

Sobre el ser y su verdad en Heidegger

CASI a treinta años de la publicación de "Sein und Zeit", vive todavía el pensar de Heidegger en estado inaugural. Centrado en sí, en su potencia originaria, el tiempo y los manejos de la actualidad no le han desgastado, sino, al contrario, han pulido sus cantos y acendrado su fuerza inquisitiva.

Aquella obra fué propuesta como un plan fundamental para una ontología. Luego, Heidegger ha venido tejiendo la estructura interior de ese plan, en breves textos, escritos con intensa persuasión y rigor. En ellos, un esfuerzo analítico poderoso le permite caer en los focos del filosofar y de su historia, y el pensar de Heidegger puede surgir así de las más íntimas coyunturas de esa historia, recuperando la materia inspiradora, la admiración primera.

Dos de estos textos, recién publicados por el Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales de la Universidad de Chile, la "Carta sobre el Humanismo" y la "Doctrina de la Verdad en Platón"¹ motivan este comentario, en el cual se habla únicamente de lo que en ellos se dice, pues, con deliberación, nos hemos confinado en tales límites dentro de los cuales, monodológicamente, toda la filosofía de Heidegger puede, quizás, reflejarse.

¹ La *Carta del Humanismo* está traducida por el profesor Alberto Wagner de Reyna, quien consigue acercar el texto de Heidegger a las formas del filosofar y a los modos de expresión tradicionales. La *Doctrina de la Verdad* la ha traducido el profesor García Bacca y en ella parece buscar más bien el relieve propio, la expresividad abrupta y filuda de Heidegger. Ambas traducciones, hechas con maestría por quienes son de los más seguros conocedores del pensamiento de Heidegger se complementan y son otro gran acierto en esta edición dirigida por el profesor Grassi.

*
* *

En una filosofía el pensar se instaura más allá de su significatividad lógica y de la operación psicológica que lo ejecuta.

Una filosofía, en rigor, no explica problemas, no expresa algo constituido espiritualmente con anticipación. En ella, de modo radical, se cumple un acto de fundación: la determinación constitutiva y el ordenamiento de todo lo que verdaderamente es.

Dentro de tal ámbito el pensar se diversifica y acomete sus tareas vocacionales.

Lo primero de toda filosofía es, por lo tanto, legitimar su propio fundamento, ganar su existencia, romper como esa luz inicial que será el día. Esta tarea ha sido realizada a través de la historia como una Dialéctica, como una Lógica, como un Discurso metódico, como una Crítica de la razón, como una Fenomenología del Espíritu. Heidegger se la propone como una Ontología Fundamental.

Toda filosofía, en consecuencia, reclama, para ser comprendida, asistir a esa decisión y lucha, a ese momento constitutivo que ella guarda presente en todo instante y que es la instauración en el pensamiento del acto de ser, mediante un creer que crea, mediante una fe primaria, una adhesión inicial del pensar al ser que le hace posible.

En este terreno, asaz peligroso, quiere Heidegger situar todo pensar, de modo que recupere allí su disgregada entereza. El pensar queda entonces anterior a sus particiones, a su ser "ciencia", "metafísica", "lógica", "teología", "ética", "poesía", "conversación". Esto no ha de parecer insólito: acaso el existir pensante de cada hombre es así en su vena viva y todos esos menesteres y formas obedecen, cierto, a

necesidades, pero no estrictamente a la necesidad de ser del pensar mismo. Quizás sea posible conciliar de ese modo la guerra de sus creaciones espirituales que desgarran al hombre de nuestro tiempo y establecer una tensión dialógica de la ciencia y la poesía, la técnica y las artes, la filosofía y la religión.

Para esto, hay en las palabras una principal dificultad: en ellas, más que nosotros, habla un impulso que ellas mismas traen de tiempo inmemorial. Es preciso silenciar ese impulso, verlo nacer de nuevo. Pero la tarea de constituir una filosofía no se libra en las palabras, como es propio de la poesía, sino en lo que las palabras dejan ver, en lo que las palabras dejan ser, en lo que Heidegger denomina "la verdad del ser".

