

## SARTRE, HEIDEGGER Y LA DISOLUCIÓN DE LA FILOSOFÍA DE LA SUBJETIVIDAD

JESÚS ADRIÁN ESCUDERO

El concepto de subjetividad ocupa un lugar central en la práctica totalidad de las reflexiones filosóficas modernas occidentales. Desde Descartes a Kant y Husserl, pasando por Marx y Nietzsche, Heidegger y Sartre y finalizando, entre otros, con Derrida y Foucault podemos agrupar las diferentes concepciones del sujeto en torno a la siguiente polaridad: un sujeto autónomo, independiente, transparente, fundamento sólido del conocimiento *versus* un sujeto alienado, reprimido, tecnodirigido, diseminado o disperso. El nacimiento del sujeto moderno suele situarse en el *cogito* cartesiano como substancia lógica de todo conocimiento y como realidad opuesta al mundo de los objetos. El dualismo cartesiano instaura un abismo infranqueable entre la mente y el cuerpo. Kant, por su parte, traslada esa dualidad al seno mismo del sujeto: por un lado, existe el yo empírico y fenoménico polo de las experiencias y, por el otro lado, el yo transcendental y nouménico sede del pensamiento. Husserl y sus *Meditaciones cartesianas* apuestan por el *ego* transcendental como *substantia cogitans*, como unidad causal, no causada, de todas nuestras acciones. Nietzsche, en cambio, es quizás el primero en denunciar abiertamente la ilusión de la subjetividad. Una ilusión provocada por el lenguaje y su insistencia en dividir la experiencia en sujetos y objetos, en falsear la relación originaria del hombre con la realidad del devenir. El sujeto es más bien un efecto de superficie, es algo esencialmente fragmentario y disperso, antes que algo sistemático y unitario.

Sartre y Heidegger se sitúan en la misma línea de desconfianza y recelo nietzscheanos y someten la noción moderna de subjetividad a una crítica severa. Una subjetividad entendida como fundamento último de todo conocimiento teórico y práctico, encerrada en sí misma, encapsulada en su propias representaciones, escindida del mundo de los objetos

y de las personas, ajena a los influjos de la historia y el tiempo. Contra este ideal de autotransparencia y autonomía absoluta se dirigen los dardos de Sartre y Heidegger y a su estela los de toda una generación de pensadores continentales que retoman, profundizan, amplían e incorporan esa crítica a sus distintos programas filosóficos. Así, por ejemplo, la disolución del sujeto de conocimiento es una constante que -bajo diferentes matices, perspectivas e intereses- forma parte del tejido reflexivo de una serie de estructuralistas franceses inconoclastas, por no mencionar a los pensadores que se mantienen en la órbita de la Teoría Crítica y de la filosofía del lenguaje alemana de Humboldt a Wittgenstein.

La *Antropología estructural* (1958) de Lévi-Strauss disuelve todo resquicio subjetivo en las estructuras universales del lenguaje; los *Écrits* (1966) de Lacan desconstruyen explícitamente el sujeto humano como vana ilusión de identidad; *Las palabras y las cosas* (1966) de Foucault vaticina la muerte del hombre como nudo epistémico; en un tono escatológico similar, Derrida anuncia en *Márgenes de la filosofía* (1968) el final del hombre; y el *Anti-Edipo* de Deleuze y Guattari (1972) reemplazan el yo, *ego* o *je* por el ahí, el *ça*.<sup>1</sup> Sirva esta panorámica como botón de muestra del profundo cambio de dirección que sufre el pensamiento francés allá por los años sesenta. Un cambio, como se ha advertido, al que tampoco es ajeno la generación alemana: las obras de Gadamer, *Verdad y método* (1960), de Apel, *La transformación de la filosofía* (1964), de Tugendhat, *Introducción a la filosofía analítica del lenguaje* (1976) o de Habermas, *Teoría de la acción comunicativa* (1981) son diferentes expresiones de un modo de pensar que, arropado por el manto de la hermenéutica, indaga en la historicidad de un sujeto de conocimiento y de acción incrustado en diferentes juegos de lenguaje que condicionan su forma de interpretar la realidad y el mundo que le envuelven.<sup>2</sup>

No resulta ninguna sorpresa afirmar que tanto la filosofía francesa como la alemana se alimentan de los sutiles análisis de la existencia humana emprendidos por Sartre y Heidegger en sus diferentes intentos de superar las barreras impuestas por una filosofía de la conciencia que corre el permanente riesgo de caer en las redes del solipsismo y de la autofundamentación. En este contexto, el presente artículo ofrece una reconstrucción de las críticas que ambos pensadores vierten sobre la insu-

<sup>1</sup> Para más información, véase el interesante y ya clásico libro de Descombes (1988) sobre la filosofía francesa de 1933 a 1978 (esp. cap. 4, 5 y 6).

<sup>2</sup> Véanse, entre otros, Bubner (1991), Corredor (1999) o Lafont (1993).

ficiencia de este clásico paradigma de la filosofía de la conciencia y ver qué tipo de respuesta ofrecen a esta difícil cuestión de la subjetividad.

(I) En primer lugar, se analiza la propuesta del Sartre de *La transcendencia del ego*, obra en la que revisa en profundidad la validez o no de los postulados husserlianos sobre la conciencia (I.1). A continuación se aborda el tema de la negatividad como eje de una filosofía de la existencia humana que cuestiona la clásica noción kantiana de sujeto autónomo. Este individualismo humanista ya es repudiado en *La Náusea*, toma cuerpo en *El ser y la nada* con el rechazo de toda naturaleza humana y alcanza su cénit en la provocativa afirmación de *La Crítica de la Razón Dialéctica*: «el hombre no existe» (I.2). Seguidamente se examina el anverso de esta negatividad, a saber, la libertad humana como el poder de anonadar, como la capacidad de proyectarse responsablemente sobre sus propias posibilidades. Para ilustrar el alcance de esta nueva comprensión del ser humano nos detendremos brevemente a considerar el alcance y el significado que Sartre otorga en su conferencia *El existencialismo es un humanismo* a la frase de Karamazov «si Dios no existiera, todo estaría permitido» (I.3).

(II) En segundo lugar, se aborda la alternativa heideggeriana a un humanismo mal entendido desde su origen. Pero antes de abordar esa compleja realidad resulta necesario tener muy claros cuáles son los resultados filosóficos alcanzados en *Ser y tiempo* para comprender el posterior viraje de su pensamiento (II.1). A partir de este giro se inaugura una nueva forma de encarar la omnipresente cuestión del ser, intentando desvincularla ahora de posibles acusaciones de subjetivismo. En la *Carta sobre el 'humanismo'* el ser se va tematizar en términos de destino, de acontecimiento apropiador, de ámbito de sentido último e irrebasable para un *Dasein* fáctico e históricamente arrojado, que concentra toda su atención en la escucha de la silenciosa voz del ser. Con la imagen de un *Dasein* convertido en el pastor del ser se consume, sin duda, la disolución de toda filosofía de corte subjetivista (II.2).

## I. Sartre y la noción del sujeto

### 1. EL FENÓMENO DE LA TRANSCENDENCIA

La obra estrictamente filosófica del Sartre de los años treinta y cuarenta se mueve en las coordenadas de la corriente existencialista francesa encabezada por Jean Wahl y Gabriel Marcel y del interés suscitado por la

fenomenología de Edmund Husserl, Max Scheler y Martin Heidegger. En este sentido no cabe pasar por alto la influencia que empieza a ejercer la fenomenología, especialmente a partir de las conferencias que Husserl impartió en París en presencia de Alexander Koyré, Emmanuel Levinas, Gabriel Marcel o Maurice Merleau-Ponty y recogidas posteriormente en *Meditaciones cartesianas* (1931). A su vez, el existencialismo francés germina en un clima de fuerte anticartesianismo y de redescubrimiento de Kierkegaard y se nutre fundamentalmente de dos ideas. En primer lugar, la condición arrojada y culpable de la existencia humana. El hombre se encuentra en medio de múltiples posibilidades y se ve obligado a elegir. Con ello conquista un espacio de libertad, pero a un precio al que no siempre es capaz de hacer frente: el error y la subsiguiente responsabilidad frente a sus decisiones y actos. Ya no existe un modelo de verdad a seguir y que garantice la salvación; la realidad carece de un fundamento último de sentido. En estas condiciones la existencia humana, corporal y finita, anda errática y sin rumbo en un mundo anónimo y sin polos de referencia. En segundo lugar, la existencia se asocia a la idea de contingencia. El hombre concreto se experimenta como una encarnación del azar, en la medida en que tiene que vérselas con un cuerpo y una mente y con unas circunstancias que le han sobrevenido sin elección previa.

