



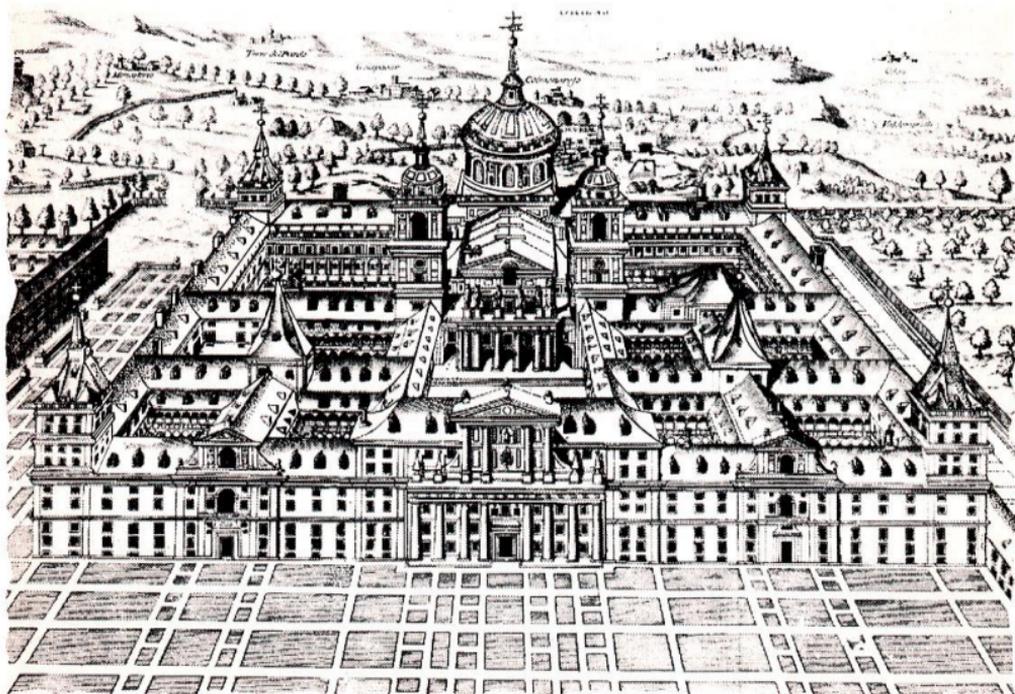
Colección
EL SABER
Y LA CULTURA



Jorge Acevedo

HOMBRE Y MUNDO

SOBRE EL PUNTO DE PARTIDA
DE LA FILOSOFÍA ACTUAL



EDITORIAL UNIVERSITARIA



HOMBRE Y MUNDO



Colección
EL SABER
Y LA CULTURA

© JORGE ACEVEDO GUERRA, 1983

Inscripción N° 57.296

Derechos exclusivos reservados para todos los países

Texto compuesto con matrices *Linotron Garamond*

Se terminó de imprimir esta 2ª edición
en los talleres de EDITORIAL UNIVERSITARIA
San Francisco 454, Santiago de Chile
en el mes de octubre de 1984

1.000 ejemplares

Cubierta

Palacio del Escorial

Grabado después de la cota

por HERRERA

IMPRESO EN CHILE / PRINTED IN CHILE

ADVERTENCIA
ESTA ES UNA COPIA PRIVADA PARA FINES
EXCLUSIVAMENTE EDUCACIONALES



QUEDA PROHIBIDA
LA VENTA, DISTRIBUCIÓN Y COMERCIALIZACIÓN

- El objeto de la biblioteca es facilitar y fomentar la educación otorgando préstamos gratuitos de libros a personas de los sectores más desposeídos de la sociedad que por motivos económicos, de situación geográfica o discapacidades físicas no tienen posibilidad para acceder a bibliotecas públicas, universitarias o gubernamentales. En consecuencia, una vez leído este libro se considera vencido el préstamo del mismo y deberá ser destruido. No hacerlo, usted, se hace responsable de los perjuicios que deriven de tal incumplimiento.
- Si usted puede financiar el libro, le recomendamos que lo compre en cualquier librería de su país.
- Este proyecto no obtiene ningún tipo de beneficio económico ni directa ni indirectamente.
- Si las leyes de su país no permiten este tipo de préstamo, absténgase de hacer uso de esta biblioteca virtual.

"Quién recibe una idea de mí, recibe instrucción sin disminuir la mía; igual que quién enciende su vela con la mía, recibe luz sin que yo quede a oscuras",

—Thomas Jefferson



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia: 239

Jorge Acevedo

HOMBRE Y MUNDO

**SOBRE EL PUNTO DE PARTIDA
DE LA FILOSOFÍA ACTUAL**



EDITORIAL UNIVERSITARIA

INDICE

Prólogo	13
Introducción: <i>HUMANITAS</i> (HUMANIDAD), HUMANIDADES, HUMANISMO (Notas acerca de un humanismo para hoy)	15

CAPITULO I.	<i>YO SOY YO Y MI CIRCUNSTANCIA</i>	
	<i>Ortega</i>	
1.	<i>Polipragmosyne</i>	23
2.	La vida humana como realidad radical	31
3.1.	Yo soy yo y mi circunstancia	35
3.2.	¿Qué es la circunstancia?	36
3.3.	¿Quién soy yo?	40
3.4.	Lo que hacemos y lo que nos pasa	50

CAPITULO II.	<i>CONCIENCIA Y SITUACION</i>	
	<i>Sartre</i>	
1.	Literatura y filosofía	55
2.1.	Crítica al idealismo y al	

	realismo. La intencionalidad de la conciencia	58
2.2.	El <i>cogito</i> prerreflexivo. Para-sí y en-sí	69
2.3.	El para-sí como falta-de. El valor	77
3.	La condición humana. Situación, quehacer, proyecto y libertad (Sartre y Ortega)	81
4.	Existencia y esencia. El existencialismo (Sartre y Heidegger)	88
5.	Sociedad e historia	91
6.	La obra de Sartre: alcance, límites, riesgos	92

CAPITULO III. *EL HOMBRE COMO SER-EN-EL-MUNDO*

Heidegger

1.	La cuestión del ser	99
2.	Direcciones de la indagación por el ser	103
3.1.	Prejuicios respecto del ser	109
3.2.1.	Estructura de la pregunta por el ser	111
3.2.2.	Preeminencias del hombre	116

3.3.	El estar-en-el-mundo cotidiano	118
3.4.	El mundo	123
3.5.1.	Convivencia y existente	128
3.5.2.	El "sujeto" de la cotidianidad	131
3.6.	Estar-en, habitar, autenticidad	134

A la memoria de
FRANCISCO SOLER

PROLOGO

Todas las formas de vivir y pensar —incluyendo, por cierto, la filosofía y las ciencias— suponen un fenómeno fundamental, del que son sólo modulaciones: el *estar en el mundo* inherente al ser humano. Filósofos contemporáneos cuya vigencia aún no alcanza su culminación se caracterizan, precisamente, por arraigar el despliegue de sus obras en una meditación de ese acontecimiento. Para referirse a él, Ortega nos habla del enfrente entre el yo que es cada cual y su circunstancia; Sartre, de los vínculos que unen al para-sí (conciencia) con el en-sí (situación); Heidegger, del ser-ahí como ser-en-el-mundo. Utilizando terminologías diversas, estos filósofos movilizan su reflexión desde un punto de partida común: el esclarecimiento sistemático de las relaciones entre *hombre y mundo*. Mi tarea ha consistido en bosquejar un acceso a sus filosofías.

J.A

Santiago, agosto de 1984



Heidegger y Ortega y Gasset

INTRODUCCION

HUMANITAS (HUMANIDAD), HUMANIDADES,
HUMANISMO

(Notas acerca de un humanismo para hoy)

Dirigiéndose a Jean Beaufret, el filósofo francés recientemente desaparecido, Heidegger dice: "Usted pregunta: [...] ¿De qué modo se puede volver a dar un sentido a la palabra 'humanismo'? Su pregunta no sólo supone que usted quiere retener la palabra 'humanismo', sino que también atestigua cómo esa palabra ha perdido su sentido"¹. Y Naville, en su diálogo con Sartre sobre el humanismo existencialista, hace notar que el término 'humanismo' sirve hoy día para designar múltiples corrientes filosóficas, muy diferentes unas de otras. "Todo el mundo es humanista en esta hora"², añade.

La comprobación de la pérdida de sentido y de la multivocidad de la palabra 'humanismo' exige buscar, y encontrar, no sólo un significado controlable de ese término sino, también, de otros dos que le son afines: 'humani-

¹"Carta sobre el humanismo"; en *Sobre el humanismo*, Ed. Sur, Bs. As., 1960, p. 99. Trad. de Alberto Wagner de Reyna. "Brief über den 'Humanismus'"; en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p. 175.

²"El existencialismo es un humanismo"; en *Sobre el humanismo*, Ed. Sur, Bs. As., 1960, p. 51 s. Trad. de Victoria Prati de Fernández. *L'existentialisme est un humanisme*, Les Éditions Nagel, París, 1967, p. 118.

dad' (*humanitas*) y 'humanidades'. Para ello, nos moveremos en la dirección señalada por el pensamiento de Ortega y Gasset. Sus indicaciones —como lo veremos en el momento que corresponda— nos abrirán el camino hacia otras filosofías, complementarias, en esta perspectiva, de la suya.

Según Ortega, la palabra 'humanidad' —en latín, *humanitas*— nos remite, por lo pronto, a un momento de la historia; con ella se designó "cierto sistema de comportamientos humanos que se consideraban ejemplares y a que los hombres grecolatinos de la época helenística creían 'por fin' haber llegado"³.

El plural de esa palabra, 'humanidades', nos refiere a otro momento de la historia: la Edad Media. Durante ella se contrapuso a las ciencias de lo divino o teológicas otro hemisferio del saber, que consistía en absorber la obra

³"Prospecto del Instituto de Humanidades"; en *Misión de la Universidad*, Ed. Revista de Occidente, Colecc. El Arquero, Madrid, 1965, p. 155 (*Obras Completas*, Ed. Rev. de Occ., Madrid; Vol. VII, p. 11). Heidegger postula que, precisamente, en Roma encontramos el primer humanismo. "En la época de la república romana —dice— se piensa, y se aspira a ella expresamente, por vez primera y bajo su nombre, la *humanitas*. El *homo humanus* se sitúa frente al *homo barbarus*. El *homo humanus* es aquí el romano, que eleva y ennoblece la virtud romana mediante la 'incorporación' de la *paideia* tomada de los griegos. Los griegos son los griegos del helenismo tardío, cuya cultura fue enseñada en las escuelas filosóficas. Esta cultura se refiere a la *eruditio et institutio in bonas artes*. La *paideia* así entendida fue traducida por *humanitas*" (*Carta sobre el humanismo*, Ed. Taurus, Madrid, 1966, p. 15. Trad. de Rafael Gutiérrez Girardot. "Brief über den 'Humanismus'", ed. cit., p. 151 s.).

filosófica, poética, retórica, jurídica, histórica, política, artística y didáctica de griegos y romanos. Se trataba, justamente, de lo que en los estudios universitarios medievales se llamó Humanidades⁴.

Frente a la *humanitas*, que “era un cierto modo de comportamiento real por parte del hombre”, las Humanidades eran “conocimientos de conocimientos, enseñanzas de enseñanzas”, en las que la vida efectiva de griegos y romanos “trasparecía sólo oblicuamente”⁵. La atención de las Humanidades se dirigía, antes que a la vida misma, a las palabras. Por eso, cuando en el siglo xv culmina el movimiento de absorción efectuado en las Humanidades y nos encontramos con lo que se ha denominado Humanismo, “la actividad intelectual aparece dominada por la disciplina que era clave para todas las demás: la ciencia de las palabras, la gramática”⁶.

⁴“Prospecto del Instituto de Humanidades”, p. 156 (O.C. VII, 11).

⁵Ibíd. (O.C. VII, 12).

⁶Ibíd., 156 s. (Ibíd.). Heidegger hace notar que también en este caso se procura revivificar el helenismo. Empero, nuevamente es un modo tardío de él lo que entra en juego. “El llamado Renacimiento de los siglos XIV y XV en Italia —dice— es una *renascentia romanitatis*. Porque lo que importa es la *romanitas*, se trata de la *humanitas*, y por eso de la *paideia* griega. Pero lo griego se ve en su figura tardía y esta misma romanamente. También el *homo romanus* del Renacimiento está en contraposición con el *homo barbarus*. Sin embargo, lo in-humano es ahora la pretendida barbarie de la escolástica gótica de la Edad Media. Al humanismo, históricamente entendido, pertenece siempre, por tanto, un *studium humanitatis* que se retrotrae de manera determinada a la Antigüedad y se vuelve, así, correspondientemente, revivificación del helenismo” (*Carta sobre el humanismo*, p. 15 s. “Brief über den ‘Humanismus’ ”, p. 152).

Interesa hacer notar que ninguna de estas tres palabras —ni *humanitas*, ni, menos aún, Humanidades y Humanismo— nos refieren directamente a la condición humana, al carácter problemático del destino del hombre y a la innúmera y antagónica variedad de sus modos de conducirse⁷. Esas palabras remiten, de uno u otro modo, a meras ejemplaridades⁸.

Cabe, sin embargo, inyectar nuevos sentidos a estos términos, independientes de sus significados arqueológicos⁹. De este modo, la voz Humanidades nos servirá para designar “el conjunto de los hechos propiamente humanos”¹⁰, las “cosas sólo humanas”¹¹, “los fenómenos en que la realidad humana aparece”¹². A la vez, con el

⁷“Prospecto del Instituto de Humanidades”, p. 155 (O.C. VII, 11).

⁸Ibíd., 157 (O.C. VII, 12).

⁹Ibíd., 162 (O.C. VII, 15).

¹⁰Ibíd. (Ibíd.).

¹¹Ibíd., 163 (Ibíd.).

¹²Ibíd., 164 (O.C. VII, 16). Ello no significa que las Humanidades nieguen, ignoren o se desentiendan de instancias superiores que condicionan decisivamente la vida humana. Al final de su conferencia conmemorativa del cuarto centenario de la Universidad de Granada (1932), Ortega advertía que “el hombre descubrirá, otra vez —¡por fin!—, que no está solo, que hay en torno de él poderes extraños y distintos de él con quienes tiene que contar, y que hay sobre él poderes superiores bajo cuya mano, pura y simplemente, está” (en *Misión de la Universidad*, ed. cit., p. 97; O.C. V, 474). Justamente, lo que diferencia a Ortega —y a Heidegger— de Sartre —cuyo humanismo, a mi entender, es demasiado estrecho en este punto—, consiste en que el pensador español no se mueve en un plano donde hay solamente hombres (Cfr. *El existencialismo es un humanismo*, ed. cit., p. 21. *L'existentialisme et un humanisme*, ed. cit., p. 36. Véase, además *Carta sobre el humanismo*, p. 31 s. “Brief über den ‘Humanismus’ ”, p. 165).

nombre Humanidades podremos designar la faena de conocimiento¹³ en que nos dedicamos a investigar las “diversas dimensiones en que se desparrama el enorme asunto ‘vida humana’ ”¹⁴. “Así, Humanidades va a significar para nosotros a un tiempo los fenómenos que se investigan y estas mismas investigaciones”. Sin duda, hay en esto un equívoco, “pero que no estorba mayormente, como no causa daño apreciable que ‘historia’ designe a la vez la historia como *res gestae* y la historia como historiografía”.

Hace notar Ortega, que “al proponer esta modificación en el uso del vocablo ‘humanidades’ nos encontramos en una situación curiosa. Porque, evidentemente, se trata de un neologismo, pero en este caso la nueva dicción tiene el aire de ser más vieja, de más rancio hábito que su valor establecido. Es como si, por vez primera, la palabra Humanidades cobrase su *étymon*, su verdadero, plenario y perenne sentido”¹⁵.

En este caso particular, la razón histórica o etimológica descubre que el más genuino sentido de una palabra no reside en el más remoto pasado sino, más bien, en nuestro presente o, si se quiere, en nuestro futuro.

En correspondencia con lo anterior, la palabra *humanitas* —humanidad— debe reservarse para designar, justamente, la condición humana, el carácter problemático del

¹³“Prospecto del Instituto de Humanidades”, p. 164 (O.C. vii, 16).

¹⁴Ibíd., 165 (O.C. vii, 17).

¹⁵Ibíd., 164 (O.C. vii, 16).

destino del hombre y la innúmera y antagónica variedad de sus modos de conducirse¹⁶. Preguntar por la humanidad del hombre consistirá, pues, en inquirir sobre las formalidades de su vida, sus posibilidades de plenitud y su dependencia de instancias superiores, su historicidad y las manifestaciones de ella.

El humanismo será aquella actitud que, a través de las Humanidades, se hace cargo de la humanidad del hombre, permitiendo, mediante esta asunción, el surgimiento de posibilidades de vida arraigada, auténtica¹⁷.

Ateniéndonos a la perspectiva de Ortega, podemos afirmar que la base de las nuevas humanidades está constituida por una *teoría de la vida humana*. Ello es así porque la vida humana es la realidad *radical*. Nos referiremos, pues, a este carácter fundamental del ser del hombre. Luego, procuraremos situar dentro de la vida los momentos o ingredientes que la estructuran, el yo y la circunstancia (Cap. I). A continuación, presentaremos la visión que de estas "entidades" tienen otros filósofos contemporáneos (Caps. II y III).

¹⁶Ibíd., 155 (O.C. VII, 11).

¹⁷Heidegger proporciona, por su parte, una definición amplia de humanismo, que permite incluir dentro de él su propio pensamiento, renuente, por decirlo así, en principio, a dejarse rotular de ese modo; "esto es humanismo —dice el pensador de Friburgo—: pensar y cuidar de que el hombre sea humano y no in-humano, 'bárbaro', esto es, fuera de su esencia" (*Carta sobre el humanismo*, p. 14; véase, además, p. 41 y s. "Brief über den 'Humanismus' ", pp. 151 y 173).