De dos maneras principales se ha ejecutado esa constitución filosófica del pensar: postulando un ente creador o fundamentador que esté fuera de la secuencia infinita del detalle; fuera: como un ser trascendental, un sujeto, un ego cogito. O bien, por inmersión en la corriente inmediata de la experiencia, en el apogeo del "aquí" y el "ahora".

Sin embargo, para Heidegger, el pensar, este acto constituyente y ordenador, radica en algo que es, a la vez, más inmediato y más distante, en algo que decimos con facilidad y de lo cual casi nada sabemos decir. En efecto, decimos "ser". Pero no lo pensamos desde ahí, pues nos arrebatamos lo que siempre tenemos a la mano y a la vista, las cosas que ya son algo, que son ésto o lo otro. Y entendemos, entonces, el ser por el ente.

Este trueque tiene su origen, según Heidegger, en un viraje que habría experimentado la teoría de la verdad, en el pensamiento de Platón, para quien la verdad adquiere un nuevo significado que, expresamente, recogerán Aristóteles, Sto. Tomás, Descartes, y aun Nietzsche. Este significado lo explica Aristóteles con claridad en la *Metafísica*, cuando dice: "lo falso y lo verdadero no se hallan en las cosas mismas... sino en el entendimiento" (*Met. E4 1027b, 25 ss.*).

En tal comprensión, el lugar de la verdad llega a ser el juicio, y ella consiste en una adecuación, en un ajuste recto.

Esta manera de entender surge de la teoría platónica, según la cual las cosas son y aparecen por su "idea", esto es, en la medida que una idea comparece con ellas y las hace visibles. Cada ente hace acto de presencia esencial en su "qué es", esto es, en su quidditas, en su esencia, y es una idea suprema, la idea del "Bien", la que ayunta, por así decir, la mirada y lo visto, la percepción y la cosa; como dice Platón, "en los dominios de lo cognoscible es la idea de Bien la consumadora de toda comprensión, y por ello, la evidencia primera y última..." La verdad, entonces, es un ajuste adecuado y recto de una cosa a otra, de un ente a una idea que lo mide y prefija. El ser, en sí mismo, no puede ser pensado y ha de someterse a una regulación por el ente que adquiera predominio.

Pero, ¿no ha pensado la filosofía en el ser mismo, antes que se nos presente ya, como esto o lo otro?; Aristóteles, por ejemplo, habló de una ciencia del ser en cuanto ser. No obstante, ¿qué ocurre con el ser que de ese modo se intenta pensar?; recordemos lo que dicen Hegel y Descartes. En la "Lógica" de Hegel (lógica objetiva), el libro primero se denomina "Teoría del Ser", pero la frase inicial del capítulo donde divide su materia nos dice ya "el ser está determinado...", y más tarde, en la "Enciclopedia", agregará Hegel que el ser marca el inicio, como elemento inmediato, simple, y que es sólo un modo abstracto y vacío de empezar la ciencia (*Enciclopedia, Doctrina del Ser, N° 84*).

Algo semejante afirmó Descartes, cuando en los Principios alude al "Ser" como a una de "esas nociones tan simples que, por sí mismo, no proporcionan el conocimiento de ninguna cosa existente" y que, por tanto, juzga Descartes, "no merecen ser tenidas en cuenta".

Ocurre, entonces, con el ser que nos sirve sólo de referencia como un predicado neutral, como un nexos, como un comienzo vacío, abstracto, simple. Y, entonces, lo olvidamos.

Nuestro trato inmediato es con entes: ellos son lo que nos parece real, verdadero, consistente. Trabajamos sobre una mesa en la que hay un papel y un lápiz; estamos en una ciudad, vivimos con otros hombres, pensamos ahora en ésto y nuestra concien-

cia se disgrega luego en haces diversos. Mesa, lápiz, papel, ciudad, hombre, conciencia son algo determinado que su nombre expresa, son aquello que son y la filosofía les denomina "entes". Del ser, nada sabemos; como hemos dicho, la metafísica de Platón y los sofistas le olvidó hasta hoy.