No es de extrañar que influenciado por este ambiente intelectual, Sartre decidiera adentrarse en los intrincados vericuetos de la fenomenología husserliana, así como en el pensamiento de Heidegger (de quien habían aparecido a principio de los años treinta las primeras traducciones francesas de los capítulos sobre el tema del cuidado y de la muerte de *Ser y tiempo*, de la conferencia *¿Qué es metafísica?* o del libro *Kant y el problema de la metafísica*). La admiración de Sartre llega hasta tal punto que, en 1933, decide marcharse durante un año a Berlín para estudiar a fondo la obra de Husserl y Heidegger. La publicación, en 1936, del ensayo *La trascendencia del ego. Esbozo de descripción fenomenológica* refleja los resultados obtenidos durante su estancia berlinesa. De Husserl, le llama la atención la enorme capacidad de atenerse a las cosas mismas, especialmente al ubérrimo campo de análisis de las vivencias y de los actos de la conciencia. De Heidegger, retoma la necesidad de realización incesante de la vida humana y el impulso a auto-trascenderse constantemente. La vida humana no es un índice fijo y estático de existencia, sino que está henchida de una movilidad esencial y llevada por su carácter cinético a ir siempre más allá de lo dado ahí delante.

La concepción sartriana del sujeto se ha de entender, pues, como una respuesta no sólo a las paradojas de Descartes y Kant, sino también a las posturas de Nietzsche, Husserl y Heidegger. A la hora de considerar su revisión crítica y radicalizada de sus inmediatos predecesores alemanes, es obligado detenerse en el citado ensayo de *La trascendencia del ego*, en el que se ataca frontalmente la noción husserliana de sujeto como *ego* transcendental. Para Sartre, no existe algo así como una esfera interna del *ego*, fuente de toda acción y voluntad, fuente de todo sentimiento y pensamiento. El yo, el sí mismo es un constructo imaginario, transcendente y no inmanente a la conciencia. Sartre mantiene, en contra de la opinión de Husserl, que el *ego* es transcendente y no transcendental. Un *ego* transcendental es origen de significado, centro de la conciencia y de la personalidad. En cambio, un *ego* transcendente es externo a la conciencia, es una totalidad sintética e individual de estados y acciones, un constructo que el yo tiende a imaginar como fuente de su conducta, aunque en realidad no sea otra cosa que el conjunto de las vivencias inmediatas de la conciencia. Por esta razón el *ego* transcendental se convierte en un «centro de opacidad» que amenaza con la «muerte de la conciencia».<sup>3</sup> El *ego* no sólo es externo a la conciencia, ni siquiera está permanentemente presente a la conciencia.

«No hay sujeto en el plano irreflexivo».<sup>4</sup> Cuando estoy leyendo un libro o corriendo detrás de un tren, cuando quedo absorto ante la contemplación de un cuadro, no hay Sujeto. Sólo hay conciencia del libro 'que-tengo-entre-las-manos', del tranvía 'que-está-cerca' o del cuadro 'colgado-de-la-pared'. La conciencia, no cabe olvidarlo, es intencional como ya afirmara Husserl en *Investigaciones lógicas* (1900). Esto significa que ya siempre, de antemano, me encuentro inmerso en el mundo de los objetos y de las personas. Son estos objetos y estas personas los que se presentan revestidos de valores, cualidades, significados, etc. Pero el yo ha desaparecido, se ha anulado. No hay lugar para mi yo en este nivel de las vivencias inmediatas de la conciencia: «El *ego* nunca es indiferente a sus estados, queda 'comprometido' por ellos. (...) El *ego* no es nada fuera de la totalidad concreta de los estados y de las acciones que soporta. Sin duda es transcendente a todos los estados que unifica, pero no como una X abstracta, con la única misión de unificar: más bien es la to-

<sup>3</sup> TE: 139 (consultar lista de abreviaturas al final del artículo). Para más información, Barnes (1992): 13-38, Fretz (1992): 71-77 o Howells (1992): 326-337.

<sup>4</sup> TE: 146.

talidad infinita de los estados y de las acciones, que nunca se deja reducir a una acción a un estado». <sup>5</sup> Esto significa que nunca puedo conocerme a mí mismo de forma plena; no tengo ningún conocimiento privilegiado de mí mismo. Mi autoconocimiento es similar a mi conocimiento de otra gente o de otras cosas, es decir, resultado de la observación y de la interpretación del comportamiento.

*La transcendencia del ego* sólo ofrece una imagen negativa del sujeto demostrando lo que no es, es decir, un *ego* transcendental que es en sí. Ahora bien, en *El ser y la nada* (1943) se asiste a una primera definición de la subjetividad en términos de «conciencia instantánea» y «*cogito* pre-reflexivo». <sup>6</sup> La subjetividad encarna una conciencia inmediata, preteórica, inseparable de sus vínculos intencionales con el mundo, que nada tiene que ver con la actividad tética y posicional. La conciencia ya no se compone de una naturaleza puramente impersonal, sino que en esta nueva etapa del pensamiento de Sartre está revestida de una estructura personal. Durante ese período, fuertemente impregnado por la experiencia de la guerra, del cautiverio y de la lectura atenta de Heidegger como atestiguan los *Carnets de la drôle de guerre*, el punto de partida de la filosofía de Sartre se desplaza del yo, del *ego* hacia el ser humano, la persona. Sartre ilustra este cambio de perspectiva con la metáfora siguiente: la conciencia es un globo cuyos movimientos están limitados por el hilo que lo mantiene unido al mundo; la conciencia representa un globo cautivo. Un imagen que reformula gráficamente la idea heideggeriana del proyecto arrojado del *Dasein*. Éste se caracteriza por la posibilidad de realizar proyectos de acción, pero estos están constitutivos, ontológicamente condicionados por la situación fáctica en la que se encuentra en cada caso; por consiguiente, goza de una libertad de movimientos limitada, anclada en el mundo en el que vive, al igual que sucede con el globo cautivo de Sartre.

Más tarde, la afinidad con Marx y la creciente simpatía hacia Freud y Lacan se reflejan en *La Crítica de la Razón Dialéctica* (1960) bajo el aspecto de una reducción considerable del ya depauperado nivel de autonomía del individuo que, finalmente, acaba por erosionar cualquier huella de subjetividad. En su lugar aparece el *homme historique*, la conciencia histórica transcendental; en ocasiones, Sartre también habla de *vécu*, la experiencia vivida como la totalidad del proceso dialéctico de la vida psí-

<sup>5</sup> TE: 163.

<sup>6</sup> SyN: 19 y 20.

quica, un proceso que permanece necesariamente opaco a sí mismo dado que está sometido a una transformación constante; por consiguiente, el *vécu* es irreductible a cualquier tipo de autoconocimiento reflexivo. Desde esta óptica se entiende mejor la pregunta que se plantea en el prefacio: «¿Hay una Verdad del hombre?» <sup>7</sup> Una pregunta que emerge en un contexto de creciente deshumanización propio del clima determinista neomarxista. Sartre, años antes del diagnóstico de Foucault y de los estructuralistas, sostiene la historicación del sujeto y la disolución del mismo en diferentes sectores materiales de la existencia (como, por ejemplo, el trabajo, las relaciones humanas o el lenguaje). De ahí viene la provocativa afirmación de que «el hombre no existe», de que el «concepto de hombre es una abstracción». <sup>8</sup> Estas sentencias, de inspiración marxista, vienen a decir que el hombre sólo existe para el hombre en condiciones sociales dadas, por lo que toda relación es histórica.

## 2. LA CONCIENCIA COMO NEGATIVIDAD

Las diferentes posturas filosóficas de entreguerras se orientan hacia el tema de la trascendencia de un Ser que se oculta y desoculta y de la estructura ontológica de un hombre que se postula como sede del desvelamiento de ese Ser. En este planteamiento la existencia humana viene marcada por los tintes de la pasividad y entrega, adquiere la condición de sendero, de *homo viator*, de destinatario del fondo abismal de todo sentido inherente al Ser. Sin embargo, el enfoque existencialista de Sartre apuesta por el valor incanjeable de la vida humana concreta. El ser-en-sí, <sup>9</sup> entendido en un sentido verbal activo y no al modo kantiano como sustantivo o cosa en sí, no es fundamento de sentido; más bien, plasma la realidad bruta, el horizonte de experiencias con el que la conciencia se relaciona inmediata y regularmente. La conciencia es intencional, es decir, no es algo opuesto al mundo como objeto suyo, no es algo subsistente por sí mismo, sino que está en el mundo o, como diría Merleau-Ponty, está encarnada en el mundo.

<sup>7</sup> CRD: 913.

<sup>8</sup> Consultar al respecto los primeros capítulos del libro I de *La Crítica de la Razón Dialéctica* (CRD: 1143-1198).

<sup>9</sup> Para Sartre, el concepto de ser tiene la particularidad de estar escindido en dos regiones ontológicas inconmensurables: por una parte, el ser característico de la cosa, el «ser en sí» (*l'être-en-soi*), suficiente e idéntico consigo mismo; por otra parte, el ser característico del hombre, el «ser para sí» (*l'être-pour-soi*), dotado de la capacidad de negar, de diferenciarse, de realizarse libremente.

