

Unidad 7

- Filosofía Existencialista (Martín Heidegger)

- 7.1 Contexto histórico.
- 7.2 El propósito principal: el sentido del ser.
- 7.3 El ser-en-el-mundo.
- 7.4 La “facticidad” y el cuidado.
- 7.5 El ser-para-la-muerte.
- 7.6 Conciencia y resolución.
- 7.7 Temporalidad e historia.
- 7.8 La trascendencia y la nada.

ILOSOFIA DE LA EXISTENCIA

Miró en tomo suyo: no vio otra cosa que a sí mismo. Y gritó en un principio: ¡Soy yo! ... Se atemorizó; por eso le entra miedo a uno al estar solo.

BRIHADÁRANYAKA UPANISAD

16. CARACTERIZACIÓN GENERAL DE LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

A) LO QUE NO ES LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA. Después de la segunda Guerra Mundial, la filosofía de la existencia se ha puesto de moda en varios países. Una obra tan difícil como *L'Être et le Néant*, de Sartre, que supone conocimientos muy serios de historia de la filosofía y cuya cadena de ideas marcha en forma tan técnica y abstracta que sólo la pueden seguir procesionales bien formados de la filosofía se encuentra una vez más agotada, a pesar de sus ocho ediciones seguidas y de la docena de millares de ejemplares que suponen. Es cierto que los filósofos franceses de la existencia, especialmente Sartre, se han dirigido también al público con sus novelas y sus obras de teatro. Pero esta popularidad ha traído consigo ciertos equívocos a propósito del existencialismo filosófico que es menester descartar primero. Por eso *decimos* a continuación qué es lo que el existencialismo filosófico no *es*.

Es cierto que el existencialismo se ocupa de problemas del hombre, hoy llamados “existenciales”, tales como el sentido de la vida, de la muerte, del dolor, etcétera, pero el existencialismo no consiste precisamente en plantear estos problemas, que se han discutido en todas las épocas. Si a este título quisiéramos calificar a San Agustín o a Pascal de existencialistas, se trataría de una equivocación. Lo mismo cabe decir de algunos escritores modernos como el pensador español Miguel de Unamuno (1864-1937), el gran novelista ruso Fiodor M. Dostoievski (1821-1881) o el poeta alemán Rainer María Rilke (1875-1926). Estos escritores y poetas han explicado literariamente o plasmado poéticamente, con gran penetración, diversos problemas humanos, pero no por eso cabe llamarlos filósofos de la existencia.

Otra equivocación significa llamar existencialistas a filósofos que se ocupan de la existencia en su sentido clásico o de los entes existentes. No tiene gran sentido que algunos tomistas pretendan hacer de Tomás de Aquino un existencialista. Y resulta verdaderamente grotesco que se enumere a Husserl entre los filósofos de la existencia por el hecho de

haber ejercido gran influencia sobre ellos; precisamente, Husserl ha excluido *ex profeso* de sus lucubraciones la existencia.

Finalmente, tampoco hay que confundir la filosofía de la existencia con alguna de las doctrinas existencialistas, por ejemplo, la de Sartre, ya que, como vamos a ver en seguida, subsisten diferencias esenciales entre las diversas direcciones.

Frente a todos estos equívocos hay que hacer notar que la filosofía de la existencia es una dirección filosófica estricta, que se ha desarrollado por primera vez en nuestra época y que, todo lo más, se podría retrotraer a la de Kierkegaard, que sus direcciones particulares divergen entre sí y que su denominador común es lo que puede llamarse *la filosofía de la existencia*.