CAPITULO I

Yo soy yo y mi circunstancia.

ORTEGA

Polypragmosyne

Ortega nace en Madrid en 1883; muere en la misma ciudad, a los 72 años, en 1955. Pertenece, de acuerdo con los estudios de Marías que él mismo inspiró, a la generación de 1886. Coetáneos del filósofo son Gabriel Miró, Juan Ramón Jiménez, Eugenio d'Ors, Marañón, Picasso, Alfonso XIII, Spengler, Keyserling, Werner Jaeger, Kelsen, Nicolai Hartmann, Maritain, Spranger, Jaspers, Gilson, García Morente, Jean Wahl, Collingwood, Wittgenstein, Heidegger, Gabriel Marcel¹.

En el "Prólogo a una edición de sus Obras" se refiere a lo que constituyó el centro de su existencia con estas palabras: "Mi vocación era el pensamiento, el afán de claridad sobre las cosas. Acaso este fervor congénito me hizo ver muy pronto que uno de los rasgos característicos de mi circunstancia española era la deficiencia de eso mismo que yo tenía que ser por íntima necesidad. Y desde luego se fundieron en mí la inclinación personal hacia el ejercicio pensativo y la convicción de que era ello, además, un servicio a mi país. Por eso toda mi obra y toda mi vida han sido servicio de España"².

¹Véase, de Julián Marías, *Ortega*, I. Circunstancia y vocación, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1960; apartado 20 (p. 124 s.).

²*Obras completas*, Ed. Revista de Occidente, Madrid; vol. VI, p. 351 (*Prólogo para alemanes*, Ed. R. de O., Colección El Arquero, Madrid, 1974; p. 94).

Ejerció Ortega el oficio del pensamiento de muchas maneras: escribiendo artículos y libros de filosofía, ejercitando la docencia de esta disciplina, promoviendo la cultura a través de la creación de revistas y editoriales, desempeñando labores de educador político, poniendo en contacto la cultura alemana con la hispánica, como entusiasta animador de tertulias intelectuales, etc.

Es sabido que Ortega no sólo publicó gruesos tratados de filosofía, como *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva*, sino que, además, y antes, escribió numerosos artículos que, por lo pronto, aparecieron en periódicos o diarios de gran circulación. Las metas de Ortega y las peculiaridades de su circunstancia nos permiten entender este hecho, insólito en la época en que el filósofo vivió. En el "Prólogo" antes citado —de 1932— nos dice que una de las finalidades de su quehacer consistió en movilizar a sus compatriotas hacia la luz del pensar. "Pero —agrega— esta propaganda de entusiasmo por la luz mental —el *lumen naturale*— había que hacerla en España según su circunstancia lo impusiera. En nuestro país ni la cátedra ni el libro tenían eficiencia social. Nuestro pueblo no admite lo distanciado y solemne. Reina en él puramente lo cotidiano [...]. He aquí por qué, dócil a la circunstancia, he hecho que mi obra brote en la plazuela intelectual que es el periódico"³.

El ensayo fue, también, una manera de expresarse preferida por Ortega. Quizá cause extrañeza que el filósofo

³O.C., vi, 352 s. (en *Prólogo para alemanes*, Colecc. El Arquero, p. 97).

escogiese este modo de decir y desdeñara otros que se consideran más ortodoxos. Pero ocurre, como el mismo Ortega ha hecho notar, que “la filosofía [...] no ha poseído nunca un *genus dicendi*, un género literario que le sea propio, adecuado y normal. Me refiero, claro está —añade Ortega—, a la filosofía en cuanto creación. Cada genial pensador tuvo que improvisar su género. De aquí la extravagante fauna literaria que la historia de la filosofía nos presenta. Parménides viene con un poema, mientras Heráclito fulmina aforismos, Sócrates charla, Platón nos inunda con la gran vena fluvial de sus diálogos, Aristóteles escribe los apretados capítulos de sus *pragmateiai*, Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía, Leibniz se pierde en los innumerables dijes dieciochescos de sus breves tratados. Kant nos espanta con su *Crítica*, que es literariamente una máquina enorme y complicada como el reloj de la catedral de Estrasburgo, etc. Sólo cuando la filosofía dejó de ser creadora y se convirtió en ‘disciplina’, enseñanza y propaganda —a saber, en los estoicos— fueron inventados los ‘géneros’ popularizadores de ella —la ‘introducción’, el ‘manual’, la ‘guía’— *eisagogé, enchiridion, exégesis*”⁴. Habiendo sido así las cosas, ¿cabe sorprenderse de que Ortega haya escrito, especialmente, ensayos?⁵.

⁴*Pasado y porvenir para el hombre actual*, O.C., IX, 638 s.

⁵Sobre esto, véase la Sección Segunda (El Escritor) del libro de Marías antes indicado. Además, de Guillermo Araya, *Claves filológicas para la comprensión de Ortega* (Ed. Gredos, Madrid, 1971).

Hay otro hecho que, paradójicamente, resulta chocante para algunos lectores de nuestro autor. Se trata de que Ortega escribe bien, con un estilo cuidado, ameno y atractivo. Eso parece contradecir lo que se espera de los filósofos. No obstante, hay al menos dos razones que permiten dar cuenta de la calidad literaria —o, más bien, *poética*— de los escritos filosóficos de Ortega. El deseo de contagiar su entusiasmo por el pensamiento a españoles y sudamericanos le indujo a pulir sus textos, porque él sabía que los lectores a que se dirigía debían ser primero *seducidos* por la gracia del giro para, luego, ser *convencidos* por la fuerza de los argumentos y las evidencias⁶.

La segunda razón que explica la elegancia del estilo orteguiano es de mayor envergadura. Desde su primer libro, las *Meditaciones del Quijote*, Ortega concibe la verdad como *alétheia*, descubrimiento, develación, quitar un velo o cubridor⁷. Pues bien: para que un decir sea efectivamente verificador, patentizador, tiene que adoptar la forma apropiada. Las metáforas de que echa mano Ortega no son, en lo más mínimo, simples adornos literarios; son instrumentos de intelección, cumplen una función adverbante.

La docencia es otra de las facetas del quehacer del

⁶Véase, de Francisco Soler, *Hacia Ortega*, I. El Mito del origen del hombre, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Stgo., 1965; Cap. 1 (esta obra —junto con *Ortega* I. Circunstancia y vocación, de Marías y *Perspectiva y verdad: el problema de la verdad en Ortega*, de Rodríguez Huéscar— constituye uno de los estudios de más alto nivel sobre el filósofo español).

⁷O.C., I, 335 s.

filósofo. En 1908 —a los 25 años de edad— fue nombrado profesor numerario de Psicología, Lógica y Ética en la Escuela Superior del Magisterio de Madrid. Dos años después, hace oposiciones a la cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía, en la Universidad de Madrid, siendo nombrado catedrático el 25 de noviembre de 1910. “Este nombramiento —comenta Marías— fue acogido con entusiasmo en los medios intelectuales donde Ortega tenía ya un prestigio muy alto”⁸.

Su labor como fundador y director de la Revista de Occidente y de la editorial del mismo nombre ha sido detalladamente estudiada por Evelyne López Campillo en la tesis doctoral que presentó en la Sorbona y que, luego, fue publicada por Ediciones Taurus, de Madrid, bajo el título *La “Revista de Occidente” y la formación de minorías (1923-1936)*.

En cuanto educador político, Ortega funda en 1914 la “Liga de Educación Política Española”, presentándola con su conferencia “Vieja y nueva política”⁹. Manuel Azaña, Américo Castro, Manuel García Morente, Antonio Machado, Salvador Madariaga, Pedro Salinas y otros destacados intelectuales forman parte de ella¹⁰.

⁸Ortega, I. Circunstancia y vocación, p. 249.

⁹A pesar de contener, a veces, discutibles interpretaciones, los dos valiosos tomos que configuran *Las empresas políticas de José Ortega y Gasset* (Rialp, Madrid, 1970), de Gonzalo Redondo, proporcionan interesantes datos sobre este aspecto de la vida del filósofo.

¹⁰Cfr. Ortega, I. Circunstancia y vocación, apartados 38 y 39.

Actuó, además, como puente entre la cultura alemana y la hispánica. En su *Prólogo para alemanes* hallamos este testimonio: "Alemania no sabe —dice— que yo, y en lo esencial yo solo, he conquistado para ella, para sus ideas, para sus modos, el entusiasmo de los españoles. Y algo más. De paso, he infeccionado a toda Sudamérica de germanismo". "Hoy España se sabe de memoria la cultura alemana. Anda por ella como Pedro por su casa"¹¹.

De los coloquios de la Revista de Occidente cabe destacar una anécdota significativa. En sus *Confesiones Profesionales*, José Gaos —el traductor de *Ser y Tiempo*— cuenta lo siguiente: "Por el 1930, siendo profesor en provincias, en una visita a Madrid, llegué anochecido a la tertulia de la Revista de Occidente. [...] Al acercarme, Ortega se dirigía a Jorge Guillén [...]; las primeras palabras de Ortega que oí fueron: '...en Heidegger la filosofía visita a domicilio'. Creo que fue la primera vez que oí o leí el nombre de Heidegger. [...] A partir de aquella noche, 'comprendí' que había que 'hacerse' con Heidegger, y en efecto, me hice —con mi primer ejemplar de *Ser y Tiempo*"¹².

El quehacer de Ortega, en resumen, era tan intenso, que en cierta ocasión pregunta a los alemanes: "¿Creen ustedes que trabajan más que nosotros los del Sur, por lo menos más que algunos de nosotros?". Y responde jocosamente: "¡En qué error están ustedes; Yo tengo que ser, a la

¹¹O.C., VIII, 25.

¹²Tezontle, México, 1958; p. 40.

vez, profesor de la Universidad, periodista, literato, político, tertuliano de café, torero, 'hombre de mundo', algo así como párroco y no sé cuántas cosas más. Si esta *polypragmosyne* es cosa buena o mala, no es tan fácil de decidir"¹³.

Si examinamos la obra escrita de Ortega, constatamos, por lo pronto, su extraordinaria magnitud; sus *Obras Completas* están compuestas de 11 volúmenes; cada uno tiene 700 páginas, aproximadamente. Su epistolario¹⁴, algunos cursos que dio en la Universidad¹⁵ y varios fragmentos de obras inacabadas aún no aparecen en ellas. Paulino Garrigori —quien fuera Secretario de Redacción de la *Revista de Occidente* en su Segunda época— está a cargo de la publicación de estos inéditos.

¹³Prólogo para alemanes, O.C., VIII, 16.

¹⁴En la Colección El Arquero de la Ed. Revista de Occidente se publicó una selección de su *Epistolario* (1974).

¹⁵Por ahora, fuera de la edición de *Obras Completas*, están a nuestra disposición estos cursos: "¿Qué es el conocimiento?", rev. *Humanitas*, N° 17, Tucumán, 1964; *Unas lecciones de metafísica*, Ed. Alianza, Madrid, 1966; *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1979; "Sistema de Psicología", en *Investigaciones Psicológicas*, Rev. de Occ. en Alianza Ed., 1982 (respecto de los escritos de Ortega y de los estudios por ellos suscitados, véase, de Udo Rukser, *Bibliografía de Ortega*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1971 (417 págs.); es preciso destacar el esfuerzo desplegado por este profesor austriaco —que se radicó en Chile— al proporcionarnos un índice del impacto de la obra de Ortega en el planeta). (Al corregir las pruebas de imprenta, me entero de la aparición del Vol. XII de las *Obras Completas*, el que recoge los tres libros nombrados más arriba).

Casi todo lo que escribió Ortega tiene un sentido filosófico, aunque, a primera vista, no siempre sea eso patente. Recordemos que él ha advertido respecto de sus escritos “de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía”¹⁶.

Y si nosotros, hispanoamericanos, preguntamos ¿para quién escribió Ortega, a qué lectores se dirigió de manera especial?, obtenemos esta respuesta: “todo lo que yo he escrito hasta este prólogo —señala el filósofo a los alemanes en la década del treinta—, lo he escrito *exclusivamente y ad hoc* para gentes de España y Sudamérica”¹⁷. Con razón, pues, ha podido decir Humberto Giannini que “el pensamiento de Ortega, además de su valor intrínseco, posee para nosotros, latinoamericanos, una importancia suplementaria: el hecho de contar en nuestro tiempo con un pensamiento destilado en nuestra propia lengua nos da la seguridad de que somos nosotros, los que vivimos en esa lengua, los que primero podemos alcanzar y hacer nuestro ese pensamiento. Y esto es algo importante. Tiene sus ventajas además, el hecho de que una filosofía nos acoja; que nos llame por nuestro nombre propio y nos obligue, en cierta medida, a meditarlos”¹⁸.

¹⁶ *La idea de principio en Leibniz*, O.C., VIII, 292 s., en nota.

¹⁷ *Prólogo para alemanes*, O.C., VIII, 18.

¹⁸ *Esbozo para una Historia de la Filosofía*, Ed. Dionysos, Stgo., 1978; p. 261.

La vida humana como realidad radical

En varios lugares de su obra se refiere Ortega a este atributo de la vida, su radicalidad. Por ejemplo, al comienzo de *Historia como sistema*: "La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella"¹⁹.

La vida humana es la realidad radical en cuanto ámbito en el que necesariamente tiene que aparecer cualquiera otra realidad para constituirse como tal.

Antes de seguir delineando la consistencia de esta dimensión de la vida, se requiere tener ante la vista lo siguiente: "Siempre que digo 'vida humana', sea lo que fuere, a no ser que haga yo alguna especial salvedad, ha de evitarse pensar en la vida de otro, y cada cual debe referirse a la suya propia y tratar de hacerse ésta presente. Vida humana como realidad radical es sólo la de cada cual, es sólo *mi vida*. Para comodidades de lenguaje la llamaré a veces 'nuestra vida', pero ha de entenderse siempre que con esta expresión me refiero a la de cada cual y no a la de los otros ni a una supuesta vida plural y común"²⁰.

¹⁹*Obras Completas*, tomo vi, pág. 13. Véase, también, *En torno a Galileo*, O.C., v, 30; *Sobre la razón histórica*, Curso de Buenos Aires, Lecc. II y ss.; etc.

²⁰*El hombre y la gente*, O.C., vii, 99, 100.

Siendo la realidad radical mi vida y sólo ella, ¿qué pasa con la de los demás? La respuesta que da Ortega a esta pregunta hace aparecer un segundo lado de la radicalidad de la vida humana, de mi vida. Citemos el texto pertinente: "Lo que llamamos 'vida de los otros', la del amigo, la de la amada, es ya algo que aparece en el escenario que es mi vida, la de cada cual y, por tanto, supone ésta. [...] Si al otro le duelen las muelas me es patente su fisonomía, la figura de sus músculos contraídos, el espectáculo, en suma, de alguien aquejado por el dolor, pero su dolor de muelas no me duele a mí y, por tanto, lo que de él tengo no se parece nada a lo que tengo cuando me duelen a mí. [...] El dolor ajeno no es realidad radical, sino que es realidad en un sentido ya secundario, derivativo y problemático. Lo que de él tenemos con radical realidad es sólo su aspecto, su apariencia, su espectáculo, sus señales. Esto es lo único que de él nos es, en efecto, patente e incuestionable. Pero la relación entre una señal y lo señalado, entre una apariencia y lo que en ésta aparece o lo que aparenta, entre un aspecto y la cosa manifiesta o aspectada en él es siempre últimamente cuestionable y equívoca. Hay quien nos finge perfectamente toda la *mise en scène* del dolor de muelas sin padecerlo, para justificar fines privados. Ya veremos cómo, en cambio, la vida de cada cual no tolera ficciones, porque al fingirnos algo a nosotros mismos sabemos, claro está, que fingimos y nuestra íntima ficción no logra nunca constituirse plenamente, sino que en el fondo notamos su inautenticidad, no conseguimos engañarnos del todo y le vemos la trampa. Esta genuinidad

inexorable y a sí misma evidente, indubitable, incuestionable de nuestra vida, repito, la de cada cual, es la primera razón que me hace denominarla 'realidad radical' ”²¹.

Tenemos, por tanto, 1º La 'vida de los demás' tiene un carácter secundario respecto de mi vida, en cuanto enraíza o radica en la mía. 2º Esta realidad radicada en mi vida —la 'vida de los otros'— tiene, así como todas las restantes realidades radicadas, una dimensión de realidad radical: su aspecto, su apariencia, su espectáculo, sus señales en cuanto tales; es decir, lo que de ella me es patente e incuestionable. 3º Esto significa que las realidades radicadas constituyen, en la medida en que sean patentes e incuestionables, a la realidad radical, a mi vida. Así como las demás realidades refieren a mi vida en cuanto tienen, de uno u otro modo, que aparecer en ella, mi vida requiere de las realidades que en ella radican para ser lo que es, a saber: la realidad radical. 4º El segundo lado del carácter radical de la vida humana, de mi vida, estriba en su genuinidad inexorable y a sí misma evidente.

Una tercera dimensión de la radicalidad de la vida humana que funda o, más bien, se confunde con las dos anteriores consiste en “esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual”; en otras palabras, consiste en que “vivir es, por lo pronto, una revelación”, “el descubrimiento incesante que hacemos de nosotros mismos y del

²¹Ibíd., 100 (téngase ante la vista, a propósito de este planteamiento, lo que nos dice Sartre sobre la “mala fe” en el Cap. II de la Primera Parte de *El Ser y la Nada*).

mundo en derredor”; en otros términos, aún, se trata de que la vida es evidencial, un ser transparente a sí mismo; vivir es saber y sentirse viviendo.