Mas eso no significa que se vea obligada a hipotecar su libertad. La conciencia -en tanto que intencional y ser-en-el-mundo con otras conciencias, con otras cosas y consigo misma- encierra una doble dimensión: aniquilación y constitución simultánea del mundo. Esta doble capacidad de constituir o fundar un mundo y, al mismo tiempo, aniquilarlo o negarlo descansa en la actividad imaginativa de la conciencia. *El imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación* (1940) plantea la interesante cuestión de si se puede concebir una conciencia que nunca imaginara nada y que fuera totalmente absorbida por sus intuiciones de lo real. La respuesta de Sartre es que la condición esencial para que la conciencia pueda imaginar es que tenga la posibilidad de formular una tesis de irrealidad, es decir, que pueda esbozar posibilidades, plantear alternativas no contempladas en la cadena de los sucesos reales del mundo.<sup>10</sup> En otras palabras, la imaginación permite romper con la linealidad temporal de la existencia real. Cuando juego al tenis puedo anticipar con exactitud y previsión la trayectoria de la pelota en función del golpe de mi contrincante; en cambio, mientras estoy plácidamente sentado en mi sofá, dejando ir mi imaginación y recomfortándome con lo que haré cuando regrese mi amigo David de viaje, estoy aislando, separando el advenir del presente, estoy fracturando la temporalidad cotidiana y real de los acontecimientos; en definitiva, estoy encarnando una actitud negativa, liberadora frente al determinismo de cualquier realidad particular. Y en eso consiste mi libertad: por un lado, en la posibilidad positiva de poner mis propios objetos; por otro lado, la posibilidad negativa de decir no (por ejemplo, creando o imaginando cosas y situaciones que son irreales, fronteras con la nada y que se oponen al mundo real).

Ahora bien, ¿cómo puede darse la experiencia de la nada? La nada sólo se manifiesta dentro y por algo real, tal como sucede en los casos del olvido, de la ausencia, de la ficción, del aburrimiento o de la angustia. El trasfondo de la conferencia de Heidegger *¿Qué es metafísica?* (1929) es palpable y Sartre lo reconoce abiertamente. Sartre llama "náusea" a esa experiencia existencial del tedio. Y para describir ese peculiar estado afectivo que despierta en nosotros el sentimiento de la nada que mejor que recurrir al famoso pasaje de *La náusea* (1938). El texto nos traslada a un jardín público por el que pasea el protagonista de la novela, Antonio Roquentin, mientras se interroga por la naturaleza de las cosas y de su propia existencia: «No puede decir que me sienta aligerado ni contento;

<sup>10</sup> Cf. IMAG: 270ss.

al contrario, eso me aplasta. Sólo que alcancé mi objetivo: sé lo que quería saber; he comprendido todo lo que ha sucedido desde el mes de enero. La Náusea no me ha abandonado y no creo que me abandone tan pronto; pero ya no la soporto, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: soy yo. (...) Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde fuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se había desvelado de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la pasta misma de las cosas. (...) Éramos un montón de existentes incómodos, embarazados por nosotros mismos; no teníamos la menor razón para estar allí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía estar de más con respecto a los otros. *De más*, fue la única relación que pude establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros. (...) Y yo -flojo, lánguido, obscuro, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos-, *también estaba de más*. (...) ¿Cómo podré fijar esto con palabras? (...) Absurdo, irreductible; nada podía explicarlo. Evidentemente, no lo sabía todo..., pero ante aquella gran pata rugosa, ni la ignorancia ni el saber tenían importancia; el mundo de las explicaciones y razones no es el de la existencia. (...) Aquel momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil y helado, sumido en un éxtasis horrible. Pero en el seno mismo de ese éxtasis, acababa de aparecer algo nuevo: yo comprendía la Náusea, la poseía. A decir verdad, no me formulaba mis descubrimientos. Pero creo que ahora me sería fácil expresarlos con palabras. Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente: los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. (...) La existencia no es algo que se deje pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros, que pese sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil; si no, no hay absolutamente nada».<sup>11</sup>

Esta experiencia de la náusea alude al fenómeno de la existencia desnuda, sin atributos, en la que las reglas comunes son puestas en entredicho y se reniega de ellas; simplemente remite al hecho del estar ahí, a la pura contingencia del cuerpo y de la carne, más allá de toda explicación religiosa y justificación racional, más allá de todo modismo social y tradición familiar. De ese modo resulta abolido el telón que nos oculta la nada

<sup>11</sup> N: 163-170.

y nos protege contra la Náusea. La fórmula «de más» condensa la idea de que el yo entero debe ser abandonado a su propia lógica, de que el ser simplemente es, a saber, que no puede ser derivado de nada: ni de otro ser real, ni de un ser posible, ni de una ley necesaria. El ser es lo que es plenamente, sin relación a otro ser. Es pura contingencia, impone un sentimiento de que todo puede suceder, de que no hay reglas ni normas ni marcos fijos e invariables, de que el espacio y el tiempo son elásticos y flexibles. En palabras de Sartre, el ser «es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque el ser está empastado de sí mismo. (...) De hecho, el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo. Es lo que expresaremos mejor diciendo que *el ser es lo que es*».<sup>12</sup> Y fuera de eso no es nada, está de más.

El aspecto positivo de esta experiencia límite de anonadamiento, de gradual degradación, de extrañamiento de la conciencia es que se produce una especie de depuración, de *epoché* husserliana por la que la conciencia despierta de su letargo y recupera su libertad. En efecto, nuestra vida más corriente y cotidiana está presa de una red de espejismos y explicaciones irracionales que nos envuelve, ciega y embauca con nuestro propio consentimiento. En este sentido, la náusea —en tanto que pone al descubierto la miseria originaria del Ser sin sentido— es liberadora para quien pasa a través de ella; aquí se manifiesta con toda claridad la definición fenomenológica de la conciencia como trascendencia e intencionalidad. La conciencia es conciencia *de* algo; esto significa que la conciencia existe fuera de sí, apuntando hacia un ser que no es ella misma. Como nos recuerda Sartre en sus primeras páginas de *El ser y la nada* (1943): «Una mesa no está *en* la conciencia, ni aun a título de representación. Una mesa está *en* el espacio, junto a la ventana, etc. (...) El primer paso de una filosofía consiste en expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación entre ésta y el mundo, a saber, la conciencia como conciencia posicional *del* mundo. Toda conciencia es posicional en cuan-

<sup>12</sup> SyN: 36-37. Los adjetivos 'pastoso', 'viscoso' o 'nauseabundo' abundan en la obra de Sartre y desempeñan un papel importante a la hora de simbolizar el estado del hombre que, renunciando a su libertad e instalándose en la mala fe, intenta transmutarse en cosa. El resultado final es desastroso, patético, inhumano: la vida se 'espesa', se 'empasta', se 'coagula', se 'estrangula' o se 'paraliza'. El lenguaje popular capta muy bien este fenómeno cuando dice que "la sonrisa se congela en los labios", a saber, que se estabiliza y materializa para acabar convirtiéndose en objeto.

to que se trasciende para alcanzar un objeto, y se agota en esa posición misma».<sup>13</sup>

No existe, por tanto, una cosa en sí, un más allá de los fenómenos. La conciencia sólo tiene presentes fenómenos, lo que se da y tal como se da: «la apariencia remite a la serie total de las apariencias, y no a una realidad oculta que haya drenado hacia sí todo el *ser* del existente».<sup>14</sup> Si logramos desprendernos de lo que Nietzsche llama la «ilusión de los trasmundos», estaremos en disposición de rechazar el dualismo de la apariencia y la esencia, del sujeto y del objeto. La conciencia de sí no es ni ilusión inconsciente, ni dualidad cognitiva, ni realidad sustancial, sino relación inmediata y espontánea, plenitud de existencia intencional, pura apariencia sin más. Se trata de reconocer el mundo de la vida previo a todo acto reflexivo y predicativo de la conciencia.

¿Cómo se comporta el hombre frente a este mundo contingente? ¿Qué momentos intervienen en nuestra relación con el mundo en cuanto tal? Esta realidad contingente, irreductible, envolvente y que simplemente está ahí invita a situarnos y comportarnos en relación con ella. Partiendo de la idea heideggeriana de que el hombre es un ente que pone en juego su existencia en cada instante y de que es capaz de cuestionarse a sí mismo, Sartre enarbola dos aspectos fundamentales: la negatividad y la libertad.