B) Sus REPRESENTANTES. Dentro del marco de esta exposición parece lo más conveniente enumerar primero los filósofos que pueden considerarse como formando parte del grupo y tratar luego de destacar lo que les es común. Hay, por lo menos, cuatro filósofos de la actualidad que pueden considerarse como existencialistas: Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger y Jean-Paul Sartre. Todos ellos apelan a Kierkegaard, quien, a pesar de su distancia en el tiempo, es considerado en general como un existencialista influyente. Fuera de esos cuatro pensadores, que marchan a la cabeza, no existen muchos filósofos de la existencia propiamente tales, aunque el existencialismo interese a muchos otros filósofos y hasta influya en ellos. Podemos citar entre aquéllos a la colaboradora de Sartre, Simone de Beauvoir, pero, sobre todo, a Maurice Merleau-Ponty, una de las principales cabezas en la filosofía francesa actual. También hay que mencionar a dos pensadores rusos, Nikolai Berdiaev (1874-1948) y Leo Chéstov (1866-1938), que se han dado a conocer a través de sus obras escritas en francés. Mencionemos también en esta conexión al famoso teólogo protestante Karl Barth (1886-1968), fuertemente influido por Kierkegaard. Pero es una equivocación incluir a L. Lavelle, expresamente filósofo del ser, entre los existencialistas. Vamos a limitarnos en nuestra exposición a los cuatro primeros pensadores citados, exponiendo más brevemente la doctrina de G. Marcel, porque su obra filosófica capital no ha aparecido en el momento de la impresión de este libro y no es posible cobrar una visión unitaria de sus ideas a base de sus otras obras. Podemos fijar como fechas principales del existencialismo las siguientes: en 1855 muere Kierkegaard; en 1919 publica Karl Jaspers su *Psychologie der Weltanschauungen* (*Psicología de las concepciones del mundo*), en 1927 publica Gabriel Marcel su *Journal métaphysique* (*Diario metafísico*) y

Heidegger *Sein und Zeit* (*El ser y el tiempo*), en 1932 aparece la *Philosophie* de Jaspers y en 1943 *L'Être et le Néant* (*El ser y la nada*), de Jean-Paul Sartre. Hay que señalar todavía que en los países latinos, especialmente en Francia e Italia, el existencialismo ha cobrado importancia en los últimos tiempos, mientras que en Alemania ya hacia 1930 ejerció su mayor influencia.

C) Los ORÍGENES. Ya hemos recordado la significación fundamental, que para el existencialismo revisten las obras de Sóren Kierkegaard (1813-1855). Durante su vida apenas si el filósofo protestante danés ejerció alguna influencia y su redescubrimiento en el siglo xx se debe a la relación íntima que guarda su pensamiento subjetivo y trágico con el espíritu del presente. Marcel desarrolló sus ideas, afines a las de Kierkegaard, en una época en que no conocía todavía las obras de éste. Kierkegaard no dispone de un sistema propiamente dicho. Arremete enérgicamente contra la filosofía de Hegel debido a su objetividad y a su carácter público (*Öffentlichkeit*) y niega la posibilidad de la mediación, es decir, la posibilidad de cancelar la oposición entre la tesis y la antítesis mediante un sistema racional y supraordinario. Afirma la prioridad de la existencia frente a la esencia y parece haber sido el primero que dio a la palabra “Existencia” su sentido “existencialista”. Es un antiintelectualista radical: no es posible llegar a Dios por la vía intelectual, la fe cristiana es contradictoria y cualquier intento de racionalizarla representa un sacrilegio. Alía a su teoría de la angustia otra de la soledad completa del hombre frente a Dios y del carácter trágico del destino humano. Ve en el “instante” una síntesis de tiempo y eternidad.

Junto a Kierkegaard, Husserl con su *fenomenología* viene a ser la figura más importante para el existencialismo. Heidegger, Marcel y Sartre aplican constantemente el método fenomenológico, aunque no participen de las tesis de Husserl ni siquiera de su posición fundamental. De hecho, Husserl, que excluye de sus investigaciones la existencia, se halla totalmente de espaldas al existencialismo.

También la *filosofía de la vida* ha influido fuertemente en el existencialismo y hasta podemos decir que éste la ha prolongado, especialmente su actualismo, su análisis del tiempo, su crítica del racionalismo y a menudo también de las ciencias de la naturaleza, Bergson, Nietzsche y Dilthey, sobre todo, representan otras tantas influencias decisivas para los existencialistas.

También la *metafísica* nueva ha repercutido fuertemente en la filosofía de la existencia. Todos los existencialistas plantean el problema

típicamente metafísico del ser, y algunos de ellos, como Heidegger, se distinguen por su conocimiento profundo de los grandes metafísicos de la Antigüedad y de la Edad Media. En su empeño por llegar a lo que “es en sí” los existencialistas combaten también francamente el idealismo.

Vemos, pues, que el existencialismo arranca de dos grandes comentes espirituales que condujeron al rompimiento con el siglo xix y además se halla bajo la influencia de una dirección típica del pensamiento actual, a saber, la metafísica.