Pero algunas sentencias anteriores nos muestran la voluntad de pensarlo; así, aquella de Parménides: "es, pues, el ser".

La metafísica le olvidó porque no supo contenerse dentro de límites como los que esta sentencia señala, no supo detenerse a pensar que el ser, es. Entró a pensar, como hemos dicho, una cosa por otra, un ente por referencia a otro ente.

Este proceso de tecnificación en parte proviene de que, como Heidegger dice, no se ha pensado suficientemente en la esencia del obrar. Se conoce el obrar como un efectuar, como un producir; se lo mide por su resultado, no por lo que es. Y esa degradación que ha padecido hasta convertirse en mera operación instrumental, es justamente fruto del giro que, a partir de Platón, tomó la idea de "verdad".

Pero la esencia del obrar, del ser como comportamiento, es el consumir, el llevar un ser a su término pleno, a su consistencia cabal, en la que sea lo que en sí mismo es, medido por sí y no por otro. El obrar está más allá de la "práctica" por oposición a la "teoría", distinción ésta que sobreviene cuando ya un principio de tecnificación ha cegado la teoría.

El obrar es, entonces, este pleno advenir de lo que es y de lo que es primero, de lo que simplemente llamamos "ser".

En una cosa hay innumerables otras cosas, un infinito hormigueo de posibles "elementos" a los cuales puede reducirse, desde los cuales puede ser comprendida. Pero se trata de que el pensar se libere y vea las cosas desde su auto-constituirse y hasta su consumación.

Pero, ¿podemos pensar en este destino, en este comportamiento del ser que son las cosas? ¿Podemos pensar esta intimidad, esta mismidad, esta plenitud, y resguardar así lo individual de cada cosa, hasta aquella dimensión total que es su ser mismo? Esta es la pregunta de Heidegger: ¿podemos pensar el ser?

Y cuando Heidegger se interroga, ¿qué es el ser?, responde "es El mismo", y agrega: "experimentar ésto y decirlo; eso ha

de aprender el pensar venidero". La frase final señala hacia una teoría del conocimiento y muestra esa primera decisión de una filosofía que es la de enseñar a pensar en lo que ella misma es.

Pero la comprensión de una filosofía supone, ante todo, el reconocimiento de la posibilidad constituyente del pensar, de su capacidad para inaugurar en la filosofía un cosmos espiritual, que es algo más que la simple maniobra erudita en el archivo de los conceptos.

Por eso, cuando Hartmann ha dicho que Heidegger es "incapaz de explotar la tradición filosófica como merece serlo" y que está "demasiado ligado a Kierkegaard", para reencontrar la línea filosófica que va de Platón a Descartes y Kant, más parece hablar de la filosofía como de un armazón hecha.

Ciertamente, admitir hoy que la obra de Descartes o Platón es "filosofía" parece tan obvio que, en nombre de ellas, se argumenta justamente para desterrar todo lo que no parece filosofía. Pero habría que pensar si igual veneración como la que hoy se está llano a prodigarle, se gastó al pensar platónico cuando éste sólo consistía en unas sencillas preguntas con que Sócrates perforaba la "filosofía" oficial, esto es, el arte sofístico de explicar cualquier cosa y disputar acerca de ello con largos razonamientos. O si merecía igual respeto, en el mundo grave de las sumas, aquel soliloquio cartesiano que hoy nos parece casi un prototipo de reflexión filosófica, pero que Descartes ni se atrevía a publicar, también ante la amenaza de lo que, hoy, Hartmann llama no explotar debidamente la tradición de la filosofía y romper su línea.

Lo que Heidegger nos propone es una Ontología, un pensar el ser y desde el ser. ¿Es legítima tal pretensión, es digno el ser de que se le proponga en esa significación absoluta?

