

¿ES EL SER LA RAÍZ DE LA LIBERTAD? UNA APROXIMACIÓN METAFÍSICA A LA LIBERTAD A PARTIR DE *SEIN UND ZEIT*

María Cristina Reyes Leiva
Pontificia Università della Santa Croce

La pregunta por la esencia de la “libertad” humana es la pregunta fundamental de la filosofía, por su vinculación con la cuestión del “ser”. Así lo afirma Martin Heidegger (1889-1976) poco después de publicar *Sein und Zeit* (1927)¹. Se trata, en efecto, de una formulación de gran espesor especulativo, ampliamente compartida por pensadores de diversa procedencia intelectual. En el contexto de estas *Reuniones Filosóficas* sobre metafísica y libertad, tomaré como punto de arranque la obra maestra de Heidegger y —posteriormente— intentaré situarme en el horizonte metafísico del acto de ser para buscar una respuesta al interrogante por la relación entre ser y libertad en dicho ámbito especulativo.

1. El ser y la libertad en *Sein und Zeit*

Martin Heidegger ha plasmado las líneas maestras de la primera etapa de su pensamiento en *Sein und Zeit*². Este escrito contiene su

1 Cfr. M. HEIDEGGER, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, *Martin Heideggers Gesamtausgabe* (GA), F. W. von Herrmann (ed), Vittorio Klostermann, 2ª ed, Frankfurt a. M. 1994, GA 31, p. 300.

2 Citaré *Sein und Zeit* (SZ) en castellano a partir de: *Ser y tiempo*, traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga, 2ª ed. corregida (1ª ed. de 1997), Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998. Considero que el filósofo chileno consigue exponer en castellano lo que Heidegger ha escrito en alemán, superando la versión del español José Gaos, que ha sido la única existente en esa lengua hasta la aparición de esta última. Junto al número de página, anotaré entre corchetes la página correspondiente en la versión alemana de las ediciones de Niemeyer, como es costumbre hacer con las traducciones de *Sein und Zeit*. También confrontaré: *Sein und Zeit*, Frankfurt a. M., 1977, GA 2; *Sein und Zeit*, 17ª ed., Max Niemeyer, Tübingen, 1993; *El ser y el tiempo*, trad española de José Gaos, 4ª ed. revisada (1ª ed. de 1951), Fondo de Cultura Económica, México, 1971.

preocupación por la cuestión y el método de la filosofía, y expone su original e innovadora propuesta: un análisis fenomenológico-hermenéutico del ser del hombre —el *Dasein*— como vía propedéutica para acceder al ser sin más. A la vez, constituye el punto de engarce de todo su pensamiento, pues recoge lo más relevante de su formación juvenil y es referencia constante de toda su reflexión posterior³.

Una de las principales características del especular heideggeriano es el esfuerzo por evitar tanto una “cosificación” del hombre, a la que se expondría si asumiese la ontología substancialista clásica, como el “oscurecimiento de la finitud” presente en el subjetivismo moderno. A su juicio, lo más peculiar del *Dasein* no es la substancia ni la idea, sino la “existencia”, como ha sido descrita por el danés Sören Kierkegaard (1813-1855), esto es, como una relación que se relaciona consigo misma, con su propio ser⁴. Para él, pues, la “substancia” del *Dasein* es precisamente su “existencia”: Heidegger describe al hombre como un dinámico “sujeto desubstancializado”, cuyo “ser” consiste en su original modo de comportarse consigo mismo y con los demás, como existente finito que se autoejecuta fácticamente. En su opinión, este continuo y constitutivo relacionarse del existente es exclusivamente intramundano, ya que excluye una relación ontológica con Dios: aquella instancia trans-existencial que funda el dinamismo vital en los planteamientos de Kierkegaard. En efecto, para Heidegger, cualquier referencia a Dios sólo es pertinente en aquel nivel superficial de la realidad al que denomina óntico-existencial⁵.

Para entender mejor las afirmaciones de Heidegger en *Sein und Zeit*, expondré brevemente su contenido. En la parte central (§§ 9-83) desarrolla la analítica del *Dasein*. En un primer momento (§§ 12-44) describe la constitución del *Dasein* en su situación cotidiana, para explicitar sus estructuras existenciales (*Existenzialien*)⁵; después (§§ 45-

3 Cfr. I. BORGES-DUARTE, en la Introducción de su traducción al español de la obra de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *La «segunda mitad» de Ser y Tiempo. Sobre los problemas fundamentales de la Fenomenología de Heidegger*, Trotta, Madrid 1997, p. 16.

