



**DETLI**

Diccionario Español de Términos Literarios Internacionales  
Dirigido por **Miguel Angel Garrido Gallardo**



UNION  
ACADEMIQUE  
INTERNATIONALE

## Diccionario Español de Términos Literarios Internacionales



CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS

**existencialismo.** Del adjetivo *existencial* (Ing. Existentialism; Fr. Existentialisme; It. Esistenzialismo; Al. Existentialismus; Port. Existencialismo).

*El existencialismo es un sistema de pensamiento nacido y difundido en la Europa del siglo XX, que ha conocido diversas manifestaciones. Introduce una concepción de la persona humana, definida desde su modo cotidiano de vivir y a la vez como el foco en el que se revela el ser y como el sujeto que pregunta por el sentido del ser. Desde su nacimiento, la filosofía existencial influyó de manera importante en la literatura y la cultura en español.*

El filósofo Martin Heidegger (1889-1976) puede ser considerado creador del existencialismo. Parte de la persona en su existencia diaria en la que se encuentra arrojada, caída, con miedo y angustia y marchando hacia la muerte. Al mismo tiempo, la persona tiene una congénita comprensión de sí misma como posibilidad o abertura (futuro). El pedestal de esa manera de ser es la temporalidad o el carácter histórico de la persona. Heidegger presenta estas realidades como estructuras objetivas de la vida o existencia, evitando cualquier alusión a posturas psíquicas de los individuos, que siempre serían anecdóticas, señalando la base ontológica de esas posturas. Pero enseguida, la definición de la persona como existencia fue tergiversada en el enunciado de Jean Paul Sartre (1905-1980): “En el hombre la existencia precede a la esencia”, y experiencias como el estar “arrojado”, la angustia y la muerte se leyeron precisamente como actitudes psíquicas y como la condición de la persona en su vida cotidiana. De ahí surgió la idea popular del existencialismo como abandono, saltos inseguros en las decisiones, angustia y mortalidad.

El nombre existencialismo se deriva de la definición que dio Heidegger de la persona: “La esencia de la persona consiste en su existencia” (en su diario vivir entre las cosas del mundo y con las otras personas). A lo largo de este estudio traduzco por “persona” el término alemán *Da-sein*, utilizado por Heidegger para designar al ser humano,

## existencialismo

sujeto en el que reside (*Da-*) y se revela el ser (*Sein*). Con el término *Da-sein* Heidegger intentaba eliminar el subjetivismo de Max Scheler, que designaba al hombre con el término "Persona". Gaos tradujo *Da-sein* por "Ser-ahí"; pero este tipo de expresiones solo se entienden en español si se conoce la lengua alemana. Jorge E. Rivera deja la palabra en alemán, sin traducirla. Yo pretendo expresar en términos genuinamente españoles las experiencias reflejadas en los términos alemanes. "Persona" se entiende fácilmente, y solo hay que asociar con esta palabra los rasgos que Heidegger atribuye al *Da-sein*. He utilizado una vez el sintagma "persona humana". A partir de ahora suprimo el adjetivo, porque al margen de la Trinidad cristiana, que no es tema de nuestro estudio, solamente los seres humanos somos personas.

Parece contradictorio que la palabra metafísica tenga, por una parte, sentido negativo en los escritos de Heidegger, y por otra, la importancia decisiva que reconoce en el ser, objeto de la metafísica en la historia de la filosofía. Se entiende la postura del filósofo teniendo en cuenta que la realidad se nos presenta en tres niveles:

A) Los seres o entes en su diversidad, objetos de estudio en las ciencias y de reflexión en las actividades profesionales y en la vida diaria.

B) En la tradición filosófica la mente unificaba la multitud de seres individuales en especies (cada persona es un individuo de la especie humana) y las especies en géneros (la especie humana se inserta en el género "animal"), hasta culminar en el concepto de ser, el más universal y abstracto de nuestra mente, implicado en toda referencia a entes concretos. "El ser es lo primero que cae en el entendimiento", dijo Santo Tomás de Aquino<sup>1</sup>. Cuando no sabemos el nombre de algo que tenemos delante, decimos "esto", "este ser", "esta cosa". De ahí que ser, cosa y esto (*aliquid*), sean sinónimos y se apliquen a cualquier realidad. Este es el nivel de la metafísica, o sea, de toda la filosofía occidental desde Platón. El punto de partida de la metafísica era la dualidad sujeto-objeto, que comenzaba con la percepción de objetos concretos y culminaba en el ser,

---

<sup>1</sup> *De veritate* (Sobre la verdad), cuestión 1ª, artículo 1º.

el concepto más universal de la mente.

*C) Frente a esa idea, en Heidegger el ser es la realidad o la verdad y, por tanto, el fundamento que da sentido a nuestra existencia:*

*a) como estímulo que nos llama a realizarnos;*

*b) como horizonte que preside nuestras decisiones;*

*c) como veracidad, es decir, como empeño sincero en buscar la verdad, presente siempre en nosotros y a la vez fugitiva, porque normalmente vivimos dispersos en lo que se hace y se dice, y porque toda conquista de la verdad implica una llamada a más y mejor conocimiento. El ser es la verdad.*

Si creemos en Dios, nos sentimos obligados a trabajar para desarrollar los talentos que el Creador nos ha dado. Las personas no creyentes pueden sentir la misma obligación por gratitud a sus padres, por responsabilidad social, por necesidad de trabajar para sostenerse o por un impulso personal a la creación en trabajo manual, en ciencia, en arte o en ambición económica. Pero supongamos que no nos sentimos constreñidos por ninguno de los estímulos mencionados: ¿por qué decimos “tengo que hacer” esto o lo otro? Nuestra vida se nos presenta como esperanza y obligación ¿quién nos las impone? En la “Introducción” a la edición 5ª de la conferencia *Qué es metafísica* (1929), introducción redactada en 1949, distingue Heidegger entre la metafísica y el pensar. El concepto abstracto de ser es el objeto de la metafísica, que lo representa como un ente, porque al contrastarlo con los seres concretos, el ser aparece como un ente opuesto. Esa dualidad se afianza en el idealismo moderno, que postula un sujeto consciente y aislado, abierto al conjunto de objetos de un mundo exterior. La metafísica es la disciplina filosófica fundada en la distinción sujeto-objeto, que ha pasado por toda la historia de la filosofía desde Platón hasta Husserl. En cambio, para el pensamiento, que ya no es metafísica, el ser es sentido, verdad, fundamento de cualquier objeto conquistado y analizado por la inteligencia.

Llamo al existencialismo sistema de pensamiento y no simplemente

## existencialismo

de filosofía, porque la palabra filosofía remite a ciertas disciplinas codificadas durante siglos en las instituciones de enseñanza: lógica, ontología, epistemología, teodicea, ética, estética e historia de la filosofía. En cambio, pensamiento es la atención directa a la realidad circundante y el análisis de las experiencias humanas más universales. Montaigne, por ejemplo, no formuló ninguna disciplina filosófica, pero analizó experiencias psíquicas, artísticas y actividades sociales y económicas que con el tiempo se codificaron en las ciencias sociales modernas. Lutero, Darwin y Freud no cultivaron las disciplinas filosóficas mencionadas (al menos como profesionales), pero abrieron nuevas maneras de ver y organizar la realidad individual y social. En sentido análogo, el existencialismo ejerció su influencia en todos los campos del saber y del actuar humanos; por eso creo que el término pensamiento lo denomina mejor que el de filosofía.

La palabra existencialismo se utilizó en España ya en los años 30, pero alcanzó difusión universal con la conferencia de Jean Paul Sartre en 1945: "El existencialismo es un humanismo", publicada al año siguiente. Tanto los españoles como Sartre dependen de Martin Heidegger (1889-1976), que dio origen a la filosofía de la existencia en su libro *Ser y tiempo*, publicado en 1927. Ese libro promete un análisis riguroso del concepto de ser en diálogo con toda la historia filosófica desde los griegos, y con las principales direcciones y figuras de la filosofía alemana de su tiempo. Sin embargo, como solo publicó la parte primera, se limitó al análisis de la persona como atalaya en la que se revela el ser. Inmediatamente la filosofía de la existencia ejerció su influjo, no solo entre los filósofos, sino en literatura, psiquiatría, derecho, ciencias sociales e incluso en las ciencias naturales, como la ecología y la bioética. En literatura tuvo un impacto especial, con obras que se consideran existencialistas, con escritos concretos sobre arte y teoría literaria, y llamando la atención de los lectores hacia rasgos existencialistas en los clásicos de distintas lenguas. En España, por ejemplo, hubo trabajos sobre aspectos existenciales en *La Celestina* (Gilman, Turza), en la novela picaresca (Benítez Claros) y en autores como Cervantes (Américo Castro, Avalle-Arce) y Quevedo (Lain Entralgo). También han sido asociados con el existencialismo algunos escritores españoles del siglo XX,

especialmente Unamuno y Antonio Machado, cuyos textos contienen rasgos semejantes a la literatura de esa tendencia, aunque son anteriores a ella. Y todavía en la época de vigencia de la “deconstrucción” y el “pos-estructuralismo” (años 75 al 95), Heidegger era el maestro del movimiento.

## ESTUDIO

El existencialismo fue la filosofía vigente en Europa entre 1930 y 1960 aproximadamente. Aquí tratamos de describir de la manera más completa posible los rasgos básicos de ese modo de pensar y su presencia en la literatura, sobre todo la de aquel período. Con respecto a la tradición cristiana europea existió una dirección agnóstica y hostil al humanismo cristiano (Heidegger), atea (Sartre, Camus) y católica (Gabriel Marcel). En España, en un primer momento, Ortega y Gasset y sus discípulos asimilan al Heidegger agnóstico, puro filósofo sin vínculos con la religión. En los años siguientes a la guerra civil (1936-1939), se impuso en las universidades la influencia de Heidegger en síntesis con la filosofía escolástica y las creencias católicas: el concepto de “caída”, la presencia de la muerte, la temporalidad, la abertura al futuro como esperanza, y la constitución histórica de la persona, eran experiencias aceptables para cualquier católico.

Heidegger era, además, un modelo de filósofo sistemático, y ese rasgo era el más apreciado por los profesores españoles de filosofía en la posguerra, teniendo siempre como modelos a santo Tomás de Aquino (1225-1274) y al español Francisco Suárez (1548-1617). Por ese carácter, Heidegger es el autor existencialista más citado (en filosofía, casi el único citado) en España en los años cuarenta y cincuenta. Sartre influye fundamentalmente en los novelistas, dramaturgos y poetas. Gabriel Marcel, existencialista católico, era menos sistemático que los anteriores y, por tanto, menos popular en España. De hecho, durante muchos años las traducciones de Marcel al español se publicaron en Buenos Aires. La primera obra publicada en nuestro país fue *Filosofía concreta* en 1959. Marcel rechazó el término existencialismo en favor de

## existencialismo

“filosofía existencial”<sup>2</sup>.

Junto a Heidegger se menciona frecuentemente a Jaspers, como pionero del existencialismo. Pero, de nuevo, aunque ya en 1933 se publicó en español *El ambiente espiritual de nuestro tiempo* (*Die geistige Situation der Zeit*, 1931), y algunos conceptos suyos como “situación límite” y “tiempo-eje” se hicieron populares en los años cincuenta, no abundan los estudios sobre su filosofía. En enero de 1950 José Ortega Spottorno le propone a Jaspers traducir al español *Origen y meta de la historia*, Editorial Revista de Occidente, 1951. Ese mismo año el profesor Antonio Millán Puelles publicó “Los límites de la educación en Karl Jaspers”. En 1961, presentó su tesis doctoral sobre Jaspers en la Universidad de Freiburg (Br.) el profesor Gonzalo Díaz Díaz, maestro de la historia de la filosofía española; pero según mis noticias, esa tesis no se publicó nunca en español<sup>3</sup>. Sin embargo, en 1968 el profesor Díaz publicó su traducción al español del libro de Jaspers, *La fe filosófica ante la revelación*. Incluso el único libro de Heidegger que se difundió en España fue *Ser y tiempo*; otros posteriores, como la “Carta sobre el humanismo” [1946] y los publicados en los años cincuenta, solo fueron ya leídos por algunos especialistas.

---

<sup>2</sup> Kourim, p. 146. El libro de Vintila Horia, *Viaje a los centros de la tierra* (Barcelona, Plaza y Janés, 1976), contiene un diálogo con Marcel “sobre filosofía y vida” (pp. 17-31).

<sup>3</sup> Sobre Jaspers en España el trabajo más completo que conozco es el del profesor Vall Solaz, citado en la bibliografía. Curiosamente no menciona la tesis del profesor Díaz. En la nota 4 Vall Solaz cita otros estudios que precedieron al suyo. En 1958 se publicó en Ediciones Taurus *La bomba atómica y el futuro del hombre*, trad. de L. Castro. (Cuadernos Taurus, 2), 2ª ed., 1966. Jaspers dice que estaba preparando un libro sobre el tema, e ideas como las de Einstein y Otto Hahan le hacen decir: “No se puede permitir que el asunto caiga en el olvido” (p. 8). Sobre la relación de Ortega con Jaspers, ver

María Martín Gómez, “En torno a unas cartas inéditas de Ortega en Alemania”, *Revista de Estudios Orteguianos*, n. 35 (2017), 111-131. La autora cita a Nemesio González Caminero, quien afirma que para Ortega Jaspers era “confuso, abstruso y difuso” (p. 126).

Mi entrada se distribuye en dos partes; primera: estudio general del existencialismo, y segunda: el existencialismo en España. El índice abarca los siguientes títulos:

**PRIMERA PARTE: ESTUDIO GENERAL**

I. El origen: Heidegger

1. *Ser y tiempo* (1927)

Esbozo, método y “destrucción” de la metafísica.

*El mundo*

*El sujeto que es en el mundo*

*El ser-en como tal: sus distintos aspectos y momentos:*

A) La persona como sentirse o encontrarse (sensibilidad)

B) La comprensión

C) La caída

*La angustia y el “cuidado” o la atención.*

*Muerte y temporalidad*

*Tiempo e historia*

*Síntesis*

2. *Contexto y trasfondo de Ser y tiempo*

A) Los griegos y la escolástica

B) El idealismo alemán

C) Soren Kierkegaard

D) Wilhelm Dilthey

E) Friedrich Nietzsche

## existencialismo

F) Georg Simmel

G) Henri Bergson

H) Max Scheler

I) Karl Jaspers

J) Edmund Husserl

3. *Hermenéutica*

*Desde el mundo*

*Desde las cosas de dentro del mundo*

4. *El existencialismo y la teoría literaria: El origen de la obra de arte*

La idea del arte: Introducción

La cosa y la obra

La obra y la verdad

La verdad y el arte

5. *Cómo leyó Heidegger la poesía: un ejemplo*

6. *El giro de Heidegger (Die Kehre)*

7. *Filosofía de la existencia y nacional-socialismo*

8. *Popularización del existencialismo.*

II. Francia

1. Jean Paul Sartre (1905-1980)

*Breve semblanza*

*Obras literarias principales*

*Reflexiones sobre la literatura (Qu'est-ce que la Littérature" [1948]*

2. Albert Camus: *principales obras literarias*

3. Simone de Beauvoir: *existencialismo y feminismo*

SEGUNDA PARTE: EL EXISTENCIALISMO EN ESPAÑA

1. *Contactos personales de españoles con Heidegger*

2. *Los pensadores:*

Unamuno

Ortega y Gasset

Javier Zubiri

Pedro Laín Entralgo

Julián Marías

3. *El existencialismo y los psiquiatras:* Luis Martín Santos

4. *Los filólogos:* Américo Castro y su escuela

5. *Reflejos de la literatura existencialista en España*

*Novela:* Cela, Miguel Delibes, Carmen Laforet, Sánchez Ferlosio

*Teatro:* Antonio Buero Vallejo, Alfonso Sastre

*Poetas:* Antonio Machado, Jorge Guillén, Blas de Otero.

6. *Términos clave de la teoría literaria en España durante la vigencia del existencialismo.*

**A. ESTUDIO GENERAL**

**1. El origen: Heidegger**

El pensamiento existencialista tiene su explosión originaria (auténtico *Big bang*) en el libro *Ser y tiempo*, de Martin Heidegger, publicado en 1927. Su resonancia fue inmediata y universal. En España lo citó Ortega y Gasset ya en 1928. En 1930, Ramiro Ledesma Ramos, discípulo de Ortega e investigador en aquellos años de filosofía de la ciencia, publicó un artículo en *La Gaceta Literaria* sobre “Qué es metafísica” (1929) y en 1933 el filólogo alemán Karl Vossler le escribe a

## existencialismo

Benedetto Croce desde Santander que la presencia de Heidegger en España es más intensa que en Alemania.

En Japón *Ser y tiempo* estimuló a varios filósofos, que vinieron a Freiburg a estudiar con Heidegger. En 1933 el conde Kuki Shuzo (1888-1941) publicó el primer libro sobre el pensador alemán. Kuki llamó la atención de Sartre hacia Heidegger, y Sartre no solo se sumergió en la nueva filosofía, sino que se convirtió en su propagandista y popularizador. En la conferencia "El existencialismo es un humanismo" (1945), Sartre dio la definición del sistema, que él popularizó y universalizó con una visión de la persona y la convivencia social caracterizada por la náusea, el desencanto, la indisciplina y la necesidad de elegir.

Heidegger nació en 1889 en el pueblo de Messkirch (Selva Negra), en el estado de Baden-Württemberg, Alemania. Su padre trabajaba como maestro tonelero y era además sacristán de la parroquia de San Martín, la única del pueblo. El filósofo nació y se crió en una familia católica practicante. Entre 1903 y 1906 estudia en la Konradihaus de Konstanz, seminario menor dedicado a la formación de futuros sacerdotes. En 1906 pasó a estudiar en Freiburg in Breisgau (Friburgo de Brisgovia). Al terminar el bachillerato recibió de su paisano, el reverendo Conrad Gröber (Messkirch, 1872-Freiburg, 1948), rector entonces del colegio y arzobispo de Friburgo de 1932 a 1948, el libro de Franz Brentano, *Sobre las múltiples significaciones del ser según Aristóteles* [1862]. Después declaró Heidegger que a partir de la lectura de ese libro su vida intelectual no había sido más que la búsqueda del sentido y los sentidos del ser. Escribió su tesis doctoral en filosofía sobre *El concepto de juicio en el psicologismo*, dirigida por el medievalista Artur Schneider. Al estallar la guerra europea en 1914 se presentó como voluntario, pero después de una semana volvió a casa por falta de salud. En otra ocasión fue reclutado, pero también le licenciaron por la misma razón.

Todo el que aspiraba a ser profesor en las universidades alemanas, debía escribir después de la tesis doctoral otra tesis, llamada "escrito de habilitación". Heidegger presentó este nuevo trabajo en 1915, titulado *La doctrina de las categorías y del significado en Duns Escoto* [*Die*

*Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*], publicado en Tübingen (Editorial Mohr) en 1916, y escrito bajo la dirección de Heinrich Rickert, filósofo dedicado principalmente a definir las relaciones entre la dimensión biológica y la dimensión espiritual de la vida humana, o sea, la energía natural y la cultura y los valores. En su trabajo de habilitación Heidegger analiza el libro *Sobre los modos de significar o gramática especulativa* [*De modis significandi seu grammatica speculativa*], atribuido entonces a Duns Escoto (1266-1308) y luego a Thomas de Erfurt (primer cuarto del siglo XIV). Cuando en 1916 Rickert fue llamado a la cátedra de filosofía de Heidelberg, su sucesor en Freiburg fue Edmund Husserl, que hasta ese año había enseñado en Göttingen (1906-1916). Husserl le nombró a Heidegger asistente suyo entre 1919 y 1923.

Desde sus primeros cursos Heidegger se caracteriza por las lecturas originales de los clásicos de la filosofía, sobre todo de los griegos. Esas lecturas le llevaron a acuñar muy pronto el término “Destrucción” (*Destruktion, Ser y tiempo, #6*), fuente inspiradora del término “de-construcción” (alemán *Ab-bauen* [*de-construcción*]), propuesto y popularizado por Jacques Derrida (1930-2004) en los últimos treinta años del siglo XX. En Heidegger de-construcción significa reordenar desde una verdad nuevamente descubierta todo lo recibido de la tradición filosófica, asumiendo que la nueva verdad es el fundamento de todo lo descubierto y clasificado en esa tradición. Para Derrida, en cambio, de-construcción significa desenmascarar la falta de verdadero fundamento en todos los principios del ser y el conocer que se proponen como últimos en la filosofía y en la existencia.

En 1913 publica Husserl el libro *Ideas para una fenomenología pura y filosofía fenomenológica*. Heidegger se siente más cómodo con las *Investigaciones lógicas* del maestro, publicadas en 1901. En 1923 Heidegger recibe la invitación de la Universidad de Marburg para enseñar como “profesor extraordinario” (en el escalafón docente alemán era un estadio análogo al actual de profesor titular en España). Allí entabla amistad con el teólogo Rudolf Bultmann, afianza la relación con su discípulo Hans Georg Gadamer y escribe *Ser y tiempo*. En 1928, al jubilarse en Friburgo Edmund Husserl, Heidegger recibe la invitación

## existencialismo

para suceder al maestro y a partir de ese momento es catedrático de filosofía en la que había sido su “alma mater”.

Una fecha clave es 1933. El 30 de enero de ese año Hitler es nombrado canciller del imperio alemán en coalición con el partido centrista de Franz von Papen. De 1933 a 1945, como es notorio y veremos después en un apartado especial, Heidegger fue socio del partido nacional-socialista de Hitler.

### a) *Ser y tiempo* (1927)

*Ser y tiempo* es, como he dicho, el salto creador del existencialismo. Todo cuanto vino después de ese libro está condicionado por él, y los precursores que se le han señalado están expresamente citados por Heidegger y asimilados y criticados en sus límites (“deconstruidos”) desde la intuición original desarrollada en esa obra: la distinción entre las vivencias psíquicas (ónticas) y las mismas experiencias vistas desde la estructura de la persona descrita de manera sistemática en este libro (ontológicas). Es difícil resumir un texto que ya es un modelo de concisión, muy coherente en todos sus conceptos y muy completo al señalar los aspectos del tema tratado en cada apartado. En nuestro resumen se hace inevitable dar saltos que a veces no dejen del todo clara esa lógica existente en la obra. Pero el lector debe tomar mis páginas como un estímulo para estudiar el libro del pensador, no como un sustituto de su lectura; y si mi exposición es acertada, quizá pueda servirle de guía para entenderlo.

El libro *Ser y tiempo*, tal como ahora lo tenemos, era en la intención del autor la “primera parte” de una obra que prometía dos, pero nunca se completó con la segunda. La “primera parte”, transmitida desde 1927 en diversas ediciones sin cambios (excepto la supresión de la dedicatoria a Husserl en la de 1941 por presión nazi, pero restaurada después), lleva como subtítulo: *La interpretación de la persona (Da-sein) desde la temporalidad, y la explicación del tiempo como el horizonte trascendental de la pregunta por el ser*. La descripción de la persona—el libro publicado—va precedida de una introducción titulada: “*Exposición de la pregunta por el sentido del ser*”. El contenido de la parte segunda (la no publicada), lo anuncia el autor al describir el plan de la obra (#8, pp. 39-

40). En esta segunda parte, tomando como premisa la constitución de la persona como temporalidad, prometía “deconstruir” la historia de la ontología, mostrando las limitaciones de Kant, Descartes y Aristóteles.

En una nota preliminar a la 9ª edición (1960), advierte que no puede añadir la parte segunda, pero el lector puede encontrar algún indicio de su contenido en su *Introducción a la metafísica*, texto de un curso impartido en 1935. En el capítulo 3 de esa *Introducción*, titulado “La cuestión de la esencia del ser”, se refiere a los párrafos 32, 44 y 65 de *Ser y tiempo*. El 32 se titula “Comprensión y exposición”; el 44 “Persona, autoconciencia y verdad”, y el 55, “La temporalidad como sentido ontológico de la preocupación o atención cuidadosa” (*Sorge*), término clave, ya que la atención cuidadosa (*Sorge*) es el fulcro constitutivo de la persona desde el punto de vista existencial. Los diccionarios traducen el término alemán *Sorge* como “preocupación”; ahora bien, en español esa palabra connota inquietud y miedo, mientras el término alemán, como aquí lo emplea Heidegger, significa la postura práctica de la persona con respecto a sí misma y al mundo que la rodea, sin la actitud psíquica de inquietud. Ortega y Gasset utilizó el término latino *cura*, que el mismo Heidegger da como equivalente al alemán: de *cura* derivan procurar y curiosidad. A mi parecer, el sintagma “atención cuidadosa” refleja fielmente el significado de ocupación activa con las cosas, que puede manifestarse en los extremos de inquietud o de incuria.

En su forma actual o primera parte, *Ser y tiempo* se distribuye en dos secciones: primera (capítulos 1-6): “Fase preparatoria del análisis fundamental de la persona (*Da-sein*)”, y segunda (caps. 1-6): “Persona y temporalidad”. En el plan de esta primera parte prometía una tercera sección titulada “Tiempo y ser”, que no llegó a publicar<sup>4</sup>. Las dos secciones del libro, tal como ahora lo tenemos, van precedidas de una introducción en dos capítulos, en los que sostiene la necesidad de plantear de nuevo la pregunta por el ser y da una primera definición de la fenomenología como el método apropiado para su proyecto.

---

<sup>4</sup> *Über den Humanismus* [1946], p. 17.

## existencialismo

El objetivo del libro es plantear de nuevo la pregunta por el ser, la antigua pregunta que tuvo en vilo el pensar de Platón y Aristóteles. Ese comienzo es un ataque frontal a toda la historia de la filosofía y especialmente al idealismo alemán y la edad moderna, que Heidegger identifica con el idealismo. A lo largo de la historia, y sobre todo en el idealismo, el ser no solo había sido olvidado, sino que la misma pregunta por su sentido se consideraba superflua. Al definir el existencialismo he anticipado la idea precisa de Heidegger sobre el ser, como la verdad: la fuente y horizonte de sentido de todos los entes y de todas las verdades parciales. Cuando nos enfrentamos con cualquier ente, siempre damos por supuesto el ser, que no existe fuera de los entes, pero se manifiesta en ellos en una estructura de convergencia y divergencia: no hay entes sin ser y al mismo tiempo los entes se distinguen del ser y se diferencian entre sí<sup>5</sup>. A esa línea en la que se encuentran y se diferencian el ser y los seres la llamaré después el foco de luz (*die Lichtung*) en el cual cada cosa se hace visible en su concreta realidad. La persona es el lugar (*Da-*) en el que el ser garantiza su iluminadora presencia. Por eso, la pregunta por el sentido del ser exige analizar a la persona en toda su complejidad y describir cómo el ser se hace presente en ella.

Los idealistas comenzaban centrados en el yo-sujeto y tratando de explicar cómo ese yo se abría al conocimiento del mundo-objeto (el no-yo de Fichte). Frente a ellos Heidegger comienza planteando la pregunta por el ser, o sea, por la realidad o la verdad. Otro aspecto nuevo de *Ser y tiempo* es que analiza a la persona como normalmente vive en su hacer cotidiano. El yo que se enfrenta a los objetos “exteriores” es un ser con una biografía e inserto en una sociedad histórica; por consiguiente, en convivencia con otras personas. Esta realidad humana se vive con un nivel de conciencia que no es el nivel de la reflexión filosófica, pero es la plena conciencia de vivir o existir.

---

<sup>5</sup> Por eso la última realidad, fundamento de todas las otras, es para Heidegger la “diferencia ontológica”, o sea la línea de convergencia-divergencia de ser y entes (*Identidad y diferencia*, 1957). Pero el concepto de diferencia ontológica no se menciona en *Ser y tiempo*.

La fórmula ser-en-el-mundo como definición de la persona instala una realidad unitaria, pero compleja, como indican los guiones, y que consta de tres elementos: el mundo, la persona, que es en el mundo y su específico ser-en. El nombre *Da-sein* sitúa la dimensión ontológica como rasgo esencial de la persona en contraste con las dimensiones biológica, psicológica o la histórica, señaladas en la tradición idealista moderna.

Los seis capítulos de la sección primera describen a la persona como vive generalmente en la vida diaria, instalada y a veces dispersa (alienada) entre las cosas del mundo, y descubren la “atención cuidadosa” (*Sorge*), como el punto central del que surgen y en el que se condensan todos los rasgos señalados como constitutivos del ser humano en su dimensión ontológica. La sección segunda de la obra analiza nuevamente las estructuras descubiertas en la primera, pero ahora desde la dimensión del tiempo y en el modo de vivir más personal, rescatando al yo de su dispersión entre las cosas y entre las otras personas. Por eso Heidegger llama al análisis realizado en los seis primeros capítulos “fase preparatoria”, que se completa con el análisis de la temporalidad en la sección segunda.

En la historia de la filosofía se había hecho popular la definición del ser humano como “animal racional”. Heidegger dice: si se establece la animalidad como centro de referencia para entender a los seres humanos, aunque luego se la decore con el término “racional”, que también es equívoco, no se respeta la dimensión específicamente humana de la persona. Su nota distintiva es ser el único ente en el que se hace presente el ser, y encontrarse a sí misma inserta en el ser y afectada por él. De hecho, la persona puede plantearse de manera refleja la pregunta por el ser, porque ya en la conciencia más elemental de su identidad, vive en una “cierta comprensión” del ser.

Heidegger designa a la persona con el término *Dasein*, evitando las palabras “vida”, “hombre” y “persona” (en el sentido de Max Scheler, que la define como realizadora de actos), porque esos términos denotan una realidad fisiológica, psíquica y espiritual, adjetivos que solo adquieren sentido desde la existencia, analizada en el sentido ontológico expuesto en *Ser y tiempo*. La concepción de la vida en los filósofos alemanes de su

## existencialismo

época: Simmel, Spengler, Rickert, y en general en los filósofos anteriores—en España Ortega y Gasset en *El tema de nuestro tiempo*, de 1923—se fundaba en la dimensión biológica (*animal*), que desarrollaba la cultura y los valores (*racional*). Frente a la definición del *homo* como “animal racional”, Heidegger afirma como punto de partida: “La esencia de la persona consiste en su existencia”.

Para Heidegger la existencia no es el desarrollo de un yo-sujeto aislado que se abre al mundo de los objetos, sino encontrarnos a nosotros mismos con la misión de realizarnos, aprovechando las oportunidades y respondiendo a las obligaciones que nos plantean nuestro mundo y nuestro tiempo. Para esa realización contamos con el potencial biológico y social recibido, pero mientras la palabra “vida” instala como base de la persona el sustrato biológico, la existencia se define desde la inserción consciente y libre en el mundo<sup>6</sup>. La idea de existencia, que hace a cada persona protagonista de su propio desarrollo, pone de relieve la vida como biografía frente a la vida como biología. Desde esta premisa se elimina toda posibilidad lógica de racismo, ya que todos, al margen de nuestro color o forma de los ojos, coincidimos en la experiencia de encontrarnos lanzados a vivir y extendidos en una trayectoria que incluye en todo momento la muerte como horizonte definitivo. Desde luego, la energía biológica y la salud o enfermedad condicionan nuestra existencia, pero son solo condicionantes, no la existencia misma.

La existencia se define como “ser-en-el-mundo” (*Ser y tiempo*, c. 2). Como he dicho antes, los guiones funden las cuatro palabras en una sola, que expresa una realidad unitaria anterior a la distinción de los tres componentes: el mundo, el sujeto que es, y el ser-en o la “ser-en-idad”, término en principio artificioso, pero que responde bien al significado

---

<sup>6</sup> Tan difundida estaba la “filosofía de la vida” en los años 20, que Heinrich Rickert, maestro de Heidegger en Friburgo, escribió todo un libro llamándola “filosofía de moda” y dando a la palabra “moda” sentido negativo: *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (1920). IA (UToronto) 2<sup>a</sup> ed., 1922.

normal de la palabra española “serenidad”, ya que los componentes de esa dimensión de la persona conforman su consistencia estable, o sea, su verdadero ser. Heidegger analiza los componentes del sintagma ser-en-el-mundo en tres capítulos: el mundo (cap. 3), el sujeto que es (cap. 4), y el “ser-en” (cap. 5). En español tenemos el verbo estar y empleamos normalmente la frase “estar en el mundo”. Sin embargo, la expresión “ser-en-el-mundo” responde mejor a la idea de Heidegger, ya que el verbo “estar” connota situaciones cambiantes, mientras “ser” refleja la estructura permanente o esencial de la persona.

El autor describe vivencias que nos afectan en la vida diaria; en este sentido, podemos interpretarlas como observaciones psicológicas. Pues bien, constantemente advierte que las estructuras descritas por él no son psicológicas, sino “ontológicas”. ¿Cuál es la diferencia? Podemos tener un carácter voluble o serio (experiencias psicológicas), pero todos tenemos un carácter (estructura ontológica). Podemos ser personas comprometidas con un objetivo o dejarnos llevar de los aires que corren (psicología), pero esas variables manifiestan un pedestal común a todos: existimos involucrados con las cosas y con las otras personas (ontología). Finalmente, podemos ser creyentes como Santa Teresa y saludar a la muerte como el tránsito de nuestra alma al seno de Dios, o podemos morir desesperados por dejar la familia querida y la música de Mozart: pero la confianza y la desesperación, actitudes psicológicas contrarias, coinciden en realizar nuestra constitución de mortales.

*b) El mundo (cap. 3).*

En nuestra concepción corriente el mundo es el conjunto de cosas que nos rodean incluyéndonos a nosotros mismos y a todas las demás personas. En el cristianismo, mundo significa todo lo creado por Dios. Además, como el pecado del hombre condujo a la conformación del mundo como “enemigo del alma”, es también una realidad opuesta a Dios.

En *Ser y tiempo* mundo es la estructura de sentido en la cual se encuentra a sí misma la persona. Podemos imaginar esa estructura como un globo (sinónimo conceptual de mundo) en el cual aparecen todas las cosas, pero no aisladas, sino entrelazadas en conjuntos de funciones. En

## existencialismo

esa mutua dependencia adquiere cada cosa su independencia verdadera. El mundo-globo es el foco en el que se nos brindan todas las realidades (pasado), el centro de referencia de todos los contenidos particulares que nos ocupan (presente), y el horizonte de finalidad al que se dirigen nuestros conocimientos y actos (futuro). La persona no puede concebirse a sí misma sin encontrarse instalada en ese globo; de ahí que el mundo sea una dimensión de la persona (*Da-sein*). Esta afirmación puede suscitar la sospecha de idealismo subjetivista, pero es todo lo contrario: aquí no se trata de un yo-sujeto que se abre a objetos que lo rodean—concepto vulgar de mundo—sino que el ser humano es humano y es un yo-individuo en cuanto se encuentra instalado en esa estructura y cuenta con ella para toda reflexión o actividad.

Dentro de ese globo (mundo, estructura de sentido) aparecen las cosas concretas como utensilios o instrumentos que ejercen una función en un entramado de mutuas referencias (cf. #69c, p. 366). Una premisa fundamental de todo el libro de Heidegger es la diferencia entre la cosa-función dentro del mundo (*zu-handen*), o sea la cosa engarzada en el entramado aludido, como se nos da en la existencia cotidiana, frente a la noción tradicional de cosa como objeto de mera contemplación (*vor-handen*). Las cosas no están delante de nosotros como objetos ante los ojos de un sujeto. Un martillo ante mis ojos es una “cosa”, como la lámpara que me alumbra. Sin embargo, los nombres martillo y lámpara expresan funciones específicas de esas realidades, funciones que borramos cuando reducimos esas realidades a puros objetos para la mirada. Heidegger pone como ejemplo el martillo. Esta herramienta se presenta como instrumento para martillar, igual que el ordenador se presenta como instrumento de escritura o de información electrónica. A su vez, el martillo y el ordenador hacen presentes a sus fabricantes, a los proveedores y a los beneficiarios de todo aquello que podemos construir con esos utensilios. Por tanto, en realidad las cosas son utensilios dentro del entramado de referencias físicas, sociales y culturales que constituyen nuestro mundo.