¿No es, acaso, el ser, una cópula verbal que nos remite directamente a la cosa, a sus predicados, a lo que verdaderamente existe y puede interesar? ¿Para qué, entonces, hipostasiar este nexa lógico, este signo neutral y general, aplicable a todo; para qué renunciar a nuestro encarnizado apego a las cosas en nombre, o en busca de un vacío supuesto?

O bien, si no es simplemente una cópula verbal un *flatus vocis*, sólo un ente más

abstracto y vacío que los otros, entonces, ¿queremos suponer que se trata de una suprema y misteriosa realidad, más allá de todo y cuyo enigma sólo penetran, en el delirio, algunos iniciados?

En el pensar mismo, el ser, como un destino, se consume de un modo que parece ser, para Heidegger, el más propio. No obstante el pensar se sustrae a este reconocimiento e interior exigencia, se tecnifica, se pone al servicio de un hacer o de un meditar, de una actividad cultural, intermediano para objetivar, para reducir, para hacer público todo a todos. Ser se convierte, entonces, fácilmente en aquel predicado lógico, el más general y vacío.

Pero tampoco pensar el ser significa sustraerse a las cosas para elevarse a una extraña especie de misticismo lógico.

Pensar el ser es una experiencia de las cosas mismas, según el lema de Husserl, pero no tan sólo en su modo de estar constituidas aquí y ahora, en un presente que se congela, ni en un pasado desvaneciéndose o en un porvenir meramente posible.

Es, más bien, una experiencia de las cosas mismas desde aquel límite último de ellas, donde sólo decimos "es", en el ser que en ellas plenamente se consume.

La ontología de Heidegger enriquece, así, la experiencia fenomenológica. En ella no sólo se piensa el ente dado en sus posibilidades esenciales. Se lo piensa en el ser, esto es en aquella "capacidad capacitada", de que habla Heidegger, en aquella especie de "amor", de apetito de formación que, como un peso natural, atraviesa la intimidad de toda cosa. En esa "fuerza silenciosa de lo posible", en que el ser consiste.

Esta visión del ser la ha bebido Heidegger —descartada su originalidad— en fuentes diversas del pensamiento: una es, tal vez, la "Lógica" y "Fenomenología del Espíritu" de Hegel. Queremos, sin embargo, señalar ahora otra que nos parece iluminadora: la idea leibniziana de "posibilidad" y "potencia": aquella "fuerza activa que comprende una especie de acto o entelequia, equidistante de la facultad de obrar y de la acción misma". (De la Reforma de la Filosofía Primera y de la noción de sustancia).

Leibniz la hace visible en la imagen del arco que se mantiene tenso, o de la cuerda, tirante por el cuerpo grave que sostiene. "Fuerza primitiva, la llama Leibniz en el

Nuevo Sistema de la Naturaleza, que no sólo contiene el acto o complemento de la posibilidad, sino también una actividad original".

Otro texto hay en la Historia de la filosofía moderna, con el cual la Carta del Humanismo nos parece bien emparentada; nos referimos a aquellas Lecciones que Schelling profesara en Erlangen en los años 1821-1822 y que se han titulado "De la Naturaleza de la Filosofía como Ciencia".

También Schelling se pregunta allí por un "principio de la Filosofía". A menudo se lo ha entendido como una "proposición mayor", como un anillo supremo, a partir del cual se eslabona un sistema. Pero un sistema vivo, dice Schelling, no es mera secuencia de proposiciones, sino momentos de un desenvolvimiento, en el cual hay un sujeto único, un "principio" que la filosofía descubre. Ahora bien, ¿qué es este principio?