D) Lo QUE ES COMÚN,

a) El rasgo común más importante de las diversas filosofías de la existencia lo encontramos en que todas ellas arrancan de una llamada vivencia “existencial”, que es difícil de concretar y que muestra cariz distinto en los diversos filósofos. Así, por ejemplo, en Jaspers parece consistir en un percatarse íntimo de la fragilidad del ser, en Heidegger en un experimentar auténtico de nuestra “marcha anticipada hacia la muerte”, en Sartre en una repugnancia o náusea general. Los existencialistas no tratan de ocultar que su filosofía arranca de una “vivencia” semejante. Por eso se explica que la filosofía de la existencia rezuma siempre —aun en el mismo Heidegger— un fuerte sabor de experiencia personal.

b) El tema principal de la investigación de estos filósofos es la llamada “existencia”. También resulta difícil precisar el sentido que asignan a esta palabra. De cualquier manera, se trata del “modo de ser” peculiarmente humano. El hombre (que rara vez es denominado así, pues más bien recibe el nombre de Existencia [*Dasein*, *Existenz*], de Yo, de “ser-para sí”) es el único ser que posee existencia. Mejor dicho, no la posee, sino que *es* su existencia. Si tiene alguna esencia, ésta ha de ser su existencia o producirse después de la existencia.

c) La “existencia” es concebida con una “actualidad” absoluta. No *es* nunca, sino que *se crea* a sí misma en libertad, deviene. Es un proyecto. En cada momento es más (o menos) de lo que es. Esta tesis la refuerzan a menudo los existencialistas mediante la afirmación de que la “existencia” coincide con la temporalidad.

d) La diferencia entre este actualismo y el de la filosofía de la vida consiste en que los existencialistas consideran al hombre como mera *subjetividad* y no como manifestación de otra corriente vital (cósmica), como ocurre en el caso de Bergson. Además, la subjetividad es entendida en sentido *creador*: el hombre se crea libremente a sí mismo, *es* su libertad.

e) Y, sin embargo, sería inexacto deducir por esto que para los existencialistas el hombre se halle encerrado en sí mismo. Por el contrario, parece que, como realidad inacabada y abierta, se halla esencial e íntimamente *vinculado con el mundo* y en especial *con los demás hombres*. Todos los representantes del existencialismo aceptan esta doble dependencia de modo que, por un lado, la existencia humana aparece engastada en el mundo, y por eso el hombre tiene siempre una situación determinada, más todavía, *es* su situación, y, por otro, hay también un vínculo particular entre los hombres que, lo mismo que la situación, constituye el ser auténtico de la “existencia”. Éste es el sentido que corresponde a la “co-existencia” (*Mitdasein*) de Heidegger, a la “comunicación” de Jaspers y al “tú” de Marcel.

f) Todos los existencialistas rechazan la distinción entre sujeto y objeto y *desvalorizan* así el *conocimiento intelectual* dentro del campo de la filosofía. Según ellos, no es la inteligencia la que logra el conocimiento verdadero, pues es menester vivir la realidad. Este “vivirla” tiene lugar, preferentemente, mediante la angustia, por la cual el hombre se perca de su finitud y de la fragilidad de su posición en el mundo, en el cual, proyectado hacia la muerte, ha sido arrojado (Heidegger).

Junto a estos rasgos generales del existencialismo, a los que se podría añadir otros varios menos importantes, tenemos también las profundas diferencias que separan a sus portavoces. Así, por ejemplo, tanto Marcel como Kierkegaard son resueltamente teístas, mientras que Jaspers admite una trascendencia, de la que no se puede decir si hay que entenderla como teísmo, panteísmo o ateísmo, cosas las tres que son rechazadas igualmente por Jaspers. La filosofía de Heidegger parece atea y, sin embargo, según la declaración expresa del filósofo, que no pasa de ahí, no lo sería. Por último, Sartre trata de desarrollar un ateísmo franco y consecuente.

También difieren mucho los *finés y métodos* de los diversos filósofos de la existencia. Heidegger pretende ofrecernos una ontología en sentido aristotélico y aplica, como lo hace Sartre inspirándose en él, un método riguroso. Jaspers rechaza toda ontología en el campo del esclarecimiento de la “existencia”, pero también practica su metafísica y hace uso de un método menos exigente.

