates fundarentur in re actu existente.*

{Esta razón debe hallarse en algún ente real o causa. Pues una causa no es sino una razón real, y las verdades de las posibilidades y de las *necesidades* (o de las posibilidades contrarias que se niegan) nada causarían si las posibilidades no se fundamentaran en una cosa existente en acto}.

La *natura* exige el *ens reale*. *Realitas* = existencia (en acto). Pero la existencia no es la mera realidad, sino la *consecución* o *causación* como lo esencialmente operativo y, por tanto, como lo real.

La realidad no es la mera «*especificidad*» como «*quididad*».

Distinción real frente a la mental (ideal) = posible.

Cf. carta a de Volder del 30 de junio de 1704, carta a de Volder del 11 de octubre de 1705.<sup>2</sup>

3. *Hoc autem Ens oportet necessarium esse, alioqui causa rursus extra ipsum quaerenda esset cur ipsum existat potius quam non existat, contra Hypothesin. Est scilicet Ens illud ultima ratio Rerum, et uno vocabulo solet appellari DEUS.*

{Sin embargo, conviene que este ente sea necesario, pues de lo contrario habría que buscar –en contra de la hipótesis– fuera de él la causa de que él mismo exista en lugar de que no exista. Aquel ente es por tanto la razón última

de las cosas y se suele denominar con una palabra: «DIOS»}.

4. *Est ergo causa cur Existentia praevaleat non-Existentiae, seu Ens necessarium est Existenticans.*

{Hay por tanto una causa de que la existencia prevalezca sobre la no existencia, es decir, el *ente necesario* certifica la *existencia*}.

Prevalencia de la existencia sobre la no existencia. Así resulta claro por qué es mejor que exista algo antes que nada, aunque, pese a todo, la nada sea más simple y más fácil.

*Principios de la naturaleza...* n.º 7.

5. *Sed quae causa facit ut aliquid existat, seu ut possibilitas exigat existentiam, facit etiam ut omne possibile habeat conatum ad Existentiam, cum ratio restrictionis ad certa possibilia in universali reperiri non possit.*

{Pero la misma causa que hace que algo exista, es decir, que hace que la posibilidad exija la existencia, hace también que todo lo posible tenga la tendencia a existir, porque no se puede encontrar en lo universal una razón para restringir ciertas posibilidades}.

*Existentia = essentiae exactum; exigendum.*

6. *Itaque dici potest Omne possibile Existiturire, prout scilicet fundatur in Ente necessario actu existente, sine quo nulla est via qua possibile perveniret ad actum.*

{Así pues se puede decir que *todo lo posible debe existir*, por cuanto se funda en un ente necesario y existente en acto, sin el cual no hay ninguna vía para que lo posible llegue al acto}.

*Verbum desiderationem; possibile = existentiam exigens; existentia: exactum possibilitatis exigentiae.*

7. *Verum hinc non sequitur omnia possibilia existere: sequeretur sane si omnia possibilia essent compossibilia.*

{Pero de esto no se deduce que todo lo posible exista: eso solo se seguiría válidamente si todo lo posible fuera simultáneamente posible}.

8. *Sed quia alia aliis incompatibilia sunt, sequitur quaedam possibilia non pervenire ad existendum, suntque alia aliis incompatibilia, non tantum respectu ejusdem temporis, sed et in universum, quia in praesentibus futura involvuntur.*

{Pero como unas cosas son incompatibles con otras, se deduce que ciertas cosas posibles no llegan a existir; y unas cosas son incompatibles con otras no solo si se dieran simultáneamente, sino en un sentido absoluto, pues las cosas futuras están implicadas ya en las presentes}.

9. *Interim ex conflictu omnium possibilium existentiam exigentium hoc saltem*

*sequitur, ut Existat ea rerum series, per quam plurimum existit, seu series omnium possibilium maxima.*

{No obstante, del hecho de que sean incompatibles entre sí todas las cosas posibles que exigen la existencia sí se deduce al menos que existe aquella serie de cosas por la cual existe un máximo, es decir, la serie máxima de todos los posibles}.

10. *Haec etiam series sola est determinata, ut ex lineis recta, ex angulis rectus, ex figuris maxime capax, nempe circulus vel sphaera. Et uti videmus liquida sponte naturae colligi in guttas sphaericas, ita in natura universi series maxime capax existit.*

{Esta serie es además la única que está determinada, igual que la única línea determinada es la recta, o que el único ángulo determinado es el recto, o que la única figura determinada es la que tiene la máxima capacidad, como el círculo o la esfera. Y así como vemos que por su propia naturaleza los líquidos se concentran espontáneamente en gotas esféricas, así también existe en la naturaleza del universo la serie de máxima capacidad}.