Decir lo que algo es, es atribuirle alguna cosa, predicar algo de él, decir, por ejemplo, esto es A. Pero no solamente es A, sino también B y, además, C, y en otro sentido D, etc., camino éste por el cual estará forzado a enunciar toda la serie hasta tener dado el sistema total de la ciencia. Pero el filósofo, dice Schelling, que desee adueñarse del saber libre, que se engendra a sí mismo, ha de abandonar toda finitud, todo ente que sea "alguna cosa", en busca del principio no definible, del sujeto absoluto. Este sujeto absoluto no es Dios, como Schelling advierte, porque Dios es también un ente, y, por lo tanto, ha de ser concebido, inclusive más allá de la divinidad, como una "eterna libertad", como un "poder puro", sin objeto ni intención, como una "voluntad pura", voluntad en sí, en estado de perfecta indiferencia.

La tarea de la filosofía y de la ciencia es, entonces, mostrar cómo esta libertad se encierra en formas, abandonándose a ellas para luego recuperarse a sí misma como una fuerza en perpetua lucha.

Así, pues, de un modo semejante a como Heidegger lleva a pensar el ser, Schelling trazó a la filosofía, la búsqueda de un principio creador innominado, que está más allá del ente y de sus definiciones y cuyos signos más próximos son su poderío y su libertad.

Pensadas desde el ser, como Heidegger propone, las cosas son vistas en su arranque mismo y el ser es comprendido como un advenir, como un destino entificativo.

El pensar heideggeriano no impone a las cosas una constitución privilegiada, si no se dispone en su propio ser para el descubrimiento de todo ser en su obrar y en su verdad. Heidegger está, por eso, fuera del idealismo y, en su rebeldía para admitir una constitución privilegiada del ser, libre está también de un realismo corriente y próximo, a lo que denominaríamos un realismo ontológico.

Pensar el ser, respecto de cualquier otro pensar, no es un simple cambio en el objeto formal, como cuando decimos que podemos hablar del hombre sucesivamente como masa gravitante, como conjunto de figuras geométricas ejemplificadas en el cuerpo, como cuerpo vivo organizado, como sustancia espiritual, como creatura de Dios.

Más allá de todo proceso analítico o abstractivo, el ser, afirma Heidegger, en la forma que ya lo hiciera la escolástica, es un trascendental y, por eso, no tiene acceso a él un simple mecanismo de la inteligencia. Hace falta una instauración misma de la inteligencia más allá de todos sus mecanismos.

Ello sólo puede ser la obra de un proceso de habituación, de una formación que traspone al hombre a su puesto esencial.

Y este es el primer sentido, la primera teoría de la verdad que se encuentra, también, en el mito platónico de la caverna. En éste no hay sólo analogía entre las cosas que se hacen visibles por la luz del sol y el entendimiento que las capta en las ideas y a la luz última del Bien. La exégesis de Heidegger pone de relieve que el mito narra sucesos y estados en que los hombres viven.

En efecto, el hombre aherrojado en la caverna, se libera, sale a campo abierto y encuentra las cosas bañadas en la luz del sol que le inunda los ojos. Este hombre, habituado a la caverna, no puede presumir que ésto sea lo real y no las sombras de su costumbre. Tiene abierta la posibilidad de ver, pero ha de aprender a hacerlo. Los sucesos no terminan aquí: el libertado desciende de nuevo a la caverna y entabla una lucha con los cautivos, para quienes

sólo ha sacado de su ascensión, el volver a la caverna con los ojos estropeados. En esta lucha, el hombre libre está, incluso, expuesto a que le den muerte: Heidegger ve en esta referencia el recuerdo que tiene Platón de la Historia de su propio maestro.

La verdad ya no es aquí ese recto adecuarse de una cosa a la contemplación de ella por ideas y juicios. Es algo más. Es un descubrimiento, según Heidegger le llama, una revelación que se alcanza en la libertad, un sacar del olvido mediante una forma heideggeriana de reminiscencia. La verdad vuelve a ser "a-*letheia*".

La misión del pensar es así reveladora y liberadora. En ella, el ser mismo va comprometido: en el pensar "el ser tiene la palabra" y la palabra se hace "casa del ser", y es en esa morada donde "habita el hombre", y el poeta y el pensador son quienes la vigilan.