17. MARTIN HEIDEGGER

A) ORÍGENES. CARACTERIZACIÓN. Martin Heidegger (n. 1889) fue novicio jesuita. Pasó a la Universidad y se graduó con Rickert en

Friburgo; en esa Universidad entró en relaciones con Husserl, se "habilitó" como profesor con una tesis acerca de la teoría de las categorías y de la significación de Duns Scoto (1916) y fue coeditor del famoso *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*. En el año 1923 es llevado como profesor a Marburgo. Aquí publicó en 1927 su obra más importante, la primera mitad de *Sein und Zeit* Muy pronto (1929) vuelve' a Friburgo como sucesor de Husserl. Allí ejerció su actividad académica hasta el año 1946.

Heidegger es un pensador muy original y vigoroso. La cuestión de sus precedentes históricos no reviste, por ahora, mucha importancia. Junto a Husserl, cuyo método adopta, habría que nombrar a Dilthey, quien influye en él en diversos aspectos. Además, su temática se inspira fuertemente en Kierkegaard. Dispone, por otra parte, de un conocimiento extraordinario de los grandes filósofos del pasado, entre los cuales destaca a menudo a Aristóteles, a quien interpreta en forma muy personal. Dedicó a Kant un trabajo que produjo sensación (*Kant und das Problem der Metaphysik*, 1929).

Hay pocos pensadores que sean tan difíciles de entender como Heidegger. No podemos achacar esta dificultad a un lenguaje poco riguroso o a una deficiencia en la construcción lógica, puesto que Heidegger muestra siempre un extremado rigor sistemático. Se debe, más bien, a la presencia de una terminología extraña, que él mismo ha creado para poder dar expresión a sus concepciones. Ésta es una de las fuentes principales de las frecuentes interpretaciones falsas y una de las razones también de por qué su filosofía ha sido ridiculizada en ocasiones, especialmente por parte de los neo-positivistas.

B) EL PROBLEMA Y EL MÉTODO. El propósito principal de la obra mayor de Heidegger es la elaboración concreta de la cuestión que pregunta por el *sentido del ser*. Esta cuestión no sólo había caído en olvido, sino que, gracias a una pretendida obviedad y claridad del ser, nunca se había planteado como es debido. Es verdad que poseemos una comprensión vaga y común del ser, pero su concepto sigue siendo de lo más oscuro. En realidad, el ser no es algo así como el ente, sino aquello que determina al ente como ente. Si queremos ahondar en la cuestión del sentido de este ser habremos de buscar un ente que nos sea accesible tal como es en sí mismo. Pero en seguida se ve que esa cuestión no es sino up'modo" (*modus*) de ser de un ente, a saber, el enté que somos nosotros mismos. Heidegger lo denomina *Dasein* (Existencia, a la letra "ser-ahí"). El análisis del ente que es Existencia representa, por consiguiente, el puño de partida esclarecido de la investigación. La particularidad de la

Existencia radica en que se trata de un ente a quien en su ser le va en juego su ser mismo. "Comprensión del ser" es ya una determinación del ser de la Existencia. Por esta razón la Existencia es "ontológica" mientras que todos los demás entes son "ónticos". El ser mismo respecto al cual la Existencia se comporta así o de otra manera lo denomina Heidegger *Existenz* (existencia). La determinación esencial de la Existencia no puede producirse jamás mediante el enunciado de un qué concreto. *La "esencia" ("Wesen") de la Existencia radica*

propriamente *en su existencia* y se comprende a sí misma a base de esta existencia. La cuestión de la existencia no se comprende realmente sino a través del existir mismo: esta comprensión se denomina "existenciaria" (*existentiell*). Por el contrario, la conexión de la estructura de la Existencia se llama "existencialidad" y su analítica "comprensión existencial" (*existentiell*). Consiste en una explicación de los caracteres ontológicos de la Existencia que (en contraposición con los caracteres ontológicos del ente que no es Existencia: las categorías) se llaman los "existenciales". La analítica existencial es una ontología fundamental. Constituye la base de toda ontología y de todas las ciencias. Su único método posible es el fenomenológico. "Fenómeno es, en este caso, lo que se-muestra-a-sí-mismo". No son, por lo tanto, fenómenos las apariciones o apariencias en el sentido vulgar de la palabra. "Logia" procede de *Uyen*, que tiene aquí el sentido de "sacar al ente de su ocultamiento". Porque hay muchos fenómenos que, o no han sido todavía develados o se hallan enturbiados. La fenomenología se convierte, por lo tanto, en hermenéutica (Dilthey). Se aplica a la Existencia para interpretar su estructura. Filosofía es, por consiguiente, *ontología fenomenológica universal que arranca de la hermenéutica de la Existencia* que, como analítica de la Existencia, anuda firmemente el cabo final del hilo de todas las cuestiones filosóficas allí donde surge y a donde va a parar.