Hemos visto que la subjetividad se relaciona consigo misma en la medida en que establece una relación con algo distinto de sí. ¿Cuál es la diferencia entre estos dos tipos de relación? En la relación con un ser distinto de sí, la subjetividad existe en el ámbito del aquí y ahora, en la situación particular y concreta en la que cada uno vive y piensa. Ahora bien, la conciencia subjetiva también puede distanciarse y trascender el nivel material de las cosas y situaciones. ¿Cómo? Colocándose ante ellas, tomando posición frente a ellas y considerándolas como diferentes de la conciencia misma. En otras palabras, la subjetividad se caracteriza por no querer ser lo que es *de facto*. El mismo acto de interrogar implica un momento de privación, de limitación, es más, de negación. La subjetividad consiste precisamente en este distanciamiento originario del ser, de un mundo que nosotros revestimos incesantemente de sentido humano. El hombre —repite Sartre con Heidegger— es el ser de las lejanías. El ejercicio de este acto negador viene a radicalizar el lema hegeliano de la dia-

<sup>13</sup> SyN: 17-18.

<sup>14</sup> SyN: 10.

léctica *omnis determinatio es negatio*. Con el mismo acto que la subjetividad afirma y determina el ser, se produce simultáneamente el acto de limitar y negar. De ahí que la subjetividad se encuentre sin sostén, enteramente abandonada, arrojada al mundo y en la necesidad de hacerse a sí mismo en cada momento. Aquí interviene el segundo aspecto de la conciencia: la libertad, mejor dicho, la condena a ser libre. La libertad es el correlato necesario de la negación del en-sí. Si el hombre se concibiera como pleno y acabado desde el principio, resultaría absurdo buscar después en él elementos que le permitieran ser libres. Es como buscar el vacío en un recipiente lleno hasta el borde.

### 3. LA RADICAL AFIRMACIÓN DE LA LIBERTAD DEL INDIVIDUO

El hombre es siempre libre o no lo es jamás. Por ello, ninguno de sus actos puede escapar a su plena responsabilidad. Henos ante el tema central de la célebre conferencia *El existencialismo es un humanismo* (1946), que no es otro que el de la reivindicación de la libertad absoluta. Así leemos, por ejemplo, que «el hombre no es nada más que su proyecto, no existe sino en cuanto se realiza, existe todo en el conjunto de sus actos, no es nada más que su vida».<sup>15</sup> Sartre rechaza explícitamente el humanismo kantiano que entiende al hombre como un fin para sí mismo, autosuficiente y moralmente autónomo. Tampoco existe una voluntad divina que marque el rumbo de la existencia humana como en el caso de Abraham, ni una moral general ligada a alguna institución religiosa, ni una naturaleza humana prefijada y determinada *a priori*.<sup>16</sup> El hombre es simplemente el resultado de sus acciones. No obedece a ninguna esencia oculta en su interior. Ese el sentido de la famosa tesis de que «la existencia precede a la esencia».<sup>17</sup> Sartre se desmarca abiertamente de la concepción tradicional del hombre de corte tomista según la cual la existencia humana depende de la esencia divina. ¿Qué hace? Sencillamente, invierte esa relación para resaltar el hecho de que el hombre se construye a sí mismo y de que las decisiones sólo se pueden tomar a partir de la situación fáctica y real en la que nos encontramos en cada caso concreto. Sin embargo, esa inversión -opinará Heidegger- todavía le mantiene anclado en el esquema metafísico de la dicotomía existencia-esencia.

<sup>15</sup> EH: 60.

<sup>16</sup> Cf. EH: 45, 50, 56 y 59, respectivamente.

<sup>17</sup> EH: 46.

Ahora bien, esta capacidad de auto-determinación del individuo comporta, por un lado, asumir la responsabilidad de los actos y de las decisiones ante uno mismo y los demás y genera, por otro lado, un sentimiento de angustia ante la libertad.<sup>18</sup> Mas esta angustia no conduce a la inacción o al quietismo; esta pasividad emerge de la mala fe, de los convencionalismos sociales (lo que Heidegger agrupa bajo el epígrafe del uno público).<sup>19</sup> La moral laica que predica el existencialismo ateo dice que «no hay otra realidad que la acción».<sup>20</sup> Este es el mensaje implícito en la frase de Karamazov que invita a formular un ateísmo coherente que no caiga en la arbitrariedad y el irracionalismo vitalista; un ateísmo que se asienta en la defensa del valor fundamental de la libertad tanto individual como colectiva. De este modo, la defensa de la libertad humana, verdadero nervio de las reflexiones sartrianas, se enmarca en este programa de ateísmo coherente. De ahí que haya que tomarse muy en serio la afirmación de Ivan Karamazov: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». Esta afirmación no debe conducir tanto a una moral sin Dios, a excluir la existencia de Dios como una hipótesis costosa e inútil, como a tomar conciencia de que la muerte de Dios implica una ausencia total de valores que legitime nuestra conducta.

¿Y por qué recurre Sartre al personaje de la novela de *Los hermanos Karamazov* (1879)? Sin duda, porque en él se encarna la experiencia del nihilismo europeo aventurada por Nietzsche: la destrucción de todos los valores superiores que se precipitan en la indiferencia del no ser, de la nada, la rebelión metafísica contra todo intento de recomponer racionalmente la humillante comedia de las contradicciones humanas o el horror ante una naturaleza humana que se transforma en una maquinaria mastodóntica que se apodera de todos, los tritura y engulle insensatamente. Una radiografía del nihilismo moderno, cuyas diferentes etapas guardan sorprendentes analogías con el tortuoso itinerario biográfico del propio Dostoievski: repudio de la vida social, salvación por el terrorismo, muerte absoluta y salvación por la locura religiosa y la fiebre nacionalista. En muy pocas ocasiones las vivencias personales de un autor impregnan con tanta fuerza su obra. El padre de Dostoievski, pese a no pertenecer a la aristocracia ni a la alta burguesía (como Tolstoi o Turguénev), se esforzó por dar a sus ocho hijos una sólida educación que les

<sup>18</sup> Cf. EH: 47-48.

<sup>19</sup> Cf. EH: 70-71.

<sup>20</sup> EH: 60.

sirviera de trampolín para el ascenso social. La severidad paterna, la temprana muerte de su madre y, sobre todo, el asesinato de su progenitor a manos de los siervos, en 1839, desencadenan una progresiva degeneración alcohólica y un gradual aumento de la locura.

Con todo, la vida y la obra de Dostoievski sufren un cambio decisivo con la terrible experiencia de una condena a muerte vivida hasta los últimos instantes antes de la ejecución. Tema, por cierto, que Sartre retoma en *El muro* (1937). El 23 de abril de 1849 una redada policial le ponía en la cárcel: primero, por simpatizar con el movimiento revolucionario del socialismo utópico de Petrashevski; segundo, acusado de un presunto complot contra el régimen zarista de Nicolás I. El 22 de diciembre, tras ocho meses de cárcel, se hace pública la condena de muerte. El condenado fue dispuesto ante el pelotón de fusilamiento y, después de un macabro simulacro, se le conmutó la pena capital por cuatro años de trabajos forzados en Siberia y seis años de conscripción militar. En total, diez años separado de los ambientes sociales y literarios que actúan a modo de laboratorio vivencial y reflexivo sobre lo que Jaspers calificaría, sin duda, de situaciones límites: los extremos del bien y del mal de los reclusos y carceleros, el odio y el desprecio de los presos campesinos hacia los presos intelectuales y burgueses o la criminalidad engendrada por las borracheras y la miseria humana. Ante a este panorama, magníficamente retratado en *Memorias de la casa muerta* (1861), quizás se entienden mejor las palabras que Dostoievski ya escribiera a los dieciocho años en una carta: «el hombre es un enigma... yo me ocupo de este enigma porque deseo ser hombre». Una preocupación que le va a conducir a la rebelión contra el padre, contra el zar y contra Dios en su infernal búsqueda del sentido de la vida.

Ante esta situación, Dostoievski propone tres alternativas para recuperar el sentido perdido de la vida; tres alternativas constitutivas e irremediamente presentes en el misterio de las posibilidades de la vida humana; tres alternativas que no pueden ser objeto ni de una respuesta racional ni de una exhortación moral. La elección de una u otra está más allá del bien y de mal: es el destino que cada uno lleva consigo hasta la muerte. En primer lugar, abandonarse a la transgresión nihilista, protestar contra el conformismo social de la edad positiva que transmite un falso ideal de felicidad en la tierra. Contra el mundo euclidiano del racionalismo positivista que reduce la complejidad humana a procedimientos comportamentales, se alza el yo del subsuelo que se afirma a sí mismo y se impone a los demás con total independencia, a imagen de un hombre

libre y transvalorador que no acepta convertirse en una tecla de piano. En segundo lugar, la renuncia a la libertad. Los hombres han nacido para ser libres, pero son incapaces de sostener el peso de la propia libertad. Esta renuncia queda perfectamente retratada en las tentaciones de Cristo. Los evangelios de san Mateo y san Lucas narran como Cristo fue llevado al desierto para ser tentado por tres veces por el Diablo: primero le invita a transformar las piedras en panes para demostrar su filiación divina, luego le empuja a lanzarse desde el alero del templo de la Ciudad Santa para mostrar que es hijo de Dios y, finalmente, le insta a postrarse ante él a cambio de todas las riquezas del mundo.<sup>21</sup> Y, en tercer lugar, la destrucción del propio yo por amor a los demás. Se trata, sin embargo, de un ideal ciertamente difícil de alcanzar en la vida terrenal. Dostoievski lo sabe, porque la historia es esencialmente transición y no consecución. De ahí que la historia de la humanidad y de cada individuo sea la historia de un sufrimiento arriesgado y trágico, de una enfermedad mortal en la que el hombre camina sobre el abismo.