4 Cfr. SZ § 4, 35 [12]. Ver también S. KIERKEGAARD, *Die Krankheit zum Tode*, en *Gesammelte Werke* (36 Bd), Von E. Hirsch et al (eds), Bd. XXIV-XXV, Düsseldorf-Köln, 1950, p. 8. Todo el existencialismo posterior centra sus planteamientos alrededor de esta noción clave.

5 Heidegger describe una serie de estructuras características del hombre aplicando su método fenomenológico-hermenéutico. Entre éstas destacan: el ser-cada-vez-mío (*Jemeinichkeit*), el estar-en-el-mundo (*In-der-Welt-Sein*), la apertura (*Erschlossenheit*), el cuidado (*Sorge*), el estar-vuelto-hacia-la-muerte (*Sein zum Tode*), la conciencia (*Gewissen*), la temporalidad (*Zeitlichkeit*) y la historicidad (*Geschichtlichkeit*). A estas cuestiones me he referido en mi es-

83), “repite” dicho análisis y reinterpreta esas estructuras buscando su significado ontológico último en la temporalidad (*Zeitlichkeit*). El filósofo acude a la “repetición” (*Wiederholung*) como estrategia para ahondar en la peculiar “dinamicidad” constitutiva del *Dasein*. Por eso afirma que la configuración circular del análisis que lleva a cabo no es un círculo vicioso: la Primera Parte empieza con el examen de las estructuras ontológicas —los existenciales— en su concreción óntico-existencial en el modo más habitual e inmediato, que es el de la existencia impropia o inauténtica (*Uneigentlichkeit*) en la “cotidianidad” (*Alltäglichkeit*), y termina con la cuestión de la verdad (§ 44). La Segunda Parte comienza con el análisis de la existencia propia o auténtica (*Eigentlichkeit*) y sus estructuras temporales, para volver desde allí a la existencia inauténtica, cuyas estructuras son vistas ahora en función de su peculiar significación temporal, incluida la interpretación de la llamada comprensión vulgar del tiempo. Así, vuelve —aunque en forma diversa— al punto de partida, la existencia inauténtica, que es el dato fenomenológico inmediato desde el que inicia y al que retorna toda la analítica del *Dasein*. En este contexto, Heidegger ve la posibilidad fáctica de pasar de la existencia inauténtica a la existencia auténtica por medio del análisis de los fenómenos de la “muerte” (*Tod*, §§ 46-53) y la “conciencia” (*Gewissen*, §§ 54-60). Sin embargo, el paso acontece con la “resolución” (*Entschlossenheit*): acto de “libertad”. Así, todavía en la existencia inauténtica, tales fenómenos constituyen el punto de inflexión desde el cual comienza la repetición de la “analítica existencial” en términos de temporalidad.

Ahora bien, teniendo en cuenta que el filósofo alemán identifica el “ser” del hombre con el “cuidado” (*Sorge*)⁶, la dinámica de la “libertad existencial” comportará el despliegue de sus modalizaciones en esa totalidad estructural. No me detendré ahora en dicho dinamismo, pues considero puestas las bases suficientes para intentar el acceso al horizonte de amplitud máxima.

crita: *Las dimensiones de la libertad en “Sein und Zeit” de Martin Heidegger*, Dissertationes Series Philosophica IX, EDUSC, Roma 2003, fuente principal del presente estudio.

6 Heidegger ha elegido este término, que viene a reemplazar otras expresiones consagradas por la tradición —alma, espíritu, yo, sujeto, persona—, para evitar cualquier malentendido substantialista (cfr SZ § 10, 71 [46]). A su juicio, todo lo que el *Dasein* conoce y hace —ocupación y preocupación, teoría y praxis, querer y desear, impulso e inclinación—, son manifestaciones del cuidado.