Pero Heidegger no ha ido más allá del análisis de la Existencia que debía fundar una ontología general. Todavía no ha aparecido la segunda parte del *Sein und Zeit*.¹

C) EL SER-EN-EL-MUNDO. La Existencia se caracteriza porque existe, porque es siempre "la de uno" (*Jemei-nigkeit*), es decir, que no puede ser ejemplar de una especie y, finalmente, porque se comporta con

1 En la Carta sobre el *humanismo* y en otros ensayos nuevos de Heidegger [Holwege, Francfort, 1950] se expresan algunas ideas que hacen pensar en un viraje de su pensamiento. Pero como esta última fase de su filosofía más se apunta que se desarrolla en sus últimas publicaciones, prescindiremos de ella.

respecto a su propio ser en forma diferente. El fundamento de este “modo” de ser es el ser-en-el-mundo. Este “ser-en” no es una relación de ser como el de dos entes extendidos en el espacio ni tampoco la relación entre sujeto y objeto. Se trata, más bien, de la manera de ser que es ía “procuración”, cuando es cuestión de entes que no son Existencias, y que es la “solicitud”, cuando se refiere a otras Existencias. El mundo no se compone de cosas, sino de *útiles*, que son esencialmente “algo para... É l modo de ser del útil se llama *amanudidad* (*Zuhandenheit*, el estar a la mano, el poder echar mano de). El útil nos remite a otro y también a los que lo manipulan y utilizan. El carácter de ser de lo amanoal —de algo de que se puede echar mano para...— es la congruencia (*Bewandtnis*); ésta se remite, en última instancia, a un para qué, el cual es por mor de una voluntad, es decir, de una Existencia. La Existencia es, por lo tanto, la condición de que pueda ser descubierto lo amanoal. Cada útil tiene su sitio, es decir, es colocado en él, exhibido, etcétera. El sitio posible de un útil es el lugar. La Existencia alberga una tendencia esencial a la proximidad, es decir, al desalejamiento (= aproximación) de lo amanoal. Las distancias objetivas no coinciden con la lejanía y la proximidad de lo amanoal: la “procuración” decide sobre proximidad y lejanía. De aquí se sigue que el mundo es una determinación ontológica de la Existencia: es, únicamente, en el modo de la Existencia que existe.

Todas las viejas ontologías cometieron el error de confundir lo amanoal, lo que está a mano (*Zuhandenes*), con lo que meramente está, lo que “se halla” (*Vorhandenes*); este error se destaca especialmente en Descartes (*res extensa*). Pero, en realidad, las cosas son de modo que, lejos de estar fundada la amanoalidad en el mero hallarse, por el contrario, lo que “se halla” es siempre un “mero hallarse”, es decir, un modo defectivo de lo amanoal, de lo que se halla a mano, para poder echar mano.

Con el útil del trabajo se dan, a la vez, otras Existencias: el mundo de la Existencia es un *co-mundo* (*Mitwelt*). Su ser-en es un ser-con, y la Existencia misma es, esencialmente, un ser-con-otros (*Mitsein*), una Co-Existencia (*Mitdasein*). Si el modo de comportamiento de la Existencia por lo que se refiere a los útiles es la procuración (*Besorge*), por lo que se refiere a otras Existencias es la solicitud (*Fürsorge*), que puede hacerse cargo de lo que hay que procurar a los demás o puede ayudarles a ser libres en su cuidado (*Sorge*). La endopatía, el sentir a una *con* los demás, sólo es posible a base de este ser-los-unos-con-los-otros.