11. *Existit ergo perfectissimum, cum nihil aliud sit quam quantitas realitatis.*

{Por tanto, existe lo perfectísimo, no siendo ello otra cosa que la cantidad de realidad}.

*Omnitudo*; (la cantidad de realidad por excelencia, es decir, la totalidad).

Cf. Couturat: *Leibniz Opusc.: Perfectio est magnitudo realitatis* (p. 474).

12. *Porro perfectio non in sola materia collocanda est, seu in replente tempus et spatium, cujus quocunque modo eadem fuisset quantitas, sed in forma seu varietate.*

{Además, no hay que cifrar la perfección solo en la materia, es decir, en lo que llena el tiempo y el espacio, cuya cantidad sería de todos modos la misma, sino en la forma o en la variedad}.

¿En qué sentido? El mismo nivel esencial, es decir, la misma magnitud de la especificidad que existe; cf. n.º 16.

13. *Unde jam consequitur materiam non ubique sibi similem esse, sed per formas reddi dissimilarem, alioqui non tantum obtineretur varietatis quantum posset. Ut taceam quod alibi demonstravi, nulla alioqui diversa phaenomena esse extitura.*

{De aquí se sigue que la materia no es en todas partes igual a sí misma, sino que cambia con las formas, pues de lo contrario no se conseguiría toda la variedad que es posible. Por no hablar de lo que ya demostré en otra parte: si

no fuera así, no podrían existir fenómenos distintos}.

14. *Sequitur etiam eam praevaluisse seriem, per quam plurimum oriretur distinctae cogitabilitatis.*

{También se sigue que ha prevaecido aquella serie en la que surgiría la máxima posibilidad de ser pensado diferenciadamente}.

15. *Porro distincta cogitabilitas dat ordinem rei et pulchritudinem cogitanti. Est enim ordo nihil aliud quam relatio plurium distinctiva. Et confusio est, cum plura quidem adsunt, sed non est ratio quodvis a quovis distinguendi.*

{Además, la posibilidad de ser pensado diferenciadamente confiere orden a la cosa y belleza al que piensa, pues el orden no es otra cosa que la relación distintiva entre muchos. Y la confusión se produce cuando hay presentes muchas cosas sin ninguna razón para distinguir unas de otras}.

16. *Hinc tolluntur atomi, et in univsum corpora, in quibus nulla est ratio quamvis partem distinguendi a quavis.*

{De este modo quedan eliminados los átomos y, en general, los cuerpos en los que no hay ninguna razón para distinguir cada parte de cualquier otra}.

(Cf. n.º 12)

17. *Sequiturque in univsum, Mundum esse κόσμος, plenum ornatus, seu ita factum ut maxime satisfaciat intelligenti.*

{Y en general se sigue que el mundo es un cosmos provisto de todo, es decir, que está hecho de tal modo que satisface máximamente a quien entiende}.

18. *Voluptas enim intelligentis nihil aliud est quam perceptio pulchritudinis, ordinis, perfectionis. Et omnis dolor continet aliquid inordinati sed respective ad percipientem, cum absolute omnia sint ordinata.*

{Pues el *placer* de entender no es otra cosa que la percepción de la belleza, del orden y de la perfección. Y si bien es cierto que todo dolor contiene algo de desordenado, también es cierto que ese desorden solo es relativo al que percibe, mientras que en un sentido absoluto todas las cosas están ordenadas}.

19. *Itaque cum nobis aliqua displicet in serie rerum, id oritur ex defectu intellectionis. Neque enim possibile est ut omnis Mens omnia distincte intelligat, et partes tantum alias prae aliis observantibus, non potest apparere Harmonia in toto.*

{Por eso, cuando algo nos desagrade en la serie de las cosas, eso resulta de un defecto de la intelección, pues no es posible que toda mente entienda distintamente todas las cosas, y la armonía total no puede manifestarse a quienes solo observan unas partes antes que otras}.

(¿cosas?)

20. *Ex his consequens est, in Universo etiam justitiam observari, cum Justitia nihil aliud sit quam ordo seu perfectio circa Mentis.*

{De aquí se deduce que en el universo también se observa la justicia, que no es otra cosa que el orden o la perfección relativos a las mentes}.

Cf. *Principios de la naturaleza...* n.º 9: «Et comme la justice, prise fort généralement, n'est autre chose que la bonté conforme à la sagesse [...]» {«Y como la *justicia*, tomada muy en general, no es otra cosa que la bondad conformada a la sabiduría»}.

(Cf. Nietzsche, sobre la «justicia»).

21. *Et Mentium maxima habetur ratio, quia per ipsas quam maxima varietas in quam minimo spatio obtinetur.*

{Y lo que más se tiene en cuenta son las mentes, porque con ellas se obtiene la máxima variedad en el mínimo de espacio}.