2. El ser y la libertad en el horizonte metafísico

Como hemos visto, el ser fenomenológico-hermenéutico sólo remite al *Dasein* en su “facticidad”. Es decir, la pretendida radicalidad del preguntar heideggeriano no es total⁷, ya que el filósofo alemán se interroga “a partir” del ser del *Dasein*, pero no profundiza en sus raíces últimas. Por tanto, en su inconclusa obra maestra, su indagar no es suficientemente radical u originario, porque acepta el “ser” del hombre como “presupuesto”. Falta, pues, un ulterior paso especulativo: “ahondar” en el ser del hombre. En esta ocasión, intentaré penetrar en el contexto metafísico del ser como “acto” para abordar allí la cuestión de la “libertad” humana.

Es ampliamente reconocida la comprensión del ser como “acto” en la tradición filosófica iniciada por Tomás de Aquino. En ese horizonte, “el principio es el *esse* como acto del *ens* y el final es el *esse* como acto de los actos y perfección de todas las perfecciones. El *esse*, que en el inicio es el acto más común, al final se manifiesta como el acto más intenso que trasciende todos los actos y los debe generar de la eterna e inagotable fuente de la propia plenitud”⁸. Además, al caracterizarlo como acto de todos los actos y perfección de todas las perfecciones, acto último y más radical⁹, Santo Tomás aporta a la ordenación aristotélica un ulterior y definitivo fundamento, y establece el criterio decisivo para disponer en forma jerárquica todos los sentidos del ser¹⁰.

7 De hecho, en mi estudio sobre la libertad en *Sein und Zeit*, he detectado la ausencia de la pregunta por el “fundamento” en el horizonte fenomenológico-hermenéutico.

8 Así lo afirma el filósofo italiano C. FABRO (1911-1995) en su obra *Partecipazione e causalità*, SEI, Torino 1963, p. 221. Comenta Fabro que la impresión de “circularidad” ha sido una constante en quienes han pretendido pensar el ser, sin limitarse al estudio de las esencias. Es el caso de Parménides, Tomás de Aquino, Hegel y Heidegger. Pero sólo Santo Tomás dirige el pensamiento hacia la comprensión del ser como acto primero.

9 Entre otras, son emblemáticas las siguientes afirmaciones de SANTO TOMÁS: “*esse est inter omnia perfectissimum [...], est actualitas omnium actuum [...], et perfectio omnium perfectionum*” (*De Potentia* q7, a2, ad 9um). También: “*ipsum esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus. Nihil habet actualitatem, nisi in quantum est: unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*” (*Summa Theologiae* I, q4, a3 ad 3um). “*Esse autem est illud quod est magis intimum cuilibet, et quod profundius omnibus inest: cum sit formale respectu omnium quae in re sunt*” (*STh* I, q8, a1). “*Ultimus autem actus est ipsum esse*” (*Compendium Theologiae* I, 11).

10 Santo Tomás añade este sentido definitivo de ser como acto a los cuatro grupos de significados del ser propuestos por Aristóteles en *Metaphysica*, VI, 2, 1026 a 33 - 1026 b 2; V, 7, 1017 a 7 - 1017 b 9. Cfr también el comentario de TOMÁS DE AQUINO: *In V Metaphysica*, l. 9, nn. 885-897, entre otros. El joven Heidegger accedió a esta doctrina a través de la lectura del escrito de BRENTANO: *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (1862).

En consecuencia, la experiencia del ser como acto trascendental supremo —ya presente en el inicio absoluto del conocer—, nos sitúa en una “apertura” ilimitada que pone en movimiento hacia el Ser Absoluto. Es la dialéctica de la “participación”: desde la emergencia del ser como acto de todos los actos se llega a la afirmación de Dios —*Esse sine addito*, esto es, *Esse per Essentiam*—, fundamento del existente finito, que es intrínsecamente limitado, porque está compuesto de esencia y ser.

Ahora bien, en el horizonte metafísico del *actus essendi*, “propriadamente el ser se atribuye sólo a la substancia que subsiste por sí”¹¹, puesto que funda la unidad del supuesto. En efecto, en el hombre —de naturaleza corpóreo-espiritual— existe una peculiaridad: el acto de ser hace que el alma sea forma sustancial del cuerpo, al mismo tiempo que, por su propia perfección ontológica, emerge con operaciones totalmente inmateriales —el conocer y el querer intelectuales—. Estas operaciones manifiestan la espiritualidad de esa forma. Por tanto, el alma humana es subsistente “por sí” misma y no sólo como forma del cuerpo, como acontece con los otros entes corpóreos¹². Esto significa, entonces, que tiene el ser creado directamente para ella por Dios. A esto alude Tomás de Aquino cuando aplica al hombre la condición “personal”.