Sólo porque “vivir es vivirse, sentirse, saberse existiendo, donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna sino que es —como ya hemos indicado— esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual”²², sólo por ello, digo, mi vida puede llegar a ser y “es por esencia el área o escenario ofrecido y abierto para que toda otra realidad en ella se manifieste”²³ (radicalidad de la vida en un primer sentido); por ello mismo, “la vida de cada cual no tolera ficciones”, poseyendo, así, una “genuinidad inexorable y a sí misma evidente”²⁴ (radicalidad de la vida en un segundo sentido).

En suma, la presencia a sí, revelación, descubrimiento, evidenciación, transparencia de la vida permite —o se confunde con ello— que ésta sea aquella “realidad en que se dan para nosotros todas las demás”²⁵ y, que nunca consigamos engañarnos del todo, esto es, que la vida se caracterice por la ya mencionada genuinidad inexorable y a sí misma evidente.

²² *Unas lecciones de metafísica*; 45, 46, 47. Precisiones al respecto pueden encontrarse en la pág. 63 y ss., y, en general, en toda la tercera lección. (Tal vez, a partir de ese *saberse* —que corresponde a lo que Sartre llama *le vécu*— podríamos comprender lo que es la razón, sin entrar en compromisos que, finalmente, no es posible cumplir. Véase, de Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, Gallimard, París, 1981, p. 19; de Ortega, *En torno a Galileo*, O.C., v, 22).

²³ *El hombre y la gente*, O.C., vii, 101.

²⁴ *Ibid.*, 100.

²⁵ *En torno a Galileo*, O.C., v, 30.

Dilucidar más ampliamente lo que sea la vida como realidad radical nos obliga a referirnos a las realidades que en ella radican: la circunstancia y ...yo.

3.1

Yo soy yo y mi circunstancia

En las *Meditaciones del Quijote*, el primer libro de Ortega —publicado en 1914—, encontramos la famosa fórmula que resume, en última condensación, su pensamiento: “Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”²⁶.

El primer *Yo* de la fórmula se refiere a la vida humana; el segundo, al hombre, al que cada uno de nosotros es, a cada cual, a lo que o al que, propiamente, podemos llamar yo.

La vida humana —designada por el primer *Yo*— abarca al hombre y a su circunstancia, contorno u orbe en que vive; es, pues, una realidad más amplia que aquellas que la componen; o, mejor, es el ámbito en que mi circunstancia y yo (yo, en sentido estricto) nos constituimos como tales.

Yo no soy mi vida sino sólo un ingrediente de ella; yo radico en mi vida, soy una realidad enraizada o radicada en ella. No hay que confundir, por tanto, al hombre que soy yo con mi vida. Esta última me incluye tanto a mí como a mi circunstancia.

²⁶O.C., I, 322.

Dice Ortega, a propósito de esto: "Yo no soy más que un ingrediente de mi vida: el otro es la circunstancia o mundo. Mi vida, pues, contiene ambos dentro de sí, pero ella es una realidad distinta de mí. Yo *vivo*, y al vivir estoy en la circunstancia, la cual no soy yo. La realidad de mi yo es, pues, secundaria a la realidad integral que es mi vida"²⁷.

Y no deje de sorprendernos que no sólo la 'vida de los otros' sino que *también yo mismo* y mi circunstancia seamos realidades secundarias respecto de mi vida —la realidad radical— en cuanto enraízamos en ella.

¿Qué es la circunstancia? ¿Quién soy yo? ¿Cuál es la consistencia de mi vida?

Como es obvio, no podemos responder con suficiencia estas preguntas. Sólo indicaremos hacia las realidades en ellas mencionadas.

3.2

¿Qué es la circunstancia?

Circunstancia, contorno, universo u orbe en el que el hombre vive —no entraremos, por ahora, a diferenciar el sentido de estos términos— es, por lo pronto, "una gran cosa, una inmensa cosa, de límites borrosos, que está lleno hasta los bordes de cosas menores, de lo que llamamos cosas y que solemos repartir en amplia y gruesa clasifica-

²⁷ *Unas lecciones de metafísica*, 103.

ción, diciendo que en el mundo hay minerales, vegetales, animales y hombres”²⁸.

Esta ‘gran cosa’ —más precisamente, este “horizonte [...] de totalidad *sobre* las cosas y distinto de ellas”²⁹— esta ‘gran cosa’, digo, llena de cosas menores —lo que propiamente podemos llamar cosas—, el mundo, es “el elemento extraño al hombre, foráneo, el ‘fuera de sí’, donde el hombre tiene que afanarse por ser”³⁰.

El hombre no es alguien que, simplemente, es; por el contrario, tiene que *afanarse* en ser porque el mundo en que, inexorablemente, vive es “siempre, más o menos, estorbo, negativo y hostil, en el mejor caso incoincidente” con el que cada cual quiere ser. Por eso, porque el mundo “nos oprime, comprime y reprime”, lo sentimos “como lo ajeno y *fuera* de nosotros, como lo *forastero*”³¹.

A lo anteriormente dicho hay que *hacerle*, por lo menos, las siguientes precisiones:

1º A lo que hay en la circunstancia —la Tierra, “el

²⁸*El hombre y la gente*, O.C., VII, 108, 109. Para hacer distinciones entre esos conceptos que ahora usamos como equivalentes, habría que remitirse a los siguientes textos de Ortega: 1) ‘Revés del almanaque’; en *El Espectador*, VIII; O.C., II, 720 ss. 2) *En torno a Galileo*, O.C., V, 24 (Lec. II). 3) *Ideas y creencias*, O.C., V, 400 ss. (Cap. II; Pars. 2, 3). 4) *El hombre y la gente*, O.C., VII, 120 s. (Cap. III).

²⁹‘Pidiendo un Goethe desde dentro’, O.C., IV 404. En nota. No es el momento de detenerse en esta indicación que sólo tiene el papel de poner sobre la pista.

³⁰*El hombre y la gente*, O.C., VII, 108.

³¹*Ibid.*

árbol, el animal, el mar o el río"— no se le puede llamar, hablando con rigor, " 'cosas', dado el sentido que hoy tiene para nosotros esta palabra. Una 'cosa' significa algo que tiene su propio ser, aparte de mí, aparte de lo que *sea para el hombre*"³². Ocurre, sin embargo, que lo que hallamos en torno no tiene —originariamente, al menos, y esto es lo decisivo— la autarquía o independencia de la 'cosa'. Todo lo contrario: "el mundo *en su realidad radical* —nótese lo que subrayo— es un conjunto de algos —no cosas— con los cuales yo, el hombre, puede o tiene que hacer esto o aquello"³³; primariamente, el mundo "es un conjunto de medios y estorbos, de facilidades y dificultades con que, para efectivamente vivir, me encuentro. Las cosas no son originariamente —nótese esta precisión— 'cosas', sino algo que procuro aprovechar o evitar a fin de vivir y vivir lo mejor posible —por tanto, aquello con que y de que me ocupo, con que actúo y opero, con que logro o no logro hacer lo que deseo; en suma, son asuntos en que ando constantemente. Y como hacer y ocuparse, tener asuntos se dice en griego *práctica, prâxis* —las cosas son radicalmente *prágmata* y mi relación con ellas *pragmática*"³⁴.

³²Ibíd., 110.

³³Ibíd. (Lo que va entre guiones y el subrayado es mío).

³⁴Ibíd. (Lo que va entre guiones es mío). Ortega advierte a sus oyentes del curso sobre "El hombre y la gente" que "no existiendo en nuestra lengua palabra que enuncie adecuadamente eso que las cosas nos son en nuestra vida, seguiré usando el término 'cosas' para que con menos innovaciones de léxico podamos entendernos" (O.C., VII, 117).

En la descripción del nivel originario, primario o radical de la vida humana no debemos hablar de 'cosas' o tenemos que entender esta palabra como asuntos o *prágmata*.

Como ya se ha indicado, "una cosa, en cuanto *prâgma*, no es algo que existe por sí y sin tener que ver conmigo". "Una cosa en cuanto *prâgma* es [...] algo que manipulo con determinada finalidad, que manejo o evito, con que tengo que contar o que tengo que descontar, es un instrumento o impedimento *para*..., un trabajo, un enser, un chisme, una deficiencia, una falta, una traba; en suma, es un asunto en que andar, algo que, más o menos, me importa, que me falta, que me sobra; por tanto, una *importancia*"³⁵. A la pareja de palabras 'asuntos, *prágmata*' hay que agregar una tercera: importancias. El hombre vive, inmediata y regularmente, en un ámbito de asuntos, *prágmata* o importancias.

Es obvio, por lo ya dicho, llegar a lo siguiente: así como los asuntos o importancias no tienen un ser *por sí* sino que refieren y dependen —ya veremos, con más detalles, en qué preciso sentido— del hombre, éste, a su vez, está consignado a cuanto hay en su circunstancia o mundo, depende de ello para su bien o para su mal; todo le "es favorable o adverso, caricia o rozadura, halago o lesión,

³⁵Ibíd.; 110, 111. En rigor, la primera dimensión de la pragmaticidad de los *prágmata* consiste en "sernos *señales* para la conducta de nuestra vida" (O.C., VII, 122).

servicio o daño”³⁶. Hay una mutua referencia y dependencia entre el hombre y su circunstancia.

2º Aun cuando en el mundo haya —y, al parecer, esto es lo que principalmente hay— “estorbos, faltas, trabas, limitaciones, privaciones, tropiezos, obstrucciones, escollos, rémoras, obstáculos”, hay también, a la par, “instrumentos, útiles, enseres, medios que me sirven [...] para mis finalidades, aspiraciones, necesidades”³⁷; en suma, al lado de la retahíla de dificultades que el mundo nos opone encontramos también algunas facilidades.

Si no fuera así, si “el mundo no ofreciese al hombre sino puras dificultades [...], el hombre no podría alojarse en el mundo”, “estar en el mundo le sería imposible, es decir, [...] el hombre no existiría”³⁸.

3.3

¿Quién soy yo?

Ahora podemos pasar a ocuparnos de la segunda pregunta: ¿quién soy yo?

Lo expuesto sobre la circunstancia nos da desde ya una serie de indicaciones acerca de la contestación a esa interrogante.

Ya se ha dicho: “El mundo es la maraña de asuntos o

³⁶Ibid., 110.

³⁷Ibid., 117.

³⁸*Meditación de la técnica*, O.C., v, 337.

importancias en que el Hombre está, quiera o no, enredado". De ahí, entonces, que el Hombre sea "el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe"³⁹.

El hombre es aquel que, al encontrarse viviendo, "se encuentra teniendo que habérselas con eso que hemos llamado contorno, circunstancia o mundo"⁴⁰.

Este ser que se las ha con su mundo —es decir, que vive, puesto que vivir consiste, precisamente, en habérselas con el contorno—, este ser, digo, es *primordialmente* un programa o proyecto vital. Este programa no es sino "lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: Yo"⁴¹.

Es el yo el que dirige mi vivir; soy yo el que doy *sentido* a mi vida al constituir su *argumento*. "Si recapacitan ustedes un poco —dice Ortega a los oyentes de sus lecciones sobre la técnica— hallarán que eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su 'yo', el de cada cual, no es sino ese

³⁹*El hombre y la gente*, O.C., VII, 116. A partir de esta interpretación del ser humano podemos, en la perspectiva de Ortega, distinguir al hombre de Dios. En efecto: "Vivir como 'hallarse en lo que nos resiste', es lo que diferencia de un modo radical el sentido que tiene la palabra vida, cuando va referida al hombre y cuando va referida a Dios. Porque para Dios vivir, ser, no es existir en un mundo. El no encuentra ninguna resistencia ni nada se le opone. Dios no tiene un mundo. El que crea lo crea para el hombre y es el mundo del hombre, no el mundo de Dios. [...] Para Dios vivir es flotar en sí mismo, sin nada ni nadie ante El ni contra El" (*Una Interpretación de la Historia Universal*, O.C., IX, 209).

⁴⁰*Ibid.*, 108.

⁴¹*Goya*, O.C. VII, 548.

programa imaginario. Todo lo que hacen ustedes lo hacen en servicio de ese programa. Y si están aquí ahora oyéndome es porque creen, de uno u otro modo, que hacer eso les sirve para llegar a ser, íntima y socialmente, ese yo que cada uno de ustedes siente que debe ser, que quiere ser"⁴².

Hombre, yo, afán de ser, programa de existencia, proyecto de vida: todas estas palabras apuntan a lo mismo, al que cada uno de nosotros es —o, más bien, quiere ser.

Junto a esas palabras tendríamos que poner, aclarando su significado, estas otras: vocación, personalidad, destino individual. De tal manera, precisaríamos lo que es el yo. Pero, ese proceder atentaría contra el carácter de extremo esquematismo que he querido imponer a estas páginas. Posponemos, por tanto, el tratamiento de las dimensiones del yo señaladas por las sugerentes palabras que hemos enumerado⁴³.

El proyecto de vida no es mero pensamiento ni simplemente idea, aun cuando el pensar y las ideas intervengan en la constitución del programa de existencia. El siguiente ejemplo, puesto por Ortega, aclarará lo que queremos decir: "aunque el programa o proyecto de ser un gran financiero tiene que ser pensado en una idea, 'ser' ese proyecto no es ser esa 'idea'. Yo pienso sin dificultad esa idea y, sin embargo, estoy muy lejos de ser ese

⁴²*Meditación de la técnica*, O.C., v, 338.

⁴³Quien se interese por el tema, puede consultar las siguientes obras de Ortega: 'Pidiendo un Goethe desde dentro' (O.C., IV), *Goya* (O.C., VII), *Velázquez* (O.C., VIII), *Vives-Goethe* (O.C., IX).

proyecto”⁴⁴. Mis pensamientos, mis ideas, llegarán a constituirse en mi proyecto vital sólo en la medida en que, *efectivamente*, dirijan mi trato con el mundo, le den dirección y sentido, lo conformen o configuren.

El hombre entendido como programa de existencia no sólo no se identifica con su pensamiento y sus ideas sino que, tampoco se confunde ni con su cuerpo ni con su alma, psique, conciencia o espíritu. Cuerpo y psique forman parte de la circunstancia del hombre.

En efecto, el “mundo o circunstancia en que me encuentro sumido no es sólo el paisaje que me rodea sino también mi cuerpo y también mi alma. Yo no soy mi cuerpo, me encuentro con él y con él tengo que vivir, sea sano, sea enfermo; pero tampoco soy mi alma, también me encuentro con ella y tengo que usar de ella para vivir, aunque a veces me sirva mal porque tiene poca voluntad o ninguna memoria”⁴⁵.

Obviamente, mi cuerpo y mi psique tienen lugares preponderantes dentro de mi circunstancia: son los “mecanismos más próximos” que hallo junto a mí. Con ellos tengo que vivir, esto es, tengo que realizar, en el mundo que al nacer encuentro, el personaje imaginario, cierta individual figura de humanidad, cierto peculiarísimo programa de vida *que constituye mi verdadero yo*⁴⁶.

⁴⁴*Meditación de la técnica*, O.C., v, 338.

⁴⁵*Ibid.*, 339.

⁴⁶*Velázquez*, O.C., VIII, 467, 468.

El cuerpo, una de las cosas más próximas “al hombre que existe”⁴⁷, tiene, por lo pronto, una doble función:

1º “Nuestro cuerpo hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo. Para lo que suele llamarse un ‘espíritu puro’, los cuerpos no existirían, porque no podría tropezar con ellos, sentir sus presiones y vivversa. No podría manejar las cosas, trasladarlas, conformarlas, triturarlas. El ‘espíritu puro’, pues, no puede tener vida humana”⁴⁸.

Sea dicho de paso que, lo que se denomina materia y materialidad habría que concebirlo, más bien, como cuerpo y corporeidad, entendiendo al cuerpo tal como lo estamos haciendo, como aquello que “hace que sean cuerpos todos los demás y que lo sea el mundo”⁴⁹.

2º El cuerpo en que vivo infuso, recluso, hace de mí inexorablemente un personaje espacial. Me pone en un sitio y me excluye de los demás sitios. No me permite ser ubicuo. En cada instante me clava como un clavo en un lugar y me destierra del resto”⁵⁰.

Explicar el dual papel que juega, por lo pronto, el cuerpo —lo que no es de este lugar— nos llevaría a

⁴⁷ *El hombre y la gente*, O.C., VII, 125.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ Acerca de lo que entiende Ortega por materia, véase *Meditaciones del Quijote* (O.C., I, 321), ‘Pleamar filosófica’ (O.C., III, 347), *Origen y epílogo de la filosofía* (O.C., IX, 385), ‘Comentario al Banquete de Platón’ (O.C., IX, 769), *La idea de principio en Leibniz* (O.C., VIII, 81), *Investigaciones Psicológicas* (p. 48).

⁵⁰ *El hombre y la gente*, O.C., VII, 125.

comprender en qué preciso sentido el hombre *es* su cuerpo⁵¹.

En un texto sobre Vives distingue Ortega el yo de la psique, aludiendo, al mismo tiempo, a la función de ésta en nuestra vida; “eso que llamamos nuestro ‘yo’ —dice— y que es el protagonista en el drama de cada vida no es el alma. El alma es sólo un aparato inmaterial, psíquico, con el cual vivimos, como vivimos con nuestro cuerpo y con las cosas que nos rodean y de que hacemos utensilios para nuestra vida; el alma es nuestra máquina de pensar, con sus ruedecitas que llamamos sensación, memoria, entendimiento, y es nuestro automóvil para obrar, con su motor que llamamos voluntad, que quiere esto o aquello, que no quiere ni esto ni aquello; automóvil que, a la postre, funciona merced a esa máquina de preferir que todos llevamos dentro y que simbolizamos como un relojito de carne que está visceralmente al lado izquierdo de nuestro cuerpo (que constantemente está prefiriendo una cosa a otra, desdeñando la una y enamorado de la otra) con su incansable y patético tictac, tictac. ¡Nuestro corazón, la máquina de preferir!”⁵². Yo soy, reitero, un proyecto vital, un programa de existencia. Para constituirme como tal —y para realizarme en el mundo— echo mano de mi psique, la utilizo pero, no soy ella.