D) LA “FACTICIDAD” Y EL CUIDADO. La Existencia no sólo está en

el mundo, sino que resulta constituida esencialmente por el ser-en-el-mundo: es, precisamente, su “ser-ahí”, que es en lo que se descompone la palabra alemana *Dasein* (*Existencia*), *da*, ahí, y *sein*, ser. La Existencia es ese “ahí” iluminado por sí mismo, es decir, su carácter franco o abierto. Este carácter (*Er-schlossenheit*) no se identifica con el conocer, sino que es un “existencial” que funda el conocer. A este modo de ser corresponden tres elementos: el “temple”, el comprender y el habla; los tres son igualmente primordiales. 1) El temple (*Befindlichkeit*) es un encontrarse atemperado [como sugiere la pregunta en español ¿cómo “se encuentra” usted], mediante el cual la Existencia se franquea como ente y se muestra la “facticidad”, el “que es” de la Existencia. Este “que es” se llama la echada, condición de haber sido echado o arrojado (*Geworfenheit*). Hay que observar que la facticidad no es un mero hallarse, sino un carácter ontológico de la Existencia. 2) *Comprender* ha de entenderse en el sentido en que se habla de “poder comprender una cosa”: en la comprensión radica el modo de ser de la Existencia como “poder ser”. Jamás la Existencia es un mero hallarse, sino que, en cada momento, es “lo que puede ser”: una posibilidad echada. La comprensión tiene una estructura que Heidegger llama “proyecto” (*Entwurf*): la captación ontológica, que tiene lugar en el existir, del ámbito del “poder ser”. Se trata del modo de ser de la Existencia, en el cual ella es su posibilidad. El desarrollo de la comprensión se llama “interpretación”: no es necesariamente de forma proposicional. 3) El *habla* es el fundamento del lenguaje, pero no el lenguaje mismo. Consiste en la articulación significativa de la atemperada comprensibilidad del ser-en-el-mundo. El hombre es ζῶον λογὸν ἐχόν, un ente que habla. El habla es entendida con tanta amplitud que abarca también como posibilidades el escuchar y el callar.

Podemos captar la estructura entera del “ahí” si colocamos en la base el fenómeno de la angustia. La *angustia* se distingue del miedo porque en aquélla lo amenazante no se halla por ninguna parte. Aquello de lo que se angustia la angustia es el mundo como tal; y aquello por lo que se angustia es el poder-ser-en-el-mundo. Así nos muestra la angustia a la Existencia como existiendo tácticamente en su ser-en-el-mundo. Pero este ser se trasciende siempre a sí mismo. Como, estructura de la Existencia tenemos, por lo tanto, la de ser- por-anticipado-en-el-mundo como ser ante los entes que le salen al encuentro. Esto no es otra cosa que el cuidado (*Sorge*). Todo lo que la Existencia hace, desea, conoce, etcétera, la procuración, la solicitud, la teoría, la práctica, el querer, el desear, el ímpetu y la inclinación, no son sino manifestaciones del cuidado. *El cuidado es el ser de la Existencia* (del “ser-ahí”, *Dasein*).

E) EL “SE” Y EL SER-PARA-LA-MUERTE. Este análisis es incompleto porque la Existencia no ha logrado su totalidad mientras existe; en su naturaleza radica el inacabado constante. Sólo la muerte representa el fin de la Existencia. Pero con la muerte, ya no se puede captar la Existencia como ente, y nunca tenemos una experiencia genuina del morir de los otros. Por otra parte, en la muerte la Existencia ni se halla acabada ni sencillamente desaparecida: el fin que significa la muerte quiere decir que la Existencia es un ser que termina. La muerte es una “posibilidad de ser”, pero la más genuina, señera e irrepetible posibilidad. *El ser mismo de la Existencia es ser-para-la-muerte.* La Existencia asume este modo de ser tan pronto como es.

Precisamente de esto se angustia la Existencia. Y busca refugio en el mundo. Por el terror que le causa ser ella misma, por miedo a tropezar con la angustia, la Existencia se refugia en el impersonal “Se” (*Das Man*). El “Se” es un existencial, un modo de ser, es el ser inauténtico de la Existencia, ya que ésta se somete a un neutro que le impone sus puntos de vista y sus maneras de obrar. Este “Se” (“se” hace, “se” dice...), no es nadie en concreto ni tampoco todos los hombres juntos. Sus rasgos característicos consisten en que procura la medianía y posee una tendencia a la nivelación. Descarga a la Existencia de toda resolución y responsabilidad propias: “se” hace y “se” habla de tal o cual manera. El “Se” es conductor, aplacador y enajenador. Se manifiesta en la charla, en la cual lo que “se dice”, el dicho, pasa por la verdad del habla, en la curiosidad con su versatilidad, en la dispersión y falta de fijeza, finalmente en el equívoco: no se puede saber nunca qué es lo que está esclarecido y qué no. Estos tres factores” caracterizan el ser de la cotidianidad, que se llama la *caída* de la Existencia. La existencia se ha desprendido de sí misma y ha prendido en el mundo, ha caído en él.