En efecto, es sabido que Santo Tomás asume la noción de persona de Boecio: “persona es la substancia individual de naturaleza racional”¹³, y precisa: “substancia, no se pone en la definición de la persona en cuanto designa la esencia, sino en cuanto significa el supuesto”¹⁴. Pues bien, como el supuesto es tal gracias al ser, se puede concluir con el español Carlos Cardona (1930-1993): “Es la *propiedad privada de su acto de ser* lo que constituye propriadamente a la persona, y la diferencia de cualquier otra parte del universo”¹⁵. Así, aunque es posible la separación del compuesto corpóreo-espiritual con la muerte, el ser personal no se pierde, pues subsiste en el alma espiritual. Por otra parte, la “propiedad” del ser personal comporta una singular “relación” de quien lo recibe con el dador del ser. Se trata de una relación predicamental —accidental, pero necesaria y totalmente peculiar— que sigue al acto de ser, a la efectiva creación de

11 TOMÁS DE AQUINO, *Quodlibetales* IX, q2, a3.

12 Cfr. *STh* I, q 75, a6.

13 *STh* I q29, a4: «*Persona est rationalis naturae individua substantia*». Severino Boecio (480-524) propone esta noción en su *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychem et Nestorium*, 3, en Migne PL 64, col 1345.

14 *STh* I q30, a1 ad 1um.

15 C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, Eunsa, Pamplona, 1987, p. 90. La cursiva es mía.

cada hombre, “señalándole ya para toda la eternidad como *alguien delante de Dios y para siempre*”¹⁶. Asimismo, siendo la persona «lo más perfecto de toda la naturaleza»¹⁷, es decir, el subsistente de naturaleza intelectual¹⁸, su Autor ha de poseer de modo eminente esa eminentísima perfección. Esto es, Dios es Personal en Plenitud.

Como se advierte, en el ámbito metafísico del ser personal hay una “novedad de ser” y conlleva una “novedad de autodeterminación” por posesión del ser recibido, que se posee en “propiedad privada”. Es decir, en tal contexto especulativo, el ser es “raíz” y “fuente” de libertad, y la libertad es fuente originaria de obrar. He aquí la respuesta al interrogante que ha dado inicio a estas consideraciones. Como afirma Cardona: “la libertad no es una simple propiedad de la voluntad humana, una característica de la volición; sino que es *característica trascendental del ser del hombre*, es el núcleo mismo de toda acción realmente humana y es lo que confiere humanidad a todos los actos del hombre y a cualquiera de las esferas sectoriales de su actividad: en la moral como en la cultura, en la ciencia, en la técnica, en el arte, en la política”¹⁹. En otros términos, la libertad es una “explicitación” de la virtualidad del “ser personal”. Así lo explica Cardona: “El ser como acto incluye la acción como su efloración definitiva, perfectiva y terminal. Y la acción humana —toda acción, a partir de un determinado grado de perfección ontológica— es esencialmente libre, está sometida al querer libre. El hombre tiene, por su voluntad libre, potestad sobre sus actos —poniéndolos o no— y sobre la determinación o contenido de esos actos: entiendo porque quiero y quiero porque quiero (cfr. Tomás de Aquino, *Quaest. Disp. De Malo*, q. 6; *In II Sent.*, d. 39, q. 1, a. 1). El hombre es terminativamente hombre por su libertad, por su acción que es libre”²⁰.

Dicho con otras palabras: en cuanto acto de todos los actos, el ser de la persona humana tiene una excedencia de actualidad respecto al ser de los

16 *Ibidem*. En cuanto creatura, el hombre es “relativo” a Dios, con una relación de origen, de fin y de modelo. Es decir, Dios es su Causa Eficiente Creadora, Causa Final y Causa Ejemplar. Sobre la relación entre “tiempo” y “eternidad” en este contexto, vale la pena confrontar las iluminantes consideraciones de J. J. Sanguineti, en: M. CASTAGNINO y J. J. SANGUINETI, *Tempo e universo. Un approccio filosofico e scientifico*, Armando, Roma, 2000, pp. 67-86; 184-193.