A juicio de Dostoievski, el desafío de Satanás a Jesucristo contiene los tres arquetipos de las contradicciones históricas de la naturaleza humana sobre la tierra, a saber: tener, hacer y poder. Primero, Cristo rechaza convertir las piedras en panes, pero la muchedumbre ávida de bienestar material vive primordialmente sólo pendiente de lo que tienen y no por respeto a la dignidad espiritual. El hombre se convierte en esclavo de lo que posee, siendo capaz de cometer toda clase de abyecciones con el fin de conservar o aumentar sus propiedades. Seducido por el canto de las sirenas del consumo se precipita hacia un atroz proceso de cosificación. Segundo, Cristo niega a lanzarse desde el pináculo del templo, pero este signo de humildad cristiano resulta extraño en nuestro mundo moderno, cuyo ideal es la productividad sin límites. Dostoievski denuncia esta fe ciega en los prodigios de los hechiceros de la técnica y de los demiurgos del progreso. Y, tercero, Cristo rechaza la oferta de adquirir todos los reinos a cambio de reconocer la autoridad y el poder del Diablo, pero todo cuanto el hombre busca sobre la tierra es ante quien inclinarse, a quien confiar la propia conciencia y refugiarse en el hormiguero anónimo de la sociedad. Precisamente, esta poderosa necesidad humana de lazos intersubjetivos y sumisión universal constituye el secreto de la dominación sobre los hombres (bien bajo la forma religiosa o moral bien bajo la forma cultural, política o económica). La sumisión a estos diferen-

<sup>21</sup> Cf. Mt. 4, 1-11 y Luc. 4, 1-3, respectivamente.



tes tipos de dominio da pie a un hombre alienado en redes de organización cada vez más totalitarias. Esto quiere decir que la negación y la alienación del hombre comienza con la inhibición de la propia libertad de elección, con el sentimiento de la angustia de tener que elegir libremente. Henos, de nuevo, al final de este rodeo por la obra de Dostoievski, en el punto de partida y de llegada del pensamiento de Sartre: la libertad del hombre

## II. Heidegger y la pregunta por el ser del hombre

### 1. LOS RESULTADOS DE *SER Y TIEMPO* Y LOS MOTIVOS DEL VIRAJE

El análisis de las estructuras constitutivas de la existencia humana emprendido en *Ser y tiempo* (1927) tiene, no hay que olvidarlo, un carácter eminentemente preparatorio, que se realiza con vistas a la comprensión de su ser y, a partir de aquí, a la investigación del sentido del ser en general. Esta análisis en términos ontológicos arroja un doble resultado: en primer lugar, la comprensión de las cosas y de las personas que nos rodean cotidiana e inmediatamente se alcanza en virtud de una apertura previa de sentido, de un saber de fondo ya siempre a nuestra disposición antes de cualquier acto reflexivo o práctico. En segundo lugar, el ser inherente al *Dasein* es radicalmente distinto al ser de los entes intramundanos (llámense cosas, útiles, hechos históricos, monumentos, obras literarias, plantas, animales o personas), tal como muestran los diferentes existenciales (por ejemplo, su capacidad de interrogarse por su propio ser, la relación simbólica que establece con el mundo, la capacidad del cuidado, el fenómeno de la angustia o la posibilidad de proyectarse hacia el futuro). El meollo de *Ser y tiempo*, por tanto, radica en averiguar el tipo de vínculo que el *Dasein* establece con el Ser, es decir, ese ámbito de apertura previa e irrebasable de sentido (*Erschlossenheit*) que actúa a modo de condición de posibilidad de toda comprensión.

De ahí que con frecuencia se haya planteado la duda de si esta obra de Heidegger representa una continuación de la moderna filosofía trascendental o no.<sup>22</sup> La pregunta que queda abierta a la hora de evaluar la

<sup>22</sup> Para esta interesante cuestión me remito, entre otros, al clásico y célebre trabajo de Schulz, que interpreta *Ser y tiempo* como la búsqueda de la autoafirmación del *Dasein* en el marco de un nihilismo heroico que colinda con las fronteras de una filosofía posidealista de la subjetividad (Schulz (1954): 65-93); por otro lado, Rodríguez que -sin negar que *Ser y tiempo* conserva ciertas homologías estructurales con el planteamiento trascendental por las que todavía cabe hablar de una im-

analítica existencial podría formularse en los siguientes términos: ¿es la actividad del *Dasein* fáctico y proyectante equivalente a la actividad constituyente y ponente de la subjetividad trascendental? Inicialmente resulta difícil escapar a la tentación de considerar al *Dasein* un sustituto eficaz del sujeto, fundamento y garantía de toda verdad. Cabe recordar, además, que toda la interpretación de la existencia humana pretende comprender al *Dasein* desde sí mismo, es decir, sin referencia a ninguna instancia ajena. Las estructuras trascendentales descritas en el análisis de la existencial no son las de este ser intramundano llamado 'hombre'; no están ligadas ni a la sociedad, ni a la cultura, ni al lenguaje, ni a los organismos vivos, ni a la psique del hombre. De ahí que Heidegger rechace enérgicamente las nociones de antropología, sociología, biología o psicología para definir su empresa filosófica.<sup>23</sup> Con todo, el planteamiento de Heidegger sigue moviéndose en el terreno de la reducción fenomenológico-trascendental de Husserl. Las formas ontológicas del pensamiento vienen a ampliar la subjetividad trascendental más allá del ámbito del conocimiento teórico para abarcar también los comportamientos prácticos de la vida humana. Ahora bien, en el mismo intento de disolución del concepto de subjetividad, Heidegger se atiene mantiene fiel a la actitud trascendental de un esclarecimiento reflexivo de las condiciones de posibilidad del *Dasein* como ser-en-el-mundo. La filosofía del sujeto ha de ser superada por una filosofía igualmente sistemática. Y esto es lo que proporciona la ontología fundamental de *Ser y tiempo* al proceder en términos trascendentales.

Ahora bien, esta similitud formal y metodológica no puede ignorar las profundas diferencias por las que *Ser y tiempo* se distancia de -mejor dicho, supera o destranscendentaliza- los postulados de la filosofía del sujeto. Por una parte, el reconocimiento de la radical finitud de la existencia humana es difícil de compatibilizar con la fuerza fundamentadora y con la capacidad autorreflexiva del sujeto trascendental. ¿Por qué? Dada su naturaleza móvil e itinerante el *Dasein* siempre se halla en camino,

pronta subjetivista- apuesta al igual que Apel, Habermas o Lafont por una lectura radicalizada de esa actitud trascendental en el Heidegger de la *Kehre* (cf. Apel (1989): 143-150, Habermas (1991): 174-188 y Rodríguez (1991): 128-136).

<sup>23</sup> Cf. SyT: § 10. No obstante, como denuncia Derrida, resulta sorprendente que una buena parte del pensamiento francés se adhiriera a una lectura de corte antropológico de la analítica del *Dasein*. Más sorprendente aún cuando el mismo Heidegger recalca en la *Carta sobre el humanismo* que la antropología y el humanismo (en clara referencia a Sartre) no constituyen el medio de su pensamiento y el horizonte de sus preguntas (cf. Derrida (1989): 154ss).

en proceso constante de realización. Por tanto, no es algo conclusivo, autotransparente, substancial, estático, dado ahí delante sin modificaciones. De ahí su impotencia o incapacidad para convertirse en plataforma sólida del conocimiento. Foucault expresa esta dificultad de modo similar en *Las palabras y las cosas* al señalar que la antropología filosófica y, por extensión, la filosofía moderna se encuentran ante la paradoja de buscar un fundamento en un ser histórico y finito. Por otra parte, el *Dasein* no puede ser concebido como sede de las entidades ideales, como sujeto revestido de una autoconciencia absoluta y evidente; más bien, se caracteriza por su capacidad de trascenderse, de salir fuera de sí, de rebasar sus propios límites, de abrirse a nuevos caminos. Algo igual que en Sartre, la vida humana es esencialmente algo inacabado, proyectante, opaco a sí mismo, incapaz de autocomprenderse plenamente a partir de una realidad fáctica que le viene impuesta desde el mundo con el que se relaciona. La estructura fundamental del ser-en-el-mundo incorpora productivamente la noción husserliana de intencionalidad para cuestionar con más fuerza la validez del esquema sujeto-objeto.