Hechas las anteriores distinciones, insistamos en la

⁵¹Ibíd. Véase, al respecto, de Julián Marías, *Antropología metafísica* (Ed. Rev. de Occ., Madrid, 1970; Cap. XVI).

⁵²*Vives-Goethe*, O.C., IX, 513.

peculiar dependencia de los algos que hay en nuestra circunstancia respecto del yo que cada cual es.

La "condición primaria" de esos algos, según Ortega, "consiste [...] en servirnos *para* o impedirnos *para*"⁵³. El carácter de servicialidad o de impedimento, ¿de dónde le adviene a algo? Es claro que del yo en cuya circunstancia está ese algo. Sólo en función de nuestro proyecto vital, de nuestro programa de existencia o pretensión "es algo facilidad o dificultad"⁵⁴. De esta manera, nos encontramos con que, por ejemplo, "no es lo mismo el mundo para un comerciante que para un poeta; donde éste tropieza aquél nada a sabor, lo que a éste repugna a aquél le regocija"⁵⁵. Estas diferencias de mundo se explican, por tanto, a partir de los diferentes proyectos de existencia que orientan y dan sentido a la vida del poeta, en un caso, a la del comerciante, en el otro.

Aunque —según hemos dicho hasta ahora— el hombre sea primordialmente su yo, es preciso afirmar, al radicalizar nuestra visión de lo que efectivamente hay, que a la postre —o ante todo— su ser reside en su vida. Es lo que señala Ortega en *En torno a Galileo* —"el hombre es primariamente su vida"⁵⁶—, en *Historia como sistema* —"el hombre [...] es [...] su vida"⁵⁷— y en otros lugares de su obra.

⁵³*El hombre y la gente*, O.C., vii, 128. En nota.

⁵⁴*Meditación de la técnica*, O.C., v, 340.

⁵⁵Ibíd.

⁵⁶O.C., v, 46.

⁵⁷O.C., vi, 32.

Teniendo presente que el ser del hombre reside, al fin y al cabo —o en primer lugar— en su vivir, estamos en condiciones de afirmar también que éste, su ser, no puede interpretarse como una cosa. Habíamos dicho que cosa es algo que tiene su propio ser, que es *por sí*⁵⁸. Hay, sin embargo, otra dimensión de lo que se denomina cosa que es preciso hacer resaltar en este momento: “A todo aquello cuyo modo de ser consiste en ser lo que ya es y en el cual, por tanto, coincide, desde luego su potencialidad con su realidad —lo que puede ser con lo que, en efecto, es ya— llamamos cosa. La cosa tiene su ser dado ya y logrado”⁵⁹. El astro, por ejemplo —a primera vista, al menos, y sin entrar en consideraciones más radicales—, “es lo que ya es, ni más ni menos”. No ocurre lo mismo con el hombre, “ente cuyo ser consiste, no en lo que ya es, sino en lo que aún no es, un ser que consiste en aún no ser”⁶⁰. Lo que el hombre “aún no es” —es decir, su ser— es su vida en cuanto aún no se realiza, en cuanto posibilidad.

La concepción del hombre que hallamos en Ortega pone el acento en el futuro —aquello que aún el hombre no es pero pretende ser— sin desconocer el pasado —lo que el hombre *ya es*. El pasado es, precisamente, la dimensión de cosa del hombre. “Si hablamos de *ser* en el sentido

⁵⁸*El hombre y la gente*, O.C., VII, 110, 111.

⁵⁹*Meditación de la técnica*, O.C., V, 339.

⁶⁰*Ibíd.* A la postre, tampoco el astro es una cosa. Téngase presente que el astro está en mi circunstancia y que en ella; en un nivel originario, radical, no hay cosas en el sentido tradicional de la palabra.

tradicional como *ser ya* lo que se es, [...], tendremos que decir que lo único que el hombre tiene de ser [...] es lo que ha sido. El pasado es [...] lo que [el hombre] tiene de cosa”⁶¹.

El hombre no puede entenderse desde el concepto de cosa no sólo en cuanto, en última instancia, su ser reside en su vida sino que, también, en cuanto es un proyecto vital.

La determinación fundamental de lo que la tradición filosófica llama cosa es su identidad, su ser, en el fondo, siempre lo mismo. Este atributo fundamental implica que el ser de la cosa sea “fijo, estático, previo y dado”⁶².

El programa vital que es el yo de cada hombre es elegido “entre diversas posibilidades de ser que en cada instante se abren ante él”⁶³. Estas posibilidades —desde y en las cuales me constituyo como lo que soy, a saber, como un peculiar programa de existencia— no me son regaladas —por tanto, *no son previas en mí ni dadas*— “sino que tengo que inventármelas sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres, incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia. Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de ‘idear’ el personaje que va a ser. El

⁶¹*Historia como sistema*, O.C., VI, 39.

⁶²*Ibíd.*, 30.

⁶³*Ibíd.*, 34. Véase, del autor, ‘Notas sobre vida humana y libertad en el pensamiento de Ortega’ (*Revista de Filosofía*, vol. XX, Stgo., 1982).

hombre es novelista de sí mismo, original o plaguario”⁶⁴.

Podría pensarse que, en la medida en que mi proyecto vital se constituye desde y en posibilidades que recibo *de los demás hombres*, mi programa de existencia es previo y dado. Aun cuando pensar así, —siempre que se precise suficientemente la idea— no sea desacertado, es necesario reparar —y esto lo exige el nivel de teoría en que en este momento nos movemos— en que esa *recepción* es algo que tengo que *hacer* —con mayor o menor esfuerzo— para posesionarme de algo que *ni había en mí previamente ni se me había dado* sin más ni más.

Mi proyecto vital no es, tampoco, fijo, estático, sino, cambiante, variable. Su variación es descrita así por Ortega: “El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática de ser, que responde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensayo esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a *creer* profundamente que ese personaje es su verdadero ser. Pero al experimentarlo aparecen sus insuficiencias, los límites de ese programa vital. No resuelve todas las dificultades y produce otras nuevas. La figura de vida apareció

⁶⁴Ibíd. Con dos notas complementa Ortega el texto citado. La primera dice: “Véase, del autor, *Meditaciones del Quijote*, 1914. Ya en este viejo libro mío se sugiere que *yo* no soy más que un ingrediente de esa realidad radical ‘mi vida’, cuyo otro ingrediente es la circunstancia”. La segunda: “Recuérdese que los estoicos hablaban de una ‘imaginación de sí mismo’ ”.

primero de frente, por su faz luminosa: por eso fue ilusión, entusiasmo, la delicia de la promesa. Luego se ve su limitación, su espalda. Entonces el hombre idea otro programa vital. Pero este segundo programa es conformado, no sólo en vista de la circunstancia, sino en vista también del primero. Se procura que el nuevo proyecto evite los inconvenientes del primero. Por tanto, en el segundo sigue actuando el primero, que es conservado para ser evitado. Inexorablemente, el hombre evita ser lo que fue. Al segundo proyecto de ser, a la segunda experiencia a fondo, sucede una tercera, forjada en vista de la segunda y la primera, y así sucesivamente. El hombre 'va siendo' y 'des-siendo' —viviendo"⁶⁵.

3.4

Lo que hacemos y lo que nos pasa

El vivir es nombrado dos veces en la frase "yo soy yo y mi circunstancia". El primer *yo* y la *y* se refieren a lo mismo: a mi vida.

En las consideraciones anteriores ha estado constantemente presente la vida humana; lo ha estado como fondo

⁶⁵Ibíd., 40, 41. Aunque quizá esté demás, por lo obvio, advierto que lo dicho sobre las 'relaciones' entre cosa, por un lado, y circunstancia, proyecto vital y vida, por otro, tiene que tomarse como simples indicaciones necesitadas de desarrollo. Dejo para otra oportunidad la tarea de dilucidar más amplia y demoradamente tales 'relaciones'.

sobre el cual se ha dicho lo que hemos expresado acerca del proyecto vital y del mundo. Sólo porque hemos tenido ante la vista el vivir en su integridad —ya sea en primer o en segundo plano—, pudimos destacar ante la mirada los dos ingredientes que la constituyen.

Mi vida es aquello donde nos concretamos yo y mi circunstancia. Tanto el yo como la circunstancia, tomados separadamente, son lo abstracto frente a la vida por la sencilla razón de que son sólo partes de ella. En efecto, “la parte es siempre un pedazo *separado* o *abstracto* de la cosa entera”⁶⁶. La ‘cosa entera’ en este caso es, precisamente, la vida humana. Es, pues, mi vida *lo concreto*, aquello donde crecen, conjuntamente, el yo y la circunstancia, es decir, todo lo que hay.

“Vivir es [...] para el hombre tener que habérselas —en los sentidos más diferentes de la expresión—, tener que habérselas con el mundo en torno”⁶⁷.

Este obligado habérselas del hombre con sus asuntos se escinde, por lo pronto, en una doble vertiente: lo que hacemos y lo que nos pasa.

Eso que hacemos y que nos pasa constituye el acontecimiento, el drama que es nuestro vivir.

⁶⁶ ‘Antitópicos’, O.C., XI, 149. (Lo cursivo es mío).

⁶⁷ *Vives-Goethe*, O.C., IX., 512.

CAPITULO II

Conciencia y situación.

SARTRE

Literatura y filosofía

Jean Paul-Sartre nació en París, en 1905. Pertenece —según la teoría generacional de Ortega, ya señalada¹— a la generación de 1901. En este grupo humano, formado por los hombres que nacieron entre 1894 y 1908, hallamos cultivadores de la filosofía como Gastón Berger, Xavier Zubiri, Enrico Castelli, Nicola Abbagnano, Alfred Tarski, José Gaos, Karl Popper, Emmanuel Mounier, Eugen Fink, Carl Hempel, Jean Hyppolite, Pedro Laín Entralgo y Maurice Merleau-Ponty.

El pensamiento de Sartre se manifestó no sólo a través de voluminosos tratados filosóficos como *El Ser y la Nada* y la *Crítica de la Razón Dialéctica*; además de esos libros, escribió cuentos², novelas³, obras de teatro⁴ —algunas de las cuales fueron llevadas al cine⁵—, artículos de crítica literaria⁶, ensayos de divulgación filosófica.

¹Véase, de Julián Marías, *El método histórico de las generaciones* (Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1949; *Obras*; Ed. Rev. de Occ., Madrid; vol. VI).

²*El muro*, Ed. Losada, Bs. As.

³*La náusea* y *Los caminos de la libertad* (I. La edad de la razón. II. El aplazamiento. III. La muerte en el alma), Ed. Losada, Bs. As.

⁴*Las moscas*, *El diablo y el buen Dios*, *Los secuestrados de Altona*, etc. (Ed. Losada, Bs. As.).

⁵*Las manos sucias*, *La prostituta respetuosa*, *A puerta cerrada*, *Los secuestrados de Altona*.

⁶Aparecen en sus *Situations*. Respecto de las obras de Sartre, véase el

Por otra parte, no se limitó a escribir. Entre otras cosas, fundó y dirigió —junto con Merleau-Ponty⁷— la revista *Les Temps Modernes* y la Biblioteca de Filosofía, colección de la editorial Gallimard en la que se publicaron obras de los que fueron sus maestros, Edmund Husserl y Martin Heidegger.

El hecho de que Sartre haya expresado su pensamiento por medio de libros propiamente filosóficos y a través de obras de carácter literario puede recibir una doble explicación. Al examinar la historia de la filosofía, en el capítulo anterior, comprobamos que esta disciplina —o, más bien, quehacer— se ha manifestado de muy diversas maneras. Dijimos que los primeros pensadores —Parménides, Heráclito— escriben poemas y aforismos, Sócrates conversa, Platón escribe diálogos, Descartes comienza por insinuar su doctrina en una autobiografía, Leibniz nos deja breves tratados, etc.⁸. No es pues, tan raro encontrar una teoría

excelente estudio de Michel Contat y Michel Rybalka, *Les Écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée*. Gallimard, París, 1970. Con la colaboración de Jacques Prunair, los autores completan su investigación —que llegaba hasta 1969— en la revista *Obliques*, N^{os} 18-19, París, 1978; pp. 331 ss. (la entrega fue íntegramente dedicada a Sartre).

⁷Véase, de Sartre, "Merleau-Ponty"; en *Literatura y Arte*, Ed. Losada, Bs. As., 1966; p. 154. Trad. de María Scuderi (*Situations, IV. Portraits*. Gallimard, París, 1964; p. 206).

⁸Véase nuevamente, de Ortega, Anejo: 'En torno al Coloquio de Darmstadt, 1951', en *Pasado y porvenir para el hombre actual; Obras completas*, vol. IX, p. 638 s. Véase, también, de Guillermo Araya, *Claves filológicas para la comprensión de Ortega*, parágrafo 5.

filosófica inserta en narraciones, dramas, biografías, escritos autobiográficos.

Por otra parte, uno de los asuntos fundamentales del pensamiento de Sartre es la existencia humana, y hay ciertas dimensiones de la realidad del hombre que pueden darse a conocer adecuadamente sólo si se echa mano de las formas de exposición que, justamente, nuestro autor usó. Más aún: se ha dicho que las novelas filosóficas de nuestro siglo —entre ellas estarían, claro está, *La náusea* y *Los caminos de la libertad*— no se proponen, meramente, presentar o representar dramáticamente una doctrina previa, preexistente a la novela; con ellas se intenta poner en práctica “una forma peculiar de investigación. La novela funciona como método de conocimiento, es decir, como esclarecimiento o iluminación de lo que es la vida humana”⁹.

Se considera a Sartre un filósofo *existencialista*, y no hay inconvenientes para aceptar ese calificativo, siempre que se destierren de él connotaciones adventicias que nada tienen que ver con su pensamiento. En una conferencia en que sale al paso de múltiples malentendidos que afectaron a su doctrina, Sartre señala a sus oyentes que la mayoría de los que utilizan la palabra *existencialismo* “se sentirían muy

⁹Véase, de Julián Marías, ‘La novela como método de conocimiento’; en *La Escuela de Madrid; Obras*, v, 482. Véase también, por otra parte, de Ortega, ‘El silencio, gran brahmán’; en *El Espectador - VII*; O.C., II, 625 ss. (en especial, p. 633). Además, de Sartre, “Merleu-Ponty”; en *Literatura y Arte*, p. 176 (*Situations*, IV, p. 234).

incómodos para justificarla, porque hoy día —se trata de 1945— que se ha vuelto una moda, no hay dificultad en declarar que un músico o que un pintor es existencialista. Un articulista de *Clartés* firma *el Existencialista*; y en el fondo la palabra ha tomado hoy tal amplitud y tal extensión que ya no significa absolutamente nada. Parece que, a falta de una doctrina de vanguardia análoga al superrealismo, la gente ávida de escándalo y de movimiento se dirige a esta filosofía, que, por otra parte, no les puede aportar nada en este dominio; en realidad es la doctrina menos escandalosa, la más austera; está destinada estrictamente a los técnicos y filósofos”¹⁰. Es preciso, por tanto, abordar el existencialismo de Sartre tal como su autor lo concibió, esto es, como una postura rigurosamente filosófica.

2.1

Crítica al idealismo y al realismo. La intencionalidad de la conciencia

Si situamos la posición sartreana en el ámbito de la historia del pensar, aparece enfrentándose al realismo y al idealismo filosóficos, las dos corrientes predominantes en la tradición occidental.

En enero de 1939 Sartre publica un breve pero lumino-

¹⁰“El existencialismo es un humanismo”; en *Sobre el humanismo*, Ed. Sur, Bs. As., 1960; p. 13 s. Trad. de Victoria Prati de Fernández (*L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, París, 1967; p. 15 s.).

so ensayo titulado 'Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad'¹¹. "Si se me pidiera escoger en la obra de Sartre el texto más representativo de su talento —dice Jean Beaufret, refiriéndose a dicho escrito—, propondría ciertamente estas páginas [...]. Me ha sucedido a veces leerlas a jóvenes filósofos abandonados a las dificultades de la iniciación. No fue jamás inútil, y conozco a más de alguien a quien una luz anhelada iluminó de pronto en el curso de esta lectura"¹².

Como ha observado Fritz Heinemann, hay en esta exposición un *fecundo* malentendido del pensamiento de Husserl, en la medida en que Sartre le asigna un alcance mucho mayor que el que su autor expresamente le había otorgado¹³. En ella se opone Sartre al idealismo subjetivista de Brunschvicg, Lalande y Meyerson y al realismo de Bergson. Husserl, con su idea de la intencionalidad de la conciencia, y Heidegger, con su interpretación del hom-

¹¹Aparece en *El hombre y las cosas*, Ed. Losada, Bs. As., 1965. Trad. de Luis Echávarri (*Situations, I*, Gallimard, París, 1947).

¹²*Introduction aux philosophies de l'existence*. De Kierkegaard à Heidegger. Denoël, París, 1971; p. 55.