17 *STh* I, q29, a3, c: «*Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*».

18 Cfr *Summa Contra Gentiles* III, 112, n 3.

19 C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 92. La cursiva es mía.

20 *Ibidem*, pp. 99-100.

otros vivientes —una mayor intensidad— que constituye su excelencia: es “libre”. Se trata, pues, de la raíz o fuente de la actualidad de todas las operaciones que el hombre ejerce. En efecto, el obrar, que es acto segundo, se fundamenta en las potencias operativas —acto primero en el orden de los accidentes. Y estas facultades, junto con todas las demás perfecciones accidentales, reciben su propia actualidad de la forma sustancial, acto primero de la esencia. Sin embargo, el paso “resolutivo” consiste en advertir que toda la perfección de la esencia procede del ser. De esta manera, en el caso del hombre, el carácter subsistente y espiritual del alma humana la hace principio de las acciones libres, fundadas sobre el dinamismo “inmanente” del entender y del querer, manifestando un obrar —*agere sequitur esse*—²¹ totalmente nuevo y emergente respecto a todas las realidades infrahumanas. Esto es, el hombre es capaz de operaciones inmanentes espirituales que lo afectan radicalmente en cuanto persona, gracias a su “ser libre”. En definitiva, la libertad manifiesta la perfección del ser personal —es su “cumplimiento”, dice Fabro²². A esto alude Santo Tomás al describir la libertad de la persona como imagen de Dios²³, y Carlos Cardona cuando afirma: “Puesto el ser, creada la persona, la libertad se presenta en él como “inicio” absoluto, como originalidad radical, como *creatividad participada*”²⁴.

3. La libertad personal y la libertad existencial

Hemos visto que tanto en el contexto hermenéutico heideggeriano como en el ámbito del ser personal la libertad humana es finita. Sin embargo, para Heidegger, se trata de una libertad sin fundamento, mientras que, en el horizonte metafísico, la libertad es fundada o participada de la Plenitud de Libertad, que es Dios. En efecto, como explica Fabro, la “libertad finita” es “el *prius* de la existencia, pero este *prius* puede moverse sólo si se funda en un *prius* fuera de la existencia en el fundamento del ser”²⁵; esto es, en Dios. Es más, si en un primer momento la libertad se presenta como un *prius*, en un instante posterior es

21 SCG III, p. 69.

22 C. FABRO, *Essere e libertà*, curso en la Universidad de Perugia 1967-1968, Inédito, p. 5.

23 Cfr *STh* I-II, *prologus*.

24 C. CARDONA, *Metafísica del bien y del mal*, p. 102. La expresión “creatividad participada” para referirse a la libertad personal es original de C. FABRO, *Riflessioni sulla libertà*, Maggioli, Rimini 1983, viii.

25 C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1979, p. 26.

la percepción de su finitud lo que manifiesta que ésta es “puesta”, es decir, fundada: “En este camino, lo que parecía y se presentaba por inmediato, más bien es algo “puesto” y derivado, y pasa a ser, por tanto, un paso y un impulso para ir más allá, hacia el Absoluto de libertad”²⁶, concluye Fabro. En consecuencia, a diferencia de Heidegger, que sólo reconoce la posibilidad de elegir entre finitudes, en este nuevo horizonte la libertad humana resulta *quasi*-infinita, en cuanto que la persona creada puede elegir el Infinito —a Dios mismo— y, en Él, queda incluido todo lo que es, en cuanto tiene ser y en lo que tiene de ser. Como indica Cardona, “la posibilidad radical que se excluye, en esa elección realmente trascendente, es la de elegirse a sí mismo como absoluto”²⁷.

Ahora bien, ¿por qué Dios es Libertad Plena? De acuerdo con el Aquinate, se puede decir que sólo Dios, el Ser Absoluto —*Ab-solutus*—, es absolutamente libre, por perfecta identidad entre su ser y su actuar, sin que nada de lo que posee y le constituye le haya sido determinado por otro²⁸. En este contexto, una buena síntesis de la relación entre la persona libre y la Libertad Fundante la constituyen estas palabras de Fabro: “el acto remite al acto y se funda únicamente en el acto. Por eso, sólo el Óptimo puede ligar dejando libre a aquel que es ligado”²⁹. Se trata de la originaria orientación a Dios que la persona creada posee y que —siguiendo la naturaleza de tal orientación— ha de asumir explícita y deliberadamente. Es decir, como añade el filósofo italiano: “la esencia de la existencia es la realidad de la libertad, así como la esencia de la libertad es la posibilidad de elevarse al Absoluto”³⁰.