«*Mentis, inquis, agendi modi obscuriores sunt. Ego putabam clarissimos esse, et claros distinctosque pene solos.*»

{Dices que los modos de actuar de la mente son más oscuros. Yo pensaba que eran lo más claros, y que ellos eran casi los únicos claros y distintos} (Carta a de Volder del 21 de enero de 1704 [final]).<sup>3</sup>

22. *Et dici potest Mentis esse primarias Mundi unitates, proximaque simulacra entis primi, quia rationes distincte percipiunt necessarias veritates, id est rationes quae movere Ens primum et universum formare debuerunt.*

{Y puede decirse que las mentes son las unidades primarias del mundo, y que son las copias más fieles del ente primero, porque las razones perciben diferenciadamente las verdades necesarias, es decir, las razones que debieron mover al ente primero y formar el universo}.

23. *Prima etiam causa summae est Bonitatis, nam dum quantum plurimum perfectionis producit in rebus, simul etiam quantum plurimum voluptatis mentibus largitur, cum voluptas consistat in perceptione perceptionis.*

{Además, la causa primera tiene la *bondad* suprema, pues al producir la máxima perfección en las cosas depara al mismo tiempo el máximo placer a las mentes, pues el placer consiste en la percepción de la percepción}.

24. *Usque adeo ut mala ipsa serviant ad majus bonum, et quod dolores reperiuntur in Mentibus, necesse sit proficere ad majores voluptates.*

{Hasta el punto de que los propios males sirven para un bien mayor, y como los dolores se encuentran en las mentes, es necesario progresar hasta alcanzar

placeres mayores}.

## EPÍLOGO DEL EDITOR

Este texto, que constituye el volumen 49 de la Edición de las Obras Completas de Martin Heidegger, ocupa un cierto puesto especial dentro del apartado II «Lecciones 1919-1944», no solo porque esas clases se dieron a lo largo del primer trimestre de 1941 y el semestre de verano de 1941, sino también porque las dos partes del texto se diferencian bastante en lo formal: la primera parte, correspondiente al primer trimestre de 1941, está redactada al estilo de unas clases, mientras que la segunda parte se caracteriza por el estilo fragmentario y reflexivo propio de los apuntes para los seminarios.

Sin embargo, el texto de Heidegger está concebido como una unidad, como evidencian ya externamente tanto las frecuentes remisiones anticipatorias y recapituladoras como la paginación continua de las hojas del manuscrito en formato DIN-A4 que Heidegger escribió apaisadamente.

La anotación que puso Heidegger en la guía del seminario revela tanto la relación entre ambos cursos como su posición intermedia. Del «Trimestre de 1941» se dice: «Clases y ejercicios sobre la obra de Schelling *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana...* A modo de introducción a la metafísica del idealismo alemán»; y para el «semestre de verano de 1941»: «Grupo de trabajo: Schelling, sobre la libertad humana [...], cf. trimestre de 1941» (en esta ocasión no se hizo una división en trimestres).

La inflexión en la concepción unitaria del texto la marcan, entre otras cosas, los «Repasos», que eran usuales en las clases de Heidegger: se limitan al «Primer trimestre» y abarcan desde el repaso del 14 de enero hasta el repaso del 11 de marzo. Por consiguiente, el primer trimestre de 1941 tendría que haber terminado con la sesión del 18 de marzo, y por tanto, en cuanto al contenido, tendría que haber finalizado evidentemente con el capítulo cuarto de la primera parte, que junto con el capítulo tercero —también porque se iba acercando ya el final del trimestre— es relativamente breve. El texto subsiguiente (§§ 16-17) tiene también un carácter claramente sinóptico y transicional: partiendo de la «Consideración preliminar» de la primera parte, que tiene gran interés sobre todo por la interpretación que el propio Heidegger

hace de *Ser y tiempo*, ambos párrafos conducen hasta la auténtica dilucidación del texto, hasta la interpretación del «núcleo», es decir, hasta la aclaración de la distinción entre fundamento y existencia. No hay o no se conoce que haya protocolos del seminario del semestre de verano —por lo general se hacían protocolos de los seminarios de Heidegger—. Esto hace suponer que también el seminario conservaba algo del estilo de las clases.

\*

La concepción del texto es unitaria en cuanto al contenido y en cuanto al tema: las «Aclaraciones sobre *Ser y tiempo*» que se dan en la «Consideración preliminar» no son un fin en sí mismo, sino que su punto de partida y su objetivo es la distinción que hace Schelling entre fundamento y existencia. De acuerdo con esa concepción unitaria, he procedido a dar al texto una articulación continua, y de todos modos muchos de los epígrafes de los apartados estaban ya puestos por el propio Heidegger o, cuando no era este el caso, se podían deducir sin problemas del texto de Heidegger y formular en la terminología heideggeriana.