La angustia ante la muerte hace que la Existencia caiga en este factor inauténtico, cotidiano, un ser que es la *no-verdad fáctica*. Porque el “Se” no permite pensar en la muerte propia y sólo habla de la muerte en la forma impersonal del “se muere”.

F) CONCIENCIA Y RESOLUCIÓN. El rescatarse en retirada del *Das Man* es una elección, un decidirse en pro del “poder ser” uno mismo más auténtico. El testimonio de semejante “poder ser” es la conciencia (no la consciencia). La *conciencia* es un “modo” del habla, una voz que hace que la Existencia cese de escuchar la charla del “Se”. No se puede explicar la conciencia como una función biológica ni hay que ver en ella la voz de una potencia extraña (Dios): quien da voces, calladas, es el cuidado, la Existencia que, en la echada, se angustia por su poder ser

auténtico. La voz de la conciencia nada dice que pudiera ser “hablado”; en un desazonante modo de silencio apunta hacia la culpa. No se trata de una culpabilidad en el sentido vulgar, sino de aquello que la fundamenta: la culpa es ser fundamento de una nihilidad. El ser culpable no resulta de una culpa cometida, sino al contrario; porque la nada pertenece al sentido existencial de la echada y el proyecto no sólo se halla determinado por la nihilidad del fundamento, sino que es también, esencialmente, nonada. El *ser culpable pertenece*, por tanto, *al ser de la Existencia* y significa: fundamento nulo de su nihilidad.

Cuando se escoge el “querer tener conciencia” se está en disposición para la angustia, que se desenvuelve en el silencio. El autoproyectarse, callado y dispuesto a la angustia, hacia esta culpabilidad genuina, lo llama Heidegger *resolución*. Constituye la lealtad de la Existencia consigo misma; es la libertad para la muerte. Desprende a la existencia del “Se”, pero no de su mundo. Por el contrario: la resolución es la que hace posible que dejemos ser a los demás que son con nosotros en su “poder ser más genuino”. Sólo la resolución devela la situación, es decir, el “ahí” que en ella cada vez se franquea. Gracias a la resolución el hombre arremete valientemente con su destino y desempeña de modo decisivo su papel en el mundo.

G) TEMPORALIDAD E HISTORIA. Partiendo de la “resolución” se puede solucionar el problema de la unidad de la Existencia. Ésta no se funda en el yo. En realidad, es el impersonal “Se” quien con más frecuencia y alboroto dice ¡yo!, ¡yo!, porque, en el fondo, no es auténticamente él mismo. La tradición y Kant no han podido superar este punto de vista del *Das Man*. Un análisis del yo muestra que con el yo se expresa el cuidado. El “mismo” (*Selbst*) es, por lo tanto, la base constantemente presente del cuidado y la autonomía del yo no significa otra cosa que la resolución anticipadora. Ahora bien, la resolución anticipadora es el ser para el “poder ser” más genuino y característico (para la muerte). Pero ello es posible, únicamente, si la Existencia puede volver hacia sí, es decir, aguantar. El aguantador dejar venir hacia sí la posibilidad más genuina es el *porvenir* (futuro). Por otra parte, la echada (*Geworjenheit*) sólo es posible porque la Existencia por venir puede ser su ya sido, su *pasado*: la Existencia puede únicamente venir hacia sí cuando retrocede hacia sí. Finalmente, el ser resuelto *en* la situación sólo es posible haciéndose *presente* el ente. Retrocediendo hacia sí con vistas a lo por venir la resolución se hace presente en la situación. Este fenómeno unitario se llama *temporalidad*. La temporalidad es el sentido del cuidado (*Sorge*) y, con ello, de la Existencia. Es esencialmente “ex-

tática”, lo radicalmente “fuera-de-sí”. El futuro, el pasado y el presente son “éxtasis” de la temporalidad, siendo lo primario el futuro. Pero como la Existencia es ser-para-la-muerte el futuro auténtico se revela como finito. El tiempo primordial es finito.