El mundo antecede siempre al sujeto y constituye el horizonte alumbrador de sentido dentro del cual se mueve el *Dasein*. Por consiguiente, no es el sujeto quien entabla relaciones con el mundo, sino que es éste el que empieza fundando el contexto de significado y de acción desde el que las cosas, las personas y las situaciones del mundo de la vida nos salen al encuentro.<sup>24</sup> Los actos de conocimiento y de acción que se venían realizando en actitud objetivante se pueden entender ahora como modos de existir y proyectarse familiarmente en un mundo simbólicamente articulado. Esa posibilidad de proyección de la existencia hay que comprenderla como la apertura de un campo de sentido que permite que las personas, los útiles y los restantes entes intramundanos se manifiesten, se den siendo esto o lo otro. El mundo no es una creación fabricada por el hombre, sino un escenario inabarcable para la mirada del *Dasein* y por el que desfilan el mundo objetivo de las cosas (*Umwelt*), el mundo intersubjetivo de los otros (*Mitwelt*) y el mundo de las vivencias del sí mismo (*Selbstwelt*).

No existe un sí mismo, un fondo de subjetividad opuesto al mundo. *Dasein* y mundo son rigurosamente correlativos, cooriginarios. La verdadera tesis de fondo que articula el programa filosófico de *Ser y tiempo* hay que buscarla en la copertenencia de realidad humana y realidad mun-

<sup>24</sup> Cf. SyT: 88-89.

dana. Una tesis que, si bien rebasa el paradigma de la filosofía de la conciencia, no logra desprenderse por completo de las acusaciones de subjetivismo. No en vano, el mundo como totalidad de conformidad se remonta, en última instancia, a los comportamientos del *Dasein*. Ciertamente que éste no aparece como un proto-ego soberano, pero sí como el por-mor último al que quedan retrotraídos los entes intramundanos,<sup>25</sup> como responsable de la proyección del mundo y de la dinamización de los nexos significativos que siempre le están dados. Sólo hay sentido allí donde existe el *Dasein*.

Heidegger no fue ajeno a ese riesgo. De ahí el giro que va a dar a su pensamiento a partir de la conferencia *¿Qué es metafísica?* (1929). En este sentido, los diferentes intentos heideggerianos por pensar la verdad del ser conviene entenderlos en este contexto de superación de la filosofía de la subjetividad. Uno de los aspectos del viraje consiste en renunciar a la pretensión de fundamentación última. El fundamento que la ontología heideggeriana buscaba en el análisis trascendental de las estructuras del *Dasein* pierde su importancia a favor de un acontecer anónimo y contingente del ser al que queda entregado el *Dasein*. Éste ya no es considerado autor de las proyecciones del mundo; antes bien, la productividad de la creación de sentido del mundo queda transferida al lenguaje impersonal del ser.

A este respecto, resulta bastante sintomático analizar las nuevas creaciones terminológicas que Heidegger saca a colación, en un claro esfuerzo por borrar cualesquiera residuos subjetivistas. ¿Qué conceptos pierden protagonismo en la etapa del viraje con respecto a *Ser y tiempo*? ¿Qué nuevos términos elabora Heidegger en esta nueva etapa? La primera ausencia significativa es la del concepto de 'mundo' y su sustitución por la noción de 'desvelamiento del ente'. Mundo ya no remite a una región de los entes, sino a la apertura del ser que precede a toda existencia humana. Eso evita introducir cualquier tipo de lectura subjetivista que pudiera llevarnos a pensar que el mundo es fruto de las acciones del *Dasein*. En la misma línea, el existenciario de la 'caída' en la existencia impropia de las estructuras públicas del uno se tematiza ahora en términos de la 'insistencia' en aferrarse a lo inmediatamente dado y manifiesto, en la insaciable tendencia humana a poseer, controlar y disponer de todo, con el subsiguiente olvido del misterio de la verdad del ser. Por último, desaparece la idea de 'proyecto' con todas sus connotaciones subjetivo-

<sup>25</sup> Cf. SyT: 110-111.

transcendentales; en su lugar se coloca la idea de 'habitar en el claro del ser' como ámbito de iluminación, de manifestabilidad o de patencia de los entes.<sup>26</sup> Y esa apertura de sentido, en la que vive arrojado el *Dasein*, no puede entenderse desde sí mismo; es un abismo (*Abgrund*), un fundamento infundado. Las palabras de *Carta sobre el 'humanismo'* son concluyentes: «Por eso, en la página 230 (de *Ser y tiempo*) se dice que sólo a partir del 'sentido' del ser, es decir, sólo a partir de la verdad del ser, se podrá entender cómo es el ser. El ser le abre su claro al hombre en el proyecto extático. Pero ese proyecto no crea el ser».<sup>27</sup> Sin embargo, la metafísica es incapaz de pensar ese destino del ser, incluso se ha olvidado de él. La experiencia del olvido es el modo de experimentar el ser mismo.

Por tanto, el destino (*Geschick*) del ser acontece en un doble movimiento de envío (*Schickung*) y retracción (*Entzug*). Ese destino, que antecede tanto al *Dasein* como a todo ente manifiesto, no es susceptible de ninguna determinación positiva, no es objeto de ninguna tesis en el sentido de poner algo. En eso consiste la diferencia ontológica: en la incommensurabilidad de ser y ente. El ser y su historia sólo se desvela, sólo se deja pensar tímidamente desde el juego de ocultamiento-desocultamiento, donación-retracción, olvido-rememoración o nada-ente. Y esa historia del ser, tan presente en el Heidegger del viraje, comporta la disolución de la filosofía de la subjetividad. El ser no equivale a la presencia de algo dado, sino que es un constante venir a la presencia. El ser es básicamente un acontecer (*Ereignis*) anónimo, activo, espontáneo y primario que se apropia del *Dasein* y cuya verdad se manifiesta en la instancia transubjetiva del lenguaje: «El lenguaje es la casa del ser. En su morada habita el hombre».<sup>28</sup> A partir de aquí su obra se caracteriza por

<sup>26</sup> Cf. CH: 350.

<sup>27</sup> CH: 277.

<sup>28</sup> CH: 259. Esta conexión de verdad y lenguaje como apertura de mundo, a saber, como instancia última de validación de toda la experiencia posible supone abandonar las coordenadas del paradigma de la filosofía de la conciencia que, a su vez, implica una destranscendentalización de una razón suspendida en una pluralidad de lenguajes históricos y contingentes. Ahora bien, el reconocimiento del carácter mediado lingüística y simbólicamente de nuestra relación con el mundo abre una nueva serie de problemas, como puedan ser el holismo del significado y el relativismo: la instancia que garantiza la unidad del mundo y de la experiencia posible ya no es el sujeto transcendental, sino una pluralidad de aperturas lingüísticas del mundo depositarias de la verdad del ser. Sobre este tema remitimos al atractivo li-

un enconado esfuerzo en pensar el ser mismo a espaldas del lenguaje metafísico tradicional y del humanismo clásico. Y en este contexto es en el que se enmarca la relectura y reinterpretación heideggerianas del análisis de la existencia humana acometidas, principalmente, en la *Carta sobre el 'humanismo'* y en el prólogo y el epílogo de *¿Qué es metafísica?*

## 2. LA CUESTIÓN DEL HUMANISMO

¿Cómo puede darse hoy, después de la trágica experiencia de la guerra, un sentido a la palabra «humanismo»? Esa es la pregunta que Jean Beaufret lanza a Heidegger. Su respuesta: la *Carta sobre el 'humanismo'* (1946). Un texto que suministra un balance de las líneas maestras de su pensamiento y un intento de recapitular su propia trayectoria filosófica, que sólo indirectamente se inscribe en una réplica a *El existencialismo es un humanismo* de Sartre.<sup>29</sup> Pero, por encima de todo, la carta ofrece un diagnóstico de la civilización europea de la época. Una época en la que la sombra del nihilismo avanza inexorablemente, en la que la organización técnica del mundo coloniza todas las parcelas de la vida, en la que el riesgo de la devastación nuclear es una realidad. En esta nebulosa de desconcierto generalizado surge el interrogante: ¿cuál es el destino de la naturaleza humana ante una realidad histórica que ha sacudido las conciencias y que asiste con pavor al crecimiento del desierto nietzscheano? ¿Qué sentido cabe dar a la palabra «humanismo»?

De entrada, hay que precisar a qué se llama humanismo. Tradicionalmente, se acostumbra a distinguir entre dos sentidos del término. Por una parte, el humanismo como reflejo de la atmósfera cultural típica del Renacimiento (que surge en Italia en la segunda mitad del siglo XIV y luego se extiende por toda Europa).<sup>30</sup> Este humanismo de los siglos XIV, XV y XVI fue, ante todo, un movimiento de rebelión contra la lógica y la física de corte escolástico, cuyos esquemas dialécticos reducían toda particularidad al rigor de las formas lógicas abstractas y universales, abolían

bro de Lafont sobre el giro lingüístico en la hermenéutica de Heidegger (cf. Lafont (1994): 13-25 o 117-147).