La ley del pensar está, por esto, más allá de algunas reglas lógicas o postulados metafísicos. Está en el ser que le interpela, que le hace nacer, como un destino al que está ligado y en el cual el ser se proyecta.

El pensar debe presenciar este advenimiento del ser que en toda cosa se realiza: presenciarlo y potenciarlo y en tal conducta "consumar la referencia del ser a la esencia del hombre" justamente en la palabra.

El hombre, entonces, no existe en un mundo dado e interpretado, de seres con estructura hecha y nombre propio. Existe en la tensión del ser que se despeja y adviene, del ser que irrumpe referido a cosas, cuya huella está en las cosas y su presencia más allá de ellas, trascendiéndolas. El hombre está así colocado libremente en este plan del ser, en este orden de las cosas, que es su mundo, mientras la planta y el animal solamente pueden mantenerse en la tensión de su medio. Así reitera Heidegger una de aquellas ideas geniales que Scheler dejó desperdigadas en su heterogénea obra.

Para la verdad, el hombre ha de aprender, como dice Heidegger, "a existir en lo innominado", y sólo así puede consumar el destino del ser, integrando la consistencia de las cosas, arrebatándolas hasta el ámbito donde encuentran su lugar propio, su ser maduro. Tal es la misión del hombre y la esencia del humanismo. Y la tarea del pensar, llamado así a "un descenso a la pobreza de su esencia provisoria".

Ese existir innominado resguarda, además, la historicidad de la existencia y, por decirlo así, la esencialidad de la historia en el destino del ser.

El modelo de ese proceso pensado por Heidegger ha de encontrarse, tal vez, en la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Pero Heidegger deja de entender esa auto-revelación del Espíritu en el gran plan del idealismo. Heidegger ha aprendido también en Nietzsche. Y así su "existir en lo innominado" no sólo abre camino a la consumación del ser —a la manera como la Fenomenología abre camino a la manifestación libre del Espíritu—, sino que es, además, lo que Nietzsche denominó una "existencia peligrosa".

El "peligro" nietzscheano es reivindicado, tal vez, en su más pura esencia, libre de patetismo superfluo y de pseudo-heroísmo. En el existir en peligro se muestra la condición misma del existir, el límite, maduro y rodeado de misterio, en el cual la naturaleza humana quedó definida por los griegos. Esta condición de existir en lo innominado, de existir en un destino, en la consumación de cierta verdad, en la intemperie de la realidad, es lo que Heidegger ha querido ver como la sustancia misma del hombre, y de ahí que para definirla acuñe una palabra que muestra tal "estar fuera". Dice así Heidegger que la sustancia del hombre es el "ec-sistir".

Ec-sistir se diferencia del significado de la palabra existencia, en cuanto ésta señala la actualidad de algo, de una esencia, de una simple posibilidad. Heidegger no es por eso un "existencialista", pues antes de distinguir "esse essentiae" y "esse existentiae", hace falta, a su juicio, esclarecer cómo se llega a pensar desde tales extremos, cómo llega a constituirse el ser por esencia y existencia. Ec-sistir es, por esto, una designación mucho más sencilla, muy anterior a determinaciones como "esencia" y "existencia", muy anterior a las determinaciones interpretadas, sobre las cuales se apoyan casi todas las formas de "humanismo".

Pues, el Humanismo, postula una especie de prototipo de "humanitas" frente a un modo bárbaro. Fué primero el romano quien quiso ennoblecer su "virtus", dignificándola con la Paideia griega, entendida ésta en la forma de la cultura helenística, más como erudición y aprendizaje de es-

cuela. Lo mismo ocurre con el Humanismo del Renacimiento que vuelve al prototipo romano y a un intento de revivir lo griego —aunque en su forma tardía—, y por oposición a una presunta barbarie gótica.