¹³¿Está viva o muerta la filosofía existencial?, Ed. Rev. de Occ., Madrid, 1956; p. 122 ss. (Trad. de Fernando Vela). Este diagnóstico lo confirma un texto de *El Ser y la Nada* (1943): "Husserl, a lo largo de toda su carrera filosófica, estuvo obsesionado por la idea de la trascendencia y de la preterición [dépassement (superación)]. Pero los instrumentos filosóficos de que disponía, en particular su concepción idealista de la existencia, le privaban de dar razón de esa trascendencia; su intencionalidad no es sino una caricatura de ella" (SN, Ed. Losada, Bs. As., 1966; p. 163. Trad. de Juan Valmar. *L'être et le néant* (EN), Essai d'ontologie phénoménologique. Gallimard, París, 1966; p. 152 s.).

bre como ser-en-el-mundo, le sirven de puntos de apoyo. Haciéndose fuerte en sus filosofías —en rigor, sobre todo en la de este último—, se enfrenta a las corrientes de pensamiento vigentes en Francia durante su época de estudiante.

El idealismo subjetivista francés —ateniéndonos a la descripción que de él hace Sartre— reducía todo a *contenidos de conciencia*. “¿Qué es una mesa, una roca, una casa? Cierta conjunto de ‘contenidos de conciencia’, un orden de esos contenidos. [...] Sin embargo, nada parecía más evidente: ¿la mesa no es el contenido actual de mi percepción y mi percepción no es el estado presente de mi conciencia?”¹⁴.

Al reducir todo a contenidos de conciencia, los idealistas franceses contemporáneos no hacían sino llevar hasta las últimas consecuencias, por uno de sus lados, la tesis cartesiana principal. Para Descartes, en efecto, “*el ego cogito sum*, el ‘yo pienso, yo soy’ es el suelo firme en el cual la filosofía puede asentarse verdadera y completamente”¹⁵.

Esta postura, que concede primacía al pensar sobre el ser, predominó, más o menos, durante toda la época moderna. Berkeley, “que tomó la posición metafísica

¹⁴‘Una idea fundamental...’; en *El hombre y las cosas*, p. 25 (*Situations*, I, p. 31).

¹⁵Heidegger, ‘Hegel y los griegos’; *Revista de Filosofía*, vol. XIII, N° 1, Santiago, 1966; p. 117. Trad. de Ian Mesa, revisada por Francisco Soler (‘Hegel und die Griechen’; en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967; p. 257).

fundamental de Descartes, [...] dice: *esse = percipi*: ser es igual que ser percibido”¹⁶. Y el pensador que entiende su propia doctrina como la consumación de la filosofía, Hegel, adhiere a la perspectiva cartesiana afirmando: “Con él (a saber, con Descartes) entramos propiamente en una filosofía autónoma [...]. Aquí podemos decir que estamos en casa y, como el navegante después de larga travesía por el mar turbulento, podemos gritar ¡tierra!”¹⁷.

El realismo bergsoniano, por su lado, consideraba a *lo otro que la conciencia* como un absoluto, algo que, después de ser plenamente lo que es, entraría en comunicación con el hombre. Si el idealismo privilegia al sujeto sobre el objeto, el realismo adopta una actividad inversa, desconociendo la señalada función que cumple el hombre dentro del ámbito de lo que hay.

Frente a idealismo y realismo, Sartre afirma que “la conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo”¹⁸. Esta tesis se refiere a la *intencionalidad de la conciencia* o —lo que es lo mismo, y en frase de Husserl— a que “toda conciencia es conciencia *de* algo”.

¿Qué significa esto, que toda conciencia es conciencia

¹⁶Heidegger, ‘Moirá (Parménides VIII, 34-41)’; revista *Mapocho*, tomo II, Nº 1, Stgo., 1964; p. 208. Trad. de Francisco Soler (‘Moirá (Parménides, Fragment VIII, 34-41)’; en *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1967; vol. III, p. 30).

¹⁷Citado por Heidegger en ‘Hegel y los griegos’, p. 117 (*Wegmarken*, p. 257).

¹⁸‘Una idea fundamental...’; en *El hombre y las cosas*, p. 25 s. (*Situations, I*, p. 32).

de algo? Sartre responde: imaginaos que somos rechazados y abandonados por nuestra naturaleza misma en un mundo indiferente, hostil y reacio; en un mundo en el que, así como en el de los artistas y los profetas, reina el horror y el encanto en las cosas; en un mundo, en fin, en el que junto a lo hostil y peligroso hay puertos de gracia y de amor¹⁹; imaginando así la realidad "habréis comprendido el sentido profundo del descubrimiento que Husserl expresa en esta frase famosa: 'Toda conciencia es conciencia de algo' "²⁰.

En rigor, como ya hemos advertido, Sartre va más allá de los propósitos explícitos del pensamiento de Husserl al

¹⁹Ibíd., 26 s. (*Situations, I*, p. 33 s.).

²⁰Ibíd., 26 (*Situations, I*, p. 33). Téngase en cuenta, también, el siguiente texto: "Cada una de nuestras percepciones va acompañada de la conciencia de que la realidad humana es 'reveladora', es decir, de que 'hay' ser gracias a ella o, mejor aún, que el hombre es el medio por el que las cosas se manifiestan; es nuestra presencia en el mundo lo que multiplica las relaciones; somos nosotros los que ponemos en relación este árbol con ese trozo de cielo; gracias a nosotros, esa estrella, muerta hace milenios, ese cuarto de luna y ese río se revelan en la unidad de un paisaje; es la velocidad de nuestro automóvil o nuestro avión lo que organiza las grandes masas terrestres; con cada uno de nuestros actos, el mundo nos revela un rostro nuevo. Pero, si sabemos que somos los detectores del ser, sabemos también que no somos sus productores. Si le volvemos la espalda, ese paisaje quedará sumido en su permanencia oscura. Quedará sumido por lo menos; no hay nadie tan loco que crea que el paisaje se reducirá a la nada. Seremos nosotros los que nos reduciremos a la nada y la tierra continuará en su letargo hasta que otra conciencia venga a despertarla" (*¿Qué es la literatura?*, Ed. Losada, Bs. As., 1967; p. 65. Trad. de Aurora Bernárdez. *Situations, II*. Gallimard, París, 1948; p. 89 s.).

interpretar así la tesis de su maestro. Pero este feliz malentendido lo acerca a Heidegger.

Husserl precisó el *ego cogito* cartesiano en la fórmula *ego cogito cogitatum*, yo pienso lo pensado. Fue su discípulo Heidegger, sin embargo, quien con mayor energía se enfrenta a Descartes, trastocando su célebre tesis. En el análisis existencial del hombre que efectúa en *Ser y Tiempo*, su primera obra fundamental, dice: "Si como punto de partida de la analítica existencial del hombre [*Dasein*] hubiera de servir el 'cogito sum', sería menester no sólo invertir su contenido, sino verificar éste en una nueva fórmula [...]. La primera proposición sería entonces: 'sum', y en este sentido: 'yo soy en un mundo' "²¹. Descartes, en cambio, se limita a concebir el yo como mera cosa pensante (*res cogitans*) sin mundo.

Por otra parte, dentro de las múltiples determinaciones del mundo que proporciona Heidegger a lo largo de sus obras, hallamos una muy parecida a la que nos presenta Sartre en su ensayo sobre la intencionalidad en Husserl. En un escrito publicado en 1936 —conocido, tal vez, por nuestro autor—, Heidegger comprende el mundo como "el círculo siempre cambiante de decisión y obra, de acción y responsabilidad, pero también de capricho y

²¹F.C.E., México, 1962; p. 232. Trad. de José Gaos (*Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963; p. 211).

alboroto, de caída y extravío”²². Y agrega: “Y solamente donde haya mundo hay historia”²³.

Cierto es, además, que varios filósofos contemporáneos, aparte de Sartre, han intentado situar su pensamiento más allá de la disputa entre realistas e idealistas. Ortega, en *El hombre y la gente*, señala que “para el idealismo filosófico desde Descartes sólo el hombre es realidad radical o primaria, y aún el Hombre reducido a *une chose qui pense, res cogitans*, pensamiento, a ideas. El mundo no tiene de suyo realidad, es sólo un mundo ideado. Para Aristóteles, viceversa, sólo originariamente las cosas y su combinación en el mundo tienen realidad. El hombre no es sino una cosa entre las cosas, un pedazo de mundo. Sólo secundariamente, gracias a que posee razón, tiene un papel especial y preeminente: el de razonar las demás cosas y el mundo”²⁴. Y añade más adelante: “Nosotros [...], al partir de la vida humana como realidad radical —esto es lo que, de uno u otro modo, más o menos, hacen Sartre y Heidegger—, saltamos más allá de la milenaria disputa entre idealistas y realistas y nos encontramos con que son en la vida igualmente reales, no menos primariamente el uno que el otro —Hombre y Mundo. El Mundo es la

²²‘Hölderlin y la esencia de la poesía’, cap. 2; en *Arte y Poesía*, F.C.E., México, 1973; p. 133. Trad. de Samuel Ramos (Hölderlin und das Wesen der Dichtung’; en *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1963; p. 35. *Gesamtausgabe*, Band 4; p. 38).

²³Hölderlin y la esencia de la poesía, Ed. Séneca, México, 1944; p. 27. Trad. de Juan David García Bacca (*Gesamtausgabe*, Band 4, p. 38).

²⁴O.C., VII, 116.

maraña de asuntos o importancias en que el hombre está, quiera o no, enredado, y el Hombre es el ser que, quiera o no, se halla consignado a nadar en ese mar de asuntos y obligado sin remedio a que todo eso le importe”²⁵.

El imperativo de trascender el idealismo, presente ya ante los filósofos del siglo pasado, no es fácil de cumplir. Los que intentaron acatarlo —indicaba Ortega en 1929— se limitaron a arrojarse por la ventanilla del coche del idealismo, sin haber podido salir de él, por tanto, con la debida honestidad intelectual²⁶. No sería éste el caso de Sartre. Sus minuciosos análisis ontológicos demuestran no sólo acuciosidad sino, también, “un gran talento”, como el mismo Ortega hizo notar en sus lecciones sobre Toynbee²⁷.

Lo expuesto hasta ahora nos da lugar para pensar que la conciencia intencional de que habla Sartre no es sólo, ni siquiera de manera principal, conciencia cognoscente. Y, en efecto, el filósofo sostiene que “el conocimiento [...] no es sino una de las formas posibles de mi conciencia de este

²⁵Ibíd. La referencia a Sartre y Heidegger es mía. (Véase los párrafos 3.2 y 3.3 del capítulo 1).

²⁶Véase la lección VII de *¿Qué es filosofía?* (O.C., VII, 371). Con seguridad, Ortega dejaba fuera de tal consideración a Heidegger, a quien se refiere elogiosamente en las lecciones X y XI del mismo libro (O.C., VII, 416, 436). Consúltese, por otra parte, el *Prólogo para alemanes* de Ortega (O.C., VIII).

²⁷O.C., IX, 216. Es cierto que lo señalado no garantiza que Sartre haya saltado limpiamente la valla del idealismo. Empero, *conjugados con otros aspectos de su pensamiento*, son un buen indicio de ello.

árbol; puedo también amarlo, temerlo y odiarlo”²⁸. Sartre se mueve, pues, en un ámbito más amplio que el de la filosofía francesa que lo había formado, encerrada casi por completo en el de la epistemología²⁹. Husserl le había abierto el camino. En su libro *Ideas* expresaba que junto con la conciencia teorizante en sus diversas formas y grados hay los multiformes actos y estados del sentimiento y del querer: agradarse y desagradarse, alegrarse y entristecerse, apetecer y huir, esperar y temer, resolverse y obrar. “Haría que nombrar también los actos sociales”, agrega el maestro de Sartre y Heidegger en una observación al margen de su segundo ejemplar de las *Ideas*³⁰.

Para que la referencia a este punto sea suficientemente completa, es imprescindible señalar que ya Descartes había visto que el *cogito* no puede reducirse a su forma cognoscente. En la Segunda de sus *Meditaciones Metafísicas* leemos: “Pero, ¿qué soy, pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que concibe, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que también imagina y siente”. En la Tercera meditación

²⁸Una idea fundamental...”; en *El hombre y las cosas*, p. 27 (*Situations*, I, p. 34).

²⁹Ibid. (*Situations*, I, p. 33).

³⁰*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, F.C.E., México, 1962; pp. 66, 67, 449. Trad. de José Gaos (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, I; *Gesammelte Werke*, III; Martinus Nijhoff, La Haya, 1950; pp. 60 y 464).

Descartes complementa la enumeración de las dimensiones de la *cosa pensante* agregando el amar y el odiar³¹.

Es interesante notar que al filósofo que pone las bases de la modernidad —Descartes— se le escapa, por lo pronto, el aspecto afectivo del hombre, mientras que al pensador con quien culmina la tradición cartesiana se le escurren, en primera instancia, los hechos sociales. Por cierto, tanto la afectividad como la socialidad del ser humano serán asuntos de la mayor importancia para Sartre. Su *Bosquejo de una teoría de las emociones*³² así como largos pasajes de *El Ser y la Nada* y su vasta *Crítica de la Razón Dialéctica* son prueba de ello.

Retomando una de las ideas centrales de nuestra exposición, reiteremos, con Sartre, que a la “necesidad que tiene la conciencia de existir como conciencia de otra cosa que ella misma, Husserl la llama intencionalidad”. La idea de la intencionalidad, sin embargo, estaba ya en Franz Brentano —maestro de Husserl— y en la escolástica; y no sólo en la cristiana sino que también, y antes, en la musulmana; es Avicena —filósofo árabe nacido en Persia— quien introdujo la noción de intencionalidad. ¿Qué quiere decir

³¹*Obras escogidas*, Ed. Sudamericana, Bs. As., 1967; pp. 227 y 233. Trad. de Ezequiel de Olaso y Tomás Zwanck (AT, IX-1, 22, 27).

³²Ed. Alianza, Madrid, 1971 (*Esquisse d'une théorie des émotions*, Hermann, París, 1963. Primera edición: 1939). Véase también, *Lo imaginario* —Segunda parte, capítulo II, por ejemplo—, Ed. Losada, Bs. As., 1964 (*L'imaginaire*. Psychologie phénoménologique de l'imagination. Gallimard, París, 1967. Primera edición: 1940).

esto? ¿Que Sartre, a través de Husserl, repite a Avicena, a la escolástica cristiana y a Brentano? En modo alguno. Por una parte, Ortega ha hecho notar que “todo pensador contemporáneo, si mira al trasluz su propia doctrina, ve en ella pululando íntegro el pasado filosófico”³³. Pero ello no menoscaba en lo más mínimo la originalidad del pensador, ya que los elementos que toma de sus antecesores son, de uno u otro modo, transformados en el nuevo sistema. Por otra parte, las ideas de los filósofos no deben ser entendidas aisladas sino, por lo pronto, en el contexto de su obra impresa³⁴. Esta advertencia nos permite vislumbrar que antes de Sartre la idea de la intencionalidad de la conciencia no tuvo —al menos, en el mismo grado y de hecho— el carácter archifundamental que para él tiene, ni tampoco alcanzó a ser tan fecunda como en su filosofía lo es. Husserl mismo no la concibió en todo su alcance ni obtuvo los suficientes frutos de ella, como lo declara Sartre fuertemente en *El Ser y la Nada*: “Husserl, a lo largo de toda su carrera filosófica, estuvo obsesionado por la idea de la trascendencia y de la preterición. Pero los instrumentos filosóficos de que disponía, en particular su concepción idealista de la existencia, le privaban de los medios de dar razón de esa trascendencia; su intencionalidad no es sino una caricatura de ella”³⁵. Cabe añadir que también Leib-

³³Prólogo a “Historia de la Filosofía” de Karl Vorländer; O.C., vi, 296.

³⁴Véase, de Ortega, ‘Comentario al “Banquete” de Platón’; en *Pasado y porvenir para el hombre actual* (O.C., ix).

³⁵Véase nota 13.

niz vio que tan indudable era *lo pensado* como el pensar, pero no dio un paso más allá de Descartes porque no utilizó para nada su previsor descubrimiento³⁶.

2.2

El cogito prerreflexivo. Para-sí y en-sí

Es el momento de precisar el punto de partida sartreano, refiriéndonos al *cogito* prerreflexivo, esto es, al modo inmediato y regular en que se da la conciencia intencional.

Sartre concibe su pensamiento como filosofía de la trascendencia. Esto significa, por de pronto, que entiende la conciencia como una entidad que constantemente está deslizándose hacia algo que no es ella misma, hacia el mundo. La conciencia ni reposa ni está encerrada en sí misma, en su inmanencia. Ni la quietud ni la autarquía de la substancia la caracterizan. En su continuo trascenderse o ir más allá de sí misma, lo que encontramos es un perpetuo dinamismo y una siempre presente dependencia respecto de aquello a que se refiere, el mundo. Tal vez, señala Sartre, la única imagen física que puede representarla es la oscura y rápida del estallido. “Conocer —dice— es ‘esta-

³⁶En la lección IX del libro de Ortega *¿Qué es filosofía?* (O.C., VII, 403), leemos: “En un rincón de la obra de Leibniz, donde hace rápida crítica de su antecesor Descartes, hace notar que, a su juicio, no hay una sola verdad primera sobre el Universo, sino dos igualmente e inseparablemente originarias: una reza: *sum cogitans*, existe el pensamiento, y la otra dice: *plura a me cogitantur* —muchas cosas son pensadas por mí. Es sorprendente que hasta ahora no se haya aprovechado esta gran ocurrencia, ni siquiera por el propio Leibniz”.

llar hacia', arrancarse de la húmeda intimidad gástrica para largarse, allá abajo, más allá de uno mismo, hacia lo que no es uno mismo, allá abajo, cerca del árbol y no obstante fuera de él, pues se me escapa y me rechaza y no puedo perderme en él más que lo que él puede diluirse en mí: fuera de él, fuera de mí"³⁷.