¿Qué decir, entonces, de la relación entre libertad existencial y libertad personal? Según veíamos, Heidegger estima que, en cuanto “existente”, el hombre consiste en una relación “dinámica” y “abierto”, que se realiza en el “tiempo” y entre los otros entes, en medio de los cuales es. Asimismo, pone en la “apertura” constitutiva de todo existente la posibilidad de pasar de la “inautenticidad” a la “autenticidad”, ya que en ella acontece la libertad como “resolución”. En efecto, a su juicio, la resolución es un modo eminente de “apertura” que consiste en “*el callado proyectarse en disposi-*

26 *Ibidem*, p. 23.

27 C. CARDONA, *Olvido y memoria del ser*, Eunsa, Pamplona, 1997, pp. 104-105.

28 Cfr *STh* I, q18, a3.

29 C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, p. 27.

30 *Ibidem*.

*ción de angustia hacia el más propio ser-culpable*³¹. A esto se refiere cuando precisa que —en el horizonte temporal completo— la “libertad” como “resolución precursora” es la raíz de la “continuidad” (*Stätigkeit*) del ser del *Dasein* entre el nacimiento y la muerte y, con ello, es garante de la “fidelidad” (*Treue*) a sí mismo. Es decir, en el cerrado círculo del “libre” hacerse en medio del ente intramundano, al hombre heideggeriano “le va” su ser.

También hemos visto que en el ámbito del ser personal se puede hablar de “dinamicidad” y de “apertura”, pero en un “marco” totalmente diverso: se trata del horizonte metafísico del ser participado, que se abre al Ser por Esencia transtemporal o Eterno³². En el caso del hombre, tal horizonte comporta más bien una “penetración” de la eternidad en la temporalidad, puesto que se trata de un existente corpóreo-espiritual. Éste es el peculiar contexto del existir humano: en cierto modo limitado, pero al mismo tiempo sin fronteras. La “dinamicidad” y la “apertura” de la “persona humana” consisten, pues, en el despliegue de su ser participado según las moralizaciones que le impone el principio esencial, a través de sus operaciones específicas, allí donde se encuentre existiendo en medio de los entes personales e impersonales. En el núcleo de esta dinamicidad es posible reconocer el actuarse de la “libertad personal”, ya que es perfección del ser personal participado. Esto significa que toda la persona es libre desde el fondo más originario de su ser; por eso también lo es su obrar. En otras palabras, el ser personal libre explicita su virtualidad actualizando los actos principados por la esencia, que es su co-principio entitativo. Así, el obrar, que es derivado, remite fundacionalmente al “ser libre”. En definitiva, el dinamismo operativo de la libertad —óntico o existensivo, diría Heidegger— que consiste en actos concretos de decisión —a través de la capacidad volitiva— ante las más variadas situaciones, emerge de la libertad originaria o constitutiva —ontológica o existencial, según la terminología heideggeriana—, configurando la peculiar “identidad” de cada hombre.

31 SZ § 60, 314 [297].

32 Como explica J. J. SANGUINETI, la “eternidad” alude a la solidez del ser —*indeficientia essendi*— (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *In Liber de Causis*, l. p. 2), la cual es absoluta en Dios y parcial en el hombre; es decir, está “más allá” y no “después” del tiempo. En otras palabras, la eternidad, que sólo corresponde a Dios en sentido propio, consiste en la actualidad de una Vida sin corrupción y, por eso, sin sucesión temporal (cfr. M. CASTAGNINO y J. J. SANGUINETI, *Tempo e universo*, pp. 184-193).

Volviendo al interrogante que ha dado origen a estas consideraciones, es posible afirmar que “el ser es raíz de la libertad”, tanto en el contexto existencial-hermenéutico como en el ámbito metafísico del ser personal. En este horizonte, la libertad es aquella “explicitación” o “completamiento” del ser humano del que depende la “fidelidad” a la propia “identidad” parcial en su tensión hacia la Plenitud de Identidad; sólo si se adecúa a esa orientación radical, el hombre alcanzará una existencia “auténtica”.