<sup>29</sup> Según von Herrmann, la *Carta sobre el 'humanismo'* se situaría en la órbita del proyecto de las *Contribuciones a la filosofía* (1936) de pensar la verdad del ser más originariamente (cf. CF: 3-9), es decir, independientemente de toda instancia ajena al ser mismo (como, por ejemplo, la naturaleza, Dios, la sociedad o la razón humana) (cf. Herrmann (1994): 325-328).

<sup>30</sup> Cf. Garin (1984): 31-71 y Morey (1987): 105-112.

la riqueza de la experiencia humana concreta y negaban el devenir real en favor de la unidad del concepto. Por otra parte, el humanismo también sirve para expresar una actitud intelectual, propia de aquellas doctrinas filosóficas que otorgan valor y dignidad al hombre como tal. El humanismo no encarna tanto un sistema doctrinal como un conjunto de actitudes y valores que apuestan por la igualdad del hombre y la defensa de la racionalidad de los seres humanos; esa racionalidad correctamente aplicada sería capaz de garantizar el progreso humano. En este sentido, el humanismo es pensado por primera vez en la época de la república romana en conexión con el ideal de la *paideia* griega. En esa época, *humanus* se usaba para distinguir al *homo romanus* del *homo barbarus*, esgrimiendo una superioridad cultural romana que, depositaria de la herencia griega transmitida por las escuelas platónicas tardías, interpreta la *paideia* como *eruditio et institutio in bonas artes*:<sup>31</sup> «el *homo humanus* es ahora el romano, que eleva y ennoblece la *virtus* romana al incorporarle la *παιδεία* tomada en préstamo de los griegos». <sup>32</sup> La educación no consiste tanto en una acumulación y transmisión de conocimientos como en provocar una transformación del espíritu humano, arrancándolo de la barbarie, de la opinión y de la ignorancia para instalarlo en el reino de la ciudadanía, de la verdad y de la sabiduría.

Ahora bien, ¿cuál es la postura de Heidegger frente al término 'humanismo'? Rechazo tajante por diversos motivos. Heidegger aduce dos reservas básicas para desconfiar de la expresión 'humanismo'. Primero, su recelo ante cualquier '-ismo', pues las corrientes de los diferentes '-ismos' se someten a la dictadura de la publicidad y son reas de la decadencia de un lenguaje víctima de la dominación. Segundo, el humanismo no está a la altura de la esencia humana, no piensa originariamente lo que el hombre es. ¿Por qué? Siempre caracteriza al hombre por referencia a otra instancia diferente de él mismo. Así, por ejemplo, Aristóteles concibe al hombre en función de la razón como *ζῷον λογικόν* (que en la traducción latina de Séneca se convierte en el *homo est animal rationale*); el cristianismo subordina la *humanitas* a la *deitas*; Marx define al hombre por referencia al trabajo como *homo laborans*; y Sartre comprende el hombre a partir de la existencia. Estas diferentes concepciones del humanismo, empero, siguen moviéndose en el terreno de la metafísica. ¿En qué sentido? En la medida en que la determina-

<sup>31</sup> Cf. Richardson (1974): 387-388.

<sup>32</sup> CH: 264.

ción del hombre como animal racional y dotado de lenguaje reproduce la dicotomía metafísica de *essentia* y *existentia*. Es más, «toda determinación de la esencia del hombre que... presupone ya la interpretación de lo ente sin plantear la pregunta por la verdad del ser es metafísica». <sup>33</sup> La metafísica todavía no ha logrado pensar el ser como tal, porque siempre lo interpreta desde la perspectiva del ente (léase naturaleza en Platón y Aristóteles, Dios en el caso de la filosofía medieval o historia en el humanismo de Marx y Sartre), porque siempre lo aborda en los términos representativos del esquema sujeto-objeto. Esto significa mantenerse en el plano meramente óptico, en el terreno del análisis de las cosas que están ahí delante a nuestra disposición. Una forma de proceder impropia, no originaria que se fragua, como ya se señala en *Ser y tiempo*, en la tendencia estructural de la vida humana a la caída en el uno cotidiano que, por añadidura, deja sin pensar la diferencia ontológica entre ser y ente.

Heidegger insiste en que la pregunta por la verdad del ser goza de una preeminencia absoluta frente a la pregunta por la naturaleza, Dios o la historia. De no proceder así se rompe el lazo ontológico que une al hombre con el ser, se reduce la *humanitas* del *homo* a la pura *animalitas* y, lo más grave, la pregunta fundamental por el sentido del ser queda arrinconada en el olvido. La definición lógica de la esencia del hombre como animal racional retoma la distinción aristotélica del *genus proximum* y de la *differentia specifica*. Pero esta manera de proceder resulta insuficiente para aprehender el modo de ser propio del hombre, ya que vuelve a introducir el binomio de *essentia* y *existentia*. Desde la perspectiva de la especie, el hombre es un ser vivo entre otros (como las plantas, los animales o los dioses), que se distingue específicamente por su razón. Pero eso no altera el hecho de que la humanidad quede sometida al rasgo universal de la animalidad. En este sentido, el pensamiento de Heidegger es más prehumanista que antihumanista. <sup>34</sup> La naturaleza humana rebasa con creces las fronteras y limitaciones del animal racional. Se trata de sacar a la luz las raíces originarias del ser que alimentan al hombre; se trata, en definitiva, de poner de relieve la relación originaria y exclusiva, previa a cualquier concepción humanista, que existe entre el ser y el hombre.

Ahora bien, ¿qué instancia da fe de esa copertenencia entre ser y hombre? Evidentemente que ya no es el *Dasein*, como todavía sucede en

<sup>33</sup> CH: 265.

<sup>34</sup> Cf. CH: 272.

*Ser y tiempo*, sino el lenguaje. Mas un lenguaje filosófico nuevo, depurado de la gramática, de la metafísica y de la opinión pública: «Efectivamente, 'sujeto' y 'objeto' son títulos inadecuados de la metafísica, la cual se adueñó desde tiempos muy tempranos de la interpretación del lenguaje bajo la forma de la 'lógica' y de la 'gramática' occidentales. Liberar al lenguaje de la gramática para ganar un orden esencial más originario es algo reservado al pensar y al poetizar. (...) Paulatinamente, la filosofía se convierte en una técnica de explicación a partir de causas supremas. (...) Así es como el lenguaje cae bajo la dictadura de la opinión pública. (...) Pero la decadencia actual del lenguaje..., bajo el dominio de la metafísica moderna de la subjetividad, va cayendo de modo casi irrefrenable fuera de su elemento».<sup>35</sup>

La liberación del lenguaje de esa impostación pública, gramatical y metafísica se convierte para el hombre en la precondición necesaria para establecer una relación consigo mismo y con el ser que no esté subordinada a un proceso reductivo de control técnico. Hay que superar la interpretación técnica del pensar, que se remonta a Platón y Aristóteles, hay que abandonar el lenguaje como instrumento de dominación del ente, hay que romper con las prescripciones cotidianas que distorsionan y encubren la verdad del ser.

Esta es la razón por la que Heidegger acomete el intento de desarrollar otro tipo de pensamiento y de lenguaje, que no se someta a un saber con aspiraciones prácticas e instrumentales, sino que deje que las cosas y el ser se manifiesten tal como son. Un saber sereno que permanece en el claro del ser a la escucha, a la espera del envío. El tono mesiánico y místico resulta difícil de mitigar; en cambio, sirve para realzar la imagen de un sujeto disuelto y desparticularizado en la inmensidad insondable del ser, situado al margen de la corrupción cotidiana del lenguaje y del dominio de la metafísica de la subjetividad.<sup>36</sup> El ser humano tiene que aceptar el reto de pensar el ser y entregarse pasivamente a ese acontecimiento que le sobreviene súbitamente. «De acuerdo con ese destino, lo que tiene que hacer el hombre en cuanto ex-sistente es guardar la verdad del ser. El

<sup>35</sup> CH: 260, 262 y 263, respectivamente; ampliamente comentado en Hodge (1995): 84-89.

<sup>36</sup> Para la crítica heideggeriana a esa subjetividad de índole cartesiana, resultan interesantísimas las páginas que dedica tanto en sus lecciones del semestre de invierno de 1923/24 *Introducción a la investigación fenomenológica* como en sus cursos sobre el nihilismo europeo en la interpretación de Nietzsche (1940) (cf. GA 17: §§ 44-47 y N II: 118-173, respectivamente)

hombre es el pastor del ser».<sup>37</sup> No es de extrañar que en ocasiones se entienda la historia del ser (*Seinsgeschichte*) como una alternativa a la historia de la salvación (*Heilsgeschichte*), como un proceso de conversión que nos traslada de la vida impropia a la apertura originaria del ser.<sup>38</sup> El pensamiento rememorativo al que apela Heidegger es la única vía de acceso a ese ámbito de iluminación y el único medio capaz de traer a la luz la íntima correspondencia entre ser y hombre. Aquí se hace palpable el rechazo visceral al lenguaje racional y al pensamiento lógico. Heidegger insiste más bien en el carácter prelógico y hermenéutico del pensamiento que permanece en la verdad del ser.