Los «Repasos», que el propio Heidegger concibe como la parte III del manuscrito y página de forma continua de 1 a 12, no se incluyeron en las clases del primer trimestre. Como llevan en la portada el título de «*Repasos y desarrollo...*», no se podrían haber extraído sin arruinar la intención de Heidegger de mostrar el desarrollo de las clases en su carácter metódico unitario.

Los textos «Vistazos preliminares y directrices», «Sobre la confrontación con la metafísica del idealismo alemán y con la metafísica en general» y «Visión global de la mudanza del ser como “realidad”» están paginados en el manuscrito por separado con letras minúsculas latinas o con numeración arábiga. Ya no se puede apreciar hasta qué punto fueron incorporados en el transcurso de las clases y del seminario.

Por el contrario, la «Consideración intermedia sobre Hegel», completada con diversos suplementos, tiene una paginación continua de 52 a 53d. Sin duda el propio Heidegger puso aparte la «Consideración intermedia» y los suplementos, dándoles un sentido unitario. En la hoja con el título y el índice de una transcripción mecanografiada, junto al epígrafe «Consideración intermedia sobre Hegel» Heidegger anotó a mano: «Como suplemento a eso: Hegel. La negatividad 38/39». (Este texto está publicado en el volumen 68 de

la Edición de las Obras Completas, perteneciente al tercer apartado).

Para la edición de este volumen yo conté, además de con el manuscrito de Heidegger, con la transcripción a máquina que hizo Fritz Heidegger y que Heidegger revisó usando tinta azul y lápiz. El manuscrito se conserva íntegro junto con una serie de suplementos, que fueron incorporados en su totalidad, incluyendo los relativos a Leibniz. De la versión mecanografiada se conserva completa una copia encuadernada y dos ejemplares con idéntico texto, pero incompletos y sin encuadernar, en los que Heidegger puso diversas notas al margen e hizo algunas correcciones.

La copia mecanografiada que hizo Fritz Heidegger se cotejó con el manuscrito. Se corrigieron errores de lectura y se incorporaron los pasajes omitidos. Las palabras clave, las elipsis, ciertas frases y los suplementos se cambiaron a veces de sitio. Las notas al margen que Heidegger puso en las transcripciones a máquina fueron incorporadas al cuerpo del texto siguiendo las instrucciones de la edición. Las citas se revisaron y cuando fue necesario fueron ajustadas al original. Las añadiduras y los comentarios de Heidegger se pusieron entre corchetes. Las referencias bibliográficas completas se indican en las citas respectivamente primeras. Las notas a pie de página numeradas con cifras arábigas son del editor, mientras que las notas (o su mero texto) señaladas con letras minúsculas latinas son de Heidegger.

Fue preciso mantener el carácter de apuntes propio del «estilo de seminario» de la segunda parte. Si al editar este volumen se hubiera dado una formulación completa a los textos fragmentarios —cuando hubiera sido posible hacerlo, incluso en algunos casos en los que faltaban los apuntes—, eso habría supuesto forzar el texto, es más, podría haberlo encarrilado ya en una interpretación que no se correspondiera con el propósito de Heidegger. La puntuación fue lo único que sí hubo que alterar un poco especificándola mejor, para hacer más comprensible el texto. Aquí se empleó de forma más precisa el guion, que Heidegger utilizaba como signo para todo. Pero en caso de duda, y como sabemos que los signos de puntuación también contribuyen en parte a la semántica del texto, el guion se conservó siempre.

La portada del manuscrito, con las indicaciones «1940/preparado para 1941» y «cf. la asignatura del semestre de verano de 1936», lleva por título «Una interpretación renovada del tratado de Schelling *Investigaciones sobre la esencia de la libertad humana y...* (confrontación con la «metafísica»)». Sin embargo, la página 1 del manuscrito lleva el epígrafe «La metafísica del idealismo alemán.

Schelling, *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los temas que guardan relación con ella*. 1809». Para decidir el orden de los títulos y los subtítulos fueron finalmente determinantes tanto el título de la transcripción a máquina, «La metafísica del idealismo alemán. Una interpretación renovada del tratado sobre la libertad de Schelling» (título que sin duda Heidegger aprobó), como también la anotación a mano de Heidegger de 1945 hallada en el legado de Beaufret, en la que pone «Clases y ejercicios de seminario desde la publicación de *Ser y tiempo*», que para el semestre de verano de 1941 menciona «La metafísica del idealismo alemán (Schelling)». El propio texto da legitimidad a este ordenamiento de títulos y subtítulos, pues el planteamiento de la interpretación que hizo Heidegger se basaba en el principio de que la metafísica del idealismo alemán culminó en el tratado sobre la libertad de Schelling (cf. § 1).

En el punto I del índice de la copia mecanografiada (ahora § 11, b), junto al título «I. La consideración preliminar sobre la distinción entre fundamento y existencia. (Aclaraciones a *Ser y tiempo*)» Heidegger anotó a mano: «en la reelaboración de 1943». Esta reelaboración se hizo en las antiguas páginas del manuscrito, junto con dos suplementos que el propio Heidegger puso ahí, y consistió sobre todo en añadir notas al margen, subrayados y textos entrelineados.

\*

Por su solícita asistencia durante la edición de este volumen y por su ayuda tanto para asuntos de detalle como para cuestiones de la concepción general, quedo cordialmente agradecido al Dr. Hermann Heidegger, al profesor Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann y al Dr. Hartmut Tietjen. Expreso mi deuda de gratitud por la lectura de las galeras al Sr. Mark Michalski, y por la ayuda que me prestaron en diversos asuntos a la Dra. Eva Zeltner, al politólogo Hans-Peter Hempel y al Dr. Hans-Helmuth Gander.

Wurzburgo, a fines de verano de 1990  
Günter Seubold

## NOTA A LA EDICIÓN ESPAÑOLA

En esta edición no siempre ha sido posible o ha parecido oportuno reproducir sin modificar el uso de guiones, tan característico de Heidegger, al que se alude en el «Epílogo del editor». Salvo en los casos en los que no resultaba forzado mantenerlos o primaba la conveniencia de conservar el uso ambiguo del signo o el estilo fragmentario del original, se ha preferido adaptar los pasajes correspondientes a la ortotipografía y la sintaxis castellanas.

Entre llaves se han introducido algunos términos originales en alemán y alguna aclaración terminológica, así como traducciones de textos que en el original aparecen citados en francés, griego y latín.

También entre llaves se ha insertado la nota del traductor explicando que las citas de *Ser y tiempo* que Heidegger incluyó en el texto original de *La metafísica del idealismo alemán* se han tomado de la edición castellana de Trotta mencionada más adelante, con alguna leve modificación textual que era conveniente para unificar la terminología. Las restantes citas tanto de Heidegger como de otros autores han sido traducidas *ad hoc*, ya que, por ser a menudo fragmentarias, no siempre era posible incorporarlas directamente de las ediciones castellanas, sin modificarlas sustancialmente. Sin embargo, en ocasiones esas traducciones ya existentes sí se han tomado como base.

En los casos de referencias absolutas a otras obras, en las que el autor cita solo el título sin dar más detalles de la edición empleada, se ha procedido a traducir los títulos al castellano. Las remisiones bibliográficas más detalladas se han reproducido sin modificar y omitiendo la traducción de los títulos originales. A continuación se enumeran ediciones castellanas existentes de las obras citadas y mencionadas.

DESCARTES, RENÉ, *Meditationes de prima philosophia: Discurso del método; Meditaciones metafísicas*, ed. y trad. de M. García Morente, Madrid, Espasa-Calpe, 2003.

HARTMANN, NICOLAI, *Zur Grundlegung der Ontologie: Ontología I. Fundamentos*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 1965 (2.<sup>a</sup> ed.).

—, *Das Problem des geistigen Seins. Untersuchungen zur Grundlegung der Geschichtsphilosophie und der Geisteswissenschaften: El problema del ser espiritual. Investigaciones sobre la fundamentación de la filosofía de la historia y de las ciencias del espíritu*, trad. de M. Dalmasso y M. Á. Mailluquet, Buenos Aires, Leviatán, 2007.

HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH, *Phänomenologie des Geistes: Fenomenología del espíritu*, ed. bilingüe de A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.

HEIDEGGER, MARTIN, *Sein und Zeit: Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2018.

—, «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, Physik B, 1 (1939)», en *Wegmarken: «Sobre la esencia y el concepto de la Φύσις. Aristóteles, Física B, 1 (1939)»*, en *Hitos*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2000, pp. 199-250.

—, *Kant und das Problem der Metaphysik: Kant y el problema de la metafísica*, trad. de G. Ibscher Roth, rev. de E. C. Frost, México, FCE, 2015.

—, *Hegel: Hegel*, ed. bilingüe de D. V. Picotti, Buenos Aires, Prometeo, 2007.

—, «Vom Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken: «De la esencia de la verdad (1930)»*, en *Hitos, op. cit.*, pp. 151-172.

—, «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken: «De la esencia del fundamento (1929)»*, en *Hitos, op. cit.*, pp. 109-150.

—, «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege: «El origen de la obra de arte»*, en *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1998, pp. 11-62.

—, *Besinnung (1938/39): Meditación*, trad. de D. V. Picotti, Buenos Aires, Biblos, 2006.

—, *Die Geschichte des Seyns (1938/40): La historia del ser*, trad. de D. V. Picotti, Buenos Aires, El Hilo de Ariadna, 2011.

—, *Was ist Metaphysik?: ¿Qué es metafísica?*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Alianza, 2014.

—, «Die Negativität», en *Hegel: «La negatividad»*, en *Hegel, op. cit.*, pp. 13-127.

JAEGER, WERNER, *Aristoteles: Aristóteles*, trad. de J. Gaos, México, FCE, 2001.

JASPERS, KARL, *Die geistige Situation der Zeit: Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. de R. de la Serna, Barcelona, Labor, 1955.

—, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen*

*Hochstift in Frankfurt a.M.: Filosofía de la existencia: tres lecciones explicadas en la Freien Deutschen Hochstift, de Frankfurt del Main en septiembre de 1937*, trad. de L. Rodríguez Aranda, Madrid, Aguilar, 1974.

KANT, IMMANUEL, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft: Principios metafísicos de las ciencias de la naturaleza*, trad. de J. Aleu Benítez, Madrid, Tecnos, 1991.

—, *Kritik der reinen Vernunft: Crítica de la razón pura*, trad. de P. Ribas, Madrid, Taurus, 2013.

—, *Kritik der praktischen Vernunft: Crítica de la razón práctica*, ed. bilingüe, trad., introd. y notas de D. M. Granja Castro, México, FCE, UAM, UNAM, 2005.

—, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können: Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, trad. de L. M. Cifuentes y A. Gabriel Cassi, Madrid, Alhambra, 1992.

—, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft: La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 2016.

KIERKEGAARD, SØREN, *Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift II: Postscriptum no científico y definitivo a «Migajas filosóficas»*, trad. de N. Bravo Jordán (a partir de la trad. inglesa), México, Universidad Iberoamericana, 2008.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, *Principes de la Nature et de la Grâce: «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón»*, en *Tres textos metafísicos*, trad. de R. Sierra Mejía, Barcelona, Norma, 1992; «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón», en *Escritos filosóficos*, trad. de E. de Olaso, Buenos Aires, Charcas, 1982.

LEIBNIZ, GOTTFRIED WILHELM, *Monadologie: Monadología*, ed. trilingüe, trad. de J. Velarde Lombraña, texto francés de A. Robinet, Oviedo, Pentalfa, 1981.

—, *Opuscules et fragments inédits: Escritos filosóficos*, trad. de E. de Olaso, Madrid, A. Machado Libros, 2003.

SHELLING, FRIEDRICH WILHELM JOSEPH, *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit: Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.

—, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie: oder Über das Unbedingte im menschlichen Wissen: Del yo como principio de la filosofía o Sobre lo*

*incondicionado en el saber humano*, trad. de I. Giner Comín y F. Pérez-Borbujo Álvarez, Madrid, Trotta, 2004.

—, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus: Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, ed. bilingüe, trad. de E. Maragat, Madrid, Abada, 2009.

—, *Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur. Eine akademische Rede: El discurso de la Academia: sobre la relación de las artes plásticas con la naturaleza (1807)*, trad. de H. Cortés y A. Leyte, Madrid, Biblioteca Nueva, 2004.

—, *Die Weltalter: Las edades del mundo*, trad. de J. Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2002.\*

# NOTAS

## Introducción

- 1 Karl Friedrich August Schelling (ed.), *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, Stuttgart/Augsburgo, J. G. Cotta, 1856-1861.
- 2 F. W. J. Schelling, *Das Wesen der menschlichen Freiheit. (Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände, 1809)*, con introducción, índice onomástico e índice de materias, nueva edición de Christian Herrmann, vol. 197 de la *Philosophische Bibliothek*, Leipzig, Felix Meiner, 1925.
- 3 G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, vol. 3, Stuttgart, 1928, p. 682 [XV, 682]; cf. Hermann Glockner (ed.), *Sämtliche Werke*, vol. 19. [En lo sucesivo se citan por esta edición todas las citas y referencias de Hegel].
- 1 Wilhelm Pinder, *Wesenszüge deutscher Kunst*, Leipzig, 1940.

## Primera parte

- 1 Extracto anotado en una hoja adjunta de Heidegger: «Lo primero que la filosofía de la naturaleza de nuestra época ha hecho en la ciencia es establecer la distinción entre la esencia en cuanto que existe y la esencia en cuanto que no es más que fundamento de la existencia» (357).
- 2 Conferencia en la tertulia de Friburgo del 7 de junio de 1941, en Martin Heidegger, *Vorträge. Teil 2: 1935-1967, Gesamtausgabe*, vol. 80.2, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2020.

## Primera parte. Capítulo primero

- 1 «Vom Wesen und Begriff der Φύσις. Aristoteles, *Physik* B, 1 (1939)», en Martin Heidegger, *Wegmarken*, ed. por F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, vol. 9, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 239-301.
- 1 Cursivas de Martin Heidegger.
- 1 Søren Kierkegaard, *Gesammelte Werke*, vol. 7, Jena, 1925, p. 7.
- 2 *Ibid.*, p. 2.
- 3 E. Hirsch, *Kierkegaard-Studien*, vol. 1, Gütersloh, 1930.
- 1 *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), ed. por F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, vol. 3, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1991.
- 2 {Esta obra se cita en adelante por Martin Heidegger, *Ser y tiempo*, trad. de J. E. Rivera, Madrid, Trotta, 2018. *N. del T.*}.

[3](#) Karl Jaspers, *Existenzphilosophie. Drei Vorlesungen...*, *op. cit.*, p. 33.

[4](#) Fallecido el 29 de diciembre de 1926. Heidegger recibió la noticia de la muerte de Rilke los primeros días de enero de 1927. El 1 de enero de 1927 Heidegger viajó a Heidelberg para visitar a Jaspers. Cf. la carta de Martin Heidegger a Elisabeth Blochmann del 22 de diciembre de 1926: «Del 1 al 10 de enero viajo a Heidelberg para visitar a Jaspers», en *Martin Heidegger – Elisabeth Blochmann, Briefwechsel 1918-1969*, ed. por Joachim W. Storck, *Marbacher Schriften* 33, Marbach del Néckar, Deutsche Schillergesellschaft, 1989, p. 19. Cf. además las cartas de Martin Heidegger a Karl Jaspers del 26 y del 30 de diciembre de 1926, en Walter Biemel y Hans Saner (eds.), *Martin Heidegger – Karl Jaspers, Briefwechsel 1920-1963*, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann/Múnich, Piper, 1990, pp. 71 s.

[5](#) Cf. más adelante [9](#)) «La “esencia” del “ser ahí”», pp. 72 ss.

[6](#) Cf. «Vom Wesen der Wahrheit», en *Wegmarken*, ed. por F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, vol. 9, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1976, pp. 177-202.

[7](#) Cf. «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, *op. cit.*, pp. 123-175.

[8](#) *Goethes Werke*, ed. por encargo de la archiduquesa Sofía de Sajonia, apartado IV, vol. 10, Weimar, 1892, pp. 183 s.

[9](#) *Schillers Briefe*, en dos volúmenes, vol. 1, Berlín/Weimar, Aufbau, 1968, p. 394.

[1](#) Cf. Martin Heidegger, «Vom Wesen des Grundes», en *Wegmarken*, *op. cit.*, pp. 123-175.

[2](#) Cf. «Der Ursprung des Kunstwerkes», en *Holzwege*, ed. por F.-W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, vol. 5, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1977, pp. 1-74; así como: «Vom Ursprung des Kunstwerks», *Heidegger Studies* 5 (1989), pp. 5-22.

## Primera parte. Capítulo cuarto

[a](#) No hay ninguna figuración de la unidad del «fundamento infundado», es decir, «de lo que trasciende al ente». [Apunte entre dos espirales dibujadas por Heidegger].

[1](#) Martin Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, ed. por I. Schüssler, *Gesamtausgabe*, vol. 42, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 1988, pp. 129-143 (§ 10. Die onto-teologische Dimension der Pantheismusfrage. Zwischenbetrachtung über das Identitätsgesetz und das Wesen der Copula).

[2](#) Immanuel Kant, *Werke*, vol. VIII, ed. por E. Cassirer, Berlín, 1923, p. 351.

## Segunda parte. Capítulo primero

[1](#) *Sämtliche Werke*, vol. 2, p. 14 (II, 6).

[2](#) Martin Heidegger, *Hegel*, ed. por I. Schüssler, *Gesamtausgabe*, vol. 68, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2009.

[3](#) Se refiere a esta frase: «Precisamente por eso ella no es la pura esencia ni el ser actual de la identidad absoluta, sino que se sigue solo de su naturaleza [...]» (358). La rectificación se efectuó tras una crítica que le hizo por carta la Sra. Bröcker-Oltmanns, que asistía regularmente al seminario. La carta se conserva junto con el manuscrito y está fechada el 4 de

julio de 1941. Heidegger anotó en ella a mano: «La rectificación es totalmente convincente. 6 de julio de 1941/sobre la p. 59».