Todos los “existenciales” pueden y deben ser hechos explícitos por la temporalidad, que los hace posibles. La Existencia no existe, sin embargo, como suma de realidades momentáneas, no llena una vía trazada de antemano, sino que “se extiende” de suerte que, desde un principio, su propio ser se constituye como un extenderse. Tanto el “término” como el “entre” son únicamente mientras existe la Existencia. La movilidad específica de este extenderse extendido la denomina Heidegger el “acaecer” de la Existencia y el descubrimiento de la estructura de ese acaecer significa comprensión de la *historicidad*. Por lo tanto, sólo la Existencia es primariamente histórica, pero secundariamente también lo son lo ultramundano y el mundo, que sólo es en la medida en que la Existencia se temporaliza. El acaecer de la historia, de lo acaecido (*geschehen* y *Geschichte*), es acaecer del ser-en-el-mundo.

A base de este análisis se desarrolla una teoría del tiempo y se critican las teorías anteriores, especialmente la de Aristóteles y la de Hegel.

H) LA TRASCENDENCIA Y LA NADA. Heidegger no ha hecho más que esbozar los temas capitales de su metafísica, que es muy difícil de interpretar correctamente. Vamos a ofrecer, por lo tanto, una visión sumaria.

La relación de la Existencia con los entes que no son Existencias ofrece una trascendencia doble. Por una parte, la Existencia se halla arrojada al mundo, y es dominada en su temple por el ente: el mundo trasciende la Existencia. Por otra parte, la Existencia es, esencialmente, “formadora de mundo”, trasciende el mundo, trasciende el ente, en el sentido de que saca a este ente de su ocultamiento fundamental y le presta el ser, es decir, el sentido, la verdad. Sin Existencia no hay ser, aunque sí hay ente. Y parece que este “trascender” constituye la “mismidad” de la Existencia: la Existencia deviene mientras trasciende el ente. *La esencia (“Wesen”) de la Existencia es el trascender.*

Tenemos todavía una tercera trascendencia de la Existencia: la trascendencia de la nada. La nada no es sólo una categoría lógic, sino, primariamente, ontològica: no es la negación la que funda a la nada, sino que la nada (òntica) funda la negación. La conexi3n de la Existencia con la nada es la siguiente: en primer lugar, la Existencia carece de fondo,

procede de un abismo sin fondo, de la nada; en segundo lugar, su término es la muerte, que es también otro abismo sin fondo de la nada; en tercer lugar, el ser mismo de la Existencia es un correr por adelantado hacia la muerte, hacia la nada: la Existencia es en sí misma nonada. Por otra parte, el ser de cada ente que no es Existencia es hecho surgir de la nada. Se puede decir en general: *ex nihilo omne ens qua ens fit*. Heidegger debía decir propiamente: “la nada existe”, pero para evitar esta formulación absurda dice que la “nada misma anonada”, una expresión de la que se han reído muchos, entre otros los neopositivistas.

La cuestión es ahora: ¿qué quiere decir esta “nada”? Se nos ocurre lo siguiente: como el ente que no es Existencia deviene de la nada gracias a la Existencia y como este devenir consiste en que la Existencia le presta inteligibilidad (verdad); como, por otra parte, para Heidegger sólo el ser, según dijimos, y no el ente mismo, procede de la Existencia, acaso habrá que interpretar el pensamiento del filósofo en el sentido de que ha de entenderse por “nada” los entes sin ser, como caos absolutamente ininteligible. La Existencia es para él el *lumen naturale* que presta a los entes estructura y sentido. De ser las cosas así, habría que interpretar la filosofía de Heidegger como una radical *filosofía de la inmanencia*, en la cual todo sentido depende de la Existencia. Sin embargo, no habría de interpretarse este pensamiento inmanente en el sentido de un subjetivismo. Heidegger enseña expresamente que el mundo, aunque es una proyección de la Existencia, se halla en los orígenes de la subjetividad y la objetividad.

Con estas ideas se relaciona también la teoría de Heidegger sobre la libertad. La Existencia se constituye a sí misma como proyecto (*Entwurf*) en la trascendencia: el trascender es la libertad misma. También se podría decir que la Existencia es libertad. Y como todo sentido, todo fundamento procede de la Existencia, resulta que la libertad constituye el fundamento último de toda inteligibilidad: “*la libertad es el fundamento del fundamento*” ésta parece ser la última palabra de la filosofía de Heidegger.