¿Cuál es entonces la determinación específicamente humana del *Dasein*? La *ek-sistencia*, el estar en el claro del ser, la íntima copertenencia de ser y hombre, la proximidad de ambos. El hombre no es un ente cualquiera: «el hombre sólo se presente en su esencia en la medida en que es interpelado por el ser. Sólo por esa llamada «ha» encontrado el hombre dónde habita su esencia. Sólo por ese habitar «tiene» el «lenguaje» a modo de morada que preserva el carácter extático de su esencia. A estar en el claro del ser es a lo que yo llamo ex-sistencia».<sup>39</sup> En otras palabras y como en el caso de Sartre, la existencia humana se caracteriza por una peculiar forma de vivir fuera de sí, de trascender lo dado inmediatamente, de desprenderse de las ligaduras de la conciencia. Esta proximidad del ser a la esencia humana no tiene la forma de la conciencia subjetiva, como en la fenomenología trascendental de Husserl. Esta proximidad es anterior, antecedente. Eso no significa abandonarse al irracionalismo; más bien, implica situarse en un plano prerracional o prerreflexivo en tanto que se prescinde de toda envoltura verbal, de toda estructura categorial, de toda reducción que reflexivamente ponga entre paréntesis la relación originaria entre ser y hombre.

¿Pero hacia dónde trasciende la *ek-sistencia*? No hacia un mundo trascendente del más allá, un reino de esencias inmutables, sino hacia el mundo inmanente del más acá, entendido ahora como apertura del ser, como el 'se da' primario (*es gibt*),<sup>40</sup> como la acción misma de ser que Levinas llama el solo hecho de que *hay* (a saber, el hecho impersonal y

<sup>37</sup> CH: 2712.

<sup>38</sup> Para más información, consultar el sugestivo libro de Merker (1988): 153-193.

<sup>39</sup> CH: 267 y 275.

<sup>40</sup> Cf. CH: 286.

anónimo de existir sin adhesión alguna a un objeto concreto).<sup>41</sup> En todas las concepciones humanistas y, por ende, metafísicas de la esencia del hombre se ha pasado por alto el fenómeno de la *ek-sistencia*. ¿Qué característica es no sólo específica, sino también única del *Dasein* humano? Heidegger retoma aquí el modo de ser prototípicamente humano analizado en *Ser y tiempo*: «la 'esencia' del *Dasein* consiste en su existencia». <sup>42</sup> La palabra esencia se entrecomilla precisamente para evitar una lectura à la Sartre que piensa que el hombre primero existe y que luego pone el ser. Esta forma de comprender la 'esencia' humana se mantiene fuera del ámbito de la apertura del ser y su relación originaria con la *ek-sistencia* humana. Antes bien, lo que dice la frase «la 'esencia' del *Dasein* consiste en su existencia» es que «el hombre se presenta de tal modo que es el 'aquí' (*Da*), es decir, el claro del ser». <sup>43</sup> Heidegger pone el acento en el aspecto verbal y activo de la palabra esencia (*Wesen*) con el fin de expresar la movilidad constitutiva del *Dasein*. La existencia es una propiedad exclusiva del ser humano, que se concreta en el impulso constante a realizarse, a proyectarse en el mundo, a abrirse a la verdad del ser; es decir, a comprenderse desde el estado de abierto (*Erschlossenheit*) o desocultamiento (*Unverborgenheit*) en el que habita y del que se cuida. Puede decirse que el pensamiento del ser, ajeno al humanismo y a la metafísica heredados, sigue siendo un pensamiento del hombre que trata de revalorizar la verdadera esencia del hombre: su privilegiada proximidad ontológica con el ser.

Universidad Autónoma de Barcelona

## LISTA DE ABREVIATURAS

### OBRAS DE SARTRE

CRD	<i>La crítica de la razón dialéctica</i>
EH	<i>El existencialismo es un humanismo</i>
IMAG	<i>El imaginario</i>
N	<i>La Náusea</i>
SyN	<i>El ser y la nada</i>
TE	<i>La transcendencia del ego</i>

<sup>41</sup> Cf. Levinas (1993): 84-85.

<sup>42</sup> SyT: 67; cf. también CH: 268.

<sup>43</sup> CH: 268.

### OBRAS DE HEIDEGGER

CF	<i>Contribuciones a la filosofía</i>
CH	<i>Carta sobre el «humanismo»</i>
N	<i>Nietzsche</i>
SyT	<i>Ser y tiempo</i>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- APEL, K.O. (1989): «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie». En *Forum für Philosophie* Bad Homburg (ed.): *Martin Heidegger. Innen- und Aussensichten*. Suhrkamp, Frankfurt/Main, pp. 131-175.
- BARNES, H. (1992): «Sartre's ontology: The revealing and making of being». En HOWELLS, C. (ed.): *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 13-38.
- BUBNER, R. (1991): *La filosofía alemana contemporánea*. Cátedra, Madrid.
- CORREDOR, C. (1999): *Filosofía del lenguaje. Una aproximación a las teorías del significado del siglo XX*. Visor, Madrid.
- DESCOMBES, V. (1988): *Lo mismo y lo otro. Cuarenta y cinco años de filosofía francesa (1933-1978)*. Cátedra, Madrid.
- DERRIDA, J. (1989): «Los fines del hombre». En *Márgenes de la filosofía*. Cátedra, Madrid, pp.145-173.
- FRETZ, L. (1992): «Individuality in Sartre's philosophy». En HOWELLS, C. (ed.): *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 67-99.
- GARIN, E. (1984<sup>2</sup>): *La revolución cultural del Renacimiento*. Crítica, Barcelona.
- HABERMAS, J. (1991): *El discurso filosófico de la modernidad*. Taurus, Madrid.
- HEIDEGGER, M. (1994<sup>2</sup>): *Beiträge zur Philosophie*. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main.
- (1994): *Einführung in die phänomenologische Forschung* (GA 17). Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main.
- (1997): *Ser y tiempo*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- (2000): *Carta sobre el «Humanismo»*. En *Hitos*. Alianza Editorial, Madrid, pp. 259-298.
- (2000): *Nietzsche II*. Destino, Barcelona.
- HERRMANN, F.W. (1994): «Der Humanismus und die Frage nach dem Wesen des Menschen». En *Wege ins Ereignis*. Vittorio Klostermann, Frankfurt/Main, pp. 325-348.

- HODGE, J. (1995): «Humanism and Homelessness». En *Heidegger and Ethics*. Routledge, Londres y Nueva York, pp. 66-101.
- HOWELLS, C. (1992): «Conclusion: Sartre and the deconstruction of the subject». En HOWELLS, C. (ed.): *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 318-352.
- LAFONT, C. (1993): *La razón como lenguaje. Una revisión del 'giro lingüístico' en la filosofía del lenguaje alemana*. Visor, Madrid.
- (1994): *Sprache und Welterschliessung. Zur linguistischen Wende in der Hermeneutik Heideggers*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- LEVINAS, E. (1993): *El Tiempo y el Otro*. Paidós, Barcelona.
- MERKER, B. (1988): *Selbsttäuschung und Selbsterkenntnis. Zu Heideggers Transformation der Phänomenologie Husserls*. Suhrkamp, Frankfurt/Main.
- MOREY, M. (1987): *El hombre como argumento*. Anthropos, Barcelona.
- RICHARDSON, W. (1974<sup>2</sup>): *Heidegger. Through Phenomenology to Thought*. Martinus Nijhoff, La Haya.
- RODRÍGUEZ, R. (1991): *Heidegger y la crisis de la razón*. Cincel, Madrid.
- SARTRE, J.P. (1982): *L'existencialisme és un humanisme*. En *Fenomenologia i existencialisme*. Laia, Barcelona, pp. 39-76.
- (1982): *La transcendència del ego. Esbós d'una descripció fenomenològica*. En *Fenomenologia i existencialisme*. Laia, Barcelona, pp. 127-184.
- (1982): *El Ser y la Nada*. En *Obras Completas (Tomo III)*. Aguilar, Madrid.
- (1982): *La crítica de la razón dialéctica*. En *Obras Completas (Tomo III)*. Aguilar, Madrid.
- (1986): *La Náusea*. Alianza Editorial, Madrid.
- (1996): *L'imaginari. Psicologia fenomenològica de la imaginació*. Pagès Editors, Lleida.
- SCHULZ, W. (1954): «Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers». *Philosophische Rundschau* 1: 65-93