Dicho de otra manera: "toda conciencia, como lo ha mostrado Husserl, es conciencia *de* algo. Esto significa —aclara Sartre— que no hay conciencia que no sea *posición* de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene 'contenido' [...]. 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 ha de ser, pues, 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*"³⁸. La descripción de la conciencia que efectúa Sartre en su ensayo de ontología fenomenológica, *El ser y la Nada*, nos pone delante, pues, una primera dimensión del *cogito* prerreflexivo; su dimensión tética o posicional de objetos.

³⁷'Una idea fundamental...'; *El hombre y las cosas*, p. 26 (*Situations*, I, p. 32). Las últimas palabras del texto hacen recordar unos versos de Goethe que Ortega cita en 'Sobre la expresión fenómeno cósmico': *Nada hay dentro, nada hay fuera / Lo que hay dentro, eso hay fuera* (O.C., II, 585. Véase, también, O.C., II, 85). Pienso que ellos esclarecen la descripción de Sartre y ésta inyecta en el poema un nuevo sentido.

³⁸SN, 18 (EN, 17 s.).

En un texto de 1915, que también se inspira en Husserl, Ortega consideraba terrible la expresión 'contenidos de conciencia', sugiriendo que de la utilización del concepto correspondiente provenía toda la esterilidad de la psicología vigente en esa fecha³⁹.

La postura metafísica de Sartre acarrea consecuencias éticas. A partir de lo que él ha dicho sobre la conciencia, el problema de encontrarse a sí mismo y la cuestión de la autenticidad del hombre quedan planteados de singular manera; "en fin de cuentas —afirma el filósofo— todo está fuera, todo, inclusive nosotros mismos: fuera, en el mundo, entre los otros. No es en no sé qué retiro donde nos descubriremos, sino en el camino, en la ciudad, entre la muchedumbre, como una cosa entre las cosas, un hombre entre los hombres"⁴⁰. La humanidad del ser humano no debe entenderse, por tanto, como algo que reside en una especie de pequeña cajita oculta en nuestro interior, rodeada de cajas cada vez mayores; abriéndolas, se hallaría, finalmente, la autenticidad de la persona. Por el contrario, lo que genuinamente somos se irá haciendo patente en el

³⁹Cfr. 'Conciencia, objeto y las tres distancias de éste'; en *El espectador-I* (O.C., II, 65 ss.). Estas páginas aparecen en su contexto dentro del libro *Investigaciones Psicológicas* (Rev. de Occidente en Alianza Ed., 1982).

⁴⁰'Una idea fundamental...'; en *El hombre y las cosas*, p. 27 (*Situations, I*, p. 34 s.). Como *complementación imprescindible* de esta tesis es muy importante tener presente lo que expone Ortega en el primer capítulo de *El hombre y la gente* —'Ensimismamiento y alteración'— y en el segundo de *Ideas y creencias*— 'Los mundos interiores'. Véase, además, de Francisco Soler, *Hacia Ortega*, Par. 15 (en especial, p. 143 y s.).

curso de nuestro trato con el mundo, a través de la asunción lúcida de nuestra condición humana, que consiste, precisamente, en estar sumergidos entre las cosas y los demás.

Hay una segunda dimensión del *cogito* prerreflexivo; la conciencia posicional de objetos es, a la par e indisolublemente, conciencia no posicional (de) sí misma. Sartre se refiere a este otro aspecto esencial de la conciencia diciendo que “la condición necesaria y suficiente para que una conciencia cognoscente sea conocimiento *de* su objeto es que sea conciencia de sí misma como siendo ese conocimiento. Es una condición necesaria: si mi conciencia no fuera conciencia de ser conciencia de mesa, sería conciencia de esa mesa sin tener conciencia de serlo, o, si se prefiere, una conciencia ignorante de sí misma, una conciencia inconsciente; lo que es absurdo. Es una condición suficiente: basta tener conciencia de tener conciencia de esta mesa para que tenga efectivamente conciencia de ella”⁴¹.

Esta conciencia (de) conciencia no es —advierte Sartre— una segunda conciencia, una conciencia reflexiva dirigida hacia una conciencia refleja —anterior— que sería puesta por ella. Esta conciencia no es una conciencia de una conciencia precedente que se constituiría en objeto para ella. Se trata de otra cara del mismo *cogito* prerreflexivo; “toda conciencia posicional de objeto es *a la vez* —dice

⁴¹SN, 19 (EN, 18).

Sartre— conciencia no posicional (de) sí misma”⁴². En resumen: objeto, conciencia tética o posicional de objeto y conciencia no-tética o no posicional (de) sí misma se dan al mismo tiempo en indisoluble unidad.

La sutil distinción que hace Sartre entre las indicadas dimensiones del *cogito* prerreflexivo es un relevante aporte de su filosofía. Por lo menos, cabe sostener que la ha trabajado con extraordinaria finura.

Al tercer momento⁴³ a que nos remite el análisis del *cogito* prerreflexivo se refiere Sartre de la siguiente manera: “Decir que la conciencia es conciencia *de* algo, es decir que debe producirse como revelación-revelada [esto es, como implicando su dimensión tética y su dimensión no-tética] de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela”⁴⁴. Este ser al que se dirige esencialmente la conciencia es llamado por Sartre “ser en sí”; a él alude el filósofo con estas palabras: “El ser implicado por la conciencia es el de esta mesa, el de este paquete de tabaco, el de la lámpara; más en general, el ser del mundo”⁴⁵.

⁴²SN, 20 (EN, 19). En *Baudelaire*, Sartre muestra la diferencia entre el *cogito* prerreflexivo y la conciencia reflexiva a través de una esclarecedora ejemplificación (Ed. Losada. Bs. As., 1957; p. 17 ss. Trad. de Aurora Bernárdez. Gallimard, París, 1947; p. 25 ss.).

⁴³La palabra ‘momento’ alude a algo que es ingrediente inseparable de otros dentro de una totalidad. (Véase, Husserl, *Investigaciones Lógicas*; Investigación Tercera, Parágrafo 17).

⁴⁴SN, 30 s. (EN, 29).

⁴⁵SN, 31 (EN, 29).

Sartre contrapone el ser-en-sí o ser del mundo o, simplemente, ser al ser de la conciencia o ser-para-sí.

En primer lugar, el en-sí es lo que es. Frente a él, "el ser del para-sí se define [...] como el que es lo que no es [su pasado] y el que no es lo que es [su futuro]"⁴⁶. ¿Qué significa esto, tan abstruso a primera vista? Nos hallamos ante otra manifestación del carácter trascendente de la conciencia. El para-sí no sólo se trasciende hacia el mundo; también va más allá de sí hacia el pasado y hacia el futuro. La trascendencia temporal le es tan esencial a la conciencia como su sobrepasarse hacia el mundo.

Al examinar la temporalidad del para-sí comprobamos que el hombre es *plenamente sólo lo que ya ha vivido*, su pasado. "Al contenido del pasado en tanto que tal —dice el filósofo— nada puedo quitarle ni agregarle. En otros términos, el pasado que yo era es lo que es; es un en-sí, como las cosas del mundo"⁴⁷. El pasado es, pues, la dimensión de cosa que yo tengo. Por lo mismo, no es ni puede ser lo que más propiamente soy. A pesar de que lo único que en mí se encuentra acabado, perfecto, completamente realizado es lo pretérito, mi ser más genuino no reside en ello.

El para-sí es, más bien, lo que aún no ha efectuado por entero, lo que todavía no ha alcanzado la plenitud de realización inherente a la cosa, al en-sí. El para-sí es su

⁴⁶SN, 35 (EN, 33).

⁴⁷SN, 170 (EN, 160). Véase el párrafo 3.3 del capítulo I para comprobar la coincidencia entre Ortega y Sartre respecto de este punto.

futuro, esto es, sus posibilidades. Por ello, dice Sartre: “es preciso oponer la fórmula: el ser en sí *es* lo que es, a la que designa al ser de la conciencia: ésta, en efecto, [...] *ha-de-ser* lo que es”⁴⁸.

Mientras el en-sí, que *es* lo que es, escapa por lo mismo a la temporalidad, el para-sí se trasciende desde el presente hacia el pasado y, sobre todo, hacia el porvenir, hacia lo que —efectivamente— puede ser. El para-sí es, de manera principal (aunque no única), proyecto, pre-ocupación u ocupación por adelantado con lo que aún no es. (Eso que aún no es, empero, amenaza ser, o se anuncia como ser posible).

En segundo lugar, Sartre describe el en-sí como una síntesis, pero la más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo. Dicho de otro modo, “no hay en el en-sí una parcela de ser que no sea sin distancia con respecto a sí misma. No hay en el ser así concebido el menor esbozo de dualidad; es lo que expresamos diciendo que la densidad de ser del en-sí es infinita. Es lo pleno. [...] El en-sí está pleno de sí mismo, y no cabe imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser”⁴⁹.

Frente al en-sí caracterizado de esa manera, encontramos que “el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena [...]. La característica de la conciencia está en que es una descomprensión de ser. Es

⁴⁸SN, 35 (EN, 33).

⁴⁹SN, 124 (EN, 116).

imposible, en efecto, definirla como coincidencia consigo misma”⁵⁰. La conciencia existe a distancia de ella misma. (Al respecto, recordemos las anteriores consideraciones sobre el carácter futurizo, proyectivo de la conciencia o para-sí).

En tercer lugar, “el ser-en-sí no es jamás ni posible ni imposible: simplemente *es*”. En efecto, “lo posible es una estructura del *para sí*, es decir [...] pertenece a otra región del ser”⁵¹. A la pregunta ¿en qué consiste esta estructura del para-sí, lo posible? responde Sartre indicando que “el posible es aquello *de que* está falto el Para-sí para ser sí mismo; o si se prefiere, *es la aparición a distancia de aquello que soy*”⁵².

La confrontación de en-sí y para-sí arroja, en suma, el siguiente resultado respecto de este último.

1. El para-sí es el ser que es lo que no es (su pasado) y que no es lo que es (su futuro).

2. El Hombre *ha de ser* lo que es. Su ser reside, fundamental aunque no exclusivamente, en el porvenir. La conciencia es, ante todo, *proyecto* de existencia.

3. El para-sí no coincide nunca consigo mismo en una adecuación plena sino que, es a distancia de sí mismo.

Esta caracterización del para-sí nos conduce a entenderlo como *falta de*. Al examinarlo como tal —como *falta*

⁵⁰Ibid.

⁵¹SN, 36 (EN, 34). La palabra ‘ser’ es usada en este caso en el más amplio sentido.

⁵²SN, 181 (EN, 170). Lo cursivo es mío.

de o carencia—, pondremos de manifiesto, junto a otros aspectos suyos, los fundamentos de la axiología o teoría del valor que hay en la filosofía de Sartre.

2.3

El para-sí como falta-de. El valor

Hemos establecido que el para-sí no es lo macizo, lo lleno, lo pleno; no es el en-sí. Como dice Simone de Beauvoir, siguiendo a Sartre, “su ser es falta de ser”⁵³. Esta *falta de* en que el hombre consiste “supone una trinidad: aquello que falta, o lo faltante; aquel que está falto de aquello que falta, o el existente; y una totalidad que ha sido desagregada por la falta y que sería restaurada por la síntesis de lo faltante y el existente: es lo *faltado* (le *manqué* [lo fallido])”⁵⁴.

La existencia del deseo *como hecho humano* —y no como mero *estado* psíquico, esto es, no concebido como un ser cuya naturaleza es ser lo que es—, bastaría para probar que la realidad humana es falta⁵⁵. Con el hambre y la sed ejemplifica Sartre. Pienso, sin embargo, que lo que dice respecto de ello puede extenderse a otros casos, entre los que pondría el siguiente.

⁵³Cfr. *Para una moral de la ambigüedad*, Ed. Schapire, Bs. As., 1956; p. 15. Trad. de F.J. Solero (*Pour une morale de l'ambigüité*, Gallimard, París, 1947; p. 19).

⁵⁴SN, 138 (EN, 129).

⁵⁵SN, 139 (EN, 130).

Si quiero entender la filosofía a que me estoy refiriendo —precisamente, es lo que acaece en este instante— manifiesto, sin más, que carezco de algo, que no soy un ser perfecto sino alguien incompleto. El *existente* que soy —uno de los momentos de la *falta de*— es deficitario respecto de la intelección de esta doctrina. Esa comprensión representa, en este caso, al ingrediente de la *falta de* que hemos llamado *lo faltante*. Lograr dicha comprensión, sintetizarme con ella es mi afán; él me moviliza de modo tal que hace de mí una entidad dinámica, en busca de su completación, tras *lo faltado* —el tercer momento de la *falta de*—. En rigor, lo que me mueve, lo que me emociona —más aún, lo que me constituye como *falta de*, es decir, como lo que soy— es *lo faltado*.

La síntesis del existente que soy con aquello de que carezco es *lo faltado*. Cabe comparar al para-sí con la luna. La media luna, por ejemplo, podría representar al *existente*. La mitad que le falta para ser luna llena haría las veces de *lo faltante*. Y la ausente luna llena —desde la cual se determina la media luna como tal— sería, en este símil, *lo faltado*.

El parangón podemos llevarlo más lejos. Así como, en el fondo, la luna llena forma parte de la media luna, así también *lo faltado* —aunque en último término es trascendente al hombre— *está en* el para-sí, es inmanente a la conciencia. Dice Sartre: “Con relación a ese ser [lo faltado] la conciencia se mantiene en el modo de *ser* ese ser, pues él es ella misma, pero como un ser que ella no puede ser. El es ella, en el corazón de ella misma y fuera de su alcance, como una ausencia y un irrealizable, y su naturaleza con-

siste en encerrar en sí su propia contradicción; su relación [la de *lo faltado*] con el *para-sí* es una inmanencia total que culmina en total trascendencia”⁵⁶.

Esto significa que a medida que vamos llegando a nuestra meta, van surgiendo nuevas aspiraciones. Alcanzar *lo faltante* en una ocasión determinada no implica descansar en la integridad conseguida, porque una plenitud absoluta jamás se logra mientras vivimos. “Si cabe usar de una imagen vulgar —dice Sartre—, pero que hará captar mejor mi pensamiento, recuérdese al asno que va arrastrando un carricoche en pos de sí y que procura atrapar una zanahoria fijada al extremo de un palo sujeto a las varas. Todo esfuerzo del asno para coger la zanahoria tiene por efecto hacer avanzar el coche entero y la zanahoria misma, que permanece siempre a igual distancia del asno. Así corremos tras un posible que nuestra propia carrera hace aparecer, que no es sino nuestra carrera y que se define por eso mismo como fuera de alcance. Corremos hacia

⁵⁶SN, 143 (EN, 134). Hallamos una idea semejante en *La rebelión de las masas*, de Ortega: “La vida humana [...] tiene que estar puesta a algo, a una empresa gloriosa o humilde, a un destino ilustre o trivial. Se trata de una condición extraña, pero inexorable, inscrita en nuestra existencia. [...] Vivir es ir disparando hacia algo, es caminar hacia esa meta. La meta no es mi camino, no es mi vida; es algo a que pongo ésta y que por lo mismo está fuera de ella, más allá” (O.C., IV, 243). El lector puede encontrar consideraciones adicionales sobre este texto en el cap. II de mi estudio “Aproximaciones al concepto de nación (desde el pensamiento de Ortega)”; *Revista de Ciencias Sociales* N° 21, Valparaíso, 1983.

nosotros mismos y somos, por este hecho, el ser que no puede alcanzarse” (SN, 269; EN, 253).

A pesar de ello, *lo faltado* —esa plenitud tras la que vamos, sin nunca alcanzar del todo— constituye el sentido del para-sí. En otras palabras, *lo faltado* es el *sí* del para-sí o el *valor* respecto del cual constantemente se moviliza la conciencia. El valor es, en primera y última instancia —aunque no exclusivamente—, un momento estructural del para-sí mismo⁵⁷.

La conciencia busca el valor, quiere ser un para-sí pleno, esto es, una plenitud consciente, un en-sí-para-sí. Como el hombre no puede llegar a ser enteramente eso que anhela, Sartre ha dicho que es una conciencia infeliz o una pasión inútil.

En declaraciones posteriores a la publicación de *El Ser y la Nada* Sartre se arrepiente de haberse expresado en esos términos. El exagerado patetismo de tales fórmulas no era algo a lo cual él, en el fondo, adhiriera. En una entrevista, concebida como autorretrato a los setenta años, dice a su interlocutor: “Sí, yo utilizaba, erróneamente —como han hecho, por otra parte, la mayoría de los filósofos—, frases de tipo literario para un texto cuyo lenguaje debería haber sido exclusivamente técnico, cuyas palabras deberían haber tenido un sentido unívoco. En la fórmula citada por

⁵⁷En “El existencialismo es un humanismo”, dice Sartre: “La vida, a priori, no tiene sentido. Antes de que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido, y *el valor no es otra cosa que este sentido que ustedes eligen*” (Ed. Sur, p. 41; Nagel, p. 89 s. Lo cursivo es mío).

usted [*el hombre es una pasión inútil*], evidentemente el equívoco respecto de la palabra 'pasión' y de la palabra 'inútil' falseó el sentido y provocó malentendidos"⁵⁸. Ya antes, en otra entrevista —sobre el escritor y su lenguaje—, Sartre había puesto de manifiesto el desacierto de expresarse así. "Si me dejo llevar —señala— y escribo una frase que sea literaria en una obra filosófica, tengo siempre un poco la impresión de que allí mistificaré en algo a mi lector: hay un abuso de confianza. Una vez escribí esta frase —se la ha retenido porque tiene un aspecto literario—: "El hombre es una pasión inútil": abuso de confianza. Hubiera debido decir eso con palabras estrictamente filosóficas"⁵⁹.

3

La condición humana. Situación, quehacer, proyecto y libertad
(Sartre y Ortega)

Si ahora lanzamos una mirada panorámica sobre el hombre, avistaremos lo que Sartre llama *condición humana*. "No es un azar —dice el filósofo— que los pensadores de hoy día hablen más fácilmente de la condición del hombre que

⁵⁸*Autorretrato a los setenta años*, Ed. Losada, Bs. As., 1977; p. 51. Trad. de Julio Schwartzman (*Situation*, X. Politique et autobiographie. Gallimard, París, 1975).

⁵⁹*El escritor y su lenguaje*, Ed. Losada, Bs. As., 1973; p. 42 s. Trad. de Eduardo Gudiño Kieffer (*Situations*, IX. Mélanges. Gallimard, París, 1972; p. 56).

de su naturaleza. Por condición entienden [...] el conjunto de los *límites* a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo. Las situaciones históricas varían: el hombre puede nacer esclavo en una sociedad pagana, o señor feudal, o proletario. Lo que no varía es la necesidad para él de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal"⁶⁰. Cuatro son, pues, los ingredientes de la condición humana: 1. Estar en el mundo. 2. Trabajar en ese ámbito. 3. Convivir con los demás, que trabajan en lo suyo. 4. Ser mortal.

Cada individuo asumirá de manera distinta la condición humana. Su carácter, el tiempo en que viva, el grupo social a que pertenezca influirán en la elección que de su propio ser él haga *dentro de los límites de la condición humana*. La libertad del hombre, en otras palabras, no es absoluta. La condicionan o limitan factores metafísicos⁶¹ —lo que

⁶⁰"El existencialismo...", p. 33 (*L'existentialisme...*, p. 68). En otro lugar, dice Sartre: "Para nosotros, lo que los hombres tienen en común no es una naturaleza, sino una condición metafísica, y por esto entendemos el conjunto de sujeciones que lo limitan *a priori*, la necesidad de nacer y de morir, la de ser *finito* y existir en el mundo en medio de otros hombres" (*¿Qué es la literatura?*, p. 17. *Situations, II*, 22).

⁶¹Es preciso tener ante la vista que "la metafísica no es una discusión estéril sobre nociones abstractas que escapan a la experiencia, sino un esfuerzo vivo para abarcar por dentro la condición humana en su totalidad"; tenemos una tarea —dice Sartre— para la que tal vez no somos lo bastante fuertes; consiste en "crear una literatura que alcance y reconcilie lo absoluto metafísico y la relatividad del hecho histórico y que yo denominaría, por no encontrar nada mejor, la

hemos denominado condición humana—, psico-biológicos, históricos, sociales.

Si Sartre exageró el alcance de la libertad humana en algunos textos, en otros se refirió ásperamente a la estrechez dentro de la que se mueve. Comentando el hecho de que algunos dramaturgos habían abandonado el teatro de caracteres por el de situación, señala: "Se acabaron los caracteres: los héroes son libertades en la trampa, como todos nosotros. ¿Cuáles son los fines? Cada personaje no será más que la elección de un fin y no valdrá más que el fin elegido. Es de desear que toda la literatura se haga moral y problemática, como este nuevo teatro. Moral, no moralizadora: que muestre simplemente que el hombre es *también* un valor, y que los problemas que plantea son siempre morales. Y, sobre todo, que muestre en él al inventor. En cierto sentido, cada situación es una ratonera, con muros por todas partes: me explicaba mal, pues no hay fines que *elegir*. Los fines se inventan. Y cada uno, al inventar su propio fin, se inventa a sí mismo. El hombre tiene que inventar cada día"⁶².

La libertad humana se da situada; y la situación, en cierto modo, la amuralla en todas las direcciones. Para

literatura de las grandes circunstancias" (*¿Qué es la literatura?*, p. 191. *Situations*, II, 251. Véase, también, pp. 202 y 265, respectivamente).

⁶²*¿Qué es la literatura?*, p. 239 (*Situations*, II, 313). En unas páginas publicadas en la *Revista de Occidente* —Cuarta época, N° 2, Madrid, 1980—, Celia Amorós hace notar que Sartre repetía, como formulación última y definitiva de la libertad, estas palabras: "lo que importa no es tanto lo que han hecho del hombre como aquello que él hace de lo que han hecho de él".

poder trascender esas paredes el hombre tiene que inventar, tiene que inventarse a sí mismo y actuar de acuerdo con ello.

En este punto hay una clara coincidencia entre las posturas de Sartre y Ortega. Según el pensador español —ya lo hemos dicho— “el hombre es novelista de sí mismo, original o plaguario”⁶³. Y también, como lo haría Sartre más tarde, concibe al hombre como un ente nunca del todo realizado, lanzado hacia sus posibilidades, proyectando y programándose a partir de ellas y la circunstancia correspondiente.

Comparando textualmente las ideas de estos filósofos, hallamos esto:

1. “El hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo”⁶⁴. Así se expresa Sartre en *El Existencialismo es un humanismo*. Ortega, por su parte, afirma: “La nota más trivial, pero a la vez la más importante de la vida humana, es que el hombre no tiene otro remedio que estar haciendo algo para sostenerse en la existencia. La vida nos es dada, puesto que no nos la damos a nosotros mismos, sino que nos encontramos en ella de pronto y sin saber cómo. Pero la vida que nos es dada, no nos es dada hecha, sino que necesitamos hacérsela nosotros, cada cual la suya. La vida es quehacer”⁶⁵.

⁶³*Historia como sistema*, O.C., VI, 34.

⁶⁴Ed. Sur, p. 16 (Nagel, p. 22).

⁶⁵*Historia como sistema*, O.C., VI, 13. Remito, nuevamente, a mis ‘Notas sobre vida humana y libertad en el pensamiento de Ortéga’.

2. “El Posible —dice Sartre en un texto ya citado— es aquello *de que* carece el Para-sí para ser sí mismo; o, si se prefiere, es la aparición a distancia de aquello que soy”⁶⁶. Y Ortega, en un estilo distinto: “El *yo* [...] es siempre presente. Mas lo que se presenta en ese presente es un futuro —un radical sentir que necesitamos ser en el instante inmediato y además ser en él de una manera determinada. El *yo* está volado sobre el porvenir, va delante de todo lo que ya es, delante, pues, de nuestro presente, del cual constantemente se dispara hacia lo que aún no es. De suerte que el modo de estar en el presente nuestro *yo* es un constante estar viniendo a él desde el futuro [...]. Pero el porvenir consiste en un océano de [...] posibilidades nuestras”⁶⁷.

3. “El hombre —según Sartre— [...] empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir. El hombre es ante todo un proyecto”⁶⁸. En consonancia con esta tesis encontramos un texto (citado en el capítulo anterior) en el que Ortega, dirigiéndose a los oyentes de sus lecciones sobre la técnica, decía: “Si recapacitan ustedes un poco hallarán que eso que llaman su vida no es sino el afán de realizar un determinado proyecto o programa de existencia. Y su ‘yo’, el de cada cual, no es sino ese programa imaginario. Todo lo que hacen ustedes lo hacen en servicio de ese programa. Y si

⁶⁶SN, 181 (EN, 170).

⁶⁷Goya, O.C., VII, 551 s.

⁶⁸“El existencialismo...”, p. 16 (*L'existentialisme...*, p. 23).

están aquí ahora oyéndome es porque creen, de uno u otro modo, que hacer eso les sirve para llegar a ser, íntima y socialmente, ese yo que cada uno de ustedes siente que debe ser, que quiere ser”⁶⁹.

4. Sartre advierte —ya lo indicamos— que los fines, que las posibilidades entre las que es preciso elegir y, por tanto, elegirse, no están dadas sin más. Y ello ocurre no sólo en el plano individual; también en el ámbito de lo colectivo; “la acción histórica —afirma el filósofo— jamás se ha reducido a una opción entre datos en bruto, sino que se ha caracterizado siempre por la invención de soluciones nuevas a partir de una situación definida”⁷⁰. Ortega nos sugiere algo semejante cuando, al referirse a las posibilidades de ser que en cada instante se abren ante mí —ante cada uno de nosotros—, dice de ellas que no me son regaladas, “sino que tengo que inventármelas, sea originalmente, sea por recepción de los demás hombres, incluso en el ámbito de mi vida. Invento proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Esto es lo único que encuentro y que me es dado: la circunstancia. Se olvida demasiado que el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una figura de vida, de ‘idear’ el personaje que va a ser”⁷¹. Al finalizar una conferencia dada en Suiza bajo el título “Pasado y Porvenir para el

⁶⁹*Meditación de la técnica*, O.C., v, 338.

⁷⁰*¿Qué es la literatura?*, p. 240 (*Situations*, II, 314).

⁷¹*Historia como sistema*, O.C., vi, 34. (Véase el párrafo 3.3 del capítulo anterior).

Hombre Actual”, Ortega lleva estos conceptos al plano histórico-social. Dice en ese lugar: “las formas cultivadas hasta aquí por nuestra civilización —o, con más exactitud, por los occidentales— están agotadas y exhaustas, pero [...], por ello mismo, nuestra civilización se siente impulsada y obligada a inventar formas radicalmente nuevas. Hemos llegado a un momento, señoras y señores, en el que no tenemos otra solución que inventar, e inventar en todos los órdenes”⁷².

La tarea de cotejar textos de Ortega y Sartre para descubrir no sólo sus coincidencias sino, también, sus discrepancias, podríamos continuarla largamente. Pero por ahora la interrumpiremos. Cabe preguntar, sin embargo: ¿hubo influencia de uno sobre otro? Normalmente, los conceptos en que ambos concuerdan fueron enunciados antes por el filósofo español. ¿Repercutió, quizás, la obra de Ortega, 22 años mayor que Sartre, sobre el pensamiento de este último? Es poco probable. Ortega leyó a Sartre, eso consta, pero Sartre no tomó en cuenta, al parecer, la doctrina de aquél. Al menos, nunca lo nombra⁷³. ¿Qué

⁷²O.C., IX, 663 (además, en *Hombre y cultura en el siglo XX*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1957; p. 347; en el diálogo sobre la conferencia de Ortega —recogido en este volumen y recordado por Octavio Paz en un artículo que apareció en el diario *El País* (Madrid, 24 de octubre de 1980)—, M. Merleau-Ponty, en una “generosa e inteligente intervención”, manifestó estar completamente de acuerdo con la concepción de la historia de Ortega, tal y como aparecía en la discusión).

⁷³En la *Crítica de la Razón Dialéctica* se refiere a Unamuno, pero no le da mayor importancia en relación con lo que Sartre llama “los verdaderos conflictos

explicación dar, entonces, a las numerosas coincidencias que hay entre estas obras? Sugiero la siguiente: tanto Ortega como Sartre son pensadores que se encuentran en un nivel histórico casi idéntico; desde sus perspectivas, por tanto, se ve aproximadamente lo mismo. Por eso, no sólo coinciden entre ellos; concuerdan, también, con varios otros filósofos, entre los cuales debemos nombrar a Heidegger⁷⁴.

4

Existencia y esencia. El existencialismo (Sartre y Heidegger)

La filosofía de Sartre se ha denominado *existencialismo*. La razón de ello estriba en que, según este pensador, en el caso del hombre *la existencia precede a la esencia*. Esto “significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho”⁷⁵.

de nuestra época” (Ed. Losada, Bs. As., 1963; vol. 1, p. 27. Trad. de Manuel Lamana. *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, París, 1967; p. 23. Primera edición: 1960).

⁷⁴Véase, de Julián Marías, *La Escuela de Madrid; Obras*, v, 360. (También, sin embargo, ‘Filosofía actual y ateísmo’; en *Nuevos ensayos de filosofía, Obras VIII*, 537). Consúltese, además, de Francisco Soler, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Ed. Andrés Bello, Stgo., 1983.

⁷⁵“El existencialismo...”, p. 16 (*L'existentialisme...*, p. 21 s.).

Esta tesis fundamental del pensamiento de Sartre no es sino una interpretación de una idea básica de *Ser y Tiempo*. En el párrafo 9 de ese libro, Heidegger sostiene que “la esencia del hombre [*Dasein*: ser-ahí] consiste en su existencia”⁷⁶. Años más tarde, en su *Carta sobre el ‘humanismo’*, el filósofo alemán rechazará la interpretación sartreana. Dice allí: “La frase capital de Sartre sobre la preeminencia de la existencia frente a la esencia justifica [...] el nombre de ‘existencialismo’ como un título adecuado a esta filosofía. Pero la frase capital del existencialismo —la existencia precede a la esencia— no tiene nada, ni en lo más mínimo, en común con la frase de *Ser y Tiempo* —la esencia del hombre consiste en su existencia—”⁷⁷. Y esto ocurre porque, por lo pronto, como señala Heidegger, “ec-sistencia es —diferiendo fundamentalmente de toda *existentia* y ‘*existence*’— el ec-stático habitar en la cercanía del ser”⁷⁸.

No obstante, pienso que es posible acotar algo al respecto. 1º La frase de *Ser y Tiempo* se prestaba para una interpretación como la de Sartre; su proceder, pues, en este sentido, fue legítimo.

2º La idea de ec-sistencia que presenta Heidegger en su *Carta sobre el ‘humanismo’* está implícita más bien que

⁷⁶*Ser y Tiempo*, Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso, Valparaíso; p. 49. Trad. de Jorge Eduardo Rivera (*Sein und Zeit*, p. 42).

⁷⁷En *Sobre el humanismo*, Ed. Sur, Bs. As., 1960; p. 82. Trad. de Alberto Wagner de Reyna. Las frases entre guiones son mías. (En *Wegmarken*, p. 160).

⁷⁸Ibíd., 97 (*Wegmarken*, 173). Véase, más adelante, el párrafo 3.3 del cap. III.

explícita en *Ser y Tiempo*. Difícilmente se podía llegar a ella sin contar con elementos conceptuales que no están en ese libro, y que aparecerían sólo en obras posteriores de Heidegger.

3° Aunque la idea de Sartre según la cual en el hombre *la existencia precede a la esencia* no coincide con el sentido profundo de la frase de *Ser y Tiempo* a que aludíamos, pienso que el postulado de Heidegger no excluye el de Sartre.

Al considerar un objeto fabricado, advierte Sartre, vemos que ocurre algo inverso a lo que acontece en el hombre. El artesano que fabrica un cortapapel conduce su labor partiendo del concepto correspondiente, que incluye una técnica de producción y una definida finalidad de ese útil. Sólo porque la esencia del cortapapel es disponible para el artesano, éste puede fabricar ese instrumento. La definición de la cosa es previa a su existencia y la hace posible. En resumen, en este ámbito —el de la técnica— la esencia precede a la existencia.

En el hombre, como ya hemos dicho, pasa lo contrario. Primero debo vivir y *luego* puedo definirme. Mi esencia —expresada en una definición— dependerá de lo que yo haya hecho en mi existencia. Esta es previa a aquélla y la determina⁷⁹.

⁷⁹SN, 543 (EN, 513).

Aunque en *El Ser y la Nada* Sartre dedica extensos análisis a las relaciones entre los hombres y no desconoce el condicionamiento histórico que los afecta, ni a la sociedad ni a la historia les asignó en esa obra el puesto y la importancia que realmente tienen en la vida humana. Esto lo reconoce el propio filósofo⁸⁰. Por eso, puede decir en 1970: “Esta es la definición que yo daría hoy de la libertad: ese pequeño movimiento que hace de un *ser social totalmente condicionado*, una persona que no restituye la totalidad de lo que ha recibido de su condicionamiento; que hace de Genet un poeta, por ejemplo, cuando había sido rigurosamente condicionado para ser un ladrón”⁸¹.

En numerosos textos recogidos en sus *Situaciones* —en español han sido publicados ya 10 volúmenes, bajo diversos títulos— y, sobre todo, en su vasta *Crítica de la Razón Dialéctica* se ocupa Sartre de la dimensión social y del aspecto histórico del hombre⁸². Para ello adopta el punto de vista de Marx. Pero asume esa perspectiva de un modo muy personal, insertando en ella su filosofía de la existencia.

⁸⁰Véase, por ejemplo, ‘Merleau-Ponty’, en *Literatura y Arte (Situations, IV)*; ‘Sartre por Sartre’, en *El escritor y su lenguaje (Situations, IX)*.

⁸¹*El escritor y su lenguaje*, p. 77 (*Situations, IX*, 101 s.). Lo cursivo es mío.

⁸²En su *Autorretrato a los setenta años (Situations, X)*, Sartre relata cómo entró lo social en su cabeza (p. 87).

Sugiere que se le considere un ideólogo, esto es, uno de aquellos hombres que, alimentándose con el pensamiento vivo de los grandes muertos —Marx, en su caso, aunque no sólo él—, “dan a la teoría funciones prácticas y se sirven de ella como de un instrumento para destruir y para construir”⁸³.

6

La obra de Sartre: alcance, límites, riesgos

Cuando se le preguntó a Sartre, a los setenta años, ¿siente que su pensamiento ha actuado?, respondió: “Espero que actuará. Pienso que uno mismo tiene pocos datos sobre la importancia que han tenido sus ideas durante su vida. Y está bien que sea así”⁸⁴. Sabemos, por lo demás, que “la filosofía [...] no tiene eficacia directa”⁸⁵ y que es falso que las ideas verdaderas triunfen de inmediato⁸⁶. El pensamiento de Sócrates, según el mismo Sartre, ha actuado sobre el mundo, pero mucho tiempo después de la muerte del filósofo⁸⁷.

⁸³*Crítica de la Razón Dialéctica*, I, 18 s. (*Critique...*, p. 17).

⁸⁴*Autorretrato a los setenta años*, p. 127 (*Situations*, X).

⁸⁵‘Merleau-Ponty’; en *Literatura y Arte*, p. 145 (*Situations*, IV, 193).

⁸⁶*Autorretrato a los setenta años*, p. 127 (*Situations*, X).

⁸⁷*Ibíd.* La sensación de Sartre respecto al poder de los intelectuales en la marcha de los asuntos sociales fue variando radicalmente con los años. Hacia el final de *Las palabras*, escrito autobiográfico, dice “Durante mucho tiempo tomé la pluma como una espada; ahora conozco nuestra impotencia. No importa,

No cabe hacer, pues, un balance definitivo respecto del alcance de la obra del pensador francés. Por ahora, sólo podemos indicar que se le ha tomado en cuenta —para acoger, rechazar o discutir sus ideas— en los dominios de la filosofía, la psicología, la psiquiatría, la literatura, la antropología⁸⁸. En cualquier caso, no ha sido ignorado en los diversos ámbitos de las humanidades.

Por otra parte, como toda filosofía, la de Sartre es inacabada⁸⁹. Después de describir, en *El Ser y la Nada*, una serie de modos deficientes de convivir con el prójimo, nuestro autor hace notar que esas “consideraciones no excluyen la posibilidad de una moral de liberación y salvación. Pero ésta debe alcanzarse al término de una

hago, haré libros; hacen falta; aun así sirven”. (Ed. Losada, Bs. As., 1965; p. 162. Trad. de Manuel Lamana. *Les mots*, Gallimard, París, 1964; p. 211).

⁸⁸Véase al respecto, entre otras, las siguientes obras: Alfred Stern: *La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista*, Compañía General Fabril Ed., Bs. As., 1962. Trad. de Julio Cortázar. Francis Jeanson: *El Problema moral y el pensamiento de Sartre*, Ed. Siglo Veinte, Bs. As. Julián Marias: ‘La psiquiatría vista desde la filosofía’; en *Ensayos de teoría* (Obras, IV). ‘Filosofía actual y ateísmo’; en *Nuevos ensayos de filosofía* (Obras, VIII). Hendrik M. Ruitenbeek y otros: *Psicoanálisis y filosofía existencial*, Ed. Paidós, Bs. As., 1965. Gemma Roberts: *Temas existenciales en la novela española de postguerra*, Ed. Gredos, Madrid, 1973. Leo Pollmann: *Sartre y Camus. Literatura de la existencia*, Ed. Gredos, Madrid, 1973. Claude Lévi-Strauss: *El pensamiento salvaje*, Ed. F.C.E., México, 1964. Edward Tiryakian: *Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad*. Amorrortu editores, Bs. As., 1969.

⁸⁹En *autorretrato a los setenta años* (p. 62), dice a su interlocutor: “todas las obras son inconclusas: todos los hombres que hacen una obra literaria o filosófica no la terminan. ¿Qué quiere? ¡Es el tiempo!” (*Situations*, X).

conversión radical, de que no podemos tratar aquí”⁹⁰. Lamentablemente, Sartre no escribió su anunciada moral de liberación y salvación. Por lo menos, no lo hizo de manera expresa y temática⁹¹. De ello se queja —al parecer, sin amargura— en una entrevista de 1971. Relata allí que hacia 1954 se dio a la tarea de hacer un libro sobre Flaubert, y redactó un estudio de unas mil páginas que abandonó hacia 1955. Algún tiempo después se dijo que no podía seguir abandonando sus trabajos a medio hacer (*El Ser y la Nada* anuncia una moral que nunca apareció, la *Crítica de la Razón Dialéctica* quedó en su tomo primero, el estudio sobre el Tintoretto fue interrumpido por la mitad, etc.), y que un día tenía que terminar algo en su vida. Esa necesidad de llegar hasta el fin, esa resolución ya no le abandonaron⁹².

⁹⁰SN, 511, (EN, 484).

⁹¹En rigor, algo hizo Sartre en este sentido. Refiriéndose a ello, dice: “En la *Moral*, había una idea que debía expresar, y que no fue escrita. Lo que escribí fue una primera parte que debía introducir una idea principal y allí me detuve. Y la mayor parte de mis cuadernos se perdieron. En ellos hubiera habido algo que publicar. Pero queda uno solo, y no sé dónde están los otros” (*Autorretrato a los setenta años*, p. 112. *Situations*, X).

⁹²Sobre *El idiota de la familia*; en *Autorretrato a los setenta años*, p. 10 (*Situations*, X). Aunque incompleto, el estudio sobre Flaubert apareció bajo el título *L'Idiot de la famille*. Gustave Flaubert de 1821 a 1857. 3 volúmenes. Gallimard, París, 1971, 1972 (2.800 páginas, aproximadamente). El que versa sobre el Tintoretto —‘Le séquestré de Venise’— fue recogido en *Situations*, IV, pp. 291-346 (‘El secuestrado de Venecia’; en *Literatura y Arte*, p. 219 ss.). El objetivo de *L'Idiot de la famille* —versión española en Editorial Tiempo Contemporáneo de Buenos Aires— consiste en “probar que todo hombre es perfecta-

En lo que se refiere a la peligrosidad que, según se dice, entraña la obra de Sartre, hay que advertir, por lo pronto, que toda aventura intelectual acarrea riesgos⁹³; dedicarse a la filosofía es ya algo peligroso. Ciertamente es que al introducirnos en el pensamiento de Sartre corremos peculiares riesgos. Apuntaré hacia uno, el más obvio: el que proviene de su modo de expresarse. Sartre mismo —reiteremos— ha reconocido que ciertos escritos suyos adolecen de patetismos incontrolables debido al lenguaje literario que en ellos empleó. Y esos patetismos exagerados no sólo pueden ser desorientadores por los malentendidos que provocan; también pueden extraviarnos por los tempestades de ánimo, a veces francamente negativos, que tienden a suscitar en el lector⁹⁴.

Pienso, sin embargo, que vale la pena afrontar el riesgo que conlleva esta filosofía si se cuenta con la fortaleza anímica suficiente y con guías capaces de orientarnos dentro de un pensamiento “rico y complejo, agudísimo y variable”⁹⁵, que ha ido evolucionando sin guardar siempre una normal continuidad consigo mismo. La fecundidad de la obra de Sartre es algo por conquistar.

mente cognoscible, con tal que se utilice el método apropiado y que se tenga los documentos necesarios” (Cfr., de Simone de Beauvoir, *La cérémonie des adieux*, Gallimard, París, 1981, p. 19).

⁹³Al respecto, véase, de Ortega, *Misión del Bibliotecario* (O.C., v; por ejemplo, pp. 224 y 234).

⁹⁴Ortega, *La idea de principio en Leibniz*, párrafo 31; O.C., VIII, 296 ss.

⁹⁵J. Marías, *Nuevos ensayos de filosofía*; *Obras*, VIII, 527.

CAPITULO III

El hombre como ser-en-el-mundo.

HEIDEGGER

La cuestión del ser

Martín Heidegger nació el 26 de septiembre de 1889 en Messkirch, pueblecito situado en el sur de Alemania¹. Sus padres profesaban la religión católica, como él mismo lo señala en un breve *curriculum vitae* de 1914². Pertenece —tal como lo indicamos en el capítulo 1³— a la generación de 1886, formada por los hombres nacidos entre 1879 y 1893. En esta zona de fechas, que cubre 15 años, nacieron destacados pensadores de nuestro tiempo; sus obras siguen gravitando de manera decisiva sobre el momento actual⁴.

Heidegger hizo sus estudios secundarios en establecimientos de Constanza y Friburgo, entre 1903 y 1909⁵. Ya en esa época fue tocado por el problema que constituirá, en su madurez, el centro de su meditación: la cuestión del ser. Nos cuenta que cuando tenía 18 años, precisamente en el verano de 1907, lo encontró la cuestión del ser bajo la forma de la Disertación de Franz Brentano —el maestro de

¹Véase, de Jean-Michel Palmier, *Les Écrits politiques de Heidegger*, Éditions de l'Herne, París, 1968, p. 13.

²Ibid., p. 16.

³Véase el párrafo 1.

⁴Respecto del alcance preciso de esa afirmación, véase, de Julián Marías, 'Innovación y arcaísmo en la filosofía actual' (en *Biografía de la Filosofía*, Ed. Alianza, Madrid, 1980); del mismo autor, 'Sobre la situación de la filosofía' y 'Las tendencias actuales del saber y el horizonte de la filosofía' (en *Nuevos ensayos de filosofía*; *Obras*, VIII).

⁵J.M. Palmier, *op. cit.*, p. 27.

Husserl—, titulada *De la significación múltiple del ente según Aristóteles* (*Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*) de 1862. El libro se lo ofreció su paternal amigo, el doctor Conrad Gröber, quien debía más tarde llegar a ser arzobispo de Friburgo de Brisgovia y, en esa época, era cura párroco de la iglesia de la Trinidad en Constanza⁶. Heidegger hace notar, a continuación, que su propio caso no hace sino confirmar unas palabras de Hölderlin que dicen: Pues/ como comenzaste, así permanecerás (*Denn/ Wie du anfingst, wirst du bleiben*)⁷.

Sus estudios universitarios empezaron en el invierno de 1909-1910 en la Facultad de Teología de Friburgo. Aunque la mayor parte del plan estaba referido, como es obvio, a asuntos teológicos, incluía cursos de filosofía. De este modo, desde el primer semestre se encontraron sobre su escritorio los dos volúmenes de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. A través de algunas revistas filosóficas, Heidegger supo que el pensamiento de Husserl estaba determinado por Franz Brentano. Como su disertación *De la significación múltiple del ente según Aristóteles* era su único apoyo, desde 1907, en sus primeras tentativas para acceder a la filosofía, Heidegger esperaba de las *Investigaciones Lógicas*

⁶Véase, de Heidegger, *Unterwegs zur Sprache* (*En camino hacia el lenguaje*), Günther Neske Verlag, Pfullingen, 1959, p. 92 (hay una excelente versión francesa de Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier y François Fédier: *Acheminement vers la parole*, Gallimard, París, 1976). Véase, también la p. 28 del libro de Palmier antes citado.

⁷Hölderlin, *Himnos tardíos. Otros poemas*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1972, pp. 56 y ss.

una estimulación decisiva para entender las cuestiones suscitadas por dicha disertación. Sus esfuerzos —confiesa Heidegger— fueron inútiles porque —de ello se dio cuenta mucho más tarde— no condujo la investigación como habría sido preciso hacerlo. Si el ente se dice en una significación múltiple⁸, ¿cuál es, entonces, la significación directriz y fundamental?, ¿qué quiere decir ser? Estas preguntas quedaron sin respuestas.

De todas maneras, al cabo de cuatro semestres Heidegger abandonó los estudios de teología para consagrarse enteramente a la filosofía⁹. Sin embargo, no se desligó por completo de los estudios teológicos y, además, siguió cursos de matemáticas, ciencias naturales e historia¹⁰. En 1913 obtiene el grado de doctor¹¹.

Desde 1915 hasta 1923 enseña como *Privatdozent* en Friburgo. Ese año pasa a Marburgo, y en 1928 regresa a la universidad en que se había formado¹². Un año antes —en 1927— se publica su primera obra fundamental, *Ser y*

⁸Como atributo o accidente; como posibilidad y realidad; como verdad; como esquema de las categorías (véase, de Manuel Olasagasti, *Introducción a Heidegger*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1967, p. 15; este libro es la mejor obra sobre *el conjunto* del pensar de Heidegger en el marco de nuestra lengua).

⁹Cfr., de Heidegger, "Mein Weg in die Phänomenologie"; en *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969, p. 81 y ss.

¹⁰J. M. Palmier, *op. cit.*, p. 16

¹¹Ibid., p. 34.

¹²Cfr., de Max Müller y Alois Halder, *Breve diccionario de filosofía*, Ed. Herder, Barcelona, 1976, p. 211 y ss. (Esta obra se funda, en gran medida, en el pensar de Heidegger).

Tiempo (Primera parte), en el *Anuario de filosofía e investigación fenomenológica*, creado y dirigido por Husserl.

Este libro apareció de una manera bastante curiosa. Heidegger lo relata así: el decano de la Facultad de Filosofía de Marburgo entró en su oficina un día del semestre de invierno de 1925/26, diciéndole que era el momento en que debía publicar algo. “¿Tiene un manuscrito apropiado para ello?”, le preguntó. “Sin duda”, respondió Heidegger. El decano replicó, entonces, que eso debía ser rápidamente impreso. Sucedió, en efecto, que la Facultad había propuesto a Heidegger como sucesor de Nicolai Hartmann. Pero, entretanto, la proposición había sido rechazada por el ministerio en Berlín con el pretexto de que Heidegger no había publicado nada desde hacía 10 años.

De inmediato, y por mediación de Husserl, se publicaron los quince primeros fascículos de *Ser y Tiempo*. Dos ejemplares fueron enviados al ministerio por la Facultad. Poco tiempo después, sin embargo, fueron devueltos con la mención “insuficiente”. En el mes de febrero de 1927 apareció, entonces, el texto completo de *Ser y Tiempo* en el volumen octavo del *Anuario* de Husserl y en tiraje especial. Tras eso, el ministerio modificó —medio año después— su juicio negativo y ratificó el nombramiento de Heidegger¹³.

¹³*Zur Sache des Denkens* (“Mein Weg in die Phänomenologie”), p. 87 s.

Direcciones de la indagación por el ser

En *Ser y Tiempo* Heidegger replantea la pregunta por el ser. Platón, en *El Sofista*, y Aristóteles, en su *Metafísica*, ya habían expuesto el problema. Dice Platón: "Pues evidentemente estáis hace ya mucho familiarizados con lo que queréis decir propiamente cuando usáis la expresión 'ente', mientras que nosotros creíamos antes comprenderla, mas ahora nos encontramos perplejos"¹⁴. Y Aristóteles: "Y así, pues, ya antiguamente y también ahora y continuamente aquello hacia lo cual (la filosofía) se pone en camino y hacia lo cual jamás encuentra acceso (lo preguntado es esto): ¿Qué es el ente? (*tí tò ón*)"¹⁵.

Heidegger llevó adelante su tarea elaborando, en primer término, una analítica de la existencia humana. A ello dedica la parte publicada de *Ser y Tiempo*, obra inconclusa¹⁶. En libros posteriores orienta su indagación respecto

¹⁴*El Sofista*, 244 a (edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio Tovar, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1959, p. 54). Citado por Heidegger en *Ser y Tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México 1962, p. 9.

¹⁵*Metafísica*, Z 1, 1028 b, 2 sqq (edición trilingüe por Valentín García Yebra, Ed. Gredos, Madrid, 1970; vol. 1, p. 322 s.). Citado por Heidegger en *Kant y el problema de la metafísica*—F.C.E., México, 1973, p. 205— y en *¿Qué es eso — la filosofía?*, Ed. Sur, Bs. As., 1960, p. 30 s.; en este último lugar, con explicaciones y precisiones.

¹⁶Sin embargo, *Tiempo y Ser* (Ed. del Departamento de Estudios Históricos y Filosóficos de la Universidad de Chile, Sede Valparaíso, Viña del Mar, 1975; *Eco* N° 130, Bogotá, 1971) y algunos de los textos indicados más adelante

del ser por otras vías. Examina, por ejemplo, el origen de la obra de arte. Dialoga con poetas: Hölderlin, Trakl, Rilke, Stefan George. Dialoga con los pensadores que pertenecen a la tradición filosófica: Anaximandro, Heráclito, Parménides —a quienes llama pensadores mañaneros—, Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Schelling, Nietzsche, Jünger, etc. Escudriña la esencia de la técnica moderna, el modo de “pensar” de la ciencia, el habitar del hombre sobre la tierra, etc.

“El origen de la obra de arte” aparece traducido al español en *Sendas Perdidas* (Losada, Bs. As., 1960), en *Arte y Poesía* (F.C.E., México, 1973) y en el libro de Francisco Soler *El origen de la obra de arte y la verdad en Heidegger* (Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1953)¹⁷. Además, con su propio título, aparece a la luz pública en Chile en 1976 (Ediciones del Departamento de Estudios Humanísticos, Santiago).

“Hölderlin y la esencia de la poesía” es una parte del libro *Arte y Poesía*. Fue publicado, también, seguido de “Esencia del Fundamento”, por Ed. Séneca (México, 1944). “...poéticamente habita el hombre...” (*Revista de Filosofía*, vol. VII, Nos. 1-2, Stgo., 1960; *Humboldt*, N° 62, Munich y Berna, 1977) es otra manifestación del

substituyen, de algún modo, la Tercera sección de la Primera parte —titulada, justamente, así: Tiempo y Ser— y, la Segunda parte —la cual versaría sobre Aristóteles, Descartes y Kant—, que no fueron publicadas.

¹⁷Esta versión se encuentra, también, en *Cuadernos Hispanoamericanos*, N°s 25, 26 y 27, Madrid, 1952.

diálogo entre el pensador y el poeta, el cual se despliega, además, en *Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Der Rhein"* (*Obras Completas*, tomo 39).

En "El habla" (*Revista de Filosofía*, vol. VIII, N^{os}. 2-3, Stgo., 1961) y en otros lugares de *Unterwegs zur Sprache* (*En camino hacia el lenguaje*) hay referencias a la poesía de Trakl. En este mismo libro hallamos poemas de Stefan George prolijamente trabajados por Heidegger. "¿Para qué poetas?", ensayo de *Sendas Perdidas*, nos remite a Rilke.

Los pensadores mañaneros —no presocráticos, como se acostumbra a llamarlos— son abordados por Heidegger en varias oportunidades. "El dicho de Anaximandro" —en *Sendas Perdidas*— examina lo que se considera el fragmento más antiguo del pensamiento de Occidente. "Logos" (*Mapocho*, tomo II, N^o 1, Stgo., 1964) y "Aletheia" (*Revista de Filosofía*, vol. IX, N^{os} 1-2, Stgo., 1962) están dedicados a Heráclito. (Véase, también, de Heidegger y Fink, *Heraