

LA LIBERTAD COMO FIN EN MARTIN HEIDEGGER

Rosanna Marotta
Università degli Studi di Palermo

En *Von Wesen des Grundes* Heidegger llama a la libertad el modo según el cual el *Dasein* puede ser sí mismo en su mismidad si se trasciende a sí mismo en el *Umwillen*, es decir, llegando a ser aquel *Umwillenseiner* que ya tiene una trascendencia entre sí. La voluntad es el único *Wille* que puede fundar la libertad del ser humano, en el conjunto de las ideas del sistema heideggeriano. La libertad es la voluntad de ser libre del ser del hombre: no es nunca una voluntad incondicionada como una forma de autosuficiencia del yo, sino el sólo hacerse cargo de su falta de poder sobre la misma vida, en la cual se deja escuchar una voz que merece la pena recoger.

Bajo diferentes palabras, la *Umwillentlich* es la estructura del *Gewissen-haben-wollen*. Como voluntad, el hombre puede ir más allá de su propio yo, hacia un *ser* que es *ein Wesen der Ferne*, en relación con la distancia. Solo a través de esta distancia desde el mundo de su propio ser se puede obtener una proximidad y una cercanía que parece ser fenomenológicamente originaria y verdadera. La libertad se convierte así en un espacio vacío que está comprendido entre el *Ab-grund* del *Dasein*.

La falta de fundamento sería su principio (*télos*) y el “todavía no”, el *noch nicht* sería lo que pertenecía a lo más profundo del *Dasein* en su propio *Yo*. La libertad, entonces, es la condición de posibilidad para el *Dasein* de alejarse de su facticidad, y sobre todo de su *Verfallen* por la realización de un proyecto: el único que pertenece a su “sustancia” pero también el único que se deja ver como un precipicio y como un abismo donde nunca se sabe cómo actuar.

Sin embargo, el *Yo* deja de ser neutral para llegar a ser trascendencia entre sí, porque tiene que hacerse cargo de sí, de los demás, y también del mundo en su totalidad. El Ser del *Dasein* está fácticamente vinculado (*gebunden*) y se libra de su cadena a través de un movimiento que le permite salir fuera de

sí mismo y también lo reconduce dentro de sí, en el espacio más íntimo de su interioridad. Afirma Hannah Arendt en *Filosofía y política*:

Por lo tanto, el Ser ahí se caracteriza porque no es simplemente, sino por tratarse en su Ser de su Ser mismo. A esta estructura fundamental Heidegger la llama angustia, y ella sirve de base a toda preocupación cotidiana en el mundo. Preocuparse es algo que tiene en verdad carácter retroactivo; sólo aparentemente se orienta hacia aquello de lo que se está ocupando en el momento; de hecho todo se realiza dentro del mundo como ‘voluntad de’ (*Um-Willen*). El Ser por el que se preocupa el ser ahí es la ‘existencia’ que, siempre amenazada de muerte, está condenada al ocaso¹.

Lo que Hannah Arendt llama aquí *angustia* es aquella dimensión auténtica de la *Sorge*. ¿Para que se dejaría ver (*es gibt*) el *Ser*, sino para fundar el comprender del hombre en el mundo en la medida de su cuidado? Buscar encontrar el origen de la *Sorge* significa excavar o mejor desenterrar el *Miteinandersein* auténtico desde los textos de Heidegger. El *Dasein* de hecho es la medida entre el Ser y la Vida y por eso la libertad es siempre deseada: porque se agarra a una paradoja imprescindible, es decir, se sitúa entre la cercanía material al mundo de las cosas y la inspiración a subir hacia un sentido del Ser invisible que nunca se puede aprovechar del todo.

Sigue Hannah Arendt:

El hombre no se ha hecho a sí mismo como ser en el mundo sino que su Ser ha sido arrojado a éste. Pero él intenta salir de éste su ‘estado de yecto’ con su proyecto, adelantándose a la muerte que es su posibilidad extrema. Sólo que ‘tanto en la estructura de su estado de yecto como en la de su proyecto, se encuentra en esencia una nulidad’. Pues, el hombre no ha entrado en el Ser por manipulación propia, y está claro que tampoco va a conseguir salirse del mismo por su cuenta. [...] En otras palabras, el carácter del Ser del hombre queda fundamentalmente definido por aquello que el hombre no es, a saber, su nulidad. Lo único que puede hacer el sí mismo para convertirse en sí mismo, es asumir ‘resueltamente’ esta facticidad de su Ser, con lo cual es, en su existencia, ‘nula razón de su nulidad’².

1 H. ARENDT, *Filosofía y política. Heidegger y el existencialismo*, Elena Martínez Rubio (trad), Besotari, Harcourt Brace & Company, 1997, p. 75 (título original: *Philosophy and Politics* (1954); *Heidegger: das Selbst als Sein und Nichts* (1948), in *Was ist Existenz Philosophie?*).

2 *Ibid.*, pp. 78s.

La llamada de la consciencia es aquella que salva el *Yo* y que no lo deja caer en el nihilismo absoluto. Es al mismo tiempo un abandonarse y también una resolución activa, un querer y también un obtener, un deseo y también una posesión, una presencia (*Anwesend*) y también una ausencia (*Abwesend*), una pretensión y al mismo tiempo una reivindicación: tal vez un compromiso que resuelve el punto débil de la filosofía heideggeriana.

Pues por medio del *Lógos*, a través de la humilde respuesta del *Dasein*, él se encuentra delante del *Ser*, es decir, delante de una Alteridad a priori (más allá de una sencilla diferencia ontológica) que no se puede abarcar o incluir bajo una asunción del pensar en forma de representación constatativa. Así que el proyecto del Ser del *Dasein* se construye como una especie de saber práctico operativo (en laboratorio) en el mundo, que pertenece ya al posible sentido del ser del mundo, y la armonía de la que hablaron los griegos es reencontrada y enriquecida con una hermenéutica abierta de una vida no cerrada sobre sí.

La idea de una eticidad griega del alma como una armonía reconciliada del Ser en general, dentro del ser humano, saca a la luz una circularidad (*autopoiética*) sagrada en la cual el alma es el mismo principio del movimiento de la vida (*zoé*), en virtud de la cual puede encontrar el *Nous* de las divinidades ya dentro de la *psyché*. Como decía Aristóteles en el libro Λ de la Metafísica, el *Nous*, que es el acto de la inteligencia del hombre, es al mismo tiempo activo y pasivo (porque reclama algo que no le pertenece) y que llega desde el primer cielo (que es circular y continuo) y ante el cual no puede hacer nada más que dejar expresar esta eternidad en sí.

Para Alcmeón los seres humanos se mueren porque no son capaces de unir el fin con el inicio de la propia vida (Gadamer). Sin embargo, eso no quita la astilla de eternidad presente en el hombre, que en cierto momento de la historia de la antigua Grecia empezó a sentirse superior a las divinidades, por no sufrir el aburrimiento de no morir nunca y, a cambio, preferir vivir cada instante de la vida como si fuera el último.

La *cura* de Heidegger sería nada y más nada menos que un eco repetido de esta armonía unitaria de los griegos entre el alma, el mundo y la vida, o mejor, la denuncia de una falta de esta circularidad, y una acusación a la modernidad y a toda la historia de la metafísica que, según él, se habría olvidado del Ser, la única cosa que vale la pena pensar todavía. De hecho, el pensar del hombre no habita en el Ser, necesita añadir un esfuerzo que se convierte en el lenguaje. El esfuerzo lingüístico del Ser revela una inhabitabilidad del Ser en el puro pensar (*Denken*) constatativo, pero atribuye al lenguaje un lugar se-

guro para que el Ser se exprese. Por eso en la *Carta sobre el Humanismo* de 1947 el lenguaje ganará el nombre de “casa del Ser”. El decir se vincula al Ser en su manera de ser constitutivamente, porque en eso la verdad se manifiesta, y esa verdad tiene tal fuerza especulativa que no se puede ocultar a menos que no se quiera ocultar: a menos que se traicione. Pero también es verdad que la filosofía obtiene sus pruebas trascendentales a través de un pensamiento lógico, no solo a través de la fuerza de las palabras que deja ver la *Alétheia* por medio del *Lógos apofantikós*.

En realidad, el argumento filosófico del hombre puesto ante al mundo, hacia lo asombroso del fenómeno dado, tiene que dejar lugar para un pensar en camino que siga la inhabitabilidad del ser, retrocediendo ante la vida misma, dejando su espacio filosófico para ella. Así la filosofía se pone al servicio de la vida y no al revés, y por esa razón tiene que tener un lugar específico y especial, epistemológicamente fundado en el lenguaje: en el sentido que cada ciencia no puede nunca llegar a ser un dogma sino un diálogo siempre vivo.

La metamorfosis de la metafísica que Martin Heidegger nos plantea es un seguir sugiriendo la diferencia entre lo dicho y lo no dicho (para lo que todavía no se ha dicho), y también para la reconstrucción de una libertad que sea principio de apertura de posibilidades y no el anuncio de una superioridad de contenidos teóricos con respecto a la naturaleza, a su espontáneo modo de ser. Su consideración de la historia de la filosofía como un olvido del ser, alargado en el tiempo, significa tomar una nueva tarea sobre la propia espalda, y así ganar una propuesta cabalmente nueva para la humanidad entera. En la conexión que aparece entre el ser y la vida a partir del *Dasein* que cada uno de nosotros es, escapamos a cualquier tipo de objetivaciones y como seres libres asumimos la responsabilidad de subjetivarnos en todas las posibilidades que queremos elegir.

Ahora bien, el estar siempre libre del *Dasein* no es un modo de su ser obvio, porque él primariamente se hace mundo, y solo después puede alejarse del mundo para regresar a sí mismo. En este movimiento de ida y vuelta el lenguaje se pone como una sencilla manera de encuentro con los demás en el mundo, es decir, como el único modo de relación posible entre el *Yo* y el *Otro*. La famosa temática sobre la intersubjetividad, previa exclusión del *Man* en el cual el *Dasein* se deja manipular desde el mundo, no es otra cosa que el descubrimiento del otro dentro de mí mismo. Esto problematiza la imposibilidad de que el otro siga siendo otro si fuera asimilado al *Yo*, pero que tampoco se puede dejar afuera sin hacerse cargo de sus palabras, sin escucha. Por eso no es posible edificar ninguna casa del Ser que no sea la más

lejana al lugar más exterior de todos, que no pertenece a 'mí' y tampoco a 'tí'.

Eso implica una responsabilidad ulterior, que nos lleva a hacernos cargo de la dificultad de la vida ya dentro de la relación al otro. El *Dasein* se descubre ya dentro de sí como un ser otro, porque nada de lo que es, es suyo, y todo lo deja permanecer en un absoluto afuera, en una alteridad constitutiva, que implica la misma imposibilidad de devenir sujeto del sujeto. Él mismo tiene que dar cuenta de sí, porque tiene que ser, no puede nunca jamás delegar su propia tarea de ser.

El lenguaje ante el ser habla como un responder a través de la escucha a la llamada del *Decir*, que en el modo de la llamada del *Gewissen* habla y al mismo tiempo se escucha en silencio.

Karl Löwith ahonda en la *Als-Struktur* tematizada en *Sein und Zeit* y supone que el sentido originario de la existencia del hombre es la dialéctica entre *Anspruch* y *Entsprechung*, entre *Sprechen* y *Hören*³. Sobre esta diferencia lleva a cabo su famosa concepción de la intersubjetividad, que echa sus raíces en los variados intentos de recepción de algunos motivos centrales del pensamiento heideggeriano. El escuchar (*hören*) es un pertenecer (*gehören*) al Ser como apertura originaria (*Erschlossenheit*) a esa apelación: como una experiencia hermenéutica y al mismo tiempo fenomenológica que permite al pensar actuar antes de la dualidad entre teoría y praxis, para obtener lo que siempre queda detrás de lo que hemos dicho y también hecho.

La filosofía llega siempre demasiado tarde, pero reconoce la esencia de lo humano en el mundo y puede llegar a pensar otro inicio, otro modo de estar del hombre en el mundo. Para seguir preguntando sobre la adecuada manera de estar en el mundo, aunque sea sólo la búsqueda de la posibilidad del poder seguir preguntando por la justa dirección: para eso vale la pena hacer filosofía. En otras palabras, para llevar a cabo una *Sorge* que responda al lenguaje del Ser (vale decir de la Verdad), del mundo y de la humanidad entera, al servicio de la vida. Y que ella no sea una teoría que sirva sólo para privilegio de alguien, sino para construir los fundamentos necesarios de existencias humanas, para que éstas sean dignas de ser vividas. Así que también en Heidegger, que nos ha conducido de la mano en este recorrido, el fin de la filosofía es la vida, que se hace cargo del encuentro con su muerte y la supera.

3 K. LÖWITH, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1969.

Afirma Alejandro Vigo: “En esta verdad de la existencia reside, pues, la condición última de posibilidad de todo el genuino encuentro del Dasein consigo mismo, y con los otros, en los diferentes modos de la ocupación compartida con el ente intramundano”⁴, es decir, con la *Sorge* que a la vez nos excede y nos hace falta en la medida en que nos revela y nos vincula.

Rafael Alvira escribe que la actitud filosófica “es un saber-amor. Todo amor abre a un “más allá”, preanuncia, presiente y hace suyo lo que no es mera objetividad. Pero también él es el único que tiene la fuerza de presenciar. Sólo el amor hace presente. Y eso no es instante, sino eternidad”⁵. La presencia no es un permanecer del sentido metafísico del objeto sino la posibilidad del encuentro del hombre y de su finitud con el infinito. Y sigue Hanna Arendt en *El concepto de amor en San Agustín* dice: “Si el Amor entendido como deseo que anhela solo se aquieta en presencia del objeto deseado, el movimiento del amor como deseo llega a su término con la posesión del amado y con la conservación de su objeto. [...] La felicidad requiere en suma más que la mera posesión. La felicidad se alcanza cuando el amado se torna elemento del propio ser, inherente a él de manera permanente”⁶.

Eso para decir, por fin, que la libertad de Heidegger tenemos que entenderla como la tendencia del *Yo* a lograr la felicidad de San Agustín, como radical insuficiencia del *Yo* a sí mismo, y constitutiva alteridad al Otro y trascendencia al mundo, que se torna, después de un movimiento de salida afuera, a sí misma como principio y también misterio último de su perennitender y de su imposible satisfacción.

El pensar no es ni una conducta ni una facultad del sujeto porque éste se encuentra condicionado desde su origen a la experiencia del Otro, que de lejos nos acerca a nosotros mismos y que es la posibilidad de guardar en el

4 A. VIGO, “Identidad, decisión y verdad. Heidegger en torno a la constitución del «nosotros»”, en *Arqueología y aleteología y otros estudios heideggerianos*, Biblos, Buenos Aires, 2008, p. 249. Y escribe Heidegger: “Frei-werde heißt Sein als solches verstehen, wleches Verstehen allererst Seiendes als Seiendes sein läßt. Ob also das Seiende seiender oder unseiender wird, das liegt an der Freiheit des Menschen, und die Freiheit bemißt ihre Größe nach der Ursprünglichkeit und Weite und Entschiedenheit der Bindung, —dies *einzel*n sich als *Da-sein* begreifend: zurückverlegt in die Vereinzlung und Geworfenheit seiner geschichtlichen Herkunft und Zukunft” (*Vom Wesen der Wahrheit*, ed. H. Mörchen, Franchfort, Klostermann, GA 34, p. 60). Más grande es la unión al ser del ente, más grande es la proximidad inversa del ente que es el *Dasein* al ser, y a su poder ser.

5 R. ALVIRA, “El trascender de la realidad y la realidad del trascender”, en Eugenio Moya y Ángel Prior (eds), *La filosofía y los retos de la complejidad*, Suplemento 2 de Δαίμων, Revista de Filosofía, Universidad de Murcia, 2008, p. 137.

6 H. ARENDT, *El concepto de amor en San Agustín*, Agustín Serrano de Haro (trad), Encuentro, Madrid, 2001, pp. 36s.

lenguaje el otro que nos lleva desde esta experiencia radical. El ser humano en ese modo de pensar (*denken*) es acogedor, tanto que se quita cuando se hace palabra para dejar a ésta su legítimo espacio: se hace cargo del hecho que la esencia de su existir es un don, un beneficio, hacia el cual tiene que probar gratitud y agradecimiento (*Dank*).

En el momento del acto del encuentro con el otro se establece una especie de re-conocimiento del otro. Es decir, se cumple un previo conocimiento del otro “como persona” que es la condición absoluta de todos los actos comunicativos, pues se re-conoce fácticamente el otro en la misma experiencia del otro a partir de una semejanza de estructura: según Heidegger y según Husserl, a partir desde una rara forma de amistad originaria.

Este enfoque nos permite decir que el anhelo de encontrar a alguien o bien algo que nos libere de una vez de nuestro cuidado y de nuestras preocupaciones es una manera estropeada y vacía de buscar el sentido de nuestra existencia. Nuestra libertad procede siempre de nuestro amor a la dificultad de la vida, es decir, a partir de nuestro trabajo de cada día y también de nuestras responsabilidades con respecto a todos los demás que tienen la suerte de compartir sus vidas con la nuestra: “*Soy el desesperado, la palabra sin ecos / el que lo perdió todo y el que todo lo tuvo*” (Pablo Neruda).