Si olvidamos las respectivas funciones y relaciones de los utensilios mencionados y los convertimos en meros objetos de contemplación, olvidamos su ser auténtico, el expresado por su nombre-función, y los

hacemos a todos iguales. En esa igualdad en la que todos los objetos han perdido su identidad o ser, se nos plantea el problema de cómo los ojos—o los sentidos en una acepción más general, pero sin olvidar el papel privilegiado de la mirada—perciben la realidad que tienen delante. Ese salto injustificado que olvida el auténtico ser de los entes como instrumentos y los reduce a puros objetos de percepción sensible creó en la edad moderna el llamado “problema crítico”, es decir, cómo el ojo y la mente del yo-sujeto pueden conocer los objetos “exteriores”.

Con la definición del hombre como ser-en-el-mundo Heidegger resuelve el “problema crítico” de la filosofía moderna haciendo ver que el encuentro sujeto-objeto, lejos de ser la primera experiencia del ser humano, exige los siguientes pasos: a) saltarse la experiencia de que la persona se encuentra en un orbe de funciones, de trabajo; b) olvidar la realidad-función de las cosas, convirtiéndolas en meros objetos opuestos al sujeto; c) la necesidad de analizar la unión de sujeto y objeto en el conocimiento, una vez separados artificialmente.

La atención a las cosas como utensilios o funciones relega al olvido la distinción tradicional de teoría frente a praxis. Ser persona es encontrarse en la realidad, proyectando y utilizando las cosas a nuestro alrededor, apuntando siempre a un fin (#43a, 202). En Heidegger la especulación más abstracta es una forma de praxis. Esa fusión de conocimiento y praxis se expresa en el término atención o cuidado (*Sorge*, cap. 6), que para Heidegger es el núcleo del ser humano. Según nuestro filósofo, el dualismo sujeto-objeto nació al pasar por alto la estructura de la persona como ser-en-el-mundo. El dualismo sujeto-objeto, que se inicia ya en textos de Platón y Aristóteles, ha tenido como resultado la relación de dominio sobre la naturaleza y sobre los otros hombres; de ahí el ataque al medio ambiente y la aniquilación de millones de seres humanos con todas las formas de abuso y todo tipo de bombas<sup>7</sup>.

Los conceptos principales de esta sección han sido: actividad con las

---

<sup>7</sup> *Vorträge und Aufsätze*, pp. 97, 99.

## existencialismo

cosas en cuanto cada una ejerce una función, la relación mutua entre las cosas, el conjunto o entramado de funciones, la mutua referencia como significación, y el mundo como el globo en el que se encuentra instalada esa estructura de mutuas referencias o sentido.

### c) *El sujeto que es en el mundo*

El capítulo IV de *Ser y tiempo* analiza al protagonista que es en el mundo. Comienza criticando la visión tradicional de la persona como una sustancia o sujeto aislado (#25, 114). La persona está por de pronto y fundamentalmente afectada por su mundo; “En esta manera de ser se funda el ser personal de cada uno de nosotros (el ser nosotros mismos) en la vida corriente”. “No encontramos a los otros en una percepción que nos distingue de ellos como opuestos en cuanto sujetos... los encontramos desde el mundo en el que la persona es y se mueve de manera práctica” (#26, p. 119).

La relación con los utensilios de la vida diaria refleja la estructura del ser humano como atención o cuidado (*Sorge*). En cambio, la relación con las otras personas origina un tipo especial de atención: la asistencia o el “cuido” (*Fürsorge*), que puede practicarse de manera correcta o equivocada. La asistencia correcta a la otra persona consiste en prever sus necesidades y tratar de ayudarle con respecto a ellas. En cambio, puede darse una concepción errónea de la ayuda al otro, convirtiendo la protección en un pretexto de dominio, robándole su independencia al sujeto de nuestro cuidado o ayuda<sup>8</sup>.

El sujeto que actúa y se realiza en la convivencia cotidiana no es un yo verdaderamente personal, sino un agente que hace lo que “se hace”, y dice lo que “se dice”. El sujeto de la vida diaria es ese “todo el mundo” que Heidegger llama el “se”. Este capítulo acentúa la dimensión social de la persona en un plano de análisis anterior al psicologismo (Freud), que

---

<sup>8</sup> Si a mi entender la mejor traducción de *Sorge* es atención, o sea el cuidado práctico en que vivimos entre las cosas, *Fürsorge* es la atención específica que se presta a otras personas; la palabra “cuido” expresa bien esa actitud, pero evoca situaciones concretas de necesidad. Asistencia, en cambio, denota mejor todo tipo de abertura hacia el prójimo.

acentúa el yo aislado, y al socialismo de Marx, que olvida al individuo acentuando de manera excesiva su dimensión social. La persona en cuanto ser-en-el-mundo, vive con las otras personas, que se encuentran en la misma estructura. Este ser-con-los-otros es anterior al encuentro entre sujetos aislados, cuya comunicación explicaban los contemporáneos de Heidegger como “introyección sentimental” (*Einfühlung*)<sup>9</sup>. El “se” es el sujeto de todo lo que hacemos de manera rutinaria. Sin embargo, como se hará claro después, no se trata de distinguir a un supuesto hombre-masa frente al selecto, como actitudes permanentes, sino de describir el modo de comportarnos en el tejemaneje ordinario, en contraste con la conducta fundada en la conciencia de nuestro destino personal, que se nos revela cuando asimilamos nuestra condición de mortales, insertos en un momento histórico determinado.

d) *El ser-en como tal: sus distintos aspectos o momentos*

Después de estudiar en los capítulos 3 y 4 el “mundo” y el protagonista de la vida cotidiana en el mundo, el quinto estudia el “ser-en” en cuanto tal, y se divide en dos apartados: A, “La constitución existencial” de la persona como lugar de manifestación del ser, y B, “El ser cotidiano y la caída de la persona”. El apartado A comprende los números 29 al 34 de *Ser y tiempo* y expone los siguientes temas: La persona como manera de sentirse o encontrarse afectada (#29); el miedo como ejemplo concreto de la manera de sentirse (#30); la comprensión como rasgo constitutivo del ser-en (#31); la comprensión como experiencia primaria y su despliegue reflejo o exposición (#32); la proposición o juicio, como corolario derivado de la exposición (#33). Los análisis precedentes terminan en el párrafo titulado “Persona y habla: el lenguaje” (#34).

El ser-en está constituido por los tres factores descritos: sentirse, comprensión y lenguaje, articulación consciente de los dos primeros

---

<sup>9</sup> También traducen la palabra *Einfühlung* como endopatía, simpatía, empatía e impatía. Utilizo “introyección sentimental” siguiendo a Ramón Pérez de Ayala en *Troteras y danzaderas*, 1912.

## existencialismo

factores. Pero esta estructura de la existencia se realiza en la vida cotidiana, que implica el estar “caído”, disperso entre las cosas del mundo. El apartado B describe tres formas de lenguaje de la caída: la lengua tópica (35; *Gerede*, que algunos traducen por parloteo); la curiosidad (36); la ambigüedad (37), y como último punto, la definición misma de la caída, o sea, la situación de arrojados (38).

Podemos afirmar que el tema de este capítulo es “la conciencia”: conciencia del mundo y autoconciencia del yo. Pero Heidegger evita obsesivamente el término conciencia, porque esa palabra nos instala por asociación espontánea en el plano del conocimiento—*Bewusst-sein*, la tradición idealista—y en la oposición sujeto-objeto, que él supera desde el principio, definiendo al yo humano como ser-en-el-mundo. En vez de la palabra conciencia, el “sentirse afectado” y la “comprensión” (#31) son dos modos de conciencia, pero anteriores al plano de un conocimiento formulado en proposiciones y, desde luego, anteriores a la distinción tradicional de conocimiento, voluntad y sensibilidad.

A) “La persona como *sentirse o encontrarse*” (#29). El “encontrarse” traduce el término alemán *Befindlichkeit*, derivado del verbo encontrarse (*sich befinden*). El encontrarse se refiere al hecho de que en todo momento nos sentimos, o nos encontramos, en un cierto temple. El “encontrarse afectado”, en el sentido que responde a la pregunta ¿cómo te encuentras? refiere a un estado de ánimo, que, junto a la conciencia de nosotros mismos como conocimiento, implica siempre un determinado estado afectivo. Heidegger expresó esa situación compleja con el término francés (y español) “disposición”<sup>10</sup>.

La tradición escolástica hablaba de dos facultades espirituales del alma: el entendimiento y la voluntad, y en un plano inferior estaba la sensibilidad, que debía ser controlada por las potencias espirituales o superiores. Los pensadores y escritores del siglo XVIII, fundados en *El discreto* de Baltasar Gracián, elevaron la sensibilidad al mismo plano que las otras dos facultades, y esa igualdad quedó plasmada en las tres

---

<sup>10</sup> *Was ist das, die Philosophie*, p. 76.

críticas de Kant: de la razón pura (entendimiento), de la razón práctica (voluntad) y de la sensibilidad o capacidad de discriminación (*Urteils-kraft*). Para Heidegger la sensibilidad —el sentirse o encontrarse— es el fundamento y la esfera más abarcadora de la auto-percepción de la persona. Ser persona es encontrarse siempre afectado, no solo en la forma de un estado de ánimo o sentimiento óptico-psicológico, que puede estar presente o desaparecer, sino como estructura permanente, ontológico-existencial, de la cual derivan los sentimientos psíquicos.

Al “encontrarnos” se nos revela nuestra condición de “arrojados”. Esta palabra tiene en Heidegger el sentido de *proyectados*, que en el apartado siguiente (la comprensión) se completará con la dimensión de *proyectantes*. Encontrarnos supone vernos lanzados a ser nosotros mismos. Esa condición es común a todas las personas, pero cada individuo la vivimos como “exclusivamente nuestra”. Si la estructura común a todas las personas recibe el nombre de “existencialidad”, Heidegger llama *facticidad* a la concreción en cada individuo de esa estructura común. Como individuos nos encontramos abandonados a nosotros mismos, es decir, a nuestras posibilidades (p. 135). En el sentirnos descubrimos nuestra facticidad como mero hecho de ser, sin “saber a dónde vamos ni de dónde venimos” (Rubén Darío).

Como ejemplo de que el “encontrarse” es un modo de conciencia más rico que el puramente cognoscitivo, Heidegger estudia *el miedo*: un sentimiento que no se puede explicar como consecuencia de la percepción puramente cognoscitiva de un posible mal, sino que es una dimensión del encontrarse, o sea, de la sensibilidad (p. 149). El miedo lo suscita una cosa concreta del mundo, que sentimos como perjudicial y que se acerca a nosotros amenazando desde un lugar identificable. Como veremos enseguida, el miedo se diferencia de la angustia en que la angustia no se origina ante objetos concretos, sino ante el mundo como tal, que ha perdido todo sentido para la persona.

B) *La comprensión*. Si el primer aspecto del ser-en es el sentirse o encontrarse, el segundo es el “comprender”. Ya el sentirse implica la percepción espontánea de nuestro yo en un nivel de conciencia que no llega al nivel de conocimiento (#68, p. 336). La comprensión es

## existencialismo

simultánea al encontrarse y hace consciente—*abre*—la estructura total del ser-en-el-mundo” (#31, p. 144). El encuentro o sensibilidad nos abre a nuestra condición de proyectados (“arrojados”), y nos enfrenta con nuestra dimensión de pasado. La comprensión, en cambio, es la conciencia—espontánea, no refleja en el sentido de elaboración cognoscitiva—de nuestra condición de proyectantes. Nos presenta nuestro propio yo como posibilidad o futuro. Encuentro (sentirse) y comprensión son las experiencias de pasado y futuro que constituyen nuestro ser-en-el-mundo en cuanto personas.

La persona (*Da-sein*, siempre en el sentido de estar abierto al mundo, no como sujeto frente a un objeto) existe como un modo original de encontrarse (arrojado o proyectado) abierta a sí misma y al futuro. El futuro no nos espera como un hito distante de nuestro yo, sino que está en nuestro presente, convirtiendo el presente en proyección. La persona es en cada momento lo que es, y además el potencial de expansión (p. 143) que condiciona los modos de nuestra atención a las cosas y de nuestro cuidado del prójimo. El potencial es también un modo de percibirnos a nosotros mismos, o sea, un modo de conciencia o abertura.

La comprensión es un primer grado de conciencia que nos hace presentes todos los elementos del ser-en-el-mundo. Dentro de ese universo aparecen las cosas en su condición de utensilios, en su capacidad de servicio o de obstrucción. En todo caso, las cosas no se presentan nunca aisladas, sino enlazadas en un entramado de funciones. La comprensión nos abre las cosas como posibilidades, porque es en sí misma proyecto. El proyecto hace consciente la estructura completa de ser-en-el-mundo, pero puede limitarse en ciertas direcciones; de hecho, la persona, en su facticidad concreta, está siempre limitada en una determinada dirección.

La comprensión hace posible la “visión” del mundo, de las cosas y de las otras personas. A la visión del propio yo la llama Heidegger “transparencia”. Haciendo el juego con el término *Durch-sichtigkeit*, empleado por el pensador, “trans” (*Durch-*) es la penetración de la vista por todo el yo, y la visión es el aparecer (*parencia*) o la conciencia de sí mismo. Heidegger hace aquí unas consideraciones sobre la visión de la

esencia en la fenomenología de Husserl (p. 147), que no es necesario analizar en nuestro proyecto.

La comprensión le abre al yo la conciencia de sí mismo como caminante hacia un fin, dentro del entramado de realidades que constituye el mundo, y en esa conciencia se hace presente la comprensión primaria del ser, que permite plantear luego la pregunta por su sentido. El sentirse y la comprensión caracterizan la abertura original del ser-en-el-mundo” (148).

C) Ese primer grado de conciencia se puede articular de manera refleja, y esa articulación no cambia, y desde luego no falsifica, la realidad encontrada en el primer grado. El discurso reflejo simplemente despliega la realidad como es, aunque caben niveles posteriores de articulación y una conciencia más refleja. Estos niveles se analizan a partir del párrafo 32, titulado “Comprensión y exposición” (p. 148). Aquí da Heidegger su primera idea de la hermenéutica. Como el presente estudio sobre el existencialismo se incluye en una *Enciclopedia de términos literarios*, creemos necesario poner de relieve la idea de hermenéutica o teoría de la lectura, y por tanto le dedicamos después un apartado especial.

D) *La caída*. La caída es el cuarto aspecto del ser-en-el-mundo. En el capítulo cuarto el filósofo ha dicho que en la vida diaria el verdadero protagonista no es la persona como tal, sino el “se”. Ahora pregunta: ¿Cuáles son los caracteres existenciales del “se” en su modo de estar abierto al mundo? ¿Hay una forma peculiar de sentirse, de comprender, de hablar y de exponer típica de este sujeto impersonal? La persona, en cuanto proyectado ser-en-el-mundo está arrojada al sujeto colectivo, y esto constituye la forma específica de abertura o conciencia del “se”. La comprensión es conciencia de la persona como potencial de ser, y debemos saber qué potencial posee en esa dimensión impersonal. Para ello Heidegger muestra en fenómenos determinados el estado de “caída”, es decir el modo como vivimos en la vida cotidiana la lengua, la visión y la exposición. En la línea de todo el libro advierte que al hablar de caída describe una estructura ontológico-existencial, previa a cualquier concreción óntico-psicológica y sin relación con la caída en pecado de

## existencialismo

Adán y Eva, según la doctrina bíblica.

La comprensión y articulación de la comprensión en el estado de caída se caracteriza por el habla tópica, la curiosidad y la ambigüedad. Habla tópica es la que ha perdido su misión de transparentar realidades y propaga significantes sin verdadero contenido, aunque no pueda decirse “sin ningún significado”, como la del narrador idiota de *Macbeth* (V.5, v. 25).

### e) *La angustia y la atención*

Angustia y muerte son dos términos fundamentales en *Ser y tiempo*, que se convertirán luego en tópicos del existencialismo popularizado. En los capítulos tercero al quinto se había analizado la fórmula ser-en-el-mundo en sus distintos componentes; en el sexto y último de la sección primera del libro se busca el fundamento en el que se basan y del que se derivan los diferentes elementos descritos; ese fundamento es la “atención” o “atención cuidadosa” (*Sorge*), y una experiencia fundamental en la que se revela la estructura de la atención es la “angustia”. Según Heidegger, angustia y atención condensan en un foco unificador los diferentes aspectos de la existencia. En este capítulo se encuentra también el estudio de *la verdad* y el plano derivado en el que se descubren las realidades como objetos opuestos al sujeto.

Heidegger introduce el tema de la angustia con estas palabras: “El sentimiento fundamental de la angustia como forma excepcional de abertura del *Dasein*” (*Ser y tiempo*, #40, p. 184). He traducido como “sentimiento fundamental” la palabra alemana *Grundbefindlichkeit*, recordando siempre que sentimiento significa el modo básico de encontrarnos a nosotros mismos sensibilizados, y no tiene el sentido de afecciones psíquicas concretas, como pueden ser el sentimiento de amor o de lástima. En nuestro intento de penetrar hasta el ser de la persona en su totalidad, partimos de los análisis de la caída realizados en el apartado #39. La inserción de la persona en el “se” y entre las cosas del mundo revela que la persona vive enajenada de su centro, huyendo de sí misma. Sin embargo, esa huida óptico-psicológica revela que la persona, al huir de sí misma, se hace consciente de sí, o sea, de su identidad no fugitiva. En la huida se hace presente la realidad de la que huimos.

El análisis del miedo (#30, p. 140) nos ha preparado para el de la angustia. A la caída de la persona en el “se” y en el entramado de utensilios del mundo, la hemos llamado huida de sí mismo. *En el miedo el objeto temido es un ser concreto que está dentro del mundo; en cambio, la caída misma y su forma de huir se fundan en la angustia, que a su vez hace posible el miedo.* Heidegger pone esta tesis en cursivas, indicando la importancia que tiene en su pensamiento, al menos en su primer libro.

La caída del *Da-sein* en el “se” y en el mundo en el que se derrama es una huida de sí mismo. ¿De qué y hacia dónde huye? No huye de un objeto específico dentro del mundo, como en el miedo, sino de su propio ser (186). En la angustia pierde su sentido el mundo en su totalidad (186).

La caída produce un distanciamiento (enajenación) del verdadero ser; pero mientras el miedo teme ante una realidad perjudicial que amenaza desde un lugar concreto dentro del mundo, en la angustia ese objeto amenazante no está en ningún sitio<sup>11</sup>. Si la persona se define como ser-en-el-mundo, en la angustia desaparecen los objetos intramundanos y nos enfrentamos con el mundo puro, que es la nada (186). La nada de las cosas revela el mundo; y como el mundo es una dimensión de la persona, “el objeto ante el cual se produce la angustia es la identidad misma de la persona: su ser-en-el-mundo (187)<sup>12</sup>.”

La angustia no nos afecta solo ante algo pasado y presente, sino también con respecto al futuro, que tampoco es una cosa concreta o un conjunto de cosas, sino el ser-en-el-mundo en cuanto tal. Mientras el entendimiento no puede abarcar nunca el ser en su totalidad, en la angustia se nos hace presente esa totalidad<sup>13</sup>.

La palabra que Heidegger propone como fulcro y centro del ser de

---

<sup>11</sup> Die Abkehr des Verfallens gründet vielmehr in der Angst, die ihrerseits Furcht erst möglich macht” (186).

<sup>12</sup> “Wovor die Angst sich ängstet, ist das In-der-Welt-sein selbst” (187).

<sup>13</sup> *Was ist Metaphysik* [1929], p. 14.

## existencialismo

la persona es atención cuidadosa (*Sorge*)<sup>14</sup>. En *Ser y tiempo* esa palabra denota la abertura (conciencia) de la persona sobre sí misma en cuanto proyectada y proyectante. Atención implica el aspecto de conocimiento en relación con el mundo y con las cosas intramundanas, y el carácter de “praxis” de ese conocimiento. La atención cuidadosa precede a la distinción tradicional de teoría y práctica y es la base de esa posible distinción. Quizá la palabra española que mejor se corresponda con el contenido de *Sorge* sea “involucración”, que funde conciencia, acción (realizar cosas con los instrumentos o utensilios adecuados) y compromiso con el propio yo, con los demás y con las cosas del mundo. En el existencialismo popularizado por Sartre, el término francés “engagement” (compromiso) traduce con alguna diferencia de matices el alemán *Sorge*.

La persona es el ser que se preocupa reflexivamente por su ser. Esa atención se ha manifestado en el comprender en cuanto proyección hacia su más auténtica posibilidad. La persona es persona en cuanto se encuentra lanzada a ese objetivo. En la medida en que es en todo momento posibilidad, está en sí misma y a la vez sobre sí, viviendo su futuro (p. 191-192). La atención cuidadosa (*Sorge*) se expresa en la fórmula que Gaos tradujo como “pre-ser-se-ya-en-el-mundo-cabe el mundo”. “Pre”, es decir, anticipando su futuro, o sea proyectando su potencial. “Ser-se”: con un cierto grado de conciencia de sí misma. “Ya”: encontrándose proyectada desde el pasado. “En el mundo”: en el globo que es origen, contexto y fin de todo sentido. “Cabe el mundo”, o sea, en el entramado de funciones que constituye cada una de las cosas y siendo con los demás. La abstrusa fórmula alemana—no menos abstrusa en

---

<sup>14</sup> El clásico diccionario alemán-español *Langenscheidt* traduce esta palabra por “preocupación”. Pero “preocupación” en español denota una actitud psíquica de inquietud por alguien o por algo, mientras Heidegger introduce su término como estructura ontológica, aséptica desde el punto de vista óntico-psicológico. Gaos empleó el término “cura”, a lo que el mismo Heidegger da pie, ya que él ve su término *Sorge* como traducción de la *cura* latina. Sin embargo, esta palabra no se usa en el español corriente. J. E. Rivera traduce *Sorge* por cuidado; ahora bien, en español, cuidado connota la atención a algo concreto, y *Sorge* es —de nuevo— una estructura anterior a cualquier objeto concreto.

Gaos—se puede traducir así: La atención (*Sorge*) es proyectarse conscientemente hacia el futuro, desde el pasado, dentro del mundo, entre los utensilios del mundo y en convivencia con las otras personas.

Como he dicho antes, el término “atención cuidadosa” supera el viejo dilema teoría-práctica, en el sentido de que todo es praxis, incluso la concentración en temas abstractos o la contemplación religiosa más honda. La distinción tradicional de teoría y praxis deriva de la distinción entre el trabajo liberal y el servil, analizada ya en la *Metafísica* de Aristóteles (libro 2º). Las “artes liberales” eran propias de los hombres libres, y las mecánicas lo eran de los esclavos o de los trabajadores que manejaban la materia en su producción. Todavía en *Robinson Crusoe* (1719), el padre de Robinson le dice a su hijo: “Por suerte tú no tienes que ocuparte de los trabajos típicos de los mecánicos”. “Mecánico” no denota aquí una ocupación con determinadas máquinas, sino que comprende a los trabajadores manuales en general. La división de teoría y praxis se ha mantenido a través de los siglos debido a la conexión del tipo de trabajo con la clase social de quien lo ejercía. Ya Kant hizo ver lo injustificado de la distinción tradicional, pero Heidegger destruye totalmente su fundamento. Como estructura de la personalidad, la atención es la inserción consciente de la persona en el mundo, pedestal en el que se fundan todas las acciones concretas. El querer, el desear, la actitud de dependencia o el afanarse con respecto a las cosas dentro del mundo son variables de la atención originaria.

#### f) Muerte y temporalidad

La sección segunda del libro tiene como título general “Persona (*Dasein*) y temporalidad” y se distribuye en seis capítulos: 1) La posibilidad del ser total de la persona y el ser-para-la-muerte. 2) La experiencia personal de la posibilidad de ser auténtico y la aceptación resuelta de esa posibilidad. 3) El ser total auténtico de la persona y el tiempo como sentido de la atención cuidadosa. 4) Tiempo y vida diaria. 5) Tiempo e historicidad. 6) Tiempo y realidades temporales como origen de la idea vulgar de tiempo.

El primer capítulo comienza observando que no ha sido completo el análisis de la estructura de la existencia presentado en la sección

## existencialismo

primera. La visión completa debe incluir la muerte, o en la fórmula del filósofo, el “ser para la muerte”. Las estructuras descritas: el encontrarse proyectado, la comprensión como presencia del futuro o proyección del futuro, la caída entre los objetos del mundo y la articulación de estas propiedades (lengua), se dan en cada uno de nosotros entre dos fechas: el nacimiento y la muerte. El protagonista de la vida en su rutina diaria más que el yo personal es el “se” del comportamiento y el lenguaje tópicos. En general, nuestra actitud cotidiana ante la muerte está condicionada por el “se”: somos conscientes de la muerte y de que vamos a morir, pero lo percibimos en el morir de los otros y consolados en el “morir tenemos, pero no por el momento” (“tan largo me lo fiáis”). Y en general, confundimos la muerte de la persona con formas de acabar la vida, como el final de los animales o de nuestro propio ser en sentido biológico. Para entender la muerte humana debemos fundarnos siempre en la fórmula “ser-en-el-mundo”.

El párrafo 53 de *Ser y tiempo* analiza de manera expresa el “Esbozo existencial del ser para la muerte en su sentido auténtico” (p. 260ss.). No es posible relegar al olvido la muerte, la posibilidad más propia e intransferible de la persona. Ser para la muerte es enfrentarse a una posibilidad especial de la persona en el núcleo mismo de su identidad o ser (261). Las actividades de la persona dentro del mundo tienen como fin suprimir lo meramente posible una vez que conseguimos lo buscado; en cambio, en el ser para la muerte, la posibilidad debe ser entendida como posibilidad que no espera llegar a ningún fin o realización. Nuestro comportamiento frente a esa posibilidad debe ser sostenerla y analizarla como tal posibilidad.

La manera como la persona se comporta con respecto a una posibilidad en cuanto tal es el esperar (*Erwarten*), pero la conciencia de ser para la muerte no puede ser una espera pasiva; hay que arrostrarla como potencial y marchar resuelta y libremente (*Vorlaufen*) hacia ella. La muerte no le brinda a la persona ninguna tarea a realizar (262); ser para la muerte es la marcha hacia esa *posibilidad* peculiar que hace *imposible* la existencia. La aceptación consciente de esa realidad rescata a la persona de su inmersión en el “se” o sujeto colectivo, y hace posible el encuentro del yo consigo mismo (263).

La muerte es la posibilidad *más propia* de la persona, que en la relación con su muerte se encuentra consigo misma como ser independiente y único; la muerte es, por tanto, el *principio de individuación* del ser humano (263). En esta posesión refleja de la propia identidad no se pierde la estructura de la atención cuidadosa con respecto a las cosas, o del cuidado y asistencia hacia los otros. En cambio, se supera la dispersión en el “se”, ya que la persona se descubre y se acepta a sí misma en su verdadera realidad (264).

La posibilidad más propia e individualizadora es *inevitable* (264). La marcha hacia la muerte se acepta de manera libre. La persona supera todo quietismo en su caminar y reconoce la misma condición en los demás. La conciencia de la muerte nos permite recoger plenamente nuestra existencia y vivirla como totalidad (264).

La posibilidad más propia, individualizadora e inexorable es *cierta*. Esa certeza no es pasiva, sino la aceptación libre de nuestra condición como humanos (265). La perspectiva de la muerte es *indeterminada*. El “cuándo” no se conoce y, por tanto, la persona encuentra dentro de sí misma una “amenaza”, pero no de un ser concreto intramundano (miedo), sino del mundo como totalidad. Esa amenaza de todo y del todo es la angustia (265-266). En ese momento la persona se libera del “se” colectivo y logra su auténtico yo, aceptando la realidad de su muerte y viviendo resueltamente hacia ella, que no es una meta exterior a nosotros, sino que nos constituye y está con nosotros en todo momento.

Una vez que la persona acepta su condición de mortal, la “conciencia-abertura” (*Er-schlossenheit*) de encontrarse proyectado y proyectando, analizada en los seis capítulos primeros de *Ser y tiempo*, se convierte en decisión-abertura (*Ent-schlossenheit*) de aceptar la realidad como es. Solamente la persona existe, porque no es una esencia cerrada, sino un ente abierto a realizarse a sí mismo, siendo con los otros y entre los utensilios del mundo. En ese sentido solo la persona *muere*, porque acepta dócilmente su verdad, que es aceptación resuelta de la muerte. Los animales *acaban su trayectoria*; la persona, tomada en su condición psicofísica, *deja de vivir*; solamente muere la persona, entendida como ser-en-el-mundo, no porque la muerte le llegue al fin de la existencia,

## existencialismo

como algo exterior que la invade, sino porque la muerte está siempre con nosotros mientras vivimos. Parece como si Heidegger hubiera leído a Quevedo: “lo que llamáis vivir es vivir muriendo, y lo que llamáis morir es terminar de morir”. Heidegger observa que él no entra en la cuestión de si hay algún tipo de supervivencia después de la muerte; él se limita a describir estructuras de este mundo sin entrar en cuestiones religiosas.

La muerte nos enfrenta con el tiempo como fundamento de nuestra existencia. En este punto el filósofo reinterpreta desde la categoría del tiempo las estructuras descritas en la primera parte del libro, que se condensan en el término “atención cuidadosa” (*Sorge*). La atención incluye como elementos constitutivos la existencialidad, la facticidad, la caída y la abertura o conciencia. La existencia se realiza entre el nacimiento y la muerte; por tanto, toda referencia a la persona en su realidad completa toma en consideración su destino mortal. La atención es el decidido caminar hacia la aniquilación de la persona; la aniquilación no cae sobre nosotros como algo venido de fuera, sino que está con nosotros desde que nacemos: “No tenemos un fin en el que terminamos, sino que existimos en el presente como finitos” (329). Nuestra existencia está penetrada de ese destino de la muerte, que está en nosotros como una deuda. De ahí que el futuro, siempre presente, sea el tiempo fundamental de la existencia. “La persona solo tiene pasado en sentido propio en la medida en que vive abierta al porvenir” (*Ser y tiempo*, p. 326).

A ese fenómeno unitario que despliega el pasado y el futuro en un presente lo llamamos temporalidad, que es el fundamento de la atención cuidadosa (*Sorge*) en su sentido más estricto (p. 326). La muerte está con nosotros como nuestra posibilidad más propia, definitiva e inexorable. El pasado está también con nosotros en la forma de “haber sido” (“ser sido” en la sintaxis alemana, presencia del pasado en el presente). “La persona solo puede haber sido de verdad en la medida en que está abierta al futuro”<sup>15</sup>. Nuestro presente es abierto, en una trayectoria que va desde el débil deseo al proyecto abrazado con entusiasmo y decisión;

---

<sup>15</sup> Dasein kann nur eigentlich gewesen sein, sofern es zukünftig ist (p. 326).

pero ese presente abierto condensa pasado y porvenir en una unidad, *el momento*. No debemos imaginar el momento como un punto, sino como una raíz compleja anterior a la división del tiempo en los segmentos de pasado, presente y futuro, mecánicamente distinguidos. Esa unidad del núcleo o raíz compleja es la “temporalidad” humana en sentido propio<sup>16</sup>.

La totalidad de la persona se definía como proyectar consciente desde el pasado en el mundo y entre las cosas o utensilios del mundo (traducción inteligible del “pre-ser-se-ya-en-el-mundo cabe el mundo). Pues bien, “*el fulcro o punto básico de la estructura de la atención (Sorge) es la temporalidad*” (327; cursivas del texto). El proyectar consciente se funda en el futuro, que proyecta por haber sido proyectado (pretérito), y el ser-en expresa el presente. Ya hemos visto que los tres segmentos de tiempo deben entenderse desde su unidad primordial: la temporalidad, anterior a cualquier distinción mecanicista. Esta concepción de la temporalidad muestra a la persona como trascendente a sí misma, pero en una trascendencia que conforma su realidad inmanente; de ahí que Heidegger llame a los tres segmentos del tiempo “éxtasis” (329), tres vectores (pasado, presente, futuro) de un núcleo unitario, pero compuesto y extendido (trayectoria): el tiempo específico de la persona.

Después de afirmar la tesis de la temporalidad en el sentido descrito, el capítulo cuarto vuelve a estudiar desde el nuevo fundamento los caracteres de la persona señalados en el modo de vivir cotidiano cuyo protagonista era el “se” colectivo: la temporalidad del sentirse o encontrarse, de la comprensión primaria; de la caída y de la lengua (# 68). La estructura de la existencia como ser-en-el-mundo solo se hace perceptible desde el tiempo como su raíz o fundamento. Si la atención es la raíz del modo de encontrarse, de la comprensión, la caída y la articulación en lengua, el tiempo es el elemento constitutivo de la atención (*Sorge*).

---

<sup>16</sup> “Dies dergestalt als gewesen-gegenwärtigende Zukunft einheitliche Phänomen nennen wir Zeitlichkeit” (p. 326).

## existencialismo

En el tiempo, presente extático, se funda la condición histórica de la persona (cap. V). En paralelo con el concepto de mundo que sirve de trasfondo espacial al encuentro con todas las cosas concretas, la historicidad es el pedestal básico que hace al hombre ser cambiante y agente o receptor de los hechos que narra la historiografía. Como dirá citando al conde Yorck von Wartenburg, la naturaleza de la persona es la historia.

### *g) Tiempo e historia*

La visión de la persona en *Ser y tiempo* se puede distribuir en tres momentos: primero, el análisis de la inmersión-dispersión en el “se”; segundo, la conquista del centro (recogimiento) una vez que la persona acepta su realidad de *ser-para-la muerte*; y tercero, la aceptación de que la existencia se extiende hasta el fin, pero desde el principio, o sea, desde el nacimiento. La extensión de la vida entre las dos fechas constituye *el carácter histórico* del ser humano. Nuestra idea corriente de la historia sitúa al sujeto como viviendo de manera consciente dentro de una sociedad, caravana colectiva que se desliza por el tiempo, concibiendo el tiempo como una especie de cuerda abstracta en la que todos vamos amarrados. La historia escrita es el registro de los hechos que los hombres hacen o padecen en esa cuerda (me parece muy apropiada la imagen de la cuerda de presos en el *Quijote*, I, 22).

En esa concepción el tiempo es una senda por la que caminamos, pero es exterior a nosotros, mientras para Heidegger el tiempo es la dimensión o trayectoria que constituye a la persona en su esencia. Si la atención cuidadosa es la estructura del yo humano, la temporalidad es el constitutivo original de la atención; es, por tanto, algo así como su núcleo lúcido. El análisis de la posibilidad del ser total de los humanos ha descubierto en la atención la relación mutua (*Zusammenhang*) de la muerte, la “deuda” y la conciencia. La vida humana es la trayectoria entre el nacimiento y la muerte. Como hemos dicho, pasado, presente y futuro no son eslabones de una cadena exterior a la persona, sino “éxtasis” o vectores de la trayectoria que es el yo humano, trayectoria llamada por Heidegger el acontecer histórico. El verdadero acontecer y el carácter histórico de la existencia en sentido propio se produce como aceptación decidida de la realidad y de la situación (382-383). La persona es

autoconsciente, pero no como yo aislado, sino como *ser-en-el-mundo*, o sea, entre las cosas-instrumentos y en su convivencia con los otros. La fusión de todos estos factores en su raíz o fundamento conforma el carácter histórico como constitución de la persona (#74, p. 382).