En estas formas de humanismo, hombre, naturaleza, mundo, historia, juegan una significación no bien analizada, como una entidad presupuesta. Ello implica, para todo pensar, un lastre oscuro, un material no esclarecido, cuya participación ulterior resulta imprevisible para la inteligencia, de manera que ésta no puede garantizar que piensa desde "principios", no puede asegurar su propia instauración.

Ec-sistir marca la posición inicial que sólo el hombre es capaz de tomar y en la que se determina por el lugar donde está, por lo que Heidegger denomina "el despejo del ser", la "verdad del ser", este lugar innominado y peligroso donde las cosas no están todavía arrojadas a una comprensión de unas por otras y a una explotación del ser por el ente.

Este mundo peligroso de que hablamos, es el que tenemos más próximo, al que nos creemos más acostumbrados. Pues, en lo simple y sencillo, hay mucho de desacostumbrado y peligroso. Todo está allí o sale de allí por las vías de la verdad o la falsificación.

Nada nos ilustra mejor de este sentido heideggeriano, de lo peligroso que la hermosa exégesis de un relato acerca de Heráclito que Aristóteles nos ha conservado. Algunos extranjeros querían visitarle, más que nada por curiosidad, por ver qué hacía, por decir que le vieron, por sorprenderle, tal vez, en el momento en que este singular pensador estuviera pensando. Pero cuando llegan, le encuentran con frío junto a un horno de pan. Los extranjeros se desilusionan: no encuentran lo que les habían dicho, lo que esperaban; entonces, Heráclito les infunde valor y les hace pasar, diciéndoles: "también aquí hay dioses", esto es, comenta Heidegger, en aquel acontecimiento cotidiano y sin gracia, en ese lugar estrecho y trivial, en ese ámbito tranquilo y seguro, es así "que hay dioses" que es una "estancia abierta para la presencia de Dios", para lo inseguro, lo extraño, lo peligroso.

Hemos mencionado a los dioses. Digamos algo, para terminar, acerca del Dios cristiano y acerca de la ética que en estos

hermosos textos de Heidegger puede, acaso, fundarse.

Como se narra en el éxodo, Moisés preguntó al Señor: "¿Si me dicen cuál es tu nombre, que les he de contestar?; le respondió el Señor: Dirás así: El que es me envió a vosotros". Y Santo Tomás de Aquino ha afirmado: "el nombre El que Es, es el que, sobre todo, conviene a Dios". (Suma Teológica 1 q. 13 a.XI).

Ahora bien, para dar a este nombre —el más propio de Dios— un contenido inteligible y ordenado dentro de un mundo intelectual, ¿no ofrece, acaso, el pensamiento de Heidegger una posibilidad singularmente próxima? Del ser ha dicho Heidegger que sólo puede decirse que es, que es el mismo, y en esta dirección, hacia esta mirada, ha ordenado todo pensar verdadero. ¿No logra así la inteligencia una especial aptitud para poder pensar un Ser que declara toda su consistencia en "ser el que es"?

Por otra parte, si las cosas, más allá de su entidad reflejada, son traspuestas en ese

ámbito total en que se abren al ser y donde éste, en su referencia a las cosas, se muestra como una "fuerza silenciosa", como un "destinarse", como un "amar", ¿no es ésta una estructura del cosmos susceptible de ser regida por la ley nueva del amor que preside el universo cristiano?

El pensar mismo impone al hombre, más allá de toda regla, la estancia permanente en la verdad del ser y el desapego de los entes. Ello, ha dicho Heidegger, lleva consigo una ética originaria, en la cual, agregamos, el fundamento inicial de la espiritualidad —la purificación del apetito, puesto en noche oscura— encuentra una significativa correspondencia intelectual.

La verdad es, finalmente, como hemos dicho, una revelación; un acto de revelación que, esencialmente, compromete la libertad del hombre y exige, como ha dicho Heidegger, dentro de la más pura línea aristotélica, "que, ante todo, se vuelva el alma entera hacia la dirección fundamental de su aspiración".