1 Cf. el «Suplemento» sobre Leibniz, pp. 213 ss.

## Segunda parte. Capítulo segundo

a (358 final: «A esta misma distinción [...]» hasta 362 mitad: «[...] filosofía de la naturaleza»).

## Segunda parte. Capítulo tercero

a Cf. arriba, pp. 132 ss.

## Conclusión

1 Este punto 7 no se comenta expresamente.

2 Este punto 8 no se comenta expresamente.

1 Cf. también, más adelante, «Sobre la confrontación con la metafísica del idealismo alemán y con la metafísica en general», pp. 201-205.

## Repasos

1 *Philosophische Bibliothek*, vol. 197, Leipzig, 1925, ed. por Christian Herrmann (edición que utilizó Heidegger).

2 Berlín, 1962.

3 *Schillers Briefe*, en dos volúmenes, Berlín/Weimar, Aufbau, 1968, vol. 2, pp. 12 s.; cursivas de Martin Heidegger.

4 Cf. más adelante, «Suplemento», pp. 213 ss.

## Apéndice. Consideración intermedia sobre Hegel

a Cf. «Die Negativität», en *Hegel*, ed. por I. Schüssler, *Gesamtausgabe*, vol. 68, Frankfurt del Meno, Vittorio Klostermann, 2009.

1 Todas las citas de esta «Consideración intermedia» que no tienen referencia están tomadas del vol. 2 de la edición de las obras completas (Glockner).

2 «Aphorismen aus der Jenenser Zeit», n.º 52-54, en J. Hoffmeister (ed.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart, 1936, p. 369.

3 Cf. *Ibid.*, p. 370.

## Apéndice. Sobre la confrontación con la metafísica del idealismo alemán y con la metafísica en general

- [1](#) *Besinnung* (1938/39), *Gesamtausgabe*, vol. 66.
- [2](#) «Die Überwindung der Metaphysik (1938/39)», en *Gesamtausgabe*, vol. 67.
- [3](#) *Ibid.*
- [4](#) *Die Geschichte des Seyns* (1938/40), *Gesamtausgabe*, vol. 69.

## Apéndice. Visión global de la mudanza del ser como «realidad»

- [1](#) *Op. cit.*

## Apéndice. Suplemento (Leibniz)

- [1](#) Hildesheim, 1961 (reimpresión reprográfica inalterada de la edición de 1903).
- [2](#) Gerh. II, pp. 267-272 y 278 s.
- [3](#) Gerh. II, p. 265.

## Nota a la edición española

\* El título *Die Weltalter* se traduce en esta edición como *Los eones*, no solo porque *Äon* es una definición terminológica del original *Weltalter*, sino porque las «*aetates mundi*» o «épocas universales» a las que alude Schelling no serían tanto fases temporales forzosamente sucesivas dentro de un despliegue temporal global y homogéneo cuanto temporalidades distintas como manifestaciones de lo absoluto en forma de despliegues de tiempos heterogéneos.

## INFORMACIÓN ADICIONAL

En este volumen se recogen las clases y los seminarios que Heidegger impartió en 1941 sobre lo que él consideraba la cumbre de la metafísica del idealismo alemán: el pensamiento de Schelling relativo a la esencia de la libertad.

Schelling define la libertad desde la distinción entre fundamento y existencia. La libertad no es ni el ser ni su manifestación, sino la diferencia entre ambos. Los *eones* son los despliegues existentes de sendas temporalidades de la naturaleza y del hombre como manifestaciones divinas, en los que puede tener lugar la libertad justamente en la medida en que se diferencian del fundamento.

De una forma pedagógica y reflexiva, Heidegger explica la historia filosófica de los conceptos de fundamento y existencia, desde la escolástica medieval hasta la recepción de Ser y tiempo, pasando por Leibniz y, con especial detenimiento, por los existencialismos de Kierkegaard y Jaspers.

### Autor

**Martin Heidegger** (Messkirch, 1889 - Friburgo de Brisgovia, 1976) es una de las figuras clave de la filosofía contemporánea. Estudió con Husserl y fue profesor de filosofía en las universidades de Marburgo y Friburgo. En esta última ejerció como rector entre 1933 y 1934. Su obra filosófica gira en torno al concepto del Ser, empezando por una hermenéutica de la existencia y pasando por la dilucidación de la noción griega de la verdad.

### Títulos relacionados

Fernando Pérez-Borbujo Álvarez  
[\*Schelling: el sistema de la libertad\*](#)

Wilhem G. Jacobs

*Leer a Schelling*

Martin Heidegger

*Qué es la filosofía*

*La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*

*De la esencia de la verdad*

*Las posiciones metafísicas fundamentales del pensamiento occidental*

*Ejercitación en el pensamiento filosófico*