Las oportunidades que aceptamos de ese mundo y de las otras personas son la herencia que recibimos en cuanto arrojados o proyectados. La aceptación de la muerte “conduce a la persona a la sencillez de su *destino*, es decir, se encuentra en una tradición y la acepta. En la estructura de *ser-en-el-mundo* está comprendida la realidad del destino y desde ella se entienden los logros y desgracias que nos afectan. El destino personal se realiza en compañía de los otros; en esa convivencia se forma un destino colectivo, compartido por cada uno con su pueblo y su generación. “La decisión de aceptarse a sí mismo frente a la inestabilidad de la dispersión es la trayectoria estable donde la persona condensa en su existencia como destino, el nacimiento, la muerte y el intervalo entre los dos momentos”.

No es necesario extendernos más en la exposición *Ser y tiempo*. Al hablar de la historia Heidegger relaciona con el encontrarse proyectado o arrojado la herencia, la tradición y la “fidelidad” (p. 391). En cuanto proyectantes encontramos nuestra dimensión de futuro desde la cual estudiamos el pasado. Esa referencia al pasado recibe en Heidegger el nombre de “repetición”, término ya utilizado por Kierkegaard. Pero en Heidegger la repetición es la conciencia de la unidad originaria de tradición y proyecto colectivo de un pueblo, mientras en Kierkegaard significa revivir de manera plena y en presente una experiencia óptico-psicológica que no se diluye en puro recuerdo de un lejano pretérito. La palabra repetición remite a lo que en español sería “pedir o buscar de nuevo” (re-pedir). El presente denso cuenta con el pasado, pero no en cuanto pasado, sino como algo que es en la forma de “ser habiendo sido”. A mi parecer Unamuno expresó con mayor claridad ese pervivir del pasado en el presente con las expresiones “tradición eterna” y “lo que pasa queda”. La mutua implicación de presente que actualiza el pretérito desde proyectos de futuro hace imposible un tradicionalismo como decisión de vivir según patrones de ningún tiempo pasado por muy brillante que haya sido.

## existencialismo

### h) Síntesis

Lo primero que llama la atención en este libro es la decisión de su autor de analizar el ser. Esta postura es un ataque frontal al idealismo que comienza en el “yo pienso” cartesiano y domina en toda la edad moderna hasta Husserl inclusive. La persona no es un sujeto que se abre a un supuesto mundo objetivo. *Ser y tiempo* contiene el análisis de la persona, como el lugar donde se manifiesta el ser. Por eso emplea para el hombre el término *Da-sein* en vez de persona o “yo”, y expresiones como ser-para, ser-en, ser-en-el-mundo, y la definición del *Da-sein*, como “pre-ser-se-ya-en-el-mundo-cabe-el mundo” (Traducción de Gaos): proyectar desde la conciencia del pasado dentro del mundo, entre las cosas del mundo y conviviendo con las otras personas. El modo peculiar de expresarse responde en Heidegger a una postura de principio: los aspectos plurales de la existencia son como líneas (vectores) que se despliegan desde un núcleo primordial, unidad articulada que actúa como raíz originaria y condensación en la que se recogen las líneas divergentes. La unidad articulada precede a estas líneas.

La base de todo el libro es la definición de la persona como existencia y de la existencia como “ser-en-el-mundo”. He tomado la palabra “globo” como una imagen que materializa la idea del mundo dada por el filósofo: el yo se encuentra inmerso en una atmósfera o estructura de sentido. En ese globo aparecen las cosas, siempre entrelazadas en un entramado de mutuas referencias y funciones, que constituyen la significación de cada una en el todo. Desde la definición de la existencia como ser-en-el-mundo se supera el idealismo moderno: el comienzo de la filosofía desde la oposición sujeto-objeto.

La conciencia de originalidad del autor de *Ser y tiempo* se manifiesta en la distinción entre lo óntico y lo ontológico: ónticas son las experiencias psíquicas o modos de conducta y atención de la persona, ya sea en su postura dispersa o centrada, mientras ontológicas, u ontológico-existenciales son las estructuras comunes a todas las personas, sistematizadas en el libro. Cuando Heidegger cita a Jaspers o Kierkegaard por alguna tesis semejante a la suya, advierte que la coincidencia se limita a la experiencia en sentido óntico, pero ellos no entraron en la sistematización ontológica. Correlativa a la distinción

entre lo óntico y lo ontológico es la de óntico-psicológica (*existentiell*) frente a la existencial (existential, “existenciario” en Gaos) En el plano más limitado de la relación de la persona con las cosas del mundo, sitúa la distinción entre las realidades-objeto enfrentados al yo-sujeto (*Vorhanden*), y la abertura a las realidades en su función o utilidad en el entramado del mundo en el que vivimos (*Zu-handen*). Ese modo de abrirnos a las cosas en su función es el que respeta su verdadero ser, el expresado por su nombre.

Para Heidegger la filosofía es el esfuerzo de identificar y analizar la realidad primera y el fundamento de todo ser y pensar, como un núcleo más allá del cual no puede pasar el discurso humano. Ortega y Gasset llamó a ese núcleo la “realidad radical”. En esa búsqueda de la realidad primera Heidegger sigue la tradición de Descartes, Kant, Hegel y Husserl, y precisamente frente a estos pensadores propone su nueva visión: la pregunta por el sentido de la realidad de cada cosa del mundo, pregunta que todos ellos han olvidado. La revolución copernicana de *Ser y tiempo* consiste en el esfuerzo de analizar la experiencia del vivir cotidiano y sistematizar los rasgos de ese modo de vivir, al mismo tiempo que se propone un ideal de vivir auténtico, en posesión (*Eigentlichkeit*) de nosotros mismos, que se da cuando aceptamos resueltamente nuestra mortalidad; en ese momento la circunstancia espacial (mundo) se completa con la circunstancia temporal: tiempo, historia, destino con “nuestro pueblo” (Heidegger) y con el resto de los humanos, añadimos nosotros.

El ser es la realidad suprema y el centro de atención del pensador. No es un mero concepto, como en la metafísica tradicional, sino sencillamente la realidad o verdad de cualquier cosa.

La destrucción de la metafísica tradicional (#6). En este aspecto propone nada menos que un nuevo paradigma del pensamiento del cual se considera creador, ya que toda la historia de la filosofía de occidente, desde Platón, coincide en el paradigma que él rechaza.

Ese paradigma “deconstruido” se funda en la distinción sujeto-objeto, que ha sido el punto de partida de la filosofía occidental en sus variantes de realismo e idealismo. El resultado de ese paradigma fue y

## existencialismo

es el enfrentamiento del sujeto con el objeto, que ha conducido a la depredación de la naturaleza y a los ataques mutuos de los humanos en sus guerras. La metafísica occidental culminó en *La voluntad de poder*, o nihilismo, situación histórica a la que dio expresión Nietzsche.

La persona es el lugar donde se hace presente el ser, pero no conforma el ser ni es “la medida de todas las cosas”. Por eso Heidegger llama a la persona *Da-sein* (“ser-ahí” en la traducción de Gaos). La persona es una conciencia primaria cuyos elementos despliega Heidegger en su análisis de la sensibilidad (encontrarse arrojado o proyectado), la comprensión (proyectar el futuro), la caída (dispersión entre las cosas) y articulación en la lengua.

La esencia de la persona consiste en su existencia; es biografía en convivencia del individuo con su sociedad. Con esta palabra el pensador elimina el equívoco de la relación entre la vida como energía biológica y el espíritu que crearía cultura y valores.

La existencia es realizarse en el tiempo histórico que constituye nuestra situación, nuestra generación, nuestro pueblo y las posibilidades y “misión” que la situación nos ofrece. La palabra existencia describe la vida como drama al margen de los rasgos fisiológicos de la persona. La definición de la persona como proyecto existencial elimina toda posibilidad de racismo biológico.

La persona puede vivir distraída o dispersa en lo que *se hace y se dice* o puede tomar las riendas de su vida, reconociendo su ser mortal y viviendo desde esa llamada de la conciencia. La muerte no se presenta al final de la existencia, sino que nos acompaña como una deuda desde el nacimiento.

Ya mientras vivimos en el “se” hay un nivel de conciencia que Heidegger llama “abertura” (*Er-schlossenheit*) para evitar el término conciencia por su connotación idealista. Cuando se acepta la muerte como nuestro verdadero destino, la apertura se convierte en “actitud resuelta” o determinación lúcida (*Ent-schlossenheit*). La diferencia entre la alienación y la auto-posesión se define por la voluntad de responder a nuestra verdadera realidad. Esa voluntad de respuesta nos hace

personas responsables.

La experiencia que nos hace presente nuestra condición mortal y la capacidad de enfrentarnos con el ser de manera plena es la angustia. La angustia connota la desaparición del mundo en el que somos, mientras el miedo lo produce algún ente particular que está dentro del mundo.

La conciencia se nos da como articulación de nuestro ser en el mundo, es decir, como lengua. Heidegger no utiliza el término “conciencia” en su sentido de reflexión o conocimiento (*Bewusst-sein*), sino como lo que tradicionalmente traducimos por “conciencia moral” (*Gewissen*), que en *Ser y tiempo* significa la llamada de nuestro propio ser para aceptar nuestra “deuda” o “deber”, la muerte como último destino.

La lengua es la estructura ordenada o articulada de la realidad en sí. El habla humana escucha la articulación objetiva de la realidad y bucea en ella para servirle de altavoz. De ahí que hablar sea escuchar y traer las cosas a que hablen por sí mismas. Hablar es buscar la verdad.

La existencia como atención o cuidado (*Sorge*), la aceptación decidida de la muerte y la inserción en el mundo con los demás, constituyen nuestra condición histórica, fundada en la temporalidad como última estructura del yo humano.

## **2. Contexto y trasfondo de *Ser y tiempo***

Los temas fundamentales de la filosofía alemana desde 1900 hasta la publicación de *Ser y tiempo* (1927) se pueden resumir en los siguientes términos clave:

*Sensación* (empirismo de Mach y Avenarius) *concepto* (neokantismo: Cohen, Natorp) *idea* (Fenomenología: Husserl, Max Scheler).

*Vida, cultura, valores* (Simmel, Eucken, Rickert, Max Scheler).

*Biología, biografía, historia* (W. Dilthey, Georg Misch, J. von Uexküll).

Los filósofos asociados con las seis palabras últimas no se pueden agrupar en torno a un solo concepto, como hemos hecho con las tres

## existencialismo

primeras, porque su reflexión se centra en la relación mutua de las palabras clave: vida y cultura, biología y biografía, etc. Las escuelas y nombres mencionados deben completarse con Freud y Marx, que están como últimos puntos de referencia en el horizonte de *Ser y tiempo*. Las estructuras ser-en-el-mundo y ser con los demás resuelven desde un fulcro básico las dificultades que plantean el subjetivismo de Freud, y en el polo contrario, el socialismo de Marx.

Heidegger se encuentra con los conceptos de las escuelas y filósofos que le rodeaban, y su libro es una síntesis de esas escuelas y la superación de sus olvidos, sobre todo el fundamental: el olvido del ser y la aceptación indiscutida de dos definiciones tradicionales: de la verdad como correspondencia de la idea con un objeto exterior, y del hombre como animal racional. Desde su análisis de la existencia, que ofrece un nuevo fundamento para hablar de la persona y del ser, “destruye” dualismos como vida y cultura, sensibilidad e inteligencia, teoría y praxis, realidad y valores, etc. Esa “destrucción” que aplica a su propio entorno, la extiende a toda la historia de la filosofía desde Platón, tomando como principio la estructura ser-en-el-mundo, que precede a la distinción secular de sujeto y objeto.

En cuanto a precedentes, la filosofía de Heidegger es totalmente original y solamente después del vuelco causado por *Ser y tiempo* se pueden señalar los elementos de filosofía existencial encontrados en algunos filósofos anteriores, citados por el mismo Heidegger: Kierkegaard, Nietzsche, Dilthey, etc. Heidegger los leyó a todos desde su propia perspectiva<sup>17</sup>; de ahí que esos filósofos no sean propiamente precursores de Heidegger, sino que él los incorpora a su nuevo sistema interpretándolos según el potencial que descubre en ellos, aunque ellos mismos no lo desarrollaran. Siguiendo los nombres principales mencionados en *Ser y tiempo*, el pensador reconoce como referencias para su diálogo a los siguientes filósofos:

---

<sup>17</sup> *Sein und Zeit*, n. 43, pp. 205, 210, 218.

a) Los griegos y la escolástica:

Heidegger se encuentra obligado a plantear de manera nueva el tema del “ser”, objeto de la metafísica de Aristóteles y de los filósofos escolásticos. Según santo Tomás, “el alma es en cierto sentido toda las cosas”. En esta tesis reconocen los antiguos, según el filósofo alemán, la primacía de la persona como el lugar del ser (*Da-sein*). Un concepto básico en la escolástica es el de “lumen naturale”, o sea, la “luz natural”, que constituye nuestra esencia de “animales racionales”. Pues bien, Heidegger identifica con esa luz la primaria, aunque vaga, comprensión del ser que constituye a la persona. De hecho, confiesa que la definición de la persona como atención cuidadosa (*Sorge*), “se le reveló en su esfuerzo por entender la antropología de San Agustín desde su fundamento greco-cristiano” (# 42, 199, n. 1).

Sin embargo, para Heidegger los escolásticos no analizan a la persona en el sentido ontológico adecuado; por eso conciben el ser como el concepto más universal de nuestra mente, pero como simple concepto, no como el fundamento real de los entes. La mesa y el papel son entes; mesa y papel son variantes de un concepto más universal: realidad física. Las realidades físicas, biológicas y espirituales coinciden en estar constituidas por materia y forma, y la materia y forma, las especies y los géneros (en los términos derivados del árbol de Porfirio) tienen de común el ser, el término más general y abstracto de nuestra inteligencia.

Hemos llegado a ese concepto utilizando la razón en un sentido de menor a mayor universalidad. Hemos olvidado el componente afectivo, desiderativo, autocrítico, social, que son dimensiones de la razón rectamente analizada. En esta idea más realista de la razón, el ser es la fuente de sentido para todo lo que *hacemos* en nuestra vida: el panorama que encuentro al pensar, el resorte que mueve mis decisiones, la estructura de la realidad física o social que me llama a estudiarla y quizá a transformarla.

En la escolástica, el nombre “cosa” tiene la misma extensión que “ser”. Cuando no sabemos el nombre de algo decimos: esto o esta cosa. Esa concepción de “la cosa” se funda en que aplicamos los ojos a los seres que nos rodean, los despojamos de su auténtica realidad, que es su

## existencialismo

función, y los englobamos en una cierta identidad como objetos de los sentidos. Frente a esa idea, hemos visto que Heidegger se enfrenta con las cosas en lo que cada una tiene de específico, o sea, en el servicio que presta dentro del mundo.

### b) El idealismo

Heidegger ve a Descartes como el iniciador de la edad moderna o “segunda” de la filosofía. El filósofo francés, al hacer la distinción radical entre el yo que piensa y la cosa exterior extensa, confirma la separación del sujeto y el objeto, heredada de Platón. Al análisis de la postura cartesiana dedica el apartado B del capítulo 3º (números 19-21, pp. 89-100) del libro. En la segunda parte de la obra —la deconstrucción de la historia de la metafísica nunca publicada— prometía una sección titulada: “El fundamento ontológico del *cogito ergo sum* de Descartes, y la adopción de la ontología medieval en la problemática de la ‘*res cogitans*’”.

Kant y Hegel (en menor medida Schelling, aunque dio cursos sobre él) son referencias constantes en la obra del filósofo. La definición de la persona como “ser-en-el-mundo” y el análisis del mundo, de la dimensión espacial de la persona en cuanto se orienta y mide distancias, y de la dimensión temporal que da su último sentido a la condición espacial (*Ser y tiempo*, #70, p. 367), “resuelve” desde el principio el tema del acceso del sujeto al objeto, cuestión central de la filosofía moderna. El idealismo parte de la premisa del sujeto aislado (*Vor-handen*) que se abre a un objeto igualmente aislado; Heidegger, en cambio, presenta a la persona como ser instalado en el mundo, abierto a los demás, y como ser histórico. El pensador alemán habría podido repetir la frase de Ortega: “yo soy yo y mi circunstancia” (1914). Pero la imprecisa Y del español es desplegada por Heidegger en las dimensiones que constituyen el ser-en: “el sentirse o la afección”, la “comprensión”, la “caída”, la articulación de esas experiencias en el lenguaje, la angustia (que es la concentración en el yo), la atención y el tiempo, fundamento de las dimensiones descritas. Esas dimensiones conforman la “conciencia”; pero mientras esta palabra privilegia el aspecto cognoscitivo, los cinco momentos del *ser-en* ponen de relieve la conciencia humana en su sentido pleno, abierto e histórico, o sea, proyectado (pasado) y proyector (futuro), “abertura” y “decisión”.

De todas formas, Heidegger afirma que algunas tesis de Kant y los grandes idealistas en el fondo presuponen la ontología del ser que él ofrece. Sobre Kant, ver, por ejemplo, #59, p. 293.

c) Kierkegaard (1813-1855)

Kierkegaard se enfrentó con la filosofía alemana, especialmente con Hegel, acusándole de conformar su imagen del mundo con la razón cuantitativa, olvidando las dimensiones afectiva, dubitativa y confiada de la razón. La verdad es que Hegel no es tan simplista y, como puede verse en la *Fenomenología del espíritu* (1807), completa las estructuras de la razón cuantitativa con la dimensión afectiva, social e histórico-cultural. Pero Kierkegaard pretende ser más fiel a la verdad, planteando el tema del pensamiento en la realidad diaria de la persona, que en su caso es la conciencia de su fe. La razón realista en el filósofo danés es la razón creyente. En este modo de conciencia se presentan la angustia, la desesperación, la muerte, el tiempo y la eternidad.

Cuatro conceptos fundamentales de Kierkegaard se encuentran en Heidegger: determinación, momento, repetición y angustia. Él reconoce esos puntos de encuentro con Kierkegaard, pero los incorpora a su visión "ontológica" y universal del ser humano, y así supera el sentido óntico-psicológico que los términos tenían en el pensador danés. Otros puntos de afinidad con Kierkegaard son: la vida humana como vida individual; el concepto de la esencia como el ser de la persona, no como un universal despersonalizado; la angustia, y la desesperación como la "enfermedad de muerte". Kierkegaard llama a estas experiencias "psicología". Como hemos repetido, Heidegger introduce el término ontología del *Da-Sein* o persona (el ser abierto a la llamada de la realidad) y ve la psicología como un saber derivado de la ontología.

Una diferencia fundamental entre el pensador alemán y el danés se encuentra en el papel que cada uno atribuye al cristianismo al describir el sentido de la existencia. En Kierkegaard es esencial el cristianismo como la forma concreta que toma la conciencia del individuo. Heidegger, en cambio, describe estructuras de la persona prescindiendo de toda dimensión religiosa y una actitud contraria a la tradición cristiana de occidente.

## existencialismo

La relación más visible entre Kierkegaard y Heidegger se encuentra en el libro *El concepto de la angustia* (1844) del primero, y el papel de la “angustia” en *Ser y tiempo*, párrafo 40. Las experiencias del miedo y la angustia habían sido estudiadas por San Agustín y Lutero, pero Heidegger destaca el análisis de Kierkegaard como el más profundo. La angustia en *Ser y tiempo* entra como un ejemplo del encuentro de la persona con la nada como algo absoluto. En el pensador danés la angustia es la conciencia de la posibilidad de una decisión. Esa conciencia de posibilidad suscita el impulso a realizar lo posible, y eventualmente acaba realizándose. Kierkegaard da como ejemplo la caída de Adán y Eva en el pecado original. Dios los puso en el paraíso donde había toda suerte de árboles hermosos y fructíferos. Si Dios no les hubiera prohibido comer del árbol de la ciencia del bien y del mal, probablemente no se habrían fijado nunca en él. Ahora bien, cuando Dios les hizo fijar la atención precisamente sobre él, no les puso la tentación (Dios no tienta nunca a su criatura), pero despertó en ellos la conciencia de posibilidad de gustarlo, y esa conciencia condujo a la caída.

En la atención y la importancia que confiere a la angustia, Heidegger se alinea voluntariamente con el pensador danés; pero están muy lejos el uno del otro tanto en la definición del concepto como en la función que la angustia tiene en sus respectivos modos de definir al ser humano (*Ser y tiempo*, # 40, p. 190, cf. 235).

### d) Wilhelm Dilthey (1833-1911)

A Dilthey se refiere Heidegger en #43b (p. 209), cita su idea de la contraposición entre el sujeto y el objeto, y su recurso a la fe (#43, 205) para afirmar la existencia del objeto exterior; pero no planteó bien el problema por no haber tenido una concepción adecuada de la existencia y del tiempo humano<sup>18</sup>. En # 68a se refiere a la distinción de Dilthey entre comprender y explicar, pero no le menciona (p. 336). En #77 (pp. 397-404). Con respecto a su propio pensamiento, Heidegger reconoce: “La exposición aquí ofrecida del problema de la historia ha surgido de la asimilación de la obra de Dilthey. Esa exposición ha sido ratificada y

---

<sup>18</sup> Ver Laín Entralgo, P., *La espera y la esperanza*, p. 505.

reforzada con las tesis del Conde Yorck von Wartenburg, que se encuentran dispersas en las cartas del conde a Dilthey” (p. 397). Según Heidegger, la visión predominante sobre Dilthey es falsa por superficial. El tema fundamental de sus reflexiones fue la comprensión de la historicidad (p. 398). Naturalmente, Heidegger valora desde el horizonte de *Ser y tiempo* el ideal del filósofo y de su correspondiente, el conde Yorck von Wartenburg, pero insiste en que hablan desde la tradición idealista sin descubrir la estructura de la existencia.

e) Friedrich Nietzsche (1844-1900)

Dos temas permiten relacionar a Heidegger con Nietzsche: a) la filosofía de la vida, y b) la actualización de la filosofía griega, especialmente el pensamiento anterior a Sócrates. Digo actualización porque si en Nietzsche Sócrates pervirtió la cultura griega, y en consecuencia todo el pensamiento occidental, por someter la vida espontánea a la razón, Heidegger critica el mismo proceso y ve en la forma de pensar introducida por Sócrates el olvido del ser, que es el olvido de la verdad.

Nietzsche afirma la superioridad de la vida sobre la razón, y critica al cristianismo como el introductor de la moral de los débiles o esclavos. Heidegger hizo una lectura “ontológica” de Nietzsche en varios cursos a partir de 1935. En esa lectura rechazaba los elementos racistas del autor de *Zaratustra* y de esa manera situaba a Nietzsche contra el uso que los nazis hacían del filósofo de Sils Maria.

En el párrafo 76 de *Ser y Tiempo* Heidegger cita el ensayo de Nietzsche “Sobre la utilidad y perjuicio de la historiografía para la vida”. Dice que Nietzsche parece ver en ese ensayo más de lo que expresa, pero, como en todas sus referencias a posibles precursores, echa de menos el análisis ontológico que él aporta sobre la condición histórica de la persona (p. 396). De hecho, según Heidegger, en el concepto e ideal de la voluntad de poder de Nietzsche culmina la metafísica occidental, que desde la distinción sujeto-objeto va convirtiendo la relación en un pulso cuyo final es la voluntad de imponerse sobre el objeto y sobre los prójimos reducidos a objetos.

## existencialismo

### f) Georg Simmel (1858-1918)

Vida y cultura, vida y valores. La filosofía de la existencia intenta ser una superación de la "Filosofía de la vida" (*Lebensphilosophie*). Los filósofos de esta tendencia, entre los cuales estaban Simmel, Rickert y Scheler, concebían la vida como vitalidad en sentido biológico, y luego reconocían el papel de la cultura o de los valores como creación de la vida misma en cuanto humana. Frente a estos filósofos resplandece la originalidad de Heidegger eliminando el concepto de vida para el hombre, y sustituyéndolo por "existencia". La existencia, como hemos visto, no es una vida animal que se decora con valores espirituales, sino el drama de la búsqueda de sentido y misión en el tiempo en que nos ha tocado vivir. En el #72 cita Heidegger expresamente a Simmel y Rickert, que plantean el tema de la epistemología de la historia, pero sin calar en la raíz, o sea, en la condición histórica de la persona. "Solo desde la historicidad y su enraizamiento en la temporalidad se puede entender cómo la historia puede llegar a ser objeto de la historiografía" (p. 375).

### g) Henri Bergson (1859-1942)

Al analizar el tiempo Heidegger se refiere varias veces a Bergson, que había también considerado el tiempo como signo básico de las experiencias humanas frente a la realidad física. Bergson había hablado del modo ordinario en que vivimos el tiempo como espacio, y proponía una experiencia diferente, de sentido "cualitativo". El tiempo se vive como instante de entusiasmo o como trayectoria de aburrimiento. Heidegger considera que, al margen del acierto psicológico de esa concepción, la idea de Bergson no explica la realidad tiempo desde el punto de vista ontológico (#66, 333).

### h) Max Scheler (1874-1928)

Parecido error encuentra Heidegger ya en el punto de partida del "personalismo" de Max Scheler (1874-1928). Además, Scheler puso de relieve el concepto de valor como una realidad entre el ser y la nada. Heidegger acentúa desde el principio el carácter *práctico* de la existencia y, por tanto, no necesita la idea de valor. Convertir en "valores" las cosas mejores de la vida, incluido el mismo Dios, es rebajarlas a meras funciones de cálculo, ignorando su ser. De ahí que considere la teoría de

los valores como “una vergüenza” de la mente humana<sup>19</sup>. En su rechazo de la ética neokantiana de la obligación, Scheler hablaba de una satisfacción legítima en ética, o sea, de una buena conciencia. Heidegger refuta el concepto de la “buena conciencia” de Scheler, ya que, según el pensador de Friburgo, la buena conciencia sería una seguridad farisaica de la cual precisamente no alardearía nunca la buena persona (*Ser y tiempo*, #59, 291).

i) Karl Jaspers (1883-1969)

La relación de Heidegger con Jaspers fue muy extraña. Jaspers le invitó varias veces a hablar en la universidad de Heidelberg, y Heidegger aceptó dar las conferencias y además hospedarse en casa del amigo. El extenso epistolario entre los dos es distante; se mandan sus respectivas publicaciones, pero si se leen, son evasivos y prometen el comentario para una ocasión que nunca llega. En 1932 habla Heidegger de “la ridiculez de una ‘filosofía de la existencia’ que no mejora en un ápice la ‘filosofía de la vida’”<sup>20</sup>. Presentando su ontología como base de una antropología filosófica, dice Heidegger en una nota: “En la dirección de esta problemática Karl Jaspers ha sido el primero en percibir y llevar a cabo una doctrina de las concepciones del mundo. La obra de Jaspers se malentiende si solo se la toma como una obra de consulta sobre distintos tipos de concepciones del mundo”<sup>21</sup>. En su libro Jaspers se pregunta qué es el hombre, desde lo que puede ser en su esencia. Así se entiende el significado fundamentalmente existencial-ontológico de las “situaciones-límite”. Heidegger utiliza el término “situación límite” (#68c) para expresar el ser para la muerte de la persona (p. 349). Como resumen de la relación de su filosofía con la de Jaspers, Heidegger escribió: “Jaspers viene a ser el contraste más extremo que de momento ha podido presentarse frente a mi esfuerzo único (la pregunta por el ser).

---

<sup>19</sup> Sin embargo, mostró estima personal hacia Scheler. Le cita en *SyT* (#25, 116; #29, 139) y dedica a su memoria el escrito *Kant und das Problem der Metaphysik*, de 1929. Sobre Scheler y N. Hartmann, cf. # 43b, 208.

<sup>20</sup> *Cuadernos negros*, II, n. 47. Ed. cit., p. 23; cf. pp. 66-67.

<sup>21</sup> *SyT*, #61, pp. 301-302.

## existencialismo

Pero ya que tanto su 'filosofía' como la mía se consideran 'filosofía existencial', con ello queda aportada la prueba más impresionante del atolondramiento de nuestra época"<sup>22</sup>. En las notas sobre el "acontecimiento" de 1943-1945 Heidegger sitúa su pensamiento de esta forma: "Filosofía de la existencia: Jaspers; existencialismo: Sartre; los "existenciales" y *Ser y tiempo*, pero entendidos desde la temporalidad proyectiva de la persona. Mi pensamiento—sin título, sin autoridad ni 'dirección'" (*Gesamtausgabe [Edic. completa]*, 73/2, p. 963).

### j) Edmund Husserl (1859-1938)

Heidegger no estudió con Husserl ni escribió con él la tesis doctoral o la habilitación para la docencia. Pero en 1916, cuando Husserl aceptó la cátedra de filosofía de Friburgo, tomó a Heidegger como un discípulo brillante del que esperaba el desarrollo más ortodoxo de la fenomenología, y en 1919 le nombró su asistente. En 1928, cuando Husserl se jubiló, se esforzó para que Heidegger, entonces profesor "extraordinario" de Marburgo, obtuviera la cátedra de Freiburg, y lo consiguió. Dos meses después de instalarse Heidegger en la nueva cátedra dejó de visitar al maestro y de dialogar con él, lo cual produjo una deprimente decepción en Husserl y un distanciamiento completo desde 1933, cuando Heidegger aceptó el rectorado de la universidad y se inscribió en el partido nazi.

Heidegger tomó la fenomenología como el método ideal para su libro y su pensamiento en general, si bien entendió la fenomenología de manera nueva y distinta a la de Husserl (#7, p. 38, nota1; cf. #34, 166). Coincide con el lema del maestro: "Hacia las cosas mismas", pero, como hemos visto, tiene una idea muy diferente de las cosas y de la abertura del ser humano a ellas. Husserl proponía como ideal "la intuición de la esencia" de los objetos estudiados. Heidegger acepta la fórmula, pero la palabra intuición está demasiado asociada con la espontaneidad instintiva. Desde luego, la palabra alemana "Anschauung" significa visión, y no connota la asociación con el instinto espontáneo como la española intuición. Efectivamente, en el sentido tradicional el

---

<sup>22</sup> *Cuadernos negros*, Reflexiones V, ed. cit., p. 313.

conocimiento es visión. Se atribuye a Platón el haber introducido la palabra “idea” (o sea, visión), como esencia del conocimiento.

Husserl acepta que el conocimiento es algo a lo que llegamos después de mucho trabajo y análisis. Por eso hay que eliminar de nuestras explicaciones todo término que acentúe lo inmediato, la corazonada, y se debe describir el proceso de estudio que conduce a conocer algo. Pues bien, Heidegger, para eliminar toda conexión del conocer con lo espontáneo, suprime de su vocabulario el término “intuición” y lo sustituye por hermenéutica. Hermenéutica será el intento de acomodar nuestra mente a la realidad y de traer la realidad a que se transparente en nuestro discurso sobre ella, o sea, en la lengua.

La palabra “visión” es el término más importante para entender el decisivo contraste entre el paradigma filosófico de Heidegger y el de Platón, que definió la tradición de Occidente hasta Husserl inclusive. En el paradigma platónico el conocimiento empieza contemplando las cosas con los ojos, y a partir de esa contemplación, en principio superficial, se penetra en la esencia o realidad profunda de las cosas: visión intelectual. De la cosa individual se eleva el entendimiento a la especie universal y a géneros más universales hasta culminar en el ser o el uno.

Heidegger comienza contemplando la “cosa” como se nos presenta en la realidad: utensilio en un entramado de mutua dependencia. En cuanto objeto de visión un libro es lo mismo que una silla; pero si a un objeto lo llamamos libro y al otro silla, en la diferencia de los nombres estamos reconociendo que la realidad (verdadero ser) de cada uno se nos da como eslabón en la cadena de distintas funciones. Así se nos enlazan todas las cosas hasta culminar en la atmósfera completa de relaciones, y en esa atmósfera se hace visible el origen y finalidad de todo. A esa atmósfera de origen (pasado), relaciones mutuas (presente) y objetivo final de todos los utensilios (futuro), lo llamamos el mundo. Conocer es traer la realidad concreta a que se manifieste en su cadena de funciones o referencias y en última instancia en nuestro mundo. Y si partimos de la definición misma de persona como lugar de la revelación del ser frente a la idea de Husserl, que repite la definición recibida de “animal racional” (p. 48), vemos que Heidegger, a pesar de su respeto al

## existencialismo

maestro, está muy lejos de él desde el enfoque inicial de la filosofía. Las diferencias entre Husserl y Heidegger se pueden presentar en el siguiente esquema:

### 3. Husserl-Heidegger

Visión Hermenéutica de la esencia. La esencia de la persona consiste en su existencia de las cosas. La cosa es utensilio inserto en un entramado de mutuas funciones.

La conciencia es intencional: La existencia es abierta y decidida: el yo-sujeto está referido a los es en el mundo en el sentido explicado<sup>23</sup>.

objetos.

### 4. Hermenéutica

La hermenéutica de Heidegger se puede reducir al siguiente esquema:

a) Desde el mundo

1: La persona es tal persona en cuanto vive en una comprensión primaria del ser, del mundo en el que está inserta, y de sí misma en cuanto se pregunta por el ser, porque es el lugar donde el ser se manifiesta. Dentro del mundo, la persona vive también en una conciencia primaria de las cosas concretas que hay en él. El ser-en-el-mundo se caracteriza por un primer grado de conciencia que es el *encontrarse* viniendo del pasado (arrojado), y la *comprensión* o abertura al futuro. Todo el contenido descrito en esta experiencia se da en una primera comprensión articulada. En general asumimos que la interpretación nos lleva a comprender la realidad; frente a esa convicción, Heidegger afirma que la comprensión primaria es la fuente de la interpretación en sus distintos niveles.

2: Esta primera comprensión se encuentra articulada y a esta

---

<sup>23</sup> Heidegger introduce una nueva reflexión sobre Husserl en #69b, p. 363. Para la relación personal e intelectual del asistente con su maestro ver el artículo del profesor Xocolotzi Yáñez citado en la bibliografía.

articulación refleja en un primer grado, Heidegger lo llama exposición o interpretación (*Auslegung*) (p.148). En este nivel la comprensión primaria toma posesión de sí misma y del objeto comprendido (#32, 148), pero no descubre nada nuevo ni distinto de lo descubierto en la comprensión primaria; es esa misma comprensión que se hace refleja en un primer nivel. Para este nivel primero de reflexión Heidegger utiliza el término alemán *Auslegung* (p. 148). Los diccionarios y J. E. Rivera en su traducción de *Ser y tiempo*, traducen el término *Auslegung* por interpretación; pero con esta palabra se nos puede filtrar la idea de que la comprensión primaria y la “interpretación” son o pueden ser cosas diferentes. En cambio, las palabras “exposición” o “despliegue” traducen mejor la tesis del filósofo, según la cual la *Auslegung* no hace sino elaborar la comprensión primera en un nuevo nivel de conciencia, que reconoce el objeto como tal objeto, sin cambiarle nada.

3: Toda exposición parte de una “situación hermenéutica”, en la que Heidegger señala tres momentos: un objeto acotado (*Vor-habe*) que condiciona una perspectiva (*Vor-sicht*), y la perspectiva condiciona el alcance y los límites de la interpretación (*Vor-griff*) (p. 150). Enfrentados con el *Quijote*, podemos buscar como objetos el pueblo del hidalgo, la economía de La Mancha en torno a 1600 o la comprensión del texto en su sentido más global, y su valoración como obra de arte y de verdad humana. El objetivo específico que situemos como punto de partida orientará la selección de textos que comentamos y el resultado de la lectura.

4: El círculo hermenéutico: “Toda exposición que pretenda aportar comprensión tiene que haber comprendido de antemano lo que se va a exponer” (#32, 152). Ahora bien, esto parece un círculo vicioso. Pero ver en esta condición un círculo rechazable es malentender totalmente en qué consiste la comprensión. Se confunde la estructura del comprender con la contemplación y conocimiento de objetos ante los ojos (*Vor-handen*). El círculo hermenéutico es la expresión de la condición circular de la persona como núcleo en el que se unifican pasado y futuro, y distintos niveles de conciencia. El círculo vicioso se evita cuando el intérprete no elabora el objeto acotado, la perspectiva y el marco de su exposición desde tópicos mostrencos, sino en la respuesta más rigurosa

## existencialismo

posible a la realidad. El círculo en la comprensión pertenece a la estructura del sentido, en el despliegue de la comprensión originaria, fenómeno enraizado en la constitución existencial de la persona.

b) Desde las cosas dentro del mundo

1a: Dentro del mundo aparecen las cosas como utensilios y la mente opera con ellas con un tipo de visión que Heidegger llama conocimiento práctico (*Um-sicht*: circun-spección).

2b: De ese conocimiento práctico se puede dar un paso a la contemplación de las cosas como meros objetos ante la mirada (*Vor-handen*).

3c: Todas las cosas se utilizan y perciben en el entramado de funciones y significación en que se insertan. La visión global de ese entramado es la "supervisión" o consideración del conjunto (*Überlegung*) (69b, p. 359).

4d: El último estadio es la atención a un objeto para estudiarlo de manera específica. Heidegger lo llama la "tematización" o el análisis científico, donde se logra el estado superior de conciencia (#69b. p. 363).

Una lectura-exposición del *Quijote* es el mismo *Quijote* en cuanto explicado en sus signos parciales, en la integración de los signos parciales en el signo único, aunque muy complejo, que es el texto completo. Más allá de la exposición está la pregunta sobre su sentido como obra de arte y como despliegue de experiencia humana universal. Ahora bien ¿por qué no es posible una exposición total e inmutable del *Quijote*? Porque toda exposición, aunque el intérprete desee lograr el mayor grado de totalidad y objetividad, eliminando posturas interesadas, está condicionada por lo dado o lo presupuesto (*Vor-Habe*) y por la perspectiva del expositor. *Lo tomado como presupuesto* y la *perspectiva* orientan y limitan la *dirección y alcance* (el marco) de la lectura. Si toda exposición está condicionada por los tres factores señalados, pretender una completa objetividad en ella es una ilusión del intérprete. Además, aunque el lector más competente acepte una lectura canónica y autorizada, para asimilarla tiene que pensar y escribir; el resultado será su personal lectura, aunque proclame su lealtad a la

recibida de otro lector.

En esos niveles expresamos la conciencia de nosotros mismos en proposiciones. Ahora bien, entre la articulación primaria y la proposición formulada se da un tránsito: la proposición es un modo fundado en la conciencia original, pero ya derivado e influido por el tránsito de la realidad como praxis (*zu-handen*) al dualismo de sujeto y objeto como realidades separadas y meros objetos de contemplación (*vor-handen*). La proposición tiene tres funciones: designación, predicación, comunicación (pp. 154-155). La función primera es la de traer el objeto a presencia o conciencia.

El párrafo 34 se titula “Persona y habla, la lengua” (p. 160). La comprensión primaria comporta la posibilidad de la exposición, o sea, la apropiación refleja de lo comprendido. La conciencia ordena y articula todos los elementos descubiertos en la primera comprensión. Esa articulación, que designa la realidad en sus distintos aspectos (la articulación objetiva de la realidad) es la lengua en su sentido original. La lengua no es la elocución o habla; la prueba es que el silencio es una forma de expresarse, como lo son el oír y el escuchar. Solo podemos oír y escuchar, porque compartimos con el hablante la presencia de la realidad o porque su habla nos hace presente la realidad.

La proposición, hemos dicho, tiene tres funciones: designación o señalamiento (*Aufzeigung*), predicación y comunicación. Esta función tercera implica la elocución. El habla tiene sus raíces en la constitución originaria de la persona como abertura. “El fundamento existencial-ontológico de la lengua es la articulación primaria (*die Rede*), que es un aspecto del encontrarse y de la comprensión originales<sup>24</sup>.”

---

<sup>24</sup> En una nota del seminario sobre *La palabra y la lengua*, dado en el semestre de verano de 1939 dice Heidegger: “Las seis páginas del párrafo 34 en *Ser y tiempo* sobre “Persona y articulación: la lengua”, son lo más esencial, si atendemos a lo más sencillo—y aunque en general no se las ha citado, han influido, aunque no se las ha pensado en su significado primordial. Todo ha quedado impreciso y diluido en el confuso intento de superar la confusión y llegar a una solución desde la metafísica” (“Die 6 Seiten des n. 34 in *Sein und Zeit* über Da-sein und Rede, die Sprache, sind mit

## existencialismo

El apartado B abarca: La lengua tónica (35); La curiosidad (36, el vagar y el divagar, *Unverweilen*, p. 347); La equivocidad (37); La caída y la proyección (38). La persona es esencial abertura a la presencia del ser, que engloba todo cuanto da sentido a la vida humana. El ser se manifiesta en la lengua. La lengua es, desde luego, el uso de órganos que transmiten un sentido; pero en la nueva ontología la lengua es la articulación que el ser se da a través del hombre. El hombre es el *locus* de la lengua; por eso la lengua es la morada de la persona; es decir, ser persona es encontrarse en una estructura articulada de sentido.

Cuando el yo se rescata del “se” y logra su conciencia refleja como individuo, aceptando de manera resuelta su destino mortal, Heidegger elabora de manera más precisa los términos de su hermenéutica. En # 68a distingue la comprensión espontánea (o primaria) del conocer articulado (336). La palabra comprensión era en Dilthey la visión de las realidades humanas e históricas en un contexto psicológico, social o cultural. Ese nivel de apropiación era el fin de las ciencias del espíritu. En cambio, las ciencias naturales se proponían “explicar”, o sea descubrirles a los hechos una causa precedente de la que se derivaban, no un simple contexto en conexión con otros factores. Heidegger define la comprensión con estas palabras: “Entendida en su sentido existencial, la comprensión significa proyectarse hacia una posibilidad de ser en vista de la cual existe la persona” (p. 336). Ese nivel primario de comprensión puede llamarse espontáneo y se da ya en el actuar cotidiano entre las cosas. Pero desde ese nivel la mente puede reflexionar hasta convertir la comprensión primaria en indagación “teórica”, o sea en ciencia (#69b). La idea existencial de ciencia la entiende como modo de ser de la persona, que descubre realidad elaborando de manera reflexiva la comprensión primaria. Una idea satisfactoria de la ciencia requiere ser consciente del sentido del ser y de

---

das Wesentlichste—und haben, trotzdem sie überall verschwiegen werden, ‘gewirkt’, ohne doch ursprünglicher nachgedacht zu werden. Alles noch unbeholfen und verstrickt in das Gewirr der Entwirrung und Lösung aus der Metahysik und dennoch—wenn wir auf das Einfache achten” (“Zum Wesen der Sprache [1939], n. 83, en *GA*, vol. 74, p. 108).

la conexión de ser y verdad entendida desde la temporalidad de la existencia. Por ahora el pensador se contenta con seguir los pasos que comienzan en el actuar espontáneo con los utensilios y culminan en la investigación de los objetos ante los ojos (*vor-handen*) que aparecen dentro del mundo.

La visión teórica tiene su fundamento en la primaria, contenida ya en el trato espontáneo con las cosas (p. 358). Este trato espontáneo no se fija solo en un utensilio, sino en la totalidad funcional formada por el entramado de todos los utensilios en su mutua dependencia. En este sentido, practica una supervisión sobre esa totalidad, que está al fondo de cualquier acción concreta. La supervisión que ilumina ese actuar recibe su "luz" del potencial o poder-ser de la persona, a cuyo servicio está la atención o cuidado (*Sorge*). En este nivel se le hace reflejo a la persona todo lo visto antes en el nivel de primera comprensión. A este acercamiento de lo procurado en el plano de acción práctica consciente lo llama Heidegger la *consideración* cuyo esquema es: si se da x, entonces se da y. Esta operación es una forma de hacer algo presente. En ella se percibe la ausencia del utensilio que se necesita. La percepción de la secuencia "si se da x entonces se da y", solo es posible si la supervisión se percata de una totalidad de funciones. También se presupone el nivel ya mencionado del despliegue: la cosa en cuanto tal. Esta estructura se funda ontológicamente en la temporalidad de la comprensión (359).

Lo dicho hasta ahora sostiene que el paso de la acción práctica a la elaboración científica se basa en la estructura de la existencia. El paso como tal se da cuando el objeto (el martillo) que nos presiona como pesado en el momento de usarlo se transforma en un objeto que tiene la "propiedad" de ser pesado. En este paso se olvida o relega a segundo plano la totalidad instrumental y se predica de manera abstracta la gravedad o peso de un objeto ante los ojos. Sin embargo, esta transformación no constituye aun el nivel de teoría. Al hablar del peso como "propiedad" del martillo no solo se ha relegado su carácter de utensilio, sino su adscripción a un lugar concreto (361). El lugar del trabajo con el instrumento ha perdido su inserción en el marco de la totalidad funcional y se convierte en una ubicación dentro de un espacio y tiempo abstractos; del lugar y tiempo concreto del trabajo se pasa al

## existencialismo

universo de las cosas-objeto. El saltarse las barreras del entramado de funciones o marco—la des-limitación—permite descubrir la “región” [comillas en el original] del mero objeto de los ojos (*Vor-handen*).

El ejemplo clásico de ciencia es la física matemática. Lo esencial aquí es el objeto que se da como supuesto (*Vor-habe*), en este caso la naturaleza enfocada desde el diseño matemático. Ese diseño descubre un objeto concreto: la materia, y condiciona el modo puramente cuantitativo de mirar (*Vor-sicht*) a sus componentes. A base de esta concepción de la naturaleza se descubren los “hechos” y se enfocan para un experimento desde ese diseño regulador. Lo decisivo en estos pasos no está en lo matemático, sino en que el diseño matemático *abre un a priori*. “Con la reflexión sobre el esbozo del ser que dirige nuestra investigación se determinan los métodos, la estructura conceptual, la consiguiente posibilidad de verdad y certeza, el tipo de fundamentación y prueba, su tipo de validez y el de su comunicación. La fusión de todos estos momentos constituye el concepto existencial de la ciencia”<sup>25</sup>.

El esbozo científico de cualquier realidad marca el camino para su conocimiento. A este camino lo llamamos “tematización”, o sea atención específica a un ser concreto dentro del mundo. Esa atención convierte al ser en objeto. Esta explicación del paso del trato espontáneo con los utensilios a la investigación científica se funda en la estructura de la existencia como ser-en-el-mundo (363).

### **B. EL EXISTENCIALISMO Y LA TEORÍA LITERARIA**

La teoría existencialista sobre la lengua, el arte y la literatura coincide en el tiempo con la vigencia de las vanguardias artísticas, sobre todo en las artes visuales, y con la literatura a la que Ortega y Gasset se

---

<sup>25</sup> “Mit der grundbegrifflichen Ausarbeitung des führenden Seinsverständnisses determinieren sich die Leitfäden der Methoden, die Struktur der Begrifflichkeit, die zugehörige Möglichkeit von Wahrheit und Gewissheit, die Begründungs- und Beweisart, der Modus der Verbindlichkeit und die Art der Mitteilung. Das Ganze dieser Momente konstituiert den vollen existentialen Begriff der Wissenschaft” (#69b, pp. 362-63).

refirió en su concepto de “arte deshumanizado”. Las vanguardias se impusieron desde finales del siglo XIX, Ortega y Gasset publicó su tratado *La deshumanización del arte* en 1925, y los comentarios de Heidegger sobre arte comienzan en el curso sobre la poesía de Hölderlin en 1934. “Mi pensamiento está en una inevitable relación con la poesía de Hölderlin. Hölderlin no es para mí un poeta entre otros cuya obra pueden estudiar los historiadores de la literatura. Para mí Hölderlin es el poeta que abre al futuro, espera a un dios y en consecuencia no debe quedar como mero objeto de investigación según los cánones de la historia literaria”.

### 1. La idea del arte

En 1936 expuso en tres conferencias su idea del arte. Para el pensador la estética era una disciplina filosófica codificada en la modernidad subjetivista, que asocia el arte con la sensibilidad en sentido óptico-psicológico. Frente a esa concepción, él da una idea de arte que podemos llamar “objetivo-social”, y que expone en “El origen de la obra de arte” (1936)<sup>26</sup>. La palabra origen traduce fielmente el alemán *Ursprung*; sin embargo, para Heidegger el hombre no es la medida de las cosas, sino el lugar donde se revela el ser. Por eso, al final del ensayo pone de relieve que el “origen” no es la creación del artista en cuanto sujeto, sino el salto originario (*Ur-Sprung*; *Sprung* en alemán significa brinco), de la verdad (del ser) que por la creación del artista se pone por obra y en obra. El título, por tanto, tiene el sentido de “el origen de la obra de arte, como salto originario del ser (la verdad) a realizarse en la obra artística”. En *Ser y tiempo* la persona era *Da-sein*, lugar del ser; ahora el artista es el receptor del ser como obra de arte. El ensayo se distribuye en una Introducción (pp. 7-10) y tres secciones: La cosa y la obra (10-28); La obra y la verdad (29-46); La verdad y el arte (46-65). Siguen tres páginas de epílogo, sobre la idea moderna y subjetivista de estética.

*Introducción:* Se busca la esencia del arte; el arte es la obra del

---

<sup>26</sup> Publicada con el título original “Der Ursprung des Kunstwerkes”, en el libro *Holzwege*, Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1950, 3ª. ed., 1957, pp. 7-68.

## existencialismo

artista, pero a su vez el artista es artista por su obra, y tanto la obra como el artista son tales por el arte. Se trata, pues, de buscar la esencia del arte, que nos permite considerar como artística una obra y como artista a su creador.

En el primer contacto las obras de arte se nos presentan como cosas: edificios, cuadros, partituras musicales, esculturas o poemas. Pero esas cosas poseen un extra especial, connotan "otra cosa", o co-inciden con algo que está más allá de la simple cosa. Decir o connotar otra cosa es la alegoría y co-incidir o caer juntos la cosa y su sentido, en griego *sym-ballein*, le daría a la cosa-arte su carácter de símbolo. La estética tradicional se mueve en este tipo de clasificaciones. Pero la concepción de la obra de arte como una cosa supuestamente penetrada por un determinado sentido no permite ver la esencia de la realidad arte.

### a) La cosa y la obra

Comienza Heidegger notando que las ideas tradicionales sobre lo que es una cosa son confusas. La cosa se ha definido desde tres criterios: A) Es un compuesto de sustancia y accidentes (pp. 12-13), traducción latina de los términos griegos *hypokéimenon-symbebekós*, que no tenían originalmente el sentido de los términos sustancia-accidente de la lengua latina y sus derivadas. La cosa se interpretó en este caso desde la estructura de la frase, en la que se aplica un predicado (accidente) a un sujeto (13). B) La cosa es un núcleo rodeado de ciertas propiedades (14). Las propiedades son lo perceptible y detrás, como en un centro, estaría la sustancia (15). Finalmente, C) la cosa es un compuesto de materia y forma (16). En las tres acepciones se ignora la naturaleza de la cosa como tal. La última la confunde con los utensilios fabricados por el hombre (p. 21).

La cosa en cuanto compuesta de forma y materia es un utensilio; tanto su material como su forma se escogen en vista de su función o capacidad de prestar el servicio para el que se lo construye (18). El utensilio no es nuestra creación sino un ingrediente del mundo en el que estamos instalados. Un utensilio es el calzado. Para ver en qué consiste, Heidegger toma el par de botas de un cuadro de Van Gogh. En esas botas, que el pensador identifica como botas de una campesina, se condensan

la presencia de la tierra a la que están vinculadas, el mundo de trabajo y los sueños y proyectos de la trabajadora que las calza. Las botas le dan a la campesina raíces en la tierra y a la vez constituyen y revelan su mundo, ya que la fiabilidad del calzado pone de manifiesto el entramado de funciones y significación en el que vive su portadora (23).

La obra de Van Gogh nos ha descubierto lo que el utensilio es *en su verdad*. En la obra de arte se ha puesto en obra y por obra la verdad del ente (25). Esta verdad puesta en obra no quiere decir que el arte sea "imitación". Otro ejemplo: "La fuente romana", poema de Konrad Ferdinand Mayer (26). El poeta describe de manera realista el deslizarse del agua por los distintos pilones, cada uno de los cuales la recibe y la regala. El poema no describe ninguna fuente concreta, sino que realiza la verdad (27).

Inmediatamente se impone la pregunta: ¿Qué es la verdad, que en algunos momentos se realiza como arte? (28). La definición de arte desde la cosa, en los tres sentidos que se le han dado, fracasa. La consistencia (*Insichstehen*, 29) de la obra hay que buscarla en la obra en cuanto tal; hay que ver la obra en sí misma, sin asaltarla desde ideas preconcebidas.

#### b) La obra y la verdad

Si la concepción de la cosa en la estética moderna no nos lleva a la obra de arte como tal, sino que se mueve de manera confusa entre el utensilio y los contrastes de apariencia y fondo, accidente y sustancia ¿es la obra de arte accesible de alguna manera en cuanto tal obra sin ingredientes añadidos? (29). Las obras de arte se exponen en los museos y colecciones, pero en esa exposición ha huido y se ha resquebrajado su mundo (30). La obra como tal pertenece al mundo que ella misma abre y conforma (30). Como ejemplo del mundo desaparecido de la obra de arte, menciona Heidegger un templo griego (30-37). En el templo se erige la estatua del dios; el templo reorganiza el espacio que lo rodea, dándole nuevas relaciones. En la estructura de sentido que es el templo, la tierra aparece como el fundamento que lo sostiene y a la vez se le resiste. En los utensilios la materia depende de su función y queda olvidada al cumplir esa función. En cambio, la obra de arte hace

## existencialismo

resplandecer a la materia como tal. En el templo la piedra es piedra y en el poema reverbera la palabra en su plenitud. El templo griego en el valle o en la cima del cerro no es un añadido al paisaje, sino que estructura el paisaje, siendo el centro y foco de todo cuanto hay a su alrededor (30-31). El templo es un mundo de sentido anclado en la tierra, la materia, que se resiste a ser conformada y a la vez lo conforma. La obra conforma y erige el edificio en el que brilla el esplendor del dios (33). Ser obra es conformar un mundo de sentido, y lejos de destruir la materia, la hace resplandecer como tierra en el mundo abierto de la obra (35). La tierra es la llamada de la cerrazón y el fondo oscuro (36).

La relación dinámica mundo/tierra manifiesta que la obra existe en una quietud—consistencia—agitada en su núcleo (37). La relación de mundo y tierra es un *agon* (polémica, no riña destructiva). En el *agon* esencial se sostienen mutuamente los luchadores "afirmando cada uno al otro en su esencia" (38). Cuanto más honda la lucha, más se afirman los contendientes en su independencia y mutua interdependencia (p. 38). El forcejeo de esa contienda es la quietud de la obra de arte.

En la obra coinciden la exposición y la estructuración, y la obra es obra para un pueblo histórico (p. 37). La oposición de mundo y tierra es una lucha y la obra es la realidad y presencia de esa lucha (p. 38). En ese forcejeo de mundo y tierra se realiza la verdad. Aquí Heidegger parece estar leyendo de manera genial el contraste de Nietzsche entre lo dionisiaco (tierra) y lo apolíneo (mundo).

*¿Qué es la verdad?* (p. 38). La verdad hay que entenderla en el sentido de la *aletheia* griega, o sea como des-velar o des-cubrir (39). La línea en la que convergen y se apartan el ser y los seres conforma el último espacio de claridad que ilumina todo cuanto hacemos y decimos. Ese espacio no lo ponemos nosotros, sino que se nos impone (41). Al mismo tiempo, ese espacio de claridad está penetrado por una constitutiva opacidad, "un oculto destino pendiente entre lo divino y lo contrario a lo divino" (41). El espacio de luz que ilumina los seres es a su vez un fondo oscuro. Esa oscuridad se da en dos formas: la negación y la tergiversación (42-43). En el círculo más cercano del ser nos sentimos cubiertos y protegidos (en un hogar). Pero en el fondo de esa

familiaridad se oculta la extrañeza. La verdad es en su esencia no-verdad (43).

Esta contradicción es la contienda originaria. La esencia de la verdad es en sí misma esa lucha; la lucha o convergencia-divergencia es el ámbito del espacio de luz en el que se sitúa el ser y desde el cual se cierra en sí mismo. A ese espacio abierto pertenecen el mundo y la tierra (43). Mundo y tierra son en su esencia sujetos y objetos de lucha (44). El templo y el poema "La fuente romana" realizan el descubrimiento (la verdad) del ser en su totalidad. En la obra se pone por obra la verdad, no solo algo verdadero" (44). La forma Resplandeciente de la verdad es la hermosura (*formosus*, belleza). "La hermosura es una manera de ser la verdad" (44). Pero ¿no hemos olvidado que la obra es un producto, una cosa obrada o creada? ¿Cómo se relacionan obra y creación? ¿En qué sentido la verdad tiende a encarnarse en una obra? (45). En este punto entra el estudio de la creación artística frente a la construcción de utensilios. Heidegger afirma: La esencia íntima de la obra consiste en ser creada. De nuevo se plantea la idea de verdad y la pregunta: ¿Qué es la verdad que puede realizarse como arte? (45).

*c) La verdad y el arte*

La obra es la realización de la verdad: poner en acto la lucha entre el mundo y la tierra. La obra subsiste en su quietud en cuanto es la condensación dinámica de esa lucha. Ahora bien, si algo es obvio es que la obra es creada por el artista. La creación es una forma de producción, pero diferente de la producción de utensilios; el modo de producirse la obra de arte depende del modo de ser de la obra en cuanto tal obra artística (48). Pues bien, la obra es una de las formas básicas en que se realiza la verdad (49). Pero ¿por qué la verdad necesita ponerse en obra y por obra? La verdad es el espacio de luz penetrado por el doble rayo de opacidad: el ocultamiento y la tergiversación. La verdad es, por tanto, el encuentro de un choque originario de fuerzas, y ese choque se materializa o estructura en el espacio abierto por la obra. El espacio no preexiste a la obra, sino que esta abre y conforma el espacio al instalarse a sí misma (49). La convergencia-divergencia de iluminación y opacidad se estructura como presencia o despliegue.

## existencialismo

El arte es una de las formas como se realiza la verdad. Otras son el pensamiento y la fundación de un estado (50). La obra reestructura todo su entorno (50). La creación—en cuanto diferente de cualquier otro tipo de producción, como es la producción de utensilios—tiene dos rasgos: primero, en la lucha se despliegan como contendientes el mundo y la tierra en su mutua convergencia y divergencia (51). El mundo es la estructura de sentido que constituye la historia de un pueblo (51). A su vez, en la claridad se hace presente la oscura senda de lo incomprendido. Al abrir el mundo en su aspecto de claridad se hace patente la tierra como la oscuridad que lo penetra. Esa lucha es un corte (*Riss*), pero no un corte separador de los contrarios, sino un “rasgo” que une y distingue a los contrarios desde su núcleo generador: corte radical, rasgo fundante (*Grund-riss*) que se eleva produciendo un bosquejo (*Auf-riss*). El corte descrito conforma los elementos contrarios: el volumen extendido y su límite o contorno, en un perfil o estructura (*Umriss*). El corte—la línea de encuentro y separación—es el fulcro unitario de estructura y fondo, rasgos conformantes concretos, o signos parciales (*Durch-riss*) y perfil (*Um-riss*), o sea, la obra como signo complejo total (51).

Aquí se nos revela el carácter específico de la obra de arte como una cosa distinta de todas las demás; porque el corte se realiza en la densa gravedad de la piedra, en la muda dureza de la madera o en el oscuro resplandor de los colores. En la medida en que la tierra toma sobre sí el corte o rasgo descrito, este se erige como realidad estructurada y visible, o sea, como mundo. “La lucha que se hace realidad en el corte (rasgo) descrito y se estructura desde la tierra, es la forma”<sup>27</sup>. La creación del arte es *disponer (o estructurar) la verdad dándole forma*. El rasgo conformador es el raíl (*Fuge*) de la epifanía de la verdad (51). Las palabras epifanía y resplandecer, traducen el alemán *Scheinen*, que sugiere la asociación con *Schönheit* o belleza. En español diríamos que la instalación de la verdad en una *forma* da origen a la *hermosura* (*formosus*, belleza).

---

<sup>27</sup> “Der in den Riss gebrachte und so in die Erde zurückgestellte und damit festgestellte Streit ist die Gestalt” (52).

Frente a los utensilios o cosas, que ahora podemos definir con mayor precisión (52), la obra de arte es única (53); transforma al autor y a los receptores (54-55, 59). Crear la obra de arte significa fijar la verdad en forma (52). La diferencia de la creación artística frente a otros modos de producción consiste en que la obra, al utilizar el material, lejos de destruirlo le da el máximo de reverberaciones: la tierra brilla en el templo, el color en el cuadro y la palabra en la obra literaria. Por eso la obra de arte es algo completamente distinto de los utensilios. En la obra está inserta la acción que la ha creado, no como firma de un autor exterior a ella, sino en la medida en que la obra produce un choque de sorpresa (53). “En la obra de arte, lo ajeno a todo lo familiar y cotidiano es precisamente que haya surgido como tal” (53). La obra se presenta como un acontecimiento (*Ereignis*, 53) y es siempre única (54). Cuanto más pura y única, más nos invita a “dejarla ser”, a vivir en el nuevo espacio abierto por ella. Esta actitud es la recepción-conservación, es decir, respetar la obra en su independencia (54). “La recepción de la obra es, en cuanto saber, la dócil instalación en el sorprendente acontecimiento de la verdad que se realiza en ella” (55).

Esta recepción-conservación de la obra es el propósito de pertenecer al mundo histórico abierto por ella, algo muy anterior y muy distinto de los conocimientos formales y de todo atisbo de actitud comercial con respecto al arte. La creación abre un mundo para un pueblo histórico. Pues bien, la contemplación de esa realidad no puede ser un sentimiento subjetivo, sino vivir en el ser que se hace patente en la obra (55). Ese vivir es un saber, pero el saber es a la vez un acto de voluntad. Como se dijo en *Ser y tiempo*, la conciencia en su estado más lúcido implica la determinación (*Entschlossenheit*, 55); es un enterañarse en la verdad a la que convoca la obra, no lo que asociamos con un aspaviento sentimental o esteticista.

Una vez definida la obra en cuanto obra ¿dónde queda la *cosa* de la que hablábamos al principio? Lo que llamábamos “la cosa” como pedestal del sentido de la obra, es ahora la tierra que resplandece en el mundo nuevamente conformado (56-58). “¿Qué es el arte que lo llamamos con todo derecho un origen?” (58). El arte es la conservación-recepción creadora de la verdad en la obra. La verdad se realiza en la

## existencialismo

medida en que es poetizada. Todo arte es en su esencia “poesía” o “condensación” según la connotación del término alemán “*Dichtung*” (p. 59).

La verdad se hace realidad histórica en la medida en que se condensa en poesía. La obra de arte no influye como una causa; es más bien el efecto que se realiza como un cambio en la revelación del ser (59). En la medida en que todo arte es poesía, todo arte es lengua: la poesía es la revelación del ser en el decir: en la “saga o fable”. Cada lengua concreta es la realización de ese decir en el cual se le abren y conservan a un pueblo concreto el mundo y la tierra (61). La esencia de la poesía es la *fundación* de la verdad (62). Fundación tiene en este contexto tres sentidos: regalo, fundamento e inicio. La obra es un regalo; todo crear es inventar, o sea, encontrar algo regalado (63). La creación nos llama al fundamento de sentido que sostiene todas las realidades (63); todo crear es traer a la luz ese trasfondo recibido. A su vez la fundamentación y la iluminación se derivan de la poesía como “origen” (63), puesto que la obra de arte produce un salto como de algo no esperado. La creación es fundación (*Stiftung*) en el sentido de *regalo*, de *fundamento* y de *inicio o comienzo* (63). El arte, como instauración es esencialmente histórico (64); transforma la historia del pueblo que lo realiza, y abre nuevos caminos en la historia (64). A la producción de una realidad mediante un estallido creador, lo llamamos “origen”, *Ur-Sprung* en alemán, o sea, un brinco originario.

He resumido *El origen de la obra de arte*, tratando de seguir su razonamiento y exponerlo en un castellano inteligible, siendo a la vez fiel a los esfuerzos de Heidegger con los matices de la lengua alemana. Las tesis fundamentales del ensayo son:

Primero, el arte es creación de un individuo, pero el artista da rasgos y forma visibles a la verdad que se le impone.

Segundo, el arte surge en el mundo conformado por un “pueblo histórico”; es pues, arte social, pero lo social aquí es la verdad con su veta de oscuridad por la cual muchas veces individuos y pueblos caen en el error.

## Ciriaco Morón-Arroyo

Tercero, ese arte social no se recibe y conserva en estudios formalistas, sino como un estímulo de identidad colectiva y de participación en los ideales del pueblo.

Cuarto, el arte es susceptible de “comercialización”, pero solo es auténtico en el mundo de sentido que la obra misma abre para sus receptores.

Quinto, finalmente, según Heidegger todo arte es poesía, porque todas las artes son un tipo de lenguaje. Ahora bien, entre las formas de expresión, la poesía se aventaja, porque se despliega en discurso articulado. Para ver y apreciar *La Gioconda* necesitamos un largo discurso, es decir, lengua.

Heidegger dedicó varios cursos y escritos a la poesía. Como el mejor ejemplo sirva el texto “¿Para qué sirven los poetas en tiempos de indigencia?” [*Wozu Dichter...*, en *Holzwege*, pp. 248-295]. Parte de unos versos de Rainer Maria Rilke (1875-1926):

Solo que nosotros  
más que la planta o el animal  
caminamos con el riesgo, lo queremos, incluso a veces  
somos más arriesgados (y no por interés)  
que la misma vida, un punto  
más arriesgados<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Nur dass wir,

mehr noch als Pflanze oder Tier

mit dem Wagnis gehen, es wollen, manchmal auch

wagender sind (und nicht aus Eigennutz),

als selbst das Leben ist, um einen Hauch

## existencialismo

*“Los que son un punto más atrevidos, lo son con la lengua. Son los dicentes que superan a los demás en el decir. Pues ese punto en el que son más atrevidos no es simplemente un decir como cualquier otro decir humano... Los más atrevidos son los poetas, pero los poetas cuyo canto pone al descubierto nuestro desamparo”<sup>29</sup>.*

### d) Cómo leyó Heidegger la poesía: un ejemplo

En sus lecturas de poemas Heidegger no hace lo que esperamos de una interpretación filológica o literaria de un texto literario; es decir, no despliega el contenido del texto incorporándolo a su contexto social y cultural. Él lee su ontología: la poesía es el espacio en el que se hace realidad la convergencia y divergencia, la unión (*Unter*) y separación (*Schied*) en la que se condensan y despliegan el ser y los seres, la dimensión que el poema abre entre los dioses y los mortales, entre el cielo y la tierra, esa unidad primaria y compleja a la que llama la “cuaternidad”. Como ejemplo, comento la conferencia titulada “La lengua” (1950), que analiza un poema de Georg Trakl (1887-1914):

Ein Winterabend	Atardecer de invierno
Wenn der Schnee ans Fenster fällt,	Mientras cae la nieve en la ventana,
Lang die Abendglocke läutet,	la campana de vísperas da largo su tin tan.
Vielen is der Tisch bereitet	Muchos tienen la mesa preparada
Und das Haus ist	y gozan la abundancia del

---

wagender...(Rilke, junio de 1924. Cit. Heid., p. 255).

<sup>29</sup> Diejenigen die um einen Hauch wagender sind, wagen es mit der Sprache. Sie sind die Sagenden, die sagender sind. Denn dieser eine Hauch, um den sie wagender sind, ist nicht nur Sagen überhaupt, sondern der eine Hauch ist ein anderer Hauch, ein anderes Sagen als sonst das menschliche Sagen ist...Die Wagenderen sind die Dichter, aber Dichter, deren Gesang unser Schutzlos sein ins Offene wendet” (p. 293).

Ciriaco Morón-Arroyo

wohlbestellt.

5 Mancher auf der  
Wanderschaft

Kommt ans Tor auf  
dunklen Pfaden.

Golden blüht der Baum  
der Gnaden

Aus der Erde kühlem  
Saft.

Wanderer tritt still  
herein;

10 Schmerz  
versteinerte die Schwelle.

Da erglänzt in reiner  
Helle

Auf dem Tische Brot  
und Wein<sup>30</sup>.

Los versos 8-12 tuvieron una  
primera versión:

Seine Wunde voller  
Gnaden

hogar.

Algunos, de camino,  
la puerta alcanzan por  
oscuras sendas.

Dorado florece el árbol de  
las gracias,

fruto del jugo fresco de la  
tierra.

El peregrino entra en  
silencio;

el dolor le ha empedrado el  
umbral.

Allí resplandecen radiantes  
sobre la mesa vino y pan.

Su herida la cura llena de

---

<sup>30</sup> Gerog Trakl, *Das dichterische Werk*, München, DTV Vlg., 1974, p. 58.

## existencialismo

Pflegt der Liebe sanfte Kraft.	gracia la fuerza suave del amor.
O! des Menschen blasse Pein	¡O puro dolor del hombre!
Der mit Engeln stumm gerungen,	El que ha luchado mudo con los ángeles
Langt, von heiligem Schmerz bezwungen	llega, silencioso, impelido de santo dolor,
Still nach Gottes Brot und Wein	al pan y vino del Señor <sup>31</sup> .

(Ed. cit., p. 210).

En general tomamos la lengua como expresión del sujeto hablante. Frente a esa noción Heidegger afirma: “la lengua habla”. El hablar nos acerca las cosas al nombrarlas (p. 21), y al mismo tiempo nos llama a nosotros hacia ellas dejándonos en su propio espacio y distancia. Los versos 3 y 4 parecen denotar objetos presentes, pero son llamadas. La primera estrofa llama cosas para que lleguen a un lugar; es una fusión de presencia y ausencia (22). La llamada que nombra es una invitación a que las cosas se acerquen y afecten a la persona. Llamar es invitar (22).

La nieve lleva a los hombres bajo el cielo de la noche; el toque de la campana los lleva como mortales ante lo divino. La casa y la mesa los ligan a la tierra. Las cosas nombradas o evocadas convocan el cielo y la tierra, a los mortales y a los dioses. Estas cuatro cosas (la cuaternidad, *das Ge-viert*) son el mundo, núcleo originario que precede a los mortales y a los dioses, al cielo y a la tierra en cuanto seres separados. Las cosas son como ramas o vectores que brotan del mundo y a la vez le dan al mundo-núcleo una figura concreta. La primera estrofa llama a las cosas

---

<sup>31</sup> Trad. C. Morón Arroyo.

a ser cosas, las acerca y al mismo tiempo respeta su distancia, las “encomienda” al mundo del que surgen y en el que se sustentan (22).

La segunda estrofa no evoca a los muchos, sino a los pocos mortales que se enfrentan con su mortalidad. Estos, siguiendo su oscura senda, penetran en la casa y hasta la mesa, no solo para sí mismos, sino también para los muchos. Según el autor, los versos “Dorado florece el árbol de las gracias, fruto del jugo fresco de la tierra” expresan la unidad de los cuatro ingredientes que componen el mundo (p. 23). Mundo y cosas constituyen la diferencia: la convergencia en que las cosas le dan figura concreta al mundo, y la divergencia en la que el mundo libera cada cosa a su ser específico (25).

La tercera estrofa presenta al peregrino que entra. El umbral es el punto de convergencia y divergencia del exterior y el interior. Al umbral le ha dado solidez (lo ha pavimentado) el dolor, porque ese dolor es y permanece vivo: la dureza del pavimento no implica petrificación estática, sino cómoda base para caminar. El dolor es un desgarró (27) (recuérdese el “corte” o “rasgo” en “El origen de la obra de arte”) que separa y une, es la “diferencia” (p. 27), equivalente a lo que hemos llamado aquí el punto de la convergencia y divergencia de los contrarios.

Parece claro que en el poema de Trakl el “dolor” es la contrición que capacita para recibir el cuerpo y sangre de Cristo. Cuando el peregrino entra en la casa encuentra el vino y pan resplandecientes. Frente a esta lectura, que parece la más fiel al texto, Heidegger sostiene que el puro esplendor resplandece en el umbral, o sea, en la diferencia que constituye el foco de luz en el que se encuentran el ser y los seres. La separación (*Austrag*) señala el punto de divergencia, mientras el pan y el vino unen a los mortales y a los dioses, el cielo y la tierra (28).

La llamada en sentido preciso es la llamada del mundo a las cosas y de las cosas al mundo. “Este evocar es la esencia del habla” (28). El hablar así entendido convoca la diferencia y se instala en ella. En esa instalación el hablante es fiel a la realidad que es la verdad: el respeto a las cosas como son, en su consistencia o “quietud”. La quietud es sinónima de silencio. La evocación que congrega los elementos de la diferencia es la articulación o llamada, el sonido. La lengua habla como la música de la

## existencialismo

verdad, o sea de la realidad respetada en lo que es: “la música callada”. “La lengua habla como la realización de la diferencia del mundo y las cosas. Esa articulación no es producto ni creación del hombre; en cambio, ser humano es vivir instalado en la diferencia articulada (30) o sea, ser lingüístico en su esencia”.

A su tiempo, continúa el filósofo, habrá que preguntarse cómo la estructura descrita de la realidad rompe el silencio en la articulación humana. Aquí no lo plantea, pero, en un juego de palabras posible en alemán, añade que el hablar humano es “*Ent-sprechen*”, o sea responder a la realidad-verdad y hablar desde ella. El hablar humano es el esfuerzo de traer la realidad a que hable por sí misma. Hablamos claro cuando el oyente ve realidad en nuestras palabras. De ahí dos paradojas de Heidegger: la lengua habla (nosotros somos los instrumentos de su música) y “hablar es escuchar”. Porque si deseamos articular la verdad, no decimos lo que se nos ocurre según nuestra ciega ignorancia o ideología, sino lo que la realidad nos impone. Se recuerda aquí La diferencia entre el habla auténtica que “dice cosas”, y el hablar tópico (*das Gerede*) de la vida cotidiana, que propaga palabras sin penetrar en ningún contenido.

e) *El giro, o sea la vuelta desde la persona al ser y al acontecer (Ereignis).*

En la “Observación preliminar” a la novena edición de *Ser y tiempo* dice Heidegger que no podría completar la prometida segunda parte del libro sin una revisión total de la publicada veinticinco años antes. Sin embargo, insiste en que el camino emprendido en ella es todavía necesario si nos sigue moviendo el interés por el ser. La referencia a la necesidad de revisión de *Ser y tiempo* y a los escritos posteriores del pensador se expresa en el término utilizado por él mismo para describir su cambio: el giro (*die Kehre*, que algunos traducen como “el viraje”). Por una parte, está justificado hablar de un “segundo Heidegger”, y por otra no debemos olvidar que él cita siempre el primer libro como el centro de referencia de su pensamiento. De hecho, en *La carta sobre el humanismo* (1946) hace alarde de la continuidad con *Ser y tiempo*, citándolo 31 veces y recordando en otras ocasiones ideas expresadas en él, aunque no lo cite. De manera explícita describe su actitud en la Carta-prólogo escrita

para el libro del profesor William J. Richardson (Fordham University), *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*: “Solo desde lo pensado en el primer período es posible acceder a lo que se piensa en el segundo”.

El giro consiste fundamentalmente en esto: El libro de 1927 se centra en la persona como el lugar (*Da-*) en el que reside y se manifiesta el ser. En cambio, en la segunda época —que ya se anuncia en *Ser y tiempo*— se centra en el ser y en los que podríamos llamar modos como el ser se pone por obra en la historia y constituyen el mundo en el que la persona existe, sin determinarla, sino haciendo posible su libertad; son factores objetivos que llaman a la persona: ser, lengua, arte, la historia como acontecimiento (*Ereignis*)-apropiación (*Er-eignis*)-visión (*Eräugen*), y la técnica.

Buen ejemplo del cambio de perspectiva de Heidegger es su idea de la verdad. En *Ser y tiempo* la verdad en su sentido primordial es el descubrimiento de la realidad de las cosas, descubrimiento que permite aclarar la ambigua expresión “correspondencia del juicio con la realidad”, al mismo tiempo que señala el carácter derivado de esa definición. Los distintos pasos del descubrimiento los da la persona. En cambio, como hemos visto al analizar “El origen de la obra de arte” (1935-1936), en la segunda época la verdad es el foco de luz que ilumina al sujeto, pero luz entreverada de una opacidad que es la base del error y la tergiversación. El énfasis en el ser y sus paralelos: mundo, lengua, arte, poesía, historia y técnica, que planean sobre la persona y se manifiestan en ella, explica la pregunta de Jean Beaufret en 1946: cómo dar sentido de nuevo a la palabra “humanismo”. Heidegger responde a la pregunta en la *Carta sobre el humanismo*, del mismo año. Aquí la lengua es “la casa del ser”, que constituye la vivienda —el sentido— en la que está instalada la persona.

Al poner de relieve los factores objetivos que condicionan la existencia, se le quita al hombre su papel de medida de todas las cosas. Heidegger lo admite, pero insiste en que esta visión responde a la verdad y, por tanto, señala el verdadero humanismo, o sea, el camino para que el hombre sea verdaderamente humano. El factor objetivo que constituye la perpetua llamada para la persona es la verdad: el fulcro de

## existencialismo

la humanidad de los humanos. Muestra un cierto paralelismo con los factores objetivos señalados por el estructuralismo: yo pienso, pero desde categorías codificadas en la lengua heredada. Frente al estructuralismo, en Heidegger ser, verdad, mundo, lengua, historia y técnica no son meras magnitudes formales, sino el punto de encuentro de las estructuras objetivas con el sujeto existente que las individualiza al recibirlas; cuando yo hablo, la lengua habla en mí, pero yo, al hablar, doy presencia visible a la realidad articulada.

### f) Filosofía de la existencia y nacional-socialismo

Nunca fue un secreto la adhesión personal de Heidegger al nacionalsocialismo: los colegas alemanes (Jaspers, Guardini, Max Müller) fueron testigos de la inhabilitación decretada contra el filósofo al terminar la segunda guerra mundial, y los de fuera pudimos conocer los hechos en líneas generales, al menos desde el libro de Guido Schneeberger. Sin embargo, durante 30 años —desde 1930 a 1960— se puede decir que Heidegger fue la figura más prestigiosa e influyente de la filosofía continental. Y cuando perdió vigencia no fue por su pasado nazi, sino por la propagación del marxismo en las universidades europeas y de la filosofía analítica en las anglosajonas. El tema de la relación de Heidegger con el nacional-socialismo tiene dos aspectos:

Primero, la postura personal del filósofo con respecto al partido y al antisemitismo;

Y segundo, la posible conexión lógica de su filosofía con el totalitarismo y el antisemitismo, sobre todo en *Ser y tiempo*, el libro que fundó su fama e influencia universal.

Los datos sobre el aspecto primero son los siguientes: ya en 1929 habla en una carta de la “judaización o ‘enjudiamiento en sentido amplio y estricto del espíritu alemán”<sup>32</sup>. Elogios a Hitler en 1933, como

---

<sup>32</sup> *Was ich in meinem Zeugnis nur indirekt andeuten konnte, darf ich hier deutlicher sagen: es geht um nichts Geringeres als um die unaufschiebbare Besinnung darauf, daß wir vor der Wahl stehen, unserem deutschen Geistesleben wieder echte bodenständige Kräfte und Erzieher zuzuführen oder es der wachsenden Verjudung im weiteren u.*

encarnación de la futura identidad germánica; “la grandeza intrínseca del movimiento” (nazi), frente a su decepcionante puesta en práctica (*Introducción a la metafísica*, 1935); las observaciones sobre los judíos y su influencia en los rasgos constitutivos y negativos de la modernidad: subjetivismo, liberalismo, concepción calculadora de la realidad y globalización. Esa influencia constituye la *Verjudung* (el enjudiamiento) de la cultura moderna en sentido amplio; el sentido estricto es la ocupación de cátedras universitarias por judíos. Y el dato más brutal: el no haber condenado en ninguna manifestación pública después de 1945 el exterminio de los judíos, víctimas de una crueldad inhumana.

El 30 de enero de 1933 el partido nacionalsocialista ganó las elecciones en Alemania, y Hitler fue pronto nombrado canciller del Imperio. El 27 de abril de ese año Heidegger fue nombrado rector de la Universidad de Freiburg y manifestó la convicción de que el nacionalsocialismo estaba llamado a devolverle al pueblo alemán la fe en su destino histórico y a llamar al mundo entero a participar en ese destino: dejarse guiar por la “olvidada verdad del ser”. En la entrevista concedida al semanario *Der Spiegel* en 1966 explica: “El motivo principal que me determinó a aceptar el rectorado lo expliqué ya en 1929 en mi lección inaugural de Freiburg: “¿Qué es la metafísica?” Los campos de las distintas ciencias están muy separados... La conexión de las ciencias con su raíz común está cortada. Lo que yo intentaba hacer durante mi gestión, en vista de la situación descrita de las universidades—que hoy ha degenerado hasta el extremo—es lo que expresé en mi discurso del rectorado”.

En ese discurso, titulado *La autoafirmación de la universidad alemana*, pronunciado el 21 de mayo, afirma que la universidad no solo es lugar de estudio sino de servicio: de trabajo, militar y servicio a la ciencia. Naturalmente, estas palabras, pronunciadas en una universidad alemana el 21 de mayo de 1933, reflejan el intento de acomodarse al

---

*engeren Sinne endgültig auszuliefern. Wir werden den Weg nur zurückfinden, wenn wir imstande sind, ohne Hetze und unfruchtbare Auseinandersetzung, frischen Kräften zur Entfaltung zu verhelfen.*

## existencialismo

programa nacionalsocialista. Fuera de aquel contexto pueden leerse en abstracto, y entonces no hay nada objetable: el servicio del universitario a la ciencia es un servicio social. Lo mismo cabe decir de la conversión del estudio en “trabajo” y la idea de que el trabajador no es un proletario, como lo era en el marxismo, sino un productor dentro de su pueblo (Wolin, 274ss.). Lo de servicio militar suena como más afín al nazismo, pero las naciones mantenían entonces e incluso hoy siguen manteniendo sus institutos de defensa, y las de mayor poder militar son las más influyentes del mundo en el aspecto económico y en la manipulación de la guerra y la paz para todos.

En un discurso de 1933 dijo Heidegger: “No dejéis que las ideas y doctrinas sean vuestro guía. El *Führer* y solo él es hoy y para el futuro la actualidad alemana y su ley”. Esa identificación de la realidad alemana con Hitler era ya una salvajada, incluso en una coyuntura que veía como un fracaso la democracia de la República de Weimar con la humillación en el plano internacional, la inflación incontrolable, seis millones de parados y carencia de cualquier perspectiva de futuro. Pero preguntado por esas frases sobre Hitler en la entrevista del *Spiegel*, Heidegger contestó: “Esas frases no se encuentran en el discurso del rectorado, sino en un periódico local de los estudiantes de Friburgo al principio del semestre de invierno de 1933-1934. Pero ya en 1934 dejé de decir esas cosas”.

Las expresiones de entusiasmo por Hitler desaparecieron de los escritos de Heidegger, aunque siguió pagando las cuotas al partido hasta 1945. La sección III (“Reflexiones e indicios”) de los *Cuadernos Negros*, 1931-1938, contiene una crítica sostenida de la política nazi, que traiciona la supuesta grandeza de sus principios. Después de la segunda guerra mundial dice que los caudillos son el resultado más lógico de la oposición sujeto-objeto en la historia occidental. “El *Führer* es la ira que no se libera de la persecución de la ira”. El caudillaje es el resultado de la necesidad de esquematización mecanicista y manipulación de la realidad<sup>33</sup>. El mundo se ha convertido en un no-mundo (96). “La tierra es

---

<sup>33</sup> “Der Führer ist der Ärger, der nicht loskommt vom Verfolgen des Ärgernisses...”

el no- mundo del divagar perdido. Desde el punto de vista de la historia del ser es la estrella errante y la estrella del error”<sup>34</sup>.

El Ministerio de Cultura y Enseñanza de Baden, del que dependía la Universidad de Freiburg, emitió los siguientes decretos contra los judíos, que Heidegger hizo cumplir como rector: prohibición de nombrar asistentes universitarios a personas “de la raza judía”, y de prorrogar o renovar los contratos de los que ya estén en esos puestos (6 de abril de 1933).

Suprimir “inmediatamente” la actividad de todos los docentes y asistentes judíos en las universidades (8 de abril, 1933). Werner Brock, asistente judío de Heidegger, perdió su puesto en Friburgo por esta ley, pero el maestro le ayudó a conseguir trabajo en la Universidad de Cambridge, Inglaterra.

Prohibición, hasta nueva orden, de matricular en las universidades de Baden a estudiantes que no sean de linaje ario. Orden derogada por el decreto de 5 de mayo de 1933.

En cambio, frente a los nazis, ya el 10 de mayo de 1933 prohibió Heidegger una quema de libros de la biblioteca universitaria. Dejó el cargo de rector el 23 de abril de 1934 y comenzó a mostrar objeciones contra el régimen, afirmando que sus dirigentes traicionaban los “grandiosos principios” del sistema (1935). Los grandiosos principios eran el rescate de la identidad alemana, fundada en la sangre, la tierra y la historia más brillante del pueblo alemán. Desde luego, las objeciones contra la política nazi no le llevaron a una postura de oposición. Por su relación con el nazismo fue apartado de la universidad en 1946, pero siguió dando conferencias en universidades y asociaciones culturales, y en 1951 se le permitió volver a la Universidad de Freiburg como

---

(“Überwindung der Metaphysik”, xxxvi, *Vorträge*, pp. 92-93). “Führernaturen’ sind diejenigen, die sich auf Grund ihrer Instinksicherheit von diesem Vorgang anstellen lassen als seine Steuerungsorgane” (96).

<sup>34</sup> “Die Erde erscheint als die Umwelt der Irrnis. Sie ist seynsgeschichtlich der Irrstern” (Ib., xxxvi, 97).

## existencialismo

profesor emérito.

En 1987 apareció en francés el libro de Víctor Farías, *Heidegger y el nazismo*, publicado en alemán en 1989. En este libro reconstruye Farías el ambiente de la universidad alemana durante el gobierno nacionalsocialista y aduce muchos documentos antes desconocidos. Ya sabíamos por el libro de Schneeberger que en 1933 cumplió con las leyes nazis que excluían a los judíos de la universidad. Esa conducta suscitó una carta de Hannah Arendt, la joven discípula judía de la que Heidegger se había enamorado como un adolescente. El pensador le contestó que sus estudiantes más cercanos eran judíos, pero el libro de Farías presenta a un Heidegger comprometido con el nuevo régimen, y colaborador desde su puesto como filósofo<sup>35</sup>. Wolin cita a Max Müller: “Desde el momento en que Heidegger llegó a rector, no permitió que se doctorase ninguno de los estudiantes judíos que habían empezado sus tesis con él”<sup>36</sup>.

1933: El juicio sobre Richard Höningwald, profesor judío de la Universidad de Munich, contiene una visión fascista (nacionalismo, identidad del “alma” de un pueblo) de la identidad colectiva en contra de la globalización, a la que asocia con el judaísmo. “Höningwald procede de la escuela neokantiana, que ha cultivado una filosofía como cortada para el liberalismo. En esa escuela la esencia del hombre se diluyó en una difusa conciencia y esta incluso difuminada en una razón global lógica. Por este camino, bajo una fundamentación rigurosa y científica de la

---

<sup>35</sup> En el prólogo a la edición española describe Farías de modo certero el resentimiento frívolo mostrado contra su libro por varios profesores alemanes y franceses. Yo creo que Farías es ejemplar en la presentación de documentos personales, pero exagera al descubrir premisas de “nazismo” en *Ser y tiempo* y otros escritos del pensador, en los que muestra obsesión por la verdad (el ser), y esa obsesión no puede respaldar una dictadura criminal. Sin embargo, el mismo Heidegger presentó *Ser y tiempo* como compatible con el “grandioso movimiento” nazi.

<sup>36</sup> “Ein Gespräch mit Max Müller”, en *Freiburger Universitätsblätter*, 92 (junio de 1986), 13-31. Cit. Wolin, p. 38.

filosofía, se apartó la mirada del hombre en sus raíces, la tradición de su pueblo y su origen de la sangre y la tierra. Desde esa actitud científica rechazaron toda pregunta metafísica, y al hombre se le vio simplemente como el servidor de una indiferente cultura global universal”<sup>37</sup>.

El rechazo a Hönigswald es rechazo al neokantismo de Cohen, Natorp y Cassirer, reconociendo el rigor innegable de los maestros de Marburg y repudiando su idea de la razón universal. Ahora bien, para Heidegger, los culpables de la llamada del judío Hönigswald a la universidad de Munich son los católicos, contra los cuales es tan despectivo como injusto. El profesor Max Müller nos contó a los participantes en su Seminario sobre Heidegger en la Universidad de Munich (otoño de 1961), que a él le rechazó como doctorando, porque “un católico no podía ser un pensador libre”. Cuando se habla del antisemitismo de Heidegger no puede olvidarse que es más duro todavía contra el catolicismo en el supuesto desvío que él llama olvido del ser, y ridiculiza el concepto de “filosofía cristiana”. Sin embargo, Max Müller, a quien Heidegger rechazó “por ser católico”, seguía siendo admirador de su filosofía y no pudo ni quiso salir de su órbita. De hecho, en 1946 fue Max Müller, siendo ya catedrático en Friburgo, quien le abrió al antiguo maestro la posibilidad de seguir en contacto con la universidad.

1935: En el curso *Introducción a la metafísica* (semestre de verano de 1935) se encuentran estas palabras: [Existen unos mil títulos sobre la filosofía de los valores]: “Todas estas obras se llaman a sí mismas filosofía. Las filosofías que en estos días se venden como “filosofía del

---

<sup>37</sup> “Hönigswald kommt aus der Schule des Neukantianismus, der eine Philosophie vertreten hat, die dem Liberalismus auf den Leib zugeschnitten ist. Das Wesen des Menschen wurde da aufgelöst in ein freischwebendes Bewusstsein überhaupt und dieses schließlich verdünnt zu einer allgemein logischen Weltvernunft. Auf diesem Wege wurde unter scheinbar streng wissenschaftlicher philosophischer Begründung der Blick abgelenkt vom Menschen in seiner geschichtlichen Verwurzelung und in seiner volkhaften Überlieferung seiner Herkunft aus Blut und Boden. Damit zusammen ging die bewusste Zurückdrängung jedes metaphysischen Fragens, und der Mensch galt nur noch als Diener einer indifferenten, allgemeinen Weltkultur.”

## existencialismo

nacionalsocialismo”, pero no tienen nada que ver con la verdad y grandeza interna de este movimiento (a saber: el encuentro entre la tecnología global y el hombre moderno), han sido todas escritas por hombres que pescan en las turbias aguas de los ‘valores’ y las ‘totalidades’”.<sup>38</sup> Heidegger mismo admite que estas palabras estaban escritas en el texto original, pero no las pronunció en la clase pública.

Durante varios años desde 1935 dio un curso sobre Nietzsche. En su interpretación, Heidegger renuncia a todo lo biológico que podía fundamentar discriminaciones raciales. La lectura heideggeriana de Nietzsche cobra un más claro sentido anti-nazi si la comparamos con el libro de Alfred Bäumler (1931), que presentaba un Nietzsche racista, teórico ideal del nacionalsocialismo<sup>39</sup>. En el ensayo ¿“Quién es el Zarathustra de Nietzsche”? (*Wer ist Nietzsches Zarathustra*), de 1953, el superhombre es el que prescribe abandonar la “venganza”. Y Heidegger añade: ¿Se puede considerar a Nietzsche promotor de un bárbaro biologismo?

1936: En “El origen de la obra de arte” afirma que una de las formas de realizarse el ser es “la acción fundadora de un Estado”. Parece indudable que en ese momento se refería al nuevo estado nazi. Ahora bien, la frase vale, por su carácter abstracto, para cualquier fundación de un estado: la democracia norteamericana en 1776 o la española de 1976.

Con respecto a la filosofía, a pesar del compromiso personal con el régimen nazi, creo erróneo pensar que la obra de Heidegger, especialmente *Ser y tiempo*, pueda interpretarse desde la aceptación del régimen nazi a partir de 1933. Así lo reconoce Farías: “Si bien no se pueden descubrir en *Ser y tiempo* elementos nacionalsocialistas, ciertamente, se ponen de manifiesto en este libro convicciones

---

<sup>38</sup> *Introducción a la metafísica*, cap. último. Trad. inglesa, p. 199.

<sup>39</sup> En *Cuadernos Negros* (¿1934-1935?) habla Heidegger de “la diabólica desolación que en calidad de lo contemporáneo se ha entrometido en el cauce de Nietzsche, desfigurándole aspectos esenciales” (*Reflexiones V*, ed. cit., p. 253). El desfiguramiento consiste en resaltar de Nietzsche el “tosco biologismo”.

filosóficas que preparan y determinan el compromiso posterior de Heidegger<sup>40</sup>. Heidegger le dijo a Karl Löwith en Roma en 1936, que el concepto de historia de *Ser y tiempo* coincidía con la ideología del nuevo régimen. Los conceptos de historia, resolución y destino son abstractos y permiten comprometerse con la democracia más pura o con la tiranía más arbitraria. Pero, en *Ser y tiempo* todos debemos empeñarnos en la búsqueda de la verdad (“el sentido del ser”), y esa búsqueda no permite ninguna tiranía o extremismo, y menos el exterminio de todo un pueblo.

Richard Wolin sostiene que existe una conexión de la filosofía de Heidegger con los rasgos de la política hitleriana: dictadura, racismo, superioridad de Alemania en la historia del mundo, belicismo y criminalidad descontrolada. Sin embargo, los discípulos judíos de Heidegger no vieron tal relación. El mismo Wolin cuenta que Paul Celan visitó a Heidegger en 1967 en su “cabaña” de Todtnauberg, dio una conferencia en la Universidad de Friburgo, y cuando un fotógrafo le pidió que posara con el pensador, Celan accedió, aunque con desagrado. Continúa Wolin: “Aunque Celan admiraba la filosofía de Heidegger, no tenía la intención de proporcionar al filósofo la absolución política que tan desesperadamente buscaba<sup>41</sup>. Es decir, los mismos judíos, que condenaban la relación del pensador con los nazis y su silencio frente al Holocausto, “admiraban su filosofía”.

Wolin recuerda que los antiguos alumnos (Marcuse en 1948) le pedían a Heidegger una palabra de condena del antisemitismo, y sobre todo del Holocausto. Él rehusó pronunciarse, y Wolin recuerda que en una conferencia de finales de los cuarenta, “Heidegger, con muy mal gusto, compara la ‘fabricación de cadáveres en las cámaras de gas con la agricultura mecanizada’” (*Los hijos*, 27). Pero el mismo Wolin nota: “Heidegger nunca se adhirió al antisemitismo racial propugnado por los nacionalsocialistas<sup>42</sup>. Naturalmente, como ya he señalado, su filosofía de

---

<sup>40</sup> *Heidegger y el nacionalsocialismo*, versión española, p. 77.

<sup>41</sup> *Los hijos*, 23.

<sup>42</sup> Wolin, *Los hijos*, 31. Más tarde escribe Wolin: “Heidegger...estaba convencido de

## existencialismo

la existencia como drama y obligación de hacernos cada uno a nosotros mismos al margen de nuestro color o género, va contra toda posibilidad de racismo biológico. El texto “de mal gusto” citado por Wolin refleja el peligro de las generalizaciones del filósofo: para él, una vez rota la unidad de ser-en-el-mundo en el dualismo sujeto-objeto, típico de la metafísica occidental y predominante en la modernidad, toda degeneración se hace comprensible. El Holocausto es la culminación de la catástrofe señalada y, por tanto, una especie de sino fatal.

La palabra sino o destino comporta el peligro de liberar de culpa a los criminales racistas que diseñaron el asesinato de millones de inocentes. Heidegger tiene, además, el “mal gusto” de encarnar en los judíos una globalidad internacional (*Weltjudentum*) contraria a la realidad del “pueblo” en sentido nacional. Esa filosofía de la historia era absurda aplicada al pueblo errante cuyo ideal en su impuesta diáspora era volver a Jerusalén y a su templo. Lo único es que en esa filosofía heideggeriana de la historia, el cristianismo no sale mejor parado que la cultura (no raza) judaica.

Desde los trabajos de Ott y Fariás, dice Wolin, ha quedado patente el giro de Heidegger hacia Hitler. “Al mismo tiempo sería necio afirmar que el error político de Heidegger, por atroz que sea, quite valor a su inmensa aportación filosófica” (34). Ahora bien, si el giro político no le quita valor a la aportación filosófica, podemos asimilar su filosofía sin estar tentados de nazismo.

Hitler es un criminal único y no tiene sentido explicar su conducta como derivada de una “tradición nihilista” que coexistía en Alemania con la cultura y formación (*Kultur y Bildung*) de Herder, Goethe y Schiller. Algunos autores norteamericanos, al estudiar las raíces intelectuales de *Mein Kampf*, han acentuado la educación cristiana y específicamente católica de Hitler. Y no cabe duda de que en sus consignas sobre el

---

que era preciso situar la ‘Revolución nacional’ de Alemania sobre una base ontológica y no biológica” (ib. 261). “Nunca creyó que ese excepcionalismo [el excepcionalismo alemán] pudiera justificarse en términos raciales o biológicos” (ib. 262).

fanatismo que debe impregnar al nazi, utiliza imágenes de la Biblia (también del Antiguo Testamento, o sea, de la Biblia judía); pero es absurdo atacar al cristianismo y al catolicismo citando unas lecturas hechas por Hitler, en contra del significado religioso que tienen para el lector cristiano. De hecho, Hitler, de familia católica, sostiene que el protestantismo es preferible al catolicismo, por ser una creación germánica.

Wolin asocia la primera adhesión de Heidegger al nacionalsocialismo con una postura filosófica supuestamente no racional: “A diferencia del ‘sujeto’ teórico de la epistemología moderna, el *Dasein* heideggeriano se definía por sus estados de ánimo, su capacidad para el silencio ante la cháchara, su ‘ser-para-la-muerte’, más que por sus capacidades para las ‘ideas claras y distintas’ (Locke) o para el razonamiento silogístico” (Wolin, 47). Asociar a Heidegger con posturas no racionales es absurdo. Heidegger escribió que la primera conciencia racional del yo es el “sentirse en y desde un estado de ánimo”, porque se lo impuso la experiencia, o sea la realidad. “Los estados de ánimo” no son impulsos momentáneos y cambiantes, sino el primer encuentro de la persona consigo misma con un grado de conciencia que no se reduce a conocimiento, sino que implica la sensibilidad y la voluntad, y en perfecta simultaneidad con el encontrarse afectado está la comprensión, o sea, un primer grado de conciencia. Por eso Heidegger emplea el término neutro “*Befindlichkeit*”. El mismo Wolin reconoce: “Sería necio negar la fecundidad de la trayectoria existencial de Heidegger” (p. 47). Esa fecundidad es la que reconocemos quienes apreciamos el valor de su pensamiento al margen de su postura política. Hoy se ha popularizado la conexión heideggeriana de comprensión y sentimiento en el concepto de “inteligencia emocional”, que no tiene nada que ver con irracionalismo.

Sin embargo, Heidegger, sin renunciar nunca a lo formulado en *Ser y tiempo*, se encontró incapaz de continuar su libro. Y es que la búsqueda de un último fundamento de la realidad acaba siendo un juego, si no existe Dios. El gran pensador terminó reconociendo esa necesidad cuando dijo en la entrevista del *Spiegel*: “La filosofía no es capaz de producir un cambio inmediato en el estado actual del mundo. Esto es

## existencialismo

verdad no solo para la filosofía sino para cualquier otro esfuerzo puramente humano. Solo un dios puede salvarnos”.

Como hemos visto, la concepción de la existencia y de la lengua en Heidegger no solo no se compagina con el racismo y con los dictados de cualquier dictador, sino que contiene las premisas más potentes para rechazar las ideas y actitudes de aquella política criminal. La prueba es que las autoridades culturales nazis acabaron despreciándolo como un especulador inútil en la praxis. Su influencia sigue viva en pensadores demócratas, como fue el caso de Derrida y otros franceses. La originalidad y el poder mental de Heidegger alcanzan tan alto nivel, que posiblemente quienes lo creen superado estén muy lejos de haberse acercado a su altura.

### g) Popularización del existencialismo

El libro *Ser y tiempo* señala los rasgos del ser humano como inserto en el mundo de sentido y como buscador de la verdad (el ser) en la que tiene su residencia. Estos rasgos son el fundamento de cualquier experiencia personal de tipo psicológico. Por eso Heidegger llama a su proyecto “ontología”: la persona puede tener el afecto de amor u odio; pero estos afectos psíquicos son posibles desde la estructura de la experiencia del “encontrarse”, que es su fundamento ontológico. El concepto fundamental es *atención* o cuidado (*Sorge*) con la variante de cuidado o asistencia (*Für-Sorge*) cuando el cuidado no se refiere a cosas sino a otra(s) persona(s). En torno a ese foco, los otros conceptos analizados son: *persona, existencia, mundo, el “se” como protagonista de la vida corriente, el yo individual rescatado del “se”, muerte, angustia, conciencia, decisión, tiempo e historia.*

Heidegger no utilizó el título existencialismo, y se distanció del término y de la manera como lo entendió Sartre. “Sartre expresa el principio básico de la nueva corriente filosófica con estas palabras: ‘La existencia precede a la esencia’. Pero entiende los términos esencia y existencia en el sentido de la metafísica tradicional, que decía desde Platón: ‘la esencia precede a la existencia’. Ahora bien, la torsión de una

proposición metafísica sigue siendo una proposición metafísica”<sup>43</sup>.

El diálogo con la filosofía de su tiempo en Alemania y Francia demuestra el carácter riguroso de la filosofía existencialista en su origen. Pero Heidegger vio como factores de la “esencia” de la persona, la preocupación, la angustia, la muerte, la temporalidad, la misión histórica y la autenticidad o la postura contraria. Aunque advierte siempre que estos conceptos son estructuras ontológicas, previas a cualquier significado psicológico o moral, él mismo critica la edad moderna en sentido óntico-psicológico: a) como la edad de la “desaparición de los dioses” e incluso de la desaparición de todo vestigio de su evasión, y b) como una era de esclavitud de la persona al racionalismo de la contabilidad y de la técnica.

En un paso de *Ser y tiempo* escribe: “La aburrida indiferencia...que se acomoda a ‘las cosas como son’, se funda en la aceptación del vivir arrojado...La indiferencia, que puede coincidir con una abrumadora hiperactividad, no tiene nada que ver con la serenidad equilibrada. Esta se funda en la actitud resuelta que agarra el toro por los cuernos, aceptando nuestro ser-para-la-muerte” (#68b, p. 345). El aburrimiento, la indiferencia y el equilibrio son experiencias psicológicas que no distinguen a unas personas de otras, sino que nos afectan a todos en distintos momentos.

Esa actitud, y términos como arrojado, angustia y muerte, aplicados a la persona, fueron asimilados en Francia en la atmósfera prebélica (*Nausea* de Sartre, 1938) y durante la segunda guerra mundial. En aquellos años las personas de las sociedades beligerantes vivieron bajo el triunfo, al menos aparente, del mal sobre el bien, en la encrucijada vida-muerte, violencia, miedo, angustia e injusticia. En ese ambiente las estructuras ontológicas se convirtieron en experiencias psíquicas de torturante dolor. Los crímenes de la guerra y los sufrimientos posteriores dieron actualidad a los temas cardinales del existencialismo, sobre todo a la pregunta por el sentido de la vida humana. Los medios de

---

<sup>43</sup> *Über den Humanismus*, p. 17.

## existencialismo

difusión de la doctrina convirtieron el existencialismo en la moda vigente de la cultura popular de los años cincuenta, extendiéndose a toda expresión transgresora de las costumbres burguesas. Los existencialistas proclamaban una libertad omnímoda y, como señal exterior de su actitud subversiva, mostraban cierto desaliño en su vestimenta y cuidado personal. Sartre lo nota: "Hace poco oí decir que una señora, cuando se le escapa un taco en un momento de nerviosismo, se disculpa diciendo: 'Creo que me estoy volviendo existencialista'".<sup>44</sup> Por supuesto, estas actitudes tenían poco que ver con las exposiciones rigurosas de la filosofía existencial, pero fueron los testimonios visibles de vigencia de la doctrina.

### 2. SARTRE (1905-1980)

Jean Paul Sartre fue el propagador del existencialismo, ya en su forma popularizada. Nació en París en 1905, estudió en L'École Normale Supérieure. En 1931 hizo un breve viaje a España con su pareja Simone de Beauvoir. Fue reclutado para el ejército francés en 1940, cuando los alemanes invaden Francia, pero le licenciaron enseguida. Enseña en los institutos de Le Havre y Neully y finalmente se instala en París, donde funda revistas importantes, como *Les Temps Modernes*. La obra de Sartre incluye un tratado estrictamente filosófico, *El ser y la nada* (1943), y varias obras literarias en distintos géneros: novela, teatro y ensayo, en las que encarna en personajes y situaciones sus ideas fundamentales sobre la persona y el sentido de la vida humana.

Es imposible analizar aquí la inmensa producción de Sartre. Vamos a elegir los escritos más llamativos del período verdaderamente existencialista. Luego se abrió al marxismo.

a) Obras principales.

1938 *La Náusea*

1939 *El muro*

---

<sup>44</sup> Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, ed. cit., p. 12.

1943 *Las moscas, El ser y la nada*

1944 *A puerta cerrada*

1946 *La puta respetuosa*,<sup>45</sup> *El existencialismo es un humanismo*

1948 *Las manos sucias, Qu'est-ce que la littérature?*

En 1943 publica *L'Être et le Néant (El ser y la nada)*. Este libro comienza con una introducción titulada "A la búsqueda del ser". Después se distribuye en cuatro partes: primera, "El problema de la nada"; segunda, "El ser para sí"; tercera, "El para-el otro"; cuarta, "Tener, hacer y ser". El libro termina con una conclusión de diez páginas con dos apartados; el primero: "En sí y para sí; reflexiones metafísicas", y el segundo, de solo tres páginas, pero cuyo título parece anunciar la necesidad de un nuevo libro: "Perspectivas morales". Los conceptos fundamentales del libro son *ser, ser en sí, nada, ser para sí, existencia, ser para el otro, libertad*.

Sartre comienza su libro con la distinción y relación del sujeto y el objeto, mencionando como punto de partida el "yo pienso" (*cogito*) cartesiano.<sup>46</sup> Como sabemos, Heidegger había intentado superar ese punto de partida definiendo a la persona como ser-en-el-mundo, un foco unitario anterior al yo como conciencia del sujeto y a la división sujeto-objeto. Desde la dualidad sujeto-objeto Sartre reflexiona sobre la superficie y el fondo de las cosas, lo interior y lo exterior, la esencia y la apariencia. Estas dualidades, cuyos puntos objetables analiza, se condensan en una nueva: lo finito y lo infinito. De hecho, el ser aparece como el fundamento último de nuestra actuación entre los seres. La presencia de ese fundamento equivale a la "comprensión pre-ontológica" del ser de Heidegger, expresamente citado por Sartre (p. 30).

Sartre proclama desde el principio su rechazo de la creación: "La

---

<sup>45</sup> Traducción al español de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Editorial Losada, 1948. Cito por la edición de Losada, 2004.

<sup>46</sup> "Une étude de la réalité humaine doit commencer par le cogito" (ed. cit., p. 123).

## existencialismo

clara visión del ser se ha visto oscurecida con frecuencia por lo que yo llamo 'creacionismo'. La idea de que Dios creó el ser ha conducido a entenderlo de manera pasiva" (31). Incluso si el ser es creado, existiría contra su creador. El ser es un sí mismo; no es pasivo ni activo. Hay el ser en sí, y el ser de la conciencia que se caracteriza por no ser lo que es (32). El ser en sí es algo plena y totalmente positivo, sin relación con la temporalidad (33). "El ser en sí no es posible ni imposible, sencillamente es" (33). Mientras en Heidegger el ser es la fuerza última que nos constituye y mueve: la realidad, en Sartre volvemos a la idea de ser como el concepto más abstracto—infinito—que entra en el entendimiento.

*El ser y la nada* es un libro escrito desde el trasfondo de *Ser y tiempo*, pero incluye análisis que para Heidegger no están en el plano ontológico sino óntico-psicológico, y por tanto no está siempre de acuerdo con el filósofo alemán. Por ejemplo, Sartre analiza el "ser para el otro" describiendo cómo un sujeto humano descubre a otro sujeto humano; en ese análisis hace una brillante descripción de la mirada. Heidegger se contentaba con la estructura general de que todo encuentro y, por consiguiente, toda mirada era posible desde la estructura primaria de la persona como "ser-con los demás". Sartre enriquece esa estructura con experiencias que Heidegger consideraría derivadas de su tesis ontológica. Lo mismo cabe decir de conceptos como la nada, ser-para-sí (el ser humano consciente), ser para el otro y observaciones sobre la "mala fe" y la libertad. Sartre se funda en Heidegger y al mismo tiempo lo enriquece con análisis de carácter psicológico.

Sartre explicó su concepción del existencialismo en la conferencia de 1945 "El existencialismo es un humanismo", publicada al año siguiente. En ella describe en breves pinceladas su visión de la nueva filosofía. Se trata, dice, de formular una visión sistemática y rigurosa de la vida humana desde la convicción de que todo acaba con la muerte, porque Dios no existe y la inmortalidad es un sueño sin fundamento.

En la filosofía tradicional el referente primario de la mente era la esencia de la persona a la que sobrevénía la existencia. Frente a esa convicción la tesis fundamental del existencialismo, según Sartre, es que la existencia precede a la esencia. La persona es pura libertad desde la

cual se conforma a sí misma. Por supuesto, como esto solo sucede dentro de ciertos límites, que constituyen la esencia de esa libertad, Sartre reconoce que la “condición humana” nos impone esos límites a los que llamamos con todo derecho naturaleza o esencia. Heidegger, en la “Carta sobre el humanismo” enviada a Jean Beaufret en el otoño de 1946, afirma que la idea de Sartre no tiene nada que ver con la postura e idea inicial de *Ser y tiempo*: “la esencia de la persona consiste en su existencia”. Según el filósofo alemán Sartre entiende los términos esencia y existencia en el sentido de la metafísica tradicional; pero, como ya hemos visto, la transposición de una sentencia metafísica no le resta nada de su carácter metafísico.

“Todo proyecto, por muy individual que sea, tiene un valor universal” (*El existencialismo es un humanismo*, p. 33). Reconociendo la multitud de culturas, Sartre afirma que más allá de la variedad hay una cultura humana universal y una moral universal, ya que cada uno de nosotros debemos comportarnos de manera que nuestra conducta pueda ser norma para la conducta de los otros.

Sartre no escribió solamente obras filosóficas, sino que popularizó su doctrina en novelas y obras de teatro. En los mismos años se hicieron populares las narraciones y el teatro de Albert Camus (1914-1960), premio Nobel de literatura en 1957. La obra literaria de Sartre tuvo gran influencia en toda Europa y también en España. Los escritores españoles, que en su gran mayoría ignoraban el inglés y el alemán, superaban su aislamiento cultural leyendo literatura francesa.

La primera novela de Sartre fue *La náusea*, publicada en 1938. Se puede afirmar que es el modelo de novela existencialista, porque dramatiza los temas típicos del existencialismo, tal como el mismo Sartre los acotó. Antoine de Roquentin se instala en Bouville para investigar la vida del Marqués de Rollebon. En ese pueblo escribe un diario, una autobiografía que se centra en el análisis de la riqueza de aspectos que contiene cada instante de la vida humana. Si analizamos nuestro yo en este momento como un centro del que irradian vectores hacia los más variados temas, descubrimos la complejidad de nuestra conciencia en cada instante. En ese experimento va lanzando Sartre frases típicas de la

## existencialismo

filosofía existencial: “Tengo que elegir”; “Quisiera ver la verdad clara antes de que sea demasiado tarde”; “Para existir tienen que convivir con los otros”, etc. Y en las últimas páginas, cuando Roquentin está para salir de Bouville y se encuentra sin ningún lazo con la ciudad, afirma: “Pero sé que existo, que estoy aquí”.

No es fácil encontrar influencia concreta de esta novela en España en los años inmediatos a la guerra civil. Una comparación de *La náusea* con la obra que sería más afín: *Nada* (1944) de Carmen Laforet, obliga a destacar las diferencias sobre las semejanzas. Coinciden en el ambiente, más sórdido y pobre el de *Nada* que el de *La náusea*, pero la novela española no contiene las proposiciones existencialistas que se encuentran en la francesa.

Por referirse a la guerra civil española (1936-1939), menciono “El muro”, cuento publicado en 1939. Tom, Juan y el narrador, Pablo Ibbieta (anarquista), se encuentran en una helada celda de castigo de la zona “fascista”. Entra un médico belga para acompañarlos en “esas horas” y ofrecerles cigarrillos y puros (14). La narración analiza las vivencias del momento en toda su complejidad, como he señalado en *La nausea*. Tom y Pablo no dan importancia al dolor de los tiros, pero se preguntan qué pasará después, y la respuesta es: “nada” (19). “Mi vida no valía nada, puesto que estaba acabada...y, sin embargo, todo lo que había dentro estaba inacabado” (22-23). “Estaba solo”; esperando su muerte, el narrador vive plenamente la experiencia de la nada (23).

A Tom y a Juan los fusilan, pero a Ibbieta lo conservan para que declare dónde está Ramón Gris (28). Ibbieta quiere salvar honradamente la vida de Ramón; pero vacilando entre la idea heredada del honor y la convicción de que la vida no tiene sentido, se pregunta qué valor tiene esa honradez. Para despistar a sus captores, Ibbieta les dice que Gris está en el cementerio. Efectivamente, los falangistas lo encuentran en el cementerio y lo fusilan. A Ibbieta le perdonan la vida por delatar a Ramón, pero llega García con otros prisioneros y le dice que Ramón Gris había huido de la casa donde estaba escondido y se había ido al cementerio, donde lo encontraron. En el conjunto de absurdas casualidades, Ibbieta salvó su propia vida colaborando con los enemigos

en la muerte de Ramón, a quien quería salvar.

El teatro de Sartre dramatiza las ideas ya encarnadas en sus narraciones. En *Las moscas*, obra fundada en la *Orestíada* de Esquilo, Orestes ha matado a Egisto y siente remordimiento de conciencia. La vivencia interior está simbolizada por el enjambre de moscas—las furias de la tragedia griega--que lo persiguen en su caminar. Pero él se impone a los sentimientos que pretenden frenarle en la decisión racional y libre de realizar su proyecto de vida.

En 1944 representa Sartre *A puerta cerrada*, quizá su obra de teatro más difundida y la que más titulares existencialistas ofrece. Es una pieza en un acto y cinco escenas. Las cuatro primeras presentan a los personajes: Inés, Estelle, Garcin y el camarero del piso, y la quinta realiza la interacción de los tres principales, ya que el camarero desaparece en la escena IV. Garcin llega “de allá” (1, 17) (es de París, V, 28) a una habitación con muebles de estilo del Segundo Imperio (estamos en el infierno, 5, 35). Lo artificioso del decorado le recuerda; “Viví siempre con muebles que no me gustaban y en situaciones falsas” (1, 14). “Miro la situación de frente” (16). “Quiero mirar la situación de frente” (ib.). “Entonces hay que vivir con los ojos abiertos” (18). “Yo soy Joseph Garcin, publicista y hombre de letras” (3, 22). Ella es Inés Serrano (ib.). Garcin: “Tengo que poner mi vida en orden y necesito concentrarme” (3, 23; 5, 29). Inés: “El miedo era oportuno *antes*, cuando conservábamos esperanza” (3, 24). Garcin: “Ya no hay más esperanza” (24).

Escena V: Inés a Estelle: “Es usted muy hermosa” (27). Estelle es de Río de Janeiro (28), ha muerte de pulmonía y está todavía viendo el entierro que hacen de su cuerpo. “Será más correcto que nos llamemos ausentes” (28). Los han reunido por azar, según Garcin; pero Inés dice que allí no se hace nada por azar (31). ¿Qué esperan? —No lo sé, pero esperan (33). Estelle: ¿No es preferible creer que estamos aquí por equivocación?<sup>47</sup> Inés: “El verdugo es cada uno para los otros dos” (37).

---

<sup>47</sup> P. 34. Cf. Heidegger: “De dónde venimos y hacia dónde vamos permanece en la oscuridad”.

## existencialismo

Garcin: “Es la farsa” (37, 43). Se repite el motivo de la vida como comedia y farsa. Inés: “Me pregunto si existo de verdad” (39). Inés insinúa una actitud lesbiana (42). Pero en ese “mundo” reaparece el motivo sartriano de la libertad: Inés, “Quiero elegir mi infierno. Quiero mirarlo todo con mis ojos y luchar a cara descubierta” (45). Garcin maltrató a su mujer, sacada de la prostitución (47). Inés era “un marimacho” (48): “Yo soy mala; quiere decir que necesito el sufrimiento de los demás para existir” (50). Estelle había matado a una hija niña tirándola a un lago en Suiza (53). “Ninguno de nosotros puede salvarse solo” (54). “Todos son lazos...También yo soy un lazo para ella. Quizá sea yo quien la atrape” (56). Estelle pide ayuda a Garcin y éste piensa que solo pueden seguir viviendo si se ayudan.

Estelle: ¿De veras ya no soy nada? Garcin: Nada, ya no hay nada tuyo en la tierra (59). “Un hombre no, tú” (62). No quiero algo en general, sino al individuo. “Estelle, *tienes* que entregarme tu confianza” (65, 70). Garcin: “Estelle, ¿soy un cobarde? Estelle: “Tú eres el que debe decidir”; Garcin: Yo no decido (67). Garcin se pregunta si sus razones son las verdaderas razones (67). Garcin necesita que al menos una persona crea en él (70). Cuando se abre la puerta, Garcin no puede salir. Inés: “Somos inseparables” (74). Inés: “Prueba que tu decisión no era un sueño. Solo los actos deciden acerca de lo que se ha querido” (76). “No eres nada más que tu vida” (ib.). Garcin: “No hay necesidad de parrillas; *el infierno son los demás*” (79). He puesto en cursiva la frase más difundida de la obra.

En *La puta respetuosa* [1946] existe en cierta medida una intriga semejante a las del teatro clásico. Se ha producido un crimen en un estado del Sur de los Estados Unidos, y la policía tiene que culpar a un negro. “Cuando blancos que no se conocen se ponen a hablar entre sí, es que va a morir un negro” (I-1, 87). El culpado es inocente y lo saben la prostituta y Fred, racista, cliente rico de la prostituta: “Siempre trae desgracia ver negros” (I.2, 92). Fred es hijo de Clarke, senador del país (I-2, 98). Cuatro blancos comenzaron a molestar a Lizzie en un tren. Quisieron echar a dos negros del departamento del tren, y a uno de ellos lo mató Thomas, primo de Fred. El otro saltó por la ventanilla (I-2, 103) y lo buscan para lincharlo. Pero Lizzie debe declarar que los dos negros trataron de violarla y los blancos subieron a defenderla. Moraleja, según

Fred, “No hay verdad; hay blancos y negros” (I-2, 105).

Cuando la prostituta se mantiene en la postura honesta de declarar la verdad (I-3, 111), el senador utiliza sus recursos de persuasión— incluso el más abyecto sentimentalismo— para que ella permita culpar a un negro. Según el senador: “Hay varias clases de verdad... Imagínese que la nación americana se le apareciera de pronto; ¿Qué le diría a usted? Lizzie: Supongo que no tendría gran cosa que decirme. Senador: “¿Es usted comunista?” (I-3, 117; cf. II-2, 130). Sartre penetra aquí en toda la bajeza de la política norteamericana por lo menos desde 1898 hasta nuestro tiempo. El negro es una persona inútil en la sociedad, individuo inferior a cualquier blanco, que es siempre un servidor glorioso de los Estados Unidos y de su moral. El senador, hombre de reputación intachable, jamás cometería un crimen y nunca aconsejaría hacer una injusticia. Lizzie le da al negro una pistola para que muera matando; pero él se encuentra incapaz de disparar contra el blanco. Fred vuelve, dispara contra el negro, que está en casa de Lizzie, pero parece que no le mata. Fred le promete a Lizzie instalarla en una casa de campo con criados, y ella acepta ser su amante. Al parecer, ante el regalo de una casa de campo, casi todos terminamos siendo criminales, incluso Lizzie, la “respectable”.

*Las manos sucias* [1947] son un diálogo que se convierte en drama por las reacciones de los personajes a las palabras de su respectivo interlocutor, y a veces por dramatizar en diálogo un discurso vacío, que refleja en la lengua tópica (Heidegger) la falta de sentido de la existencia. El título indica el mundo en el que se encuentran los personajes. Ese mundo tiene un doble sentido: un partido en el que hay crímenes, y la existencia humana, donde no es fácil vivir sin mancharse las manos.

La obra se sitúa en 1943; Hugo, con el seudónimo de Raskolnikov, entró en el partido “hace un año”, o sea en 1942 (Cuadro 2º, esc. 1, p. 32). Es de origen burgués, y enrolado en un partido comunista, sufre el registro de unos comunistas de origen proletario y pobre. Como en *La náusea*, los motivos existencialistas se van lanzando en el diálogo. Por ejemplo, Hugo sale de la cárcel y llega a casa de Olga. En la prisión no había espacio vacío; ahora en la habitación normal encuentra excesiva la

## existencialismo

distancia: “¡Cuánto espacio desperdiciado! Es curioso estar libre; da vértigo” (p. 12).

Hugo ha matado a Hoederer y trata de explicarle a Olga por qué lo ha hecho: “Un acto va demasiado de prisa. Sale de ti bruscamente, y no sabes si es porque lo quisiste o porque no pudiste contenerlo” (I, esc. 4, p. 29). Hugo no penetra en la realidad de la existencia: “La celda también era un sueño, y los ojos de Hoederer, el día que disparé sobre él. ¿Crees que tengo alguna posibilidad de despertar?” (p. 27). Otros motivos existencialistas en la obra son: el intelectual y la acción; elección: ¿acto libre o sueño? La complejidad de las motivaciones, “las manos sucias”: concesiones, omisiones, mezquindad en el comportamiento humano.

En el tercer cuadro (pp. 49-106) hay alusiones a España: los ojos de Jessica son, según Hugo, “dos jardines andaluces” (Esc. 1, 52). Hoederer no conoce a Lorca ni a Eliot (III.4, 95).

*b) Teoría literaria: Qué es la literatura (Qu'est-ce-que la Littérature) [1948].*

Después de las obras analizadas, Sartre publicó en 1948 el libro citado, que parece prometer una teoría literaria, pero no plantea las preguntas que, según el título, podemos esperar: Qué es un texto literario, qué es escribir un texto literario, qué es la literatura como fenómeno cultural en relación con la identidad nacional, con la comunidad lingüística de varias naciones, y con los valores humanos, y qué es leer o interpretar un texto literario. El libro de Sartre está dividido en cuatro extensos capítulos: 1) Qué es escribir; 2) Por qué escribir; 3) Para quién se escribe; y 4) Situación del escritor en 1947.

La primera frase del libro es ésta: “Si quiere usted comprometerse, escribe un joven imbécil ¿a qué espera para inscribirse en el Partido comunista?”. El libro se centra en los conceptos de “literatura comprometida” frente a la literatura supuestamente de evasión, conceptos que se hicieron populares en la España de los años cincuenta. El capítulo primero comienza distinguiendo el texto literario de otros tipos de arte, como la música y la pintura. La música y la pintura se realizan en el sonido y el color, y no se refieren a ninguna realidad que no sea la encarnada en la sonata o en el cuadro. En cambio, el texto

literario utiliza la lengua, que tiene un significado, y puede ser comprometido en cuanto es expresión de realidad significada. Pero hay que distinguir entre la poesía y la prosa. En la prosa la lengua es verdadero significante de realidad; en cambio la poesía, de manera análoga a la música y la pintura, utiliza la lengua como realidad misma, no como signo de algo externo a ella.

“Si esto es así, se comprenderá la tontería de reclamar compromiso en la poesía” (24-25). Ahora bien, si el poeta no puede ser comprometido, el prosista no puede evitar el compromiso (25-26). La prosa es por su esencia utilitaria (26). “Hablar es obrar: toda cosa que se nombra no es de ninguna manera la misma, sino que ha perdido su inocencia” (29). “El escritor comprometido sabe que la palabra es acción” (30). “La función del escritor es actuar de manera que nadie pueda ignorar el mundo y que nadie pueda esquivar su responsabilidad en él” (p. 31). Ahora bien, cada escritor tiene su propio estilo de acotar el mundo: “Se es escritor por haber elegido decir las cosas de una cierta manera” (32). “El arte no pierde nada con el compromiso” (34). Fernandez (se refiere a Ramon Fernandez, escritor francés de origen mejicano) introdujo el concepto de “mensaje” (35). El significante es el significado; el pasado de la historia es algo muerto (38-39), y nuestra ocupación con ello es el intento de resurrección de algo muerto.

El capítulo segundo: ¿Por qué escribir? (pp. 49-85), se puede resumir en esta tesis: “Escribir es una cierta manera de querer la libertad”.<sup>48</sup> En este sentido todo escribir es una forma de comprometerse. Pero Sartre no define el compromiso como adhesión a ninguna ideología política, sino como empeño de “desvelar” la realidad: “¿Comprometido a qué?, se preguntará: defender la libertad; eso se dice muy pronto”. No se trata de salvaguardar valores ideales como el intelectual de Benda antes de la traición, sino de salvar la libertad concreta de cada día (83). Aquí surge una nueva pregunta: ¿Para quién se escribe? (Cap. 3). Se escribe por la libertad, pero no una libertad universal y eterna, que es algo seco y descarnado, sino la libertad que

---

<sup>48</sup> “Écrire c’est une certaine façon de vouloir la liberté” (p. 82).

## existencialismo

debemos conquistar cada día para nosotros y para los demás, porque no hay una libertad dada (87).

El capítulo 4º: “La situación del escritor en 1947”, advierte que se refiere fundamentalmente a Francia, “el único escritor que sigue siendo burgués”, con una herencia plasmada en su lengua. Luego hace un leve esbozo de la relación escritor-sociedad en USA, Inglaterra e Italia. El francés escribe formado por lo menos en el bachillerato e inmerso en la tradición de sus clásicos (207). Todos los escritores están agrupados en París (207). Esa situación común se puede explicar en las tres generaciones que conviven con el autor: los que comenzaron antes de la guerra de 1914; terminan en 1947. Han realizado el acuerdo entre la literatura y el público burgués (210).

### **3. CAMUS (Mondovi, Argelia, 1913-Villeblevin, Francia, 1960).**

Albert Camus nació en Mondovi, capital del departamento de Constantina, Argelia. Su madre, Catherine Hélène Sintés era hija de un inmigrante español, y era analfabeta. Camus escribió su tesis doctoral sobre *Helenismo y cristianismo*, relacionando a Plotino con San Agustín, nacido en Hipona, actual Annaba en Argelia. Entre sus trabajos están las traducciones y adaptaciones a la escena francesa de dos obras del teatro clásico español: *El caballero de Olmedo* de Lope de Vega, y *La devoción de la cruz*, de Calderón. Son interesantes en Camus las alusiones a los “árabes” frente a sus protagonistas, que pertenecen a la comunidad cristiana, y las numerosas alusiones a los españoles.

*El extraño*. Como el mismo título declara, se trata de un personaje, Meursault, cuyo rasgo básico es la alienación con respecto a su mundo. Recuerda el *Hombre del subsuelo* de Dostoyevski.

*La peste*: El protagonista es la ciudad de Orán invadida por la plaga, hecho histórico que ocurrió en 1947. Los personajes principales son el médico Rieu, el periodista Rambert, que se encuentra atrapado en la ciudad cerrada por la cuarentena, y Tarrou, personaje que introduce una narración sobre lo que es un día en la ciudad apestada. Así describe el final del día: “Al comienzo, cuando creían que era una enfermedad como las otras, la religión continuaba en su sitio. Pero cuando han visto que iba en serio se han acordado del placer. Toda la angustia que durante el

día se pinta sobre los rostros, se resuelve entonces, en el crepúsculo ardiente y polvoriento, en una especie de excitación salvaje, una torpe libertad que enfebrecer a todo un pueblo” (II, ed. cit., p. 217).

En *Los justos* (1950) dramatiza Camus la lucha entre las aspiraciones personales al amor y la felicidad, y la entrega a causas sociales. Kaliayev es un joven poeta, sensible y condicionado por su amor a todos los hombres. Desde esa actitud se hace socio de un grupo revolucionario que se propone matar al “gran duque”, explotador de los pobres. Ahora bien, cuando tiene la ocasión de lanzar la bomba no lo hace porque en la carroza van niños. Ese freno íntimo recibe la crítica despiadada de Stepan, el revolucionario sin sentimientos humanos. Kaliayev encuentra el punto medio entre su sentimiento y el compromiso con el partido, lanzando la bomba y matando al gran duque cuando va solo. Por ello es condenado después a la horca, pero acepta el resultado proclamando que muere por amor a la humanidad. Sin embargo, en varias discusiones se pregunta si el amor a la humanidad debe expresarse con el odio del terrorismo. Y, sobre todo, tiene que luchar con su amor personal a Dora. Ella también está comprometida en la liberación de los oprimidos, pero se pregunta si hay que renunciar a todo placer y al amor personal, y practicar el odio por amor a la humanidad. La obra no responde a esas cuestiones, pero las plantea como preguntas fundamentales para la existencia humana: ¿Merece la pena sacrificarse por alguna causa? ¿Hay que propagar con odio el amor al prójimo?

*El mito de Sísifo* está dedicado a describir “el absurdo” como contenido y horizonte de la vida humana: “¿Cuál es, pues, ese sentimiento incalculable que priva al espíritu del sueño necesario a la vida? Un mundo que se puede explicar incluso con malas razones es un mundo familiar. Por el contrario, en un universo privado repentinamente de ilusiones y de luces, el hombre se siente extraño. Es un exilio sin recurso, pues está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. Tal divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo. Como todos los hombres sanos han pensado en su propio suicidio, se podrá reconocer, sin más explicaciones, que hay

## existencialismo

un vínculo directo entre este sentimiento y la aspiración a la nada” (*El mito de Sísifo*).

Como muestra de las referencias de Camus a la cultura española, tomo sus menciones de don Juan en *El mito de Sísifo*:

*“Todo lo que hace trabajar y agitarse al hombre utiliza la esperanza... No creer en el sentido profundo de las cosas es lo propio del hombre absurdo... El hombre absurdo es el que no se separa del tiempo. Don Juan no piensa en "coleccionar" mujeres. Agota su número y con ellas sus probabilidades de vida. Coleccionar es ser capaz de vivir del pasado propio. Pero él rechaza la añoranza, esa otra forma de la esperanza. No sabe contemplar los retratos”.*

*“Pienso ahora en todos los que quieren absolutamente que Don Juan sea castigado no sólo en otra vida, sino también en esta. Pienso en todos esos cuentos, esas leyendas y esas risas sobre Don Juan envejecido. Pero Don Juan está ya preparado para ello. Para un hombre consciente no constituyen una sorpresa la vejez y lo que ella presagia. Precisamente, solo es consciente en la medida en que no se oculta el horror”.*

*“Veo a Don Juan en una celda de esos monasterios españoles perdidos en un cerro. Y si mira algo, no es a los fantasmas de los amores huidos, sino quizá por una aspillera ardiente, a alguna llanura silenciosa de España, tierra magnífica y sin alma en la que se reconoce. Sí, hay que detenerse en esta imagen melancólica y resplandeciente. El fin último, esperado pero nunca deseado, es despreciable”.*

En cuanto a don Juan, cuanto más se ríen de él tanto más resalta su figura. Rechaza con ello la que le prestaron los románticos. Nadie quiere reírse de ese don Juan torturado y lastimoso. Se le compadece ¿Le redimirá el cielo? Pero no se trata de eso. En el universo que entrevé don Juan, está comprendido también el ridículo. Él consideraría normal que se le castigase. Es la regla del juego. Y su generosidad consiste, justamente, en que ha aceptado toda la regla del juego. Pero sabe que tiene razón y que no puede tratarse de castigo. Un destino no es una

sanción.

Ese es su crimen, y se comprende que los hombres de lo eterno deseen que se le castigue. Ha adquirido una ciencia sin ilusiones que niega todo lo que ellos profesan. Amar y poseer, conquistar y agotar es su manera de conocer (Tiene sentido en esa palabra favorita de la Santa Escritura que llama 'conocer' el acto sexual). Es el peor enemigo de ellos en la medida en que los ignora. Un cronista informa que el verdadero "burlador" murió asesinado por franciscanos que quisieron "poner fin a los excesos y las impiedades de don Juan, a quien su nacimiento aseguraba la impunidad". Declararon luego que el cielo lo había fulminado. Nadie ha demostrado ese extraño fin, y nadie ha demostrado lo contrario.

Los motivos repetidos en la obra de Camus son: el ateísmo, la falta de sentido en la vida, excepto el momento en que posiblemente seamos felices; de ahí la sensación de encerramiento, de alienación y de caída; la debilidad y la inconsistencia de todos los humanos; la contaminación del bien con la mezquindad y el egoísmo; el desmoronamiento de los sueños del heroísmo y lo sublime. La ilusión de la libertad; la ilusión de la verdad: "Todo es verdad y nada es verdad" (*La peste*, ed. cit., p. 75); "pensamientos de libre o de preso" (*ib.*, p. 63).

#### **4. Existencialismo y feminismo: Simone de Beauvoir (1908-1986)**

Simone de Beauvoir, compañera de Sartre, publicó en 1949 *El segundo sexo*, un libro que dio fundamento teórico a la reivindicación de la igualdad y libertad de la mujer con respecto al varón. Estas reivindicaciones eran más antiguas, incluso en España (ver M. Romera Navarro, 1909 y 1910), pero la obra de Beauvoir asoció el feminismo con la filosofía existencialista. El estado de la cuestión es que a la mujer se le pide que sea femenina y no se la considera mujer cuando se distingue en algo que no responda al estereotipo femenino (p. 15). "La actitud de desafío en que se crisan las americanas demuestra que están obsesionadas por el sentimiento de su feminidad" (p. 16). ¿Qué es una mujer? (16). Normalmente al hablar de ella se piensa en su fisiología; en cambio al varón se le considera más en su dimensión espiritual.

## existencialismo

El segundo tomo, titulado “La experiencia vivida”, distingue varios tipos de mujer y de ideal femenino según edades y caracteres. En la tercera parte, bajo el título de “Justificaciones” habla de la mujer narcisista, la enamorada y la mística. Basada en experiencias descritas por santa Angela da Foligno y Mme. Guyon, identifica el amor místico con el erotismo, incluso con la “erotomanía” (p. 459). De esa tendencia exceptúa a Santa Teresa: “Santa Teresa plantea de una manera totalmente intelectual el dramático problema de las relaciones entre el individuo y el Ser trascendente” (p. 461). Efectivamente, la santa de Ávila suprime en todo lo posible del amor a Dios cualquier connotación erótica o corporal: amar a Dios es cumplir sin reservas la misión que nos encomienda en la tierra. La conclusión del libro de Simone de Beauvoir es esta: “La disputa [entre hombres y mujeres] durará en tanto hombres y mujeres no se reconozcan semejantes, es decir, mientras se perpetúe la femineidad como tal” (p. 506).

El feminismo ha luchado por dos ideales: la igualdad y la libertad de la mujer. El tema de la mujer fue fundamental en la Institución Libre de Enseñanza (ILE, 1876-1936); por tanto, antes del existencialismo. Las *Memorias* de la Junta para Ampliación de Estudios, institución estatal fundada en enero de 1907, pero dirigida por miembros de la ILE, documentan el alto número de mujeres, sobre todo maestras, pero también de otras carreras universitarias, que obtuvieron becas para estudios en Europa y América. La igualdad avanzó en España durante todo el siglo XX, sobre todo desde que la mujer consiguió en 1931 el derecho al voto y continuó con la abertura de la universidad a las mujeres, que se amplió sin parar, también durante la dictadura de Franco (1939-1975). Los derechos de igualdad y libertad los consiguieron las mujeres contra la opinión de médicos como Novoa Santos y Marañón, que acentuaban en la mujer los rasgos sentimentales frente a la capacidad intelectual de los varones. Marañón escribió, por ejemplo: “La verdadera sexualidad no es el simple acercamiento de los sexos, sino el trabajo creador del hombre y la maternidad de la mujer”; “No son los dos sexos superiores o inferiores el uno al otro. Son, simplemente, distintos”.

Después de la guerra civil española (1936-1939) la mujer se educa

según dos principios: la moral católica de aquella época y la idea falangista, plasmada en la institución llamada Sección Femenina de Falange, el partido que encarnaba el Movimiento Nacional acaudillado por el General Franco. La Iglesia católica practicaba la educación femenina como sumisión a la autoridad del varón, pero exigiendo al varón amor sincero y fidelidad hacia su esposa, según la fórmula de San Pablo. Ahora bien, el amor sincero hace al amante siervo de la persona querida; de ahí que en general, en aquella España que a veces se considera retrasada, la mujer no fuera “el ángel del hogar”, como se repite con desprecio, sino auténtica reina y ministra de hacienda en la familia. Desde luego, el precepto fundamental era que tanto la mujer como el varón debían ser completamente fieles a su cónyuge. Este ideal coincidía con la “abertura” de la sección femenina, en la que se tomaba como base la doctrina de la Iglesia, pero se estimulaba la alfabetización, la práctica del deporte y la solidaridad a través de la institución concreta del Servicio Social. Pasos decisivos hacia la igualdad y libertad de la mujer se encuentran en Julián Marías y en feministas militantes, como Lidia Falcón.

## SEGUNDA PARTE

### C. EL EXISTENCIALISMO EN ESPAÑA

El mejor frontispicio para esta sección lo encuentro en las palabras que el filólogo alemán Karl Vossler escribía desde Madrid el 4 de setiembre de 1933 a su amigo Benedetto Croce:

*“Strano come è forte qui nella Spagna moderna l'influenza di Heidegger, asai più generale che in Germania. Tutti parlano di ontologia, che è una teologia mascherata, neomistica, neo-scolastica. In politica Heidegger non credo che possa far molto. I dittatori nostri si infischian di teorie; son dilettranti puri senza gli ostacoli della riflessione e debbono la loro autorità anzitutto al trattato di Versailles con le sue conseguenze di 14 anni, il loro entusiasmo è cieco attivismo. Starò alcuni giorni a Madrid e il 16 settembre di nuovo a Monaco. Abbiamo avuto due conferenze di Ortega y Gasset sulla técnica, gran successo oratorio. Ci sono altri due filosofi: Zubiri e Morenti [sic, por*

García Morente]<sup>49</sup>.

### 1. Contactos personales

Según los datos accesibles, el primer español que utilizó *Ser y tiempo* fue Ortega y Gasset en un artículo sobre Hegel publicado en *Revista de Occidente* en febrero de 1928. Allí en una nota de la última página escribe: “Es esencial a la vida del individuo datarse a sí misma de un cierto instante—el nacimiento—y extenderse desde cualquier presente hasta un tiempo aproximado en que la muerte ha de venir. Esta conclusión cierta actúa por anticipado en ‘nuestros días’; es el gran mañana, que modela nuestro hoy. Sobre esto, finas verdades y finos errores en el estudio reciente de Heidegger, *Sein und Zeit*, 1927”<sup>50</sup>. Luego, en la conferencia dada en Buenos Aires el 24 de septiembre de 1928, que en realidad es un resumen de la primera parte del libro alemán, dice: “Vivir es encontrarse en el mundo... Un pensador reciente en libro genial nos ha hecho notar todo el enorme significado de estas palabras”<sup>51</sup>. En la conferencia décima del curso extrauniversitario de 1929, pronunciada el 14 de mayo de ese año, dice: “Me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger...en un recentísimo y genial libro”<sup>52</sup>. Desde la segunda cita, Ortega se declara precursor de lo que cita como idea básica de Heidegger.

En el número 65 de *Revista de Occidente* (noviembre de 1928, pp. 177-201) publicó el profesor Arnold Metzger un artículo titulado “La

---

<sup>49</sup> *Carteggio Vossler-Croce*, pp. 343-344. Testimonio corroborado por José Gaos, *Confesiones profesionales*, pp. 40 ss.

<sup>50</sup> “La *Filosofía de la historia* de Hegel y la historiología” [1928], *OC*, ed. cit., IV, 541.

<sup>51</sup> “Preámbulo sobre qué es nuestra vida”, primera conferencia de la serie “Introducción a nuestro tiempo”, En *OC*, ed. Taurus, vol. VIII (2008), p. 41. En unas páginas posteriores confiesa: “Muy finamente Heidegger, a quien debo no poco en este estudio, dice: entonces la excelencia [sic: debe de ser existencia] es ‘cuidado’, cuidar—Sorge—lo que los latinos llaman ‘cura’” (VIII, 48).

<sup>52</sup> *Qué es filosofía*, lección X, en *OC*, ed. Taurus, VIII, 372.

situación presente de la fenomenología”. Según el autor, reproduce una conferencia pronunciada en 1926, pero entre tanto se ha publicado en 1927 *Ser y tiempo*. Metzger advierte que después de este libro debiera reescribir su artículo, pero publica la conferencia original.

De 1929 data el texto de *Qué es metafísica*, conferencia pronunciada por Heidegger al hacerse cargo de la cátedra de filosofía de Friburgo, como sucesor de Husserl. En España escribió una reseña a principios de 1930 Ramiro Ledesma Ramos, discípulo de Ortega y Gasset.<sup>53</sup> Ledesma, que entonces tenía 27 años, no había entendido el contenido de la conferencia, pero refleja la atención que el círculo de Ortega prestó a la nueva filosofía. La conferencia de Heidegger “¿Qué es metafísica?” se publicó en español en *Cruz y Raya*, n. 6 (15.IX.1933), pp. 403-435, traducida por Xavier Zubiri.

Las *Memorias de la Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas* (JAE) consignan que D. Ramón Gil Armada, catedrático de la Facultad de Derecho de Santiago, siguió “Durante el semestre de invierno [de 1928-1929] las lecciones del profesor Heidegger sobre la *Weltanschauung*, y durante el semestre de verano [mayo a julio de 1929] las explicaciones del mismo profesor sobre el idealismo alemán, centradas principalmente en Fichte” (*Memoria*, 1930, p. 49).

D. Antonio Luna García obtuvo beca de la JAE el 7 de enero de 1929 y pasó nueve meses en Friburgo: “De entre los varios sitios donde se puede estudiar filosofía eligió Alemania y de entre sus profesores a Heidegger, *por ser un filósofo de nuestra época*, y la filosofía no es *auténtica Filosofía*, si no es Filosofía de *su tiempo*. En el semestre de verano de 1929 asistió al curso “El idealismo alemán (Fichte, Schelling, Hegel)”, lecciones por Heidegger; “Introducción al estudio académico”, lecciones por Heidegger; “Filosofía del Derecho Público”, lecciones por Ebbinhaus; “Historia del Derecho Natural”, lecciones por Foltin; “Idealismo-Realismo”, Seminario por Heidegger; “Ejercitaciones de

---

<sup>53</sup> “Notas sobre Heidegger”, *La Gaceta Literaria*, n. 75, p. 43; n. 76, p. 61; n. 79, p. 114.

## existencialismo

Filosofía del Derecho” (texto: *Grundzüge der Rechtsphilosophie* de Radbruch), seminario por Ebbinhaus; “Coloquio sobre el valor”, seminario por Honecker; “Ejercitaciones sobre problemas fenomenológicos”, lección-seminario por Husserl. Semestre de invierno, 1929-1930 (hasta el 1 de diciembre, es decir, solo un mes en 1929): “Fundamentos de metafísica: verdad, finitud, individuación” (*Grundzüge der Metaphysik: Wahrheit, Endlichkeit, Vereinzelung*), lecciones por Heidegger. Copio el texto mandado a la Junta por el propio becario, aunque el título exacto de Heidegger era: “Mundo, finitud, soledad” (*Welt, Endlichkeit, Einsamkeit*); “La verdad y la certeza en Descartes y Leibniz”, seminario por Heidegger” (*Memoria*, 1930, pp. 65-66).

En el curso de 1929-1930 estaba también en Friburgo Xavier Zubiri, que asistió a los cursos “Introducción a la filosofía” (*Einleitung in die Philosophie*) de 1928-29, “Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad” (*Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*), de 1929-30.

José Corts Grau, estudiante de filosofía del derecho, asistió a un curso de Heidegger en Friburgo en el semestre de verano de 1932. El título fue: “El nacimiento de la filosofía occidental”. El anuncio exacto añadía entre paréntesis: Anaximandro y Parménides. En el semestre de invierno del mismo año Heidegger no dio clases porque tuvo un semestre sabático<sup>54</sup>. Según las Memorias de la JAE, antes de Heidegger ningún filósofo español había ido a la Universidad de Friburgo, mientras a partir de 1928 esa universidad se convierte en el destino ideal de los estudiosos de filosofía.

En 1934 Felipe González Vicén estudió la filosofía existencial en Frankfurt/M con el Privatdozent Dr. Krüger, que se había habilitado en Marburg bajo la dirección de Heidegger. González Vicén había visitado

---

<sup>54</sup> Corts Grau publicó en 1970 *Anotaciones previas al pensamiento ético-jurídico de Heidegger* (Valencia, Editorial Universitaria). Los datos sobre su estancia en Freiburg, en *Memorias de la JAE*, Madrid, 1934, pp. 43-44.

ya Alemania; con respecto a su segunda estancia dice él mismo: "Esta vez fue en Francfort. Enseñaban allí el Prof. Haas, discípulo directo de Hermann Cohen, y el Privatdozent Dr. Grueber, en la Escuela de Cassirer. Los dos mantenían en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Francfort la tradición crítica... Por azares de la vida académica germana, profesaba entonces en Francfort G. Krüger, Privatdozent de Marburgo habilitado por Heidegger durante su estancia como docente en aquella Universidad. El Dr. Krüger preparaba ya entonces la 2ª edición de su libro *Philosophie und Moral in der kantischen Kritik*, en el que intentaba proseguir la interpretación de Kant por Heidegger y llevarla al terreno de la *Crítica de la razón práctica*. Yo tuve ocasión de hallarme con frecuencia a su lado y oírle la última parte del semestre sobre Idealismo alemán. Con él me adentré no sólo en la interpretación de la doctrina de Kant como una *Fundamentalontologie* (ontología fundamental), sino en sus mismos presupuestos, en la Filosofía y la Ontología de Heidegger. De esta suerte mi estancia en Francfort me sirvió de introducción a la Filosofía tradicional alemana, en forma del neo-kantismo, y a la filosofía última, a través de la figura representativa de la Edad Moderna, Kant"<sup>55</sup>.

Estos datos permiten reconstruir los pasos de la entrada de Heidegger en España por contactos personales. En mayo de 1935 Pablo Luis Landsberg publica en *Cruz y Raya* "Experiencia de la muerte". Cita a Heidegger y observa que este no ha mencionado el amor al analizar el rasgo humano de ser con los demás. El amor, la indiferencia o el odio son dimensiones reales de nuestro ser con los otros, pero Heidegger, centrado en la estructura ontológica de la persona, no presta atención a los corolarios psicológicos, entre los cuales está el sentimiento amoroso.

Ese mismo año publica X. Zubiri, también en *Cruz y Raya*, el artículo "Filosofía y metafísica" (n. 30, sept. 1935, pp. 325-376).<sup>56</sup> La sección primera se titula "La fenomenología como idea de la filosofía: Hegel, Scheler, Heidegger" (pp. 325-337). El artículo era el prólogo a sendos

---

<sup>55</sup> *Alea, Revista Internacional de Fenomenología*.

<sup>56</sup> Al final dice "Continuará", pero no se publicó la continuación en *Cruz y Raya*.

## existencialismo

tratados de los tres filósofos. Zubiri acentúa los avances que Scheler y Heidegger habían hecho sobre la reflexión de Husserl.

La guerra civil (1936-1939) dispersó a los profesores de Filosofía de Madrid, pero en la zona de los nacionales hubo cierta continuidad, que encontramos, por ejemplo, en el *Boletín de la Universidad de Granada*, donde el profesor Antonio Linares Herrera publica “El relativismo del valor a la luz del análisis fenomenológico”<sup>57</sup>. Estudia a Scheler, Hartmann y Pfänder, y cita el artículo de Ortega “Qué son los valores”, pero no menciona a Heidegger, que había hecho una crítica despectiva del concepto de valor como “vergüenza” de la inteligencia.

En 1937 se publicó en Sevilla el libro de José Pemartín *Introducción a una filosofía de lo temporal. Doce lecciones sobre espacio, tiempo y causalidad*, en el cual se aprecia y cita la nueva filosofía (2ª ed., 1941). “Pemartín considera que Heidegger en su ‘Fenomenología de lo Existencial’ se aparta de la actitud idealista de Husserl para volver a la intuición vital de Bergson, pero amplificada. Por otro lado, según Pemartín, el estilo de filosofar del momento es agustiniano:

*“El hombre, la persona humana, aparece, para el pensamiento cientifista moderno, sobre todo del siglo XIX, como aislado, perdido, en el Cosmos” mientras que “la nueva filosofía hace verdaderamente al hombre el centro del mundo”. Lo es como conciencia intencional en Husserl, en el psicologismo de Bergson, el emocionalismo de Scheler, en el idealismo ontológico de Blondel y en el existencialismo de Heidegger, cuyo punto de partida es la hermenéutica de la existencia humana” (1941, p. 178-179).*

Después de la guerra civil se instaura como filosofía dominante el tomismo. Los profesores escolásticos, algunos de ellos frailes y sacerdotes, no ignoraban el ataque sistemático de Heidegger al catolicismo, pero aceptaban las tesis o temas existencialistas compatibles con la doctrina cristiana: el hombre como ser indigente, la oposición de autenticidad e inautenticidad, y la conciencia del tiempo y

---

<sup>57</sup> Vol. 8 (1936), 481-518; 9 (1937), 3-42; 153-206.

de la muerte, rechazando, como es natural, el agnosticismo con respecto a la existencia de Dios. Es más, la indigencia humana era una prueba fundamental de la necesidad de Dios para el hombre, como luego reconoció el mismo Heidegger. De hecho, en 1942 Heidegger fue invitado a dar conferencias en Madrid y Lisboa, aunque no aceptó la invitación.<sup>58</sup>

*“Distinguiendo entre la filosofía que se enseñaba en seminarios y en institutos de bachillerato, y la que se daba en el ámbito de la investigación y publicación en la etapa autárquica del franquismo, el supuesto tomismo que dominó en esa época era una filosofía temáticamente abierta que dialogaba con Bergson, Marcel o Heidegger, pero abierta en tanto que mecanismo de incorporación de esas reflexiones al realismo ontológico y a formas des-historizadas, es decir, escolásticas, de actividad filosófica, como muy bien ejemplifica la tesis doctoral de Ángel González” (Moreno 2013, 131-141). “La actitud representada en los años cuarenta por Zaragüeta, Mindán, Leopoldo-Eulogio Palacios o Eugenio Frutos era capaz, sin abandonar el marco de la filosofía oficial y los lugares privilegiados del campo académico, de dialogar en plena posguerra con los que se sentían herederos de Ortega (Vázquez 2009, 126) y supone una brecha en las representaciones aún bien asentadas del integrismo que copó el campo académico español en general, y el filosófico en particular”<sup>59</sup>.*

En 1945 defendió y publicó su tesis doctoral Ángel González Álvarez, titulada *El tema de Dios en la filosofía existencial*. El director, D. Juan Francisco Yela Utrilla, fue a Friburgo en el otoño de 1932, siendo catedrático del Instituto de Lérida, a estudiar la fenomenología con Husserl. En la *Memoria de la JAE* declara que no pudo escuchar a Husserl por estar ya jubilado, pero escuchó a su discípulo Heidegger, “Hoy el filósofo de más renombre en toda Alemania” (*Memoria*, 1932, p. 83). En

---

<sup>58</sup> *Gesamtausgabe*, vol. XVI.

<sup>59</sup> Álvaro Castro Sánchez, “Filosofía y ciencia en el pensamiento reaccionario español”, *ENDOXA: Series Filosóficas*, nº 32, 2013, pp. 129-152. UNED, Madrid, 149.

## existencialismo

la segunda parte del semestre de invierno—enero y febrero—fue a Heidelberg, donde asistió a lecciones de H. Rickert y Jaspers (ibíd.). El semestre de verano (mayo a julio de 1933) lo comenzó en Berlín asistiendo a las lecciones de Nicolai Hartmann, y en junio se trasladó a Hamburgo, para escuchar a Cassirer, pero estaba de sabático, y lo sustituyó con el profesor Albert Görland, distinguido por sus estudios de estética y análisis literario. “Cassirer, Görland y Noack forman en Hamburgo un grupo neokantiano de gran altura, que cultivan un *realismo crítico*”.

El libro de González Álvarez da una visión muy amplia de las distintas corrientes existencialistas. Comienza con un resumen del tema de Dios en la historia de la filosofía y sigue con el precedente kantiano y con el existencialismo de Kierkegaard. En el capítulo IV entra en la que llama “Atmósfera existencialista” y distingue tres corrientes: la alemana, la francesa y la rusa. En esta última menciona a Berdiaeff y Chestoff (p. 109). Después estudia el tema de Dios sobre todo en Jaspers y en Louis Lavelle. Al final contiene una bibliografía ejemplarmente rica para la fecha en que se ofreció.

En 1951 publicó José Gaos en México su traducción de *Ser y tiempo*. A pesar de la dificultad de su lenguaje, fue un paso fundamental para que muchos filósofos, y sobre todo estudiantes hispanoamericanos y españoles, pudiéramos leer directamente al filósofo alemán en la década de los cincuenta. En el pensamiento español entre 1940 y 1960 Heidegger es la figura más influyente. Los escolásticos lo estudian con interés y respeto. Solamente pretenden limitar su impacto Ortega y su discípulo Julián Marías, que afirman haberse adelantado al alemán con una filosofía de la vida semejante a la filosofía de la existencia. A partir de 1960 se introduce el epigonismo marxista y la figura de Heidegger pierde visibilidad.

### **2. Los pensadores: Unamuno (1864-1936)**

Cuenta José Gaos que don Miguel de Unamuno, refiriéndose a la nueva filosofía, le dijo: “Todas esas cosas del existencialismo, con que andan ahora tan entusiasmados ustedes los jóvenes, ya las he dicho yo

todas mucho antes y mucho mejor”<sup>60</sup>. De hecho, Unamuno es un precursor del pensamiento existencialista. Por de pronto, fue uno de los primeros pensadores europeos que leyeron a Kierkegaard y sintió afinidad ideológica y afectiva con él, llamándolo “el hermano Kierkegaard”. Esa admiración por el pensador danés, olvidado durante muchos años por su obsesión religiosa y su condición de “provinciano” (Ortega), la expresó Unamuno antes que ningún otro filósofo europeo.

Heidegger define la modernidad en la filosofía como la instalación indiscutida de la dualidad sujeto-objeto. El encuentro con la verdad es la búsqueda de un ser auténtico para el cual Heidegger no ofrece fórmula. En *Beiträge zur Philosophie, vom Ereignis* (1938) termina en puro fragmentarismo y juego. La modernidad en Heidegger es el idealismo y el sometimiento de la existencia a la matematización, la contabilidad y total planificación. La libertad se ha codificado en formas que impiden la verdadera libertad. En este caso Heidegger postula algo vago que sería como el “nimbo” de Unamuno (*En torno al casticismo*, 1895). Solo que Unamuno no ve el caleidoscopio como una “caída” o alienación, sino como una derivación necesaria de la constante dialéctica entre el fondo (nimbo, tradición eterna) y su cara externa, o sea, la forma (caleidoscopio). La idea de tradición eterna como trasfondo de los segmentos temporales pasado, presente, futuro, es una intuición unamuniana muy semejante a la temporalidad de Heidegger, que se realiza en vectores salientes, pero desde del foco unitario.

El filósofo alemán muestra una especie de nostalgia por los presocráticos, en los que no se habría llegado a codificar la separación sujeto-objeto. Pero al mismo tiempo, no sería nostalgia de vuelta a un pasado distinto del presente, sino proyecto de analizar el foco originario, fundamento unificador y liberador de las formas concretas. “En su ensayo ‘La edad de la imagen del mundo’ Heidegger enumera cinco rasgos del mundo moderno: la matematización de la física, la técnica de la máquina, la expulsión de los dioses, la globalización de la cultura, y la conversión del arte en objeto de contemplación y vivencia sensible. Todo

---

<sup>60</sup> José Gaos, *Confesiones profesionales*, p. 39.

## existencialismo

esto tiene como nota común la relación del hombre como dominador subjetivo de los objetos que él define y goza”<sup>61</sup>.

El libro fundamental de Unamuno es *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos* (1912). La palabra “sentimiento” tiene en él el significado de conciencia global de la persona en la que se funden los tres elementos de Heidegger: el encontrarse, la comprensión y la articulación en lengua.

Vivir desde la pura razón, sin la dimensión afectiva y social, mutilaría la razón y supondría la muerte. Para casarnos buscaríamos criterios genéticos y de compatibilidad “según la ciencia” (*Amor y pedagogía* (1902)). No confiaríamos jamás, sin demostración, del pan y agua de un mercado, que pueden estar contaminados, como se ha visto algunas veces por actos terroristas. No nos expondríamos a todos los gérmenes del medio ambiente, que amenazan nuestra vida; solo gastaríamos la energía que pudiéramos reponer; por supuesto, no asistiríamos a ningún acto colectivo sin pruebas de que no hay peligro de una bomba, etc. Es claro que la razón científica en su justo límite contribuye al alargamiento y mejora de la vida, pero la razón entendida como demostración para todas las decisiones humanas es irracional.

Desde luego hay por lo menos dos ideas fundamentales de Heidegger que Unamuno había anticipado en su libro: “El hombre de carne y hueso” del pensador salmantino es el *Da-sein* del alemán: la persona vista en la dimensión universal de sus estructuras. En la persona no se leen las propiedades o “accidentes” del universal de la especie, sino los “existenciales” del individuo, que se repiten en todos y, por tanto, describiendo los rasgos distintivos de un hombre se describen los de

---

<sup>61</sup>In his essay ‘The Age of the World Picture’ Heidegger lists five characteristics of the modern world: the mathematical science of nature, machine technology, the loss of the gods, the attempt at universal cultural formation for everyone, and the conversion of the realm of art to that of aesthetic experience. All of these have in common the relation of man’s dominating subjectivity to some realm of objects he defines and enjoys” (David Kolb, *The Critique of Pure Modernity. Hegel, Heidegger, and After*. Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1986, p. 121).

todos los humanos. Marías llamó con razón “novela existencial” a la producción novelesca de Unamuno, y la contrastó con la novela psicológica del siglo XIX.<sup>62</sup> Desde luego, Unamuno no hace a la persona lugar de la manifestación del ser; es más, no toca ese tema, porque para él el ser era solo objeto de la metafísica tradicional. En ese sentido está lejos de Heidegger.

El hombre de carne y hueso “sobre todo muere”. El ser-para-la-muerte de Heidegger define la instalación del hombre en el tiempo como individuo. Los otros rasgos, asociados con el espacio, son comunes a todas las personas. Sólo el tiempo en que vivimos nos define como personas individuales. Vive el espíritu: lo que sufre, se desarrolla, entiende y ama. La ciencia no tiene explicación ninguna para el surgimiento del espíritu humano. Si se encuentra en el cerebro una supuesta base para la actividad del espíritu, esa base se encuentra a posteriori, es decir, como manifestación de lo creado por el espíritu. La búsqueda de la verdad para Unamuno es el análisis del hombre en su totalidad, su dimensión social, mortal, lingüística, espiritual. Esa dimensión incluye la búsqueda de Dios y de la inmortalidad del individuo.

La mayor distancia entre Heidegger y Unamuno se da en la cuestión de Dios. Heidegger, buscando el “sentido del ser” se centra en lo que sería la existencia exclusivamente en este mundo. Unamuno, en cambio, solo encuentra sentido a este mundo en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, aunque, como he recordado, en la entrevista de *Der Spiegel* (1966) Heidegger reconoce que “solo un dios puede salvarnos”. Las coincidencias señaladas entre Unamuno y Heidegger se dan en el plano óptico-psicológico; el pensador español no entra en el plano ontológico del germánico. Con respecto a los existencialistas franceses es necesario recordar que Unamuno vivió en Francia desde 1924 a 1930, primero un año en París, y desde 1926 en Hendaya y durante esos años gozó de visibilidad en toda Europa.

---

<sup>62</sup> *Filosofía actual y existencialismo en España*, pp. 161ss.

### 3. Ortega y Gasset (1883-1955)

Aunque Unamuno es un precursor de ciertos aspectos del existencialismo, el introductor de Heidegger en España fue Ortega y Gasset. Había estudiado en Marburg durante el curso académico 1906-1907 (semestre de invierno, noviembre de 1906 a febrero de 1907, y de verano, mayo a julio del mismo año) con los filósofos neokantianos Hermann Cohen y Paul Natorp. Volvió a España en agosto de 1907 y comenzó a propagar la idea de cultura como exigencia, reflexión y norma en contra de la indisciplina mental de la que acusaba a Unamuno, y en general a los escritores que hoy englobamos en la generación del 98. En octubre de 1910 tomó posesión de la cátedra de metafísica de la Universidad de Madrid, pero en vez de comenzar su enseñanza, volvió a Marburg durante todo el año 1911. En esta segunda estancia encontró pensadores cuya idea de cultura era más rica y pluralista que la neokantiana. Un estímulo decisivo para su nueva perspectiva fue la revista *Logos*, que comenzó a publicarse en 1911. En 1923 publica *El tema de nuestro tiempo*, primera lección de un curso sobre Heinrich Rickert, cuyo tema especial era la dualidad vida-cultura. En 1924 se celebra el centenario del nacimiento de Kant, y Ortega publica un folleto en el que acentúa el idealismo del filósofo. En esos años (entre 1920 y 1927) abraza un vitalismo exagerado y se abre a una concepción etnológica de la cultura, inspirado en autores como Spengler y Frobenius; es el período de *Las Atlántidas* (1924).

En el curso *Qué es filosofía*, de 1929, afirma: “Estas palabras vulgares: encontrarse, mundo, ocuparse, son ahora palabras técnicas en esta nueva filosofía. Podría hablarse largamente de cada una de ellas, pero me limitaré a advertir que esta definición: ‘vivir es encontrarse en un mundo’, como todas las principales ideas de estas conferencias, están ya en mi obra publicada. Me importa advertirlo, sobre todo acerca de la idea de la existencia, para la cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo me complazco en reconocer que en el análisis de la vida quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger... Vivir es encontrarse en el mundo. Heidegger, en un recentísimo y genial libro, nos ha hecho notar todo el enorme significado

de estas palabras”.<sup>63</sup>

Ortega no refleja los hechos como fueron. Lejos de anticipar la idea de existencia de *Ser y tiempo*, este libro le condujo a abandonar su lenguaje biologista de los años 1920-1927, dándole a su concepto de vida un sentido análogo al de existencia en Heidegger. Como hemos visto, según el pensador alemán la realidad se nos presenta originalmente como conjunto de instrumentos en un entramado de funciones y en una estructura de sentido, que es el mundo. El término utilizado por Heidegger es “*Bedeutsamkeit*”, que tiene el doble sentido de “significado” de las palabras, y “significancia”, importancia o función en una totalidad de relaciones. Pues bien, a partir de Heidegger, Ortega sostiene que las cosas debieran ser llamadas “importancias”.

Con el nuevo sentido de la palabra “vida”, entendida ahora como biografía o historia y no en sentido biológico, Ortega relee sus escritos anteriores y afirma que él había anticipado ideas fundamentales de Heidegger. Baste como ejemplo la idea de verdad. La verdad en Heidegger es la revelación de la realidad en la lengua: “traer la realidad a que hable”. Según el filósofo alemán, ese era el sentido originario del término griego *a-letheia*: descubrimiento de la realidad. Ortega reclama su precedencia citando una frase suya de 1914 en la que llama a la verdad “revelación”, *apo-kalypsis*. Pero en 1914 la revelación es la intelección súbita de un texto o de unas palabras después de hacer esfuerzos por entenderlos; la experiencia que expresamos con la frase “ahora caigo”.

---

<sup>63</sup> *Qué es filosofía* (1929), en *OC*, VII, 415-416. La postura de Ortega con respecto a Heidegger se revela en tres momentos. En 1928-1929 reconoce la aportación genial del nuevo filósofo, aunque ya reclama que la idea de existencia sería idéntica a la idea orteguiana de la vida. En 1932 (“Goethe desde dentro”) reclama directamente la precedencia de las ideas fundamentales de Heidegger sobre ser en el mundo y sobre la verdad. En cambio, en *La idea de principio en Leibniz* (1948) sostiene que el alemán no llega de manera suficiente a la realidad radical, que es el vivir espontáneo en la circunstancia. El tema de las relaciones Ortega-Heidegger en sentido general queda fuera de nuestro proyecto.

## existencialismo

Entre las críticas con las que Ortega proclama su independencia de Heidegger está la crítica al concepto de angustia y al protagonismo de la muerte. Otra fundamental sería la idea de que el hombre no se ha preocupado generalmente por el ser, sino que la cultura occidental se ha ocupado de otros conceptos.<sup>64</sup>

### 4. Javier Zubiri (1898-1983)

Como ya he señalado, Zubiri asistió en Friburgo a los cursos de Heidegger *Introducción a la filosofía (Einleitung in die Philosophie)* de 1928-29, y *Los conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* de 1929-30. "Zubiri acababa de volver de estudiar dos años en Friburgo con Heidegger... Venía entusiasmado, no solo de Heidegger, sino con Heidegger. Mi Zubiri de la fenomenología..., me lo encontraba hecho un Zubiri del existencialismo. Ya no el pobre Husserl, tan limitado, tan maniático, ni Scheler, tan volandero, tan loco. Este, este, Heidegger, más técnico que Husserl, más profundo aún que Scheler, tan peligroso, terrible y apasionante como Nietzsche"<sup>65</sup>. En 1935 publica Zubiri el artículo "Filosofía y metafísica"<sup>66</sup>. La sección primera se titula "La fenomenología como 'idea de la filosofía': Hegel, Scheler, Heidegger" (pp. 325-337). Zubiri "es una especie de embajador intelectual de Heidegger en España y tradujo varias de sus obras extraordinariamente bien, según dicen los expertos"<sup>67</sup>.

Zubiri tuvo un conocimiento portentoso de la historia de la filosofía desde los presocráticos, y piensa desde ese globo en el que todo pasado sigue destilando nueva actualidad. "Somos el pasado, porque ya no

---

<sup>64</sup> Sobre Ortega y Heidegger ver C. Morón Arroyo, *El sistema de Ortega y Gasset*, prólogo a la segunda edición. Sin embargo, es de notar que la fenomenología comienza en Husserl en una "experiencia de la vida", y la filosofía es el estudio del contenido de esa experiencia. Ortega, y Heidegger en sus primeros cursos, toman esa experiencia como punto de arranque.

<sup>65</sup> José Gaos, *Confesiones profesionales*, pp. 40-41.

<sup>66</sup> *Cruz y Raya*, n. 30, sept. 1935, pp. 325-376.

<sup>67</sup> Sánchez Rey, op. cit., p. 27, n. 26.

somos realmente la realidad que el pasado fue en su hora... Estudiar el presente es estudiar el pasado, no porque este prolongue su existencia en aquel, sino porque el presente *es* el conjunto de posibilidades a que se redujo el pasado al desrealizarse”<sup>68</sup>. Su idea básica del tiempo es la de Heidegger, pero asimilada de manera original y desplegada en una visión personal de formas concretas del tiempo. Siempre en el camino abierto por Heidegger, Zubiri da sentido concreto al ser del alemán, llamando al hombre “animal de realidades”. En todo nivel de conciencia, la persona se enfrenta con realidad. En definitiva, el ser en Heidegger es la verdadera realidad de cada cosa en su entramado con las otras y con la persona como foco de referencia de todas, siendo con todas las otras personas.

La idea de “inteligencia sentiente” de Zubiri se funda también en las de Heidegger sobre el “encontrarse” y en la idea de verdad como presencia del ser real ante la experiencia humana. Lo nuevo de Zubiri es que, junto al análisis heideggeriano de la estructura existencial, él aporta el estudio de las bases fisiológicas de esa experiencia en cuanto son conocidas, y con ello abre el camino para la reconciliación de biología y biografía, mientras el maestro alemán se había centrado en lo biográfico.

### **5. Pedro Laín Entralgo (1908-2001)**

La obra de Laín Entralgo es muy variada: historia de la medicina y de la ciencia; problemas de la identidad y la cultura españolas, y algunos libros de filosofía, sobre todo de antropología filosófica. En esta última sección entra *La espera y la esperanza. Historia y teoría del esperar humano*, publicado en 1957. El subtítulo refleja el método de Laín al enfocar sus temas de estudio: historia y teoría, o sea, análisis de la realidad que estudia, e incorporación de esa realidad a su contexto histórico. Esa atención a la historia muestra la inserción de Laín en la conciencia del tiempo que Heidegger asoció con la vida humana, y la atención a la historia, al incorporar el pasado en el presente, realiza en cierta manera la “destrucción” del pasado propuesta en *Ser y tiempo*.

---

<sup>68</sup> *Naturaleza, historia, Dios*, p. 409.

## existencialismo

*La espera y la esperanza* se distribuye en cinco partes: 1ª, La constitución de la teoría cristiana de la esperanza; 2ª, La esperanza en el mundo moderno; 3ª, La esperanza en la crisis de nuestro tiempo; 4ª, La esperanza en la España contemporánea; y 5ª, Antropología de la esperanza, donde Laín da su propia doctrina sobre el tema, aunque aprovechando tesis de la filosofía existencial.

La historia comienza desde los griegos, con atención especial a la esperanza en San Pablo, y llega hasta su tiempo. En la parte teórica se adhiere a las ideas de Zubiri en cuyos cursos participaba de manera regular. Sobre su inserción en el existencialismo nos habla ya en la primera página del prólogo. Dice que en 1941 estudiando la analítica de Heidegger, fundada en la pregunta por el ser y anclada en el puro interrogar que no trascendía de este mundo, se preguntó: “¿Qué sucedería si en lugar de partir desde el modo de ser de la pregunta se partiese desde el modo de ser de la creencia?”.<sup>69</sup> Junto a la atmósfera intelectual fundada en Heidegger, Laín encuentra la actualidad histórica en la crisis de la posguerra mundial: “No es, pues extraño que...la palabra ‘angustia’ haga gemir oportuna e inoportunamente, desde hace varios decenios, las prensas de todos los países cultos” (ibid., 11). En tercer lugar, la esperanza es un tema “medularmente hispánico” (p. 11); como ejemplos cita a Unamuno y a Américo Castro. Y a los contextos citados se sobrepone la obligación que siente como cristiano de dar razón de su esperanza.

El capítulo primero de la tercera parte del libro expone las obras principales de Heidegger, Marcel y Sartre (pp. 284-329). El apartado dedicado al primero se titula “Angustia y esperanza”; el dedicado a Marcel, “Esperanza y trascendencia”, y finalmente el de Sartre, “La desesperanza como forma de vida”. Las respectivas exposiciones de esos pensadores son sencillamente magistrales.

En el capítulo II de esa tercera parte estudia a otros pensadores menos conocidos, y en el tercero analiza “La reacción cristiana”,

---

<sup>69</sup> *La espera y la esperanza*, p. 9.

subdividida en dos secciones: la católica (pp. 355-372), y la protestante (372-376). Una extensa sección o cuarta parte se dedica a la esperanza en la España contemporánea. En ella estudia a Unamuno, Antonio Machado, Ortega y Gasset y “la poesía española actual” (p. 456).

La quinta parte del libro contiene la doctrina personal de Laín sobre la esperanza, doctrina que distribuye en tres capítulos: 1º “Cuerpo y espíritu en el acto de esperar”; 2º, “El proyecto, la pregunta y la esperanza”, y 3º, “La espera y la esperanza”. Estos capítulos se mueven en el amplio mundo de la historia trazada en las secciones anteriores y del existencialismo contemporáneo en sus distintas direcciones, para terminar en una abertura puramente filosófica—no fundada en creencias religiosas—a la presencia de Dios en la existencia humana. Laín realiza la fusión de biología y biografía que he señalado en Zubiri. En este aspecto, los dos lanzan una vía original para la filosofía española desde la atmósfera existencialista.<sup>70</sup>

#### **6. Julián Marías (1914-2005)**

Marías estudió en la Facultad de Filosofía de Madrid de 1931 a 1936. Sus maestros fueron Morente, Zubiri, José Gaos y sobre todo, Ortega y Gasset. Siempre en la órbita de Ortega, sostuvo que el maestro de Madrid había anticipado lo mejor del filósofo alemán, al menos desde 1914. Él reclama que en su libro *Historia de la filosofía*, de 1942, “se exponían los sistemas de Husserl, de Heidegger —de quien se sabía tan poco entonces— y sobre todo de Ortega, clave de la interpretación del

---

<sup>70</sup> “Hacia 1972 o 1973 Laín dio una conferencia en Lisboa, que según Castilla del Pino, recordaba la obra de Camus: “Recuerdo que esa conferencia en Lisboa de Laín fue una paráfrasis de *Los justos*, de Albert Camus, pero planteada con tantas referencias a la piedad cristiana y tanto pathos, que Solé Tura y yo arremetimos contra él sin piedad cristiana alguna” (*Casa del olivo*, p. 386). Castilla del Pino fue injusto y frívolo con Laín: *Descargo de conciencia* (1976), “Es uno de los libros más mendaces, retóricos y cursis que se han escrito en nuestro país...Era católico e intelectualmente mediocre, pesado como escritor, y a partir de un determinado momento, dejó de renovar sus amplísimos conocimientos básicos. En Lisboa me dijo, casi treinta años antes de su muerte, que ya no leía más que los libros que necesitaba para escribir” (*Casa del olivo*, pp. 385-386).

## existencialismo

conjunto”.<sup>71</sup> Cuenta que recibió de regalo un ejemplar de *Sein und Zeit* y que dedicó el verano de 1934 a leerlo por completo, aunque con ayuda del diccionario Langenscheidt, en el cual no se encuentran muchas palabras nuevas del libro de Heidegger (*Una vida presente*, p. 122). Marías repitió la postura de Ortega e insistió en que su maestro había iniciado una metafísica más radical que la de Heidegger. Buscar el ser de las cosas no nos instala en la realidad radical, porque ya se da por supuesto que las cosas tienen un ser. Sin embargo, lo mismo que no se puede negar la presencia de Heidegger en la última etapa de Ortega y Gasset, el pensamiento de Marías tiene como fundamento la ontología concreta y precisa de *Ser y tiempo*, aunque con análisis originales de aspectos concretos de la vida humana.

Marías hizo una crítica certera y ponderada, pero demoledora, del ateísmo de Sartre. Su filosofía era intrínsecamente insostenible, y era más bien la suplantación de la filosofía por otra cosa que usurpaba su nombre”.<sup>72</sup>

Mientras en España apenas se prestó atención a Gabriel Marcel, Julián Marías fue una excepción, estudiando su obra y cultivando su amistad. Aunque no hay coincidencias teóricas entre los dos, hay algo más hondo: la comunión en un sentimiento místico de la vida, por el sincero catolicismo de ambos.<sup>73</sup> En contraste, están las siguientes palabras de Tierno Galván: “Flotantes desde el absurdo [Sartre, Camus], somos, en cuanto criaturas existentes, simples conatos de racionalidad”.

El profesor José Luis L. Aranguren publicó en 1952 *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, donde describe a las dos confesiones cristianas como un distinto “talante”, término con el que traduce el “encontrarse” de Heidegger. Merecen también especial mención los jesuitas, P. Ramón Ceñal (1907-1977) e Ismael Quilis (1896-

---

<sup>71</sup> *Una vida presente*, ed. cit., p. 277.

<sup>72</sup> *Una vida presente*, p. 494.

<sup>73</sup> *Una vida presente*, pp. 586, 654.

1993), que aportaron valiosos estudios sobre el existencialismo. Los filósofos españoles han seguido estudiando el existencialismo, y concretamente a Heidegger, en el contexto de la fenomenología, de la hermenéutica y en diálogo con el marxismo. Libros importantes en este horizonte son, entre otros: la *Ética hermenéutica* del profesor Jesús Conill y *Vida y dialéctica del sujeto*, del profesor Eduardo Álvarez (ver bibliografía).

### 7. El existencialismo y los médicos

La idea de persona de Heidegger sirve de fondo a la *Patología psicosomática* (1949) de Juan Rof Carballo, y de varios ensayos de Juan José López Ibor. Los médicos españoles cultivaban un humanismo que procuraba ver al hombre en un sentido biográfico que englobaba el biológico.

Carlos Castilla del Pino (1922-2009) estudiaba psiquiatría en Madrid desde 1941 a 1947. Entre los libros que cita en sus memorias están la *Allgemeine Psychopathologie* de Jaspers, y en dos o tres pasos del primer tomo de sus memorias alude a Heidegger. En 1947, vuelto a Madrid de sus meses como alférez de la milicia universitaria en El Ferrol, dice: “Yo estaba fascinado por la lectura de *Sein und Zeit*, de Heidegger (5ª edición), y Llopis cuestionaba con argumentos racionales y sensatos la validez de aquellos análisis, e incluso advertía del posible enmascaramiento de los problemas reales de la psicopatología, si se introducían estos seductores parámetros existenciales. Yo traducía muy despacio las páginas de Heidegger, y me ayudaba con la paráfrasis que de ese texto publicó Alphonse de Waelhens en un libro inteligente y serio”.<sup>74</sup> El psiquiatra Llopis aconsejaba precaución con Heidegger, pero con respecto a Freud, “era antifreudiano feroz” (*Pretérito imperfecto*, p. 485).

Luis Martín Santos (1924-1964). En el libro *El análisis existencial*, recopilado por el Dr. José Lázaro, hay varios trabajos sobre Sartre y

---

<sup>74</sup> *Pretérito imperfecto*, p. 485. En la nota menciona el libro de De Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, trad. de R. Ceñal, C.S.I.C. Madrid, 1945.

## existencialismo

Heidegger. El más extenso, publicado como libro independiente en 1964 con un prólogo de Castilla del Pino, fue “Libertad, temporalidad y transferencia en el psicoanálisis existencial”. En el tercer párrafo declara el autor: “Debemos señalar desde ahora, que el pensamiento existencial que se utiliza en este trabajo es muy concretamente el de J. P. Sartre”.<sup>75</sup> El segundo ensayo del libro se titula “La psiquiatría existencial [Heidegger]” (pp. 67-85). Contiene una exposición muy competente de *Ser y tiempo*, e introduce una psiquiatría fundada en la visión global de la persona, no en una visión materialista, reductiva y que explica la enfermedad desde el pasado. En Martín Santos, todo tiempo, también el pasado, es presente y abertura al futuro. Desde esta visión hay que acercarse al enfermo.

### 8. El existencialismo y los filólogos

*Américo Castro* (1886-1972). Américo Castro había sido investigador del Centro de Estudios Históricos desde su fundación en 1910 y había cultivado la filología en el sentido estricto de su maestro Menéndez Pidal. Pero en 1938, en plena guerra civil, salió de España y fue a Estados Unidos, donde enseñó en las universidades de Texas y Wisconsin, antes de establecerse definitivamente en Princeton (1940-1953). En esta universidad desarrolló su concepción existencialista de la historia de España. Los principios de esa concepción son:

Primero, la historia debe hacerse describiendo de antemano la manera de ser del sujeto que la hace o la padece, en nuestro caso “el español”. Los hechos y los movimientos culturales deben interpretarse en la manera como los vive un sujeto colectivo concreto. Cuando se clasifican al margen del sujeto colectivo en el que se realizan, esos movimientos—humanismo, barroco—son conceptos abstractos que no permiten conocer la historia con rigor.

Segundo: el sujeto histórico se caracteriza por su “morada vital” y la “vividura”. La “morada vital” equivale a lo que Heidegger llamó “el

---

<sup>75</sup> “Psicoanálisis existencial”, p. 151. La expresión “psicoanálisis existencial” se encuentra en J. P. Sartre, *El ser y la nada*, 4ª parte, cap. 2.

mundo”, fuente de sentido y de posibilidades para los individuos integrados en esa morada. La forma concreta como cada individuo realiza su vida en el ámbito de esa morada es la vividura.

Tercero: la historia es ante todo abertura al futuro. La historia de España comienza en la respuesta cristiana a la invasión árabe del año 711. En la lucha contra los moros se va configurando la “morada” España. El pasado, es decir, los períodos romano y visigótico, no son propiamente españoles, sino un sustrato que se incorpora a la historia cuando esta propiamente comienza. De ahí títulos tan llamativos de Castro, como “Los visigodos no eran españoles”.

Cuarto: Al mirar la historia desde el proyecto cristiano de reconquista, los musulmanes, lejos de ser un episodio en la historia española, son un componente decisivo. En torno a 1950 Castro reconoce la influencia, también decisiva, de la población y cultura judías, que no habían merecido su atención en *España en su historia*, de 1948. En cambio, en *La realidad histórica de España*, de 1954, es la población judía la que se hace protagonista de la historia española.

Quinto: Desde 1391, fecha de una masacre de judíos en toda España, que conduce a la conversión de muchos al cristianismo, surge el rechazo de los cristianos viejos a los conversos o cristianos nuevos, rechazo que culmina en la expulsión de los judíos de 1492 y en los estatutos de limpieza de sangre contra los descendientes de conversos, durante los siglos XVI y XVII. Castro convierte este hecho en el problema central de la historia de España. Al llamado “siglo de oro” él le dedica un libro con el título: *De la edad conflictiva* (1960), es decir la edad de la obsesión por la limpieza del linaje.

Sexto: La literatura, desde Juan del Encina y *La Celestina*, pasando por la picaresca y el *Quijote* hasta la obsesión “racista” de Quevedo, refleja la situación de inseguridad, desencanto, crítica velada o patente hacia la sociedad cristiano-vieja, y esa inseguridad se manifiesta en caracteres que, a diferencia de los personajes clásicos, seguros y bien definidos, se caracterizan por la falta de centro y la abertura a las circunstancias del momento para sobrevivir. Esa inseguridad hace modernos los caracteres de nuestra literatura clásica.

## existencialismo

Las ideas expuestas fueron recogidas por algunos estudiantes de Castro en Princeton. Manuel Durán (Yale) publicó en 1961 el libro *La ambigüedad en el Quijote*. En la misma dirección, Juan Bautista Avallé Arce, aunque no fue alumno de Castro, acentuó el lado vital y abierto de la obra de Cervantes. La misma idea refleja un importante artículo de Carlos Blanco Aguinaga: "Cervantes y la picaresca" (1957), en el que considera la obra de Cervantes "abierta", frente a la picaresca, que se expresaría en textos cerrados y con personajes cerrados. El discípulo de Castro que más acentuó el aspecto existencialista de los textos españoles fue Stephen Gilman (1917-1986), profesor en Harvard.

El primer libro de Gilman fue *The Art of La Celestina* (1957). En él sostiene que los personajes de la obra no tienen un carácter definido desde el principio, sino que se van haciendo en el diálogo. El hablar me va comprometiendo y mis palabras van formando mi perfil personal. Esa idea de la lengua fue básica en Unamuno (*Niebla*, c. 17); pero si hay una obra clásica a la cual no se puede aplicar ese principio de la existencia que se hace, es *La Celestina*. El personaje principal, la vieja, miente a todos los otros. Pues bien, el diálogo es una abertura honesta a corregir mis ideas y aprender de mi interlocutor. La mentira es, por tanto, la negación del diálogo, ya que hablo y escucho desde mis ideas inamovibles. De hecho, Celestina no cambia en toda la obra: miente y es insensible hasta la crueldad. La misma rigidez incapaz de cambio presentan los amantes y sus criados. Leo Spitzer, en la reseña del libro de Gilman publicada en 1957,<sup>76</sup> denuncia la interpretación de Gilman; y como el error se debe a que el joven profesor ha sucumbido a la moda existencialista, sostiene que a los filólogos jóvenes habría que prohibirles leer a todos los filósofos de esa tendencia.

### 9. La literatura existencialista en España

Si se ha dicho que el existencialismo es un concepto indefinible por la variedad de sus realizaciones, en la literatura es donde más se refleja la posible confusión que se deriva de esa variedad. En cambio, en filosofía las referencias y polémicas de los pensadores hacen más fácil

---

<sup>76</sup> "A New Book on the Art of *La Celestina*", *Hispanic Review*, 25 (1957), 1-25.

definir un texto como existencialista o ajeno al sistema. Aunque no supiéramos por otras vías que Adorno era un adversario del existencialismo, sobre todo de Heidegger, el panfleto *La jerigonza de la autenticidad, sobre la ideología alemana* [Jargon *Eigentlichkeit, zur deutschen Ideologie, 1964*] bastaría para ver la diferencia de los dos pensadores. Algo parecido puede sostenerse con respecto a los psiquiatras. En cambio, en literatura es más difícil acotar el campo. Martín Santos, con Juan Benet y algunos escritores y filósofos jóvenes, se reunían en la cafetería Gambrinus en torno a 1950, y allí leyeron primero a Sartre, fácilmente comprensible en francés, y a partir de 1951, *Ser y tiempo* de Heidegger en la traducción de José Gaos.<sup>77</sup>

*La novela.* La coincidencia de fechas de *Nada*, de Carmen Laforet (1944), con *El ser y la nada* (1943) de Sartre, y el recuerdo de la angustia y la nada en Heidegger, explican que la narración de la joven autora en 1944 (Carmen Laforet había nacido en 1921), fuera considerada la primera novela existencialista.

En 1942 se publicó *La familia de Pascual Duarte*, de Camilo José Cela. No se puede llamar existencialista; es más bien una combinación de las escenas de Buñuel y Dalí en *Un perro andaluz*, con algunas huellas de la novela picaresca. Del Cela de aquellos años puede citarse como cercana al existencialismo *Pabellón de reposo* [1943], por la presencia y constante reaparición de la muerte, que sitúa la obra en el ambiente existencialista. Al mismo tiempo, la repetición del motivo de la muerte, como un estribillo, le da al texto un matiz formalista que lo aleja de la existencia real.

La presencia de la muerte que corta la entrañable amistad de dos jóvenes sitúa en el ambiente existencialista *La sombra del ciprés es alargada* [1947] de Miguel Delibes. La atmósfera confinada de la ciudad provinciana (Salamanca) en los años 50, se dramatiza en *Entre visillos* [1957] de Carmen Martín Gaité, y la banalidad de la vida cotidiana, solo sacudida por la muerte de un joven es también el trasfondo de *El Jarama*

---

<sup>77</sup> Sánchez Álvarez Insúa, p. 40.

## existencialismo

[1956], de Sánchez Ferlosio: “Un día de campo, una excursión de jóvenes alegres que surgen milagrosamente de la larga agonía de la posguerra, un merendero austero junto al río. Los muchachos, excitados por la jornada festiva, hablan con una claridad sin remiendos intelectuales que los hace verdaderos habitantes de aquel Madrid que intentaba erguirse en una paz aún insegura. **La reiteración, la banalidad, la indolencia de las conversaciones consiguen reflejar magníficamente el paso perezoso del tiempo**, la pesadez de la atmósfera, el fluido interminable de un domingo absorto”.<sup>78</sup>

Tres obras de teatro merecen mención en este contexto: *Historia de una escalera* (1948), *En la ardiente oscuridad* (1950) de Antonio Buero Vallejo, y *Escuadra hacia la muerte* (1956), de Alfonso Sastre. Estas tres obras tienen de común la imagen del hombre recluido en un mundo cerrado, análogo a una prisión. Tiro de escaleras de una casa de vecinos y la prisión de una ceguera física. El paciente (*En la ardiente oscuridad*) se empeña en ser sincero consigo mismo, considerándose ciego y no buscando eufemismos para su situación, como llamarse “invidente”. Con ese empeño en la verdad quiere abrirse a un mundo libre, pero choca con gentes empeñadas en mantener la mentira, que terminan llevándole a la muerte. Creo que ninguna de las tres obras mencionadas se explica sin el precedente de *A puerta cerrada* (*Huis clos*) de Sartre. Un motivo fundamental en *A puerta cerrada* era el lazo que nos tendemos los unos a los otros en nuestra convivencia. Pues bien, en *El tragaluz* (1968) de Buero Vallejo, el motivo fundamental es el lazo tendido por un hermano para atrapar al otro. *En la ardiente oscuridad* es un alegato del protagonista por la conciencia de la realidad que nos rodea, y la libertad de tomar postura frente a ella. Quizá Buero no dependa de Sartre, pero coincide con él en sus espacios cerrados, en la definición de la escritura como “desvelamiento” y a la vez compromiso con la verdad y en la lucha del ciego contra la mentira como la de Orestes en *Las moscas* del existencialista francés.

En 1960 se leyó en la Facultad de Filosofía y Letras de la

---

<sup>78</sup> Fernando García de Cortázar, ABC, 9 de octubre, 2016.

Universidad Barcelona la obra de Bertolt Brecht *La excepción y la regla*. A partir de las primeras traducciones al castellano, y coincidiendo con la vigencia del marxismo como filosofía de moda, Brecht influye en el aspecto social que toman las obras de Buero Vallejo y Sastre, aunque solo el primero produce una obra propiamente teatral, mientras Sastre cae en un exceso de ideología que frecuentemente convierte a los personajes y sus actos en portavoces alegóricos de sus mensajes sociales.

En la historia literaria algunos estudiosos señalaron motivos paralelos entre el existencialismo y algunos escritores clásicos. Laín Entralgo publicó un ponderado artículo sobre la visión de la vida humana en Quevedo. Ya he mencionado la asociación de *La Celestina* con la visión de la persona como quehacer, del profesor Stephen Gilman, discípulo de D. Américo Castro. También debe mencionarse el libro de la profesora Esperanza Gurza *Lectura existencialista de la Celestina*, publicado en 1977. Menos conocido es el trabajo de Rafael Benítez Claros "Existencialismo en la novela picaresca".<sup>79</sup>

a) Poetas: Antonio Machado (1875-1939).

Los temas existencialistas en literatura son la nada, el confinamiento, el absurdo, la desesperanza, la náusea, la angustia, la muerte, el tiempo, la insensibilidad y crueldad humanas. Como estos temas son frecuentes en la literatura de muchos siglos y lenguas, no es extraño que en literatura puedan señalarse escritores existencialistas anteriores al sistema que hemos estudiado.

En España hemos visto a Unamuno, pero también han relacionado los críticos a Antonio Machado. Machado se proclamó siempre seguidor de Unamuno, aunque no precisamente en los tres motivos en los que el pensador salmantino anticipa tesis de Heidegger. La primera formulación de Machado para su poesía fue "palabra en el tiempo". Esta expresión denotaba que la poesía era una experiencia vivida, no simple descripción de realidades o virtuosismo formal. Pero esa vivencia en el tiempo podía ser momentánea y anecdótica, al menos de manera

---

<sup>79</sup> Recogido en *Visión de la literatura española*, pp. 131-153.

## existencialismo

predominante: “poesía circunstancial”. Por eso Machado propuso, como fórmula definitiva, la expresión “palabra esencial en el tiempo”, que resalta la misma inmersión del poeta con las personas y las cosas en cuanto nos afectan, pero no como experiencias momentáneas, sino como la vivencia de estructuras humanas permanentes. Según Machado, la descripción de las realidades la dan el sustantivo y el adjetivo; en cambio, la vivencia o identificación con las personas y cosas la expresa el verbo. Por eso escribe el poeta:

El adjetivo y el nombre,  
remansos del agua limpia,  
son accidentes del verbo  
en la gramática lírica.

La idea de tiempo en Machado se relaciona con Henri Bergson (1859-1942) y con Heidegger. Por lo demás, Machado vio en Max Scheler (1874-1928) la culminación de la filosofía europea, y desde luego, si conoció algo de Heidegger en los primeros años treinta, pudo encontrar una concordancia básica en aspectos como la vivencia del tiempo, la angustia y la muerte.

### b) Jorge Guillén

*Cántico* de Jorge Guillén (1ª ed. 1928, 4ª 1950), fue asociado con el existencialismo, pero es un empeño de mejorar el mundo y justificar así la admiración que siente por la vida. *Cántico* es una celebración de la vida y de las cosas que nos rodean. Ver, por ejemplo, el poema “Beato sillón”:

¡Beato sillón! La casa  
corroborra su presencia  
con la vaga intermitencia  
de su invocación en masa  
a la memoria. No pasa  
nada. Los ojos no ven,

## Ciriaco Morón-Arroyo

saben. El mundo está bien  
hecho. El instante lo exalta  
a marea, de tan alta,  
de tan alta, sin vaivén.

Jaime Gil de Biedma comentó con ironía la tesis de que el mundo está bien hecho. Pero en Guillén esa afirmación era un compromiso moral con la mejora del mundo para que cada día esté mejor hecho. La relación con el existencialismo en este caso es el compromiso con la verdad y la recuperación del yo auténtico basada en el entusiasmo, no en la angustia.

La vigencia del existencialismo coincide en España con los años de la posguerra. De ahí que la poesía que podemos llamar existencialista, aunque se inserta en el ambiente europeo, tenga su fuente en la experiencia personal de cada poeta: Damaso Alonso, Blas de Otero, Gabriel Celaya, José Hierro, etc.

Poco más o menos hasta 1960, fecha en que el existencialismo comienza a perder su vigencia, las discusiones en España sobre la naturaleza y el fin de la escritura se ordenan en torno a los siguientes contrastes:

Arte humano frente al arte deshumanizado, en la estela del ensayo *La deshumanización del arte*, de Ortega (1925). Recién publicado el libro de Ortega los poetas coetáneos, o sea, los de la “generación del 27”, se distancian del mote orteguiano y sostienen el carácter humano de su obra. Otro contraste se da entre la “literatura comprometida y la de evasión”, reflejo de la discusión de Sartre, presente en el libro *Compromiso y deserción*, de José María Souviron<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> Madrid, Taurus, 1959. J. M. Castellet ve la lírica entre 1939 y 1964 como la marcha del simbolismo al realismo. Menciona dos veces el término existencialista y existencial al hablar de Victoriano Crémer y Eugenio de Nora (pp. 80 y 81). En p. 84 habla, fundado en Aranguren, de la “poesía existencial” de Rilke y J. M. Valverde, y

## existencialismo

La misma actitud toman ante el contraste entre “poesía pura” y la poesía de los sentimientos humanos. Poetas de la generación del 27, cuyas ideas se recogen en la *Antología de la poesía española* de Gerardo Diego (1932) y que advierten que sus poemas no son poesía experimental y formal, sino poesía de la experiencia y las aspiraciones humanas. Uno de los ensayos más hondos de Heidegger sobre poesía es: “¿Para qué sirven los poetas en tiempos de indignancia?”. Pues bien, José Ángel Valente (1929-2000), tiene un poema cuyo título coincide con el del pensador alemán: “Poeta en tiempo de miseria”: “Poeta en tiempo de miseria, en tiempo de mentira y de infidelidad” (1966).

Dámaso Alonso cuenta con sorna, que al verse clasificado como poeta existencialista, sobre todo por su libro *Hijos de la ira* (1944), compró dos libros de Sartre, *La Náusea* y otro que no recuerda. Del primero dice que leyó unas treinta páginas y lo abandonó, perdiendo desde entonces todo interés por ese movimiento intelectual. Sin embargo, según Marías, Dámaso Alonso se interesó por Heidegger ya en 1934.<sup>81</sup> En su libro *Poetas españoles contemporáneos* (1ª ed., 1952), propone la existencia de dos direcciones en la poesía de su tiempo: “El panorama poético español actual nos ofrece unas cuantas imágenes del mundo muy armónicas o bien centradas, o vinculadas a un ancla, a un fijo amarre: todo lo llamaré poesía arraigada...”. Como ejemplos cita a Jorge Guillén, Leopoldo Panero, José Antonio Muñoz Rojas y José María Valverde. Frente a ellos Dámaso Alonso se siente a sí mismo como “desarraigado”: “El mundo nos es un caos y una angustia, y la poesía una frenética búsqueda de ordenación y de ancla...Hemos vuelto los ojos en torno...y nos hemos visto cadáveres entre otros millones de cadáveres vivientes”.<sup>82</sup> Como símbolo de la poesía desarraigada y existencialista en el sentido agnóstico o ateo, termino con un fragmento de poema de Blas de Otero (1916-1979):

---

como Castellet era marxista, llamó a esa poesía “a-histórica”.

<sup>81</sup> “Dámaso Alonso, entonces muy interesado por las cuestiones filosóficas: hablamos largamente de Husserl y Heidegger” (J. Marías, *Una vida presente*, p. 246).

<sup>82</sup> D. Alonso, *Poetas españoles contemporáneos* (ver bibliografía), p. 345.

Ciriaco Morón-Arroyo

“Canto Primero”

Definitivamente, cantaré para el hombre.

Algún día —después— alguna noche,  
me oirán. Hoy van —vamos— sin rumbo,  
sordos de sed, famélicos de oscuro....

Solo está el hombre. ¿Es esto lo que os hace  
gemir? Oh si supieseis que es bastante.

Si supieseis bastaros, ensamblaros.

Si supierais ser hombres, solo humanos.

¿Os da miedo, verdad? Sé que es más cómodo

esperar que Otro -¿quién?- cualquiera. Otro,

ser, si procuro ser quien soy. ¡Quién sabe

si hay más! En cambio, hay menos: sois sentinas

de hipocresía. ¡Oh, sed, salid al día!

No sigáis siendo bestias disfrazadas

de ansia de Dios. Con ser hombres os basta.

Blas de Otero, *Ancla*, 1958

El poema incorpora los motivos centrales del existencialismo desarraigado. Por único comentario llamo la atención sobre la profunda duda “Quién sabe si hay más”, y la consiguiente certidumbre: “En cambio hay menos”. Blas de Otero nos enfrenta con la actitud hipócrita que pretende mitigar la maldad humana con el consuelo de una justicia en otro mundo. Para él ese mundo es dudoso (Quién sabe si hay más); en cambio vivimos clara y diariamente expuestos al constante crimen y al constante sinsentido (Hay menos). Sin embargo, frente a la profunda idea del gran poeta, la historia ha demostrado y nuestra sociedad

## existencialismo

demuestra que solo el ansia sincera (¡sincera!) de Dios puede frenar la bestia en nosotros. Dichoso el que puede creer sin ser una sentina de hipocresía y puede afirmar con santa Teresa: “El alma es como un castillo, todo de un diamante y muy claro cristal” (*Las moradas*, I,1).

### BIBLIOGRAFÍA

(Una bibliografía comprensiva del existencialismo en español se encuentra, hasta la fecha de su publicación, en Gonzalo Díaz y Ceferino Sánchez Escudero, *Bibliografía filosófica hispánica (1901-1970)*, Madrid, C.S.I.C., 1982).

Adúriz, Joaquín, “Filosofía y sistema en el pensamiento de Gabriel Marcel”, *Ciencia y fe*, 20 (1949), 7-30.

*Alea: Revista internacional de fenomenología y hermenéutica*, Barcelona, n. 4, 2006.

Alonso, Dámaso, *Poetas españoles contemporáneos*. 3ª ed., Madrid, Gredos, 1969.

Altwegg, Jürg, compilador, *Die Heidegger Kontroverse*. Frankfurt/M, 1988.

Álvarez, Eduardo, *Vida y dialéctica del sujeto. La controversia de la modernidad*. Madrid, Biblioteca Nueva/Universidad Autónoma de Madrid, 2013.

Álvarez, Lili, *Feminismo y espiritualidad*. Madrid, Taurus, 1964.

Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo* [1949]. Trad. Pablo Palant, Buenos Aires, Siglo XX, 1989.

Benítez Claros, Rafael, *Visión de la literatura española*. Madrid, Rialp, 1963.

Blanco Aguinaga, Carlos, “Cervantes y la picaresca; notas sobre dos tipos de realismo”, *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 11 (1957), 313-342.

- Bultmann, Rudolf/Martin Heidegger, *Correspondencia*. Trad. Raúl Gabás, Barcelona, Herder, 2011.
- Camus, Albert, *Narraciones y teatro*. Trad. y pról. de Federico Carlos Sainz de Robles (H.). (Biblioteca Premios Nobel), Madrid, Aguilar, 1959.
- , *La peste*. Trad. Rosa Chacel, 6ª ed., Buenos Aires, Editorial Sur, 1968.
- Castellet, José María, *Un cuarto de siglo de poesía española (1939-1964)*. Barcelona, Seix Barral, 1966.
- Castilla del Pino, Carlos, *Pretérito imperfecto*, Barcelona, Tusquets, 2004.
- *Casa del olivo*, Barcelona, Tusquets, 2004.
- Ceñal Lorente, Ramón, “La filosofía española contemporánea”, en *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Mendoza (Argentina), 1950, I, pp. 419-441.
- “El problema de la verdad en Heidegger”, en *Actas*, II, 1009-1014
- Conill Sancho, Jesús, *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad* [2006]. 2ª ed., Madrid, Tecnos, 2010.
- Corominas, J. & Vicéns, J. A., *Xavier Zubiri. La soledad sonora*. Madrid: Taurus, 2006.
- Delp, Alfred, *Tragische Existenz. Zur Philosophie Martin Heideggers*. Freiburg in Br., 1935. Trad. de J. Iturrioz, Madrid, Razón y Fe, 1942.
- Díaz Díaz, Gonzalo, *Begriff und Problem der Situation. Eine Untersuchung im Rahmen des Jaspersschen Denkens*. Tesis doctoral, Universität Freiburg in Breisgau, 1961.
- Echauri, Raúl, *El ser en la filosofía de Heidegger*. Rosario (Argentina), Universidad Nacional del Litoral, 1964.
- Emiliozzi, Irma, ed., *Francisco Ayala en La Nación de Buenos Aires* (art. sobre Sartre y Camus), Madrid, Pre-textos, 2012.

## existencialismo

Espinoza, R., "¿Por qué, Herr Kollege, no ha hablado usted antes? La crítica de Zubiri a *Sein und Zeit*". *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 31 (2004), 201-249.

Farías, Víctor, *Heidegger y el nacionalsocialismo*. Ed. española, 1989, internet.

Folguera Crespo, Pilar, "El franquismo. El retorno [de la mujer] a la esfera privada (1939-1975)", en Garrido, E., cap. 17, pp. 527-548.

Frutos Cortés, Eugenio, "El existencialismo jubiloso de Jorge Guillén", *Cuadernos Hispanoamericanos*, 18 (1950), 411-426.

Gaos, José, *Confesiones profesionales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958.

Garrido, Elisa, y VV., *Historia de las mujeres en España*, Madrid, Edit. Síntesis, 1997.

Gelven, Michael, *A Commentary on Heidegger's "Being and Time"*. New York, Harper and Row, 1970.

González Álvarez, Ángel, *El tema de Dios en la filosofía existencial*. Madrid, C. S. I. C., 1945.

González Caminero, Nemésio, "Cuatro actitudes 'existenciales' ante el problema de la vida", *Razón y Fe*, 141 (1950), 452-464.

Gorri Goñi, Antonio, *Jean-Paul Sartre. Un compromiso histórico*. Barcelona, Anthropos, 198--

Gurvitch, Georges, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande, E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*. Paris, Vrin, 1930.

Gurza, Esperanza, *Lectura existencialista de La Celestina*. Madrid, Gredos, 1977.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit* [1927], 9ª. ed., Tübingen, Max Niemeyer Vlg., 1960.

Ciriaco Morón-Arroyo

- , *Über den Humanismus* [1946]. Frankfurt/M, Vittorio Klostermann, 1947.
- , *Holzwege*, 3ª ed., Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1957.
- , *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, Neske, 1954.
- , *Was ist das, die Philosophie* [1955], New York, Twayne Publishers, 1958.
- , *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, Neske, 1959.
- , *Grundfragen der Philosophie* (Lecciones del curso 1937/38. Ed. W. v. Hermann, Gesamtausgabe (en adelante GA), vol. 45. Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1984.
- , *Zum Ereignis-Denken*, GA, vol. 73. Ed. Peter Trawney, Frankfurt, V. Klostermann, 2013, dos tomos.
- , *Zum Wesen der Sprache und zur Frage nach der Kunst* [1939], GA, 74. Ed. Thomas Regehly, *ibid.*, 2010.
- , *Schwarze Hefte*, GA, vols. 94-97. Ed. P. Trawney, Frankfurt, Klostermann, 2013-2015.
- , *Cuadernos negros (1931-1938). Reflexiones II-VI* (GA, vol. 94). Trad. de Alberto Ciria, Madrid, Trotta, 2015.
- Halliburton, David, *Poetic Thinking. An Approach to Heidegger*. Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1981.
- Hirsch, Elisabeth F., "Heidegger und die Dichtung", *Journal of the History of Philosophy*, 6 (1968), 271-283.
- Jaspers, Karl, *La fe filosófica ante la revelación*. Trad., Gonzalo Díaz, Madrid, Gredos, 1968.
- , *Origen y meta de la historia*. Trad., Fernando Vela, Madrid, Alianza Editorial, 1981.
- Jolivet, Regis, *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J-P. Sartre*. Trad. A. Pacios, 3ª ed., Madrid, Gredos, 1962.

## existencialismo

Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (JAE), *Memorias* (1907-1934), Internet.

Kierkegaard, Sören, *El concepto de la angustia* [1844]. Trad. Madrid, Espasa-Calpe [Col. Austral, n. 158], 8ª ed., 1972.

Kourim, Zdenek, "Entrevista con Gabriel Marcel", *Crisis: Revista Española de Filosofía*, 16 (1969), 145-156.

Kuiper, V., "Aspectos del existencialismo", *Revista de Filosofía*, 3 (1944), 357-384.

LaCapra, Dominic, *A Preface to Sartre. A Critical Introduction to Sartre's Literary and Philosophical Writings*. Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1978.

Laín Entralgo, Pedro, *La espera y la esperanza* [1957]. 3ª ed., Madrid, Revista de Occidente, 1962.

--- *Teoría y realidad del otro*, Madrid, Revista de Occidente, 1961.

Ledesma Ramos, Ramiro, "Notas sobre Heidegger: ¿Qué es metafísica?", *La Gaceta Literaria*, n. 75, 1 de febrero de 1930, p. 11 (ed. facs., p. 43); n. 76, pp. 60-61; n. 79, pp. 113-114.

Löwith, Karl, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*. Introd. F. Montero Moliner, Madrid, Rialp, 1956.

López Ibor, Juan José, *La angustia vital*, Madrid, Edit. Paz Montalvo, 1950.

---, "La angustia vital", *Atlántida*, n. 14 (1965), 115-134.

López Quintás, Alfonso, *Filosofía española contemporánea*, Madrid, BAC, 1970.

Marcel, Gabriel, "El existencialismo cristiano", *Ínsula*, n. 4 (1946), p. 7.

---, *Filosofía concreta*. Madrid, Revista de Occidente, 1959.

---, *La condición del intelectual en el mundo contemporáneo*. Madrid, Ateneo (Col. O Crece o muere, n. 144), 1960.

Ciriaco Morón-Arroyo

Marías, Julián, *Filosofía actual y existencialismo en España*. Madrid, Revista de Occidente, 1955.

--- *Una vida presente*. Madrid, Alianza Editorial, 1988. Reeditado en Editorial Páginas de Espuma, 2008 (cito por esta edición).

Maristany del Rayo, Joaquín, *Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen*. Barcelona, Anthropos, 1987.

Martín Santos, Luis, *El análisis existencial. Ensayos*. Ed. José Lázaro, Madrid, Triacastela, 2004.

Millán Puelles, Antonio, "Notas a un libro sobre filosofía existencial", *Árbor*, n. 10 (1945), 167-175.

Molina García, Diego, "Realidad y ser: una lectura comparada de Zubiri y Heidegger", *Themata, Revista de Filosofía*, n. 36 (2006), 153-169.

Montero Moliner, Fernando, "Heidegger y la reducción fenomenológica trascendental", *Revista de Filosofía*, 1952.

Morón Arroyo, Ciriaco, *El sistema de Ortega y Gasset* [1968]. 2ª ed., Pobra do Caramiñal, Editorial Mendaur, 2011.

Novack, George, ed., *Existentialism versus Marxism. Conflicting Views on Humanism*. New York, Dell Publishing Co., 1966.

O'Callaghan, Paul, Gabriel Marcel, en Fernández Labastida, Francisco – Mercado, Juan Andrés (editores), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, URL: <http://www.philosophica.info/archivo/2009/voces/marcel/Marcel.html>

Olasagasti, Manuel, *Introducción a Heidegger*, Madrid, Revista de Occidente, 1969.

Ortega y Gasset, José, *Obras completas*, ed. Paulino Garagorri, Madrid, Revista de Occidente, 1983, 12 vols.

---, *Obras completas*, Madrid, Taurus, Santillana y Fundación Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, 2004-2010, 10 vols.

## existencialismo

Pemartín, José, *Introducción a una filosofía de lo temporal*. Sevilla, 1937.  
2ª ed., Madrid, Espasa-Calpe, 1941.

Peñas Bermejo, Francisco J., *Poesía existencial española del siglo XX*.  
Madrid, Editorial Pliegos, 1993.

Pöggeler, Otto, *Der Denkweg Martin Heideggers*. Pfullingen, Neske, 1963.

Richardson, William J., S. J., *Heidegger: Through Phenomenology to Thought*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1963.

Rickert, Heinrich, *Die Philosophie des Lebens: Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit* (1920). [IA \(UToronto\)](#) 2nd ed., 1922.

Ridruejo, Pedro, *La radicación metafísica de la libertad en Karl Jaspers*.  
Tesis doctoral, Madrid, 1964.

Rof Carballo, Juan, *Patología psico-somática* [1949], 3ª ed., Madrid, Paz Montalvo, 1955.

Sacristán, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*, Barcelona, C.S.I.C., 1959.

Safranski, Rüdiger, *Un maestro de Alemania: Martin Heidegger y su tiempo*. Trad. R. Gabás, Barcelona, Fábula Rusquets, 3ª ed., 2013.

Sánchez Álvarez Insúa, Alberto, *De Heidegger a Sartre. "Apólogos" de Luis Martín Santos, una lectura existencial*. Madrid, Ediciones Encuentro, 2009.

Sánchez Rey, María del Carmen, "El horizonte posthegeliano de la filosofía de Zubiri", *Themata*, n. 9 (1992), 331-359. En <http://institucional.us.es/revistas/themata/0923%20sanchez.pdf>

Sánchez-Gey Venegas, Juana, "Algunos claros de María Zambrano en su relación con Heidegger", *Aurora* n. 12 (2011), 56-63.

Sartre, Jean Paul, *La Nausea* [1938], Buenos Aires, Losada, 2008.

- *El muro* [1939]. Trad. M. Salabert, Madrid, Alianza Editorial, 1989.
- *L'être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique* [1943]. Paris, Gallimard, 1993. Trad. española de Juan Valmar, 4ª ed., Buenos Aires, Losada, 1976.
- , *El existencialismo es un humanismo* [1946], traductor no indicado. Buenos Aires, Ediciones del 80, 1986.
- *A puerta cerrada, La puta respetuosa*. Trad. de Aurora Bernárdez [Buenos Aires, 1948]. Buenos Aires, Losada, 2004.
- *Las manos sucias* [1947]. Trad. Aurora Bernárdez. Buenos Aires, Losada, 1948. Citado por la edición de Madrid, Alianza Editorial, 1987.
- *Qu'est-ce que la littérature?*, Paris, Gallimard, 1948. Trad. española de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1950.
- Schneeberger, Guido, *Nachlese zu Heidegger. Dokumente zu seinem Leben und Denken*, Bern, Vlg. Guido Schneeberger, 1962.
- Sherratt, Yvonne, *Los filósofos de Hitler*. Trad. M. Garrido y R. Neira, Madrid, Cátedra, 2014.
- Sorg, Bernhardt, *Denkspuren. Zum Verhältnis von Philosophie und Literatur (II). M. Heidegger und T. W. Adorno*. Texto del curso dado en la Universidad de Bonn, semestre de invierno de 2001-2002.
- Stein, Edith, *Cartas a Roman Ingarden (1917-1938)*. Trad. Jesús M. García Rojo, Madrid, Editorial de Espiritualidad, 1998.
- Torre, Guillermo de, "Existencialismo", en *Historia de las literaturas de vanguardia*, Madrid, Guadarrama, 1965, pp. 651-735.
- Trawny, P. u. A. J. Mitchell, eds., *Heidegger, die Juden, noch einmal*. Frankfurt, V. Klostermann, 2015.
- Urdániz, Teófilo, "Boletín de filosofía existencial. En torno al existencialismo en España", *La Ciencia Tomista*, 71 (1946), 116-162.

## existencialismo

Uscatescu, Jorge, “Los ochenta años de M. Heidegger”, *Crisis*, 17 (1970), 287-293.

Vall Solaz, F. Xavier, “Vestigios hispánicos de Karl Jaspers”, *Revista de Hispanismo Filosófico*, n. 19 (2014), 71-100.

Vega, Ignacio de, “Albert Camus y Constantino Cavafis: entre el Mediterráneo y la rebelión”, *biTARTE, Revista Cuatrimestral de Humanidades* (San Sebastián), 10 (2003), 91-98.

Waehlens, Alphonse de, *La filosofía de Martin Heidegger*, trad. de Ramón Ceñal, Madrid, C.S.I.C., 1945.

Wolin, Richard, *Los hijos de Heidegger. Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas y Herbert Marcuse* [2001]. Trad. María Condor, Madrid, Cátedra, 2003.

Xocolotzi Yáñez, Ángel, “Dos décadas de una atormentada relación: M. Heidegger y E. Husserl, 1909-1929”, en *Contribuciones desde Coatepec*, Univ. Autónoma del Estado de México, Toluca, 2008, pp. 11-37. Accesible en internet.

Zubiri, Xavier, *Naturaleza, historia, Dios*. Madrid, Editora Nacional, 1944.

Ciriaco MORÓN-ARROYO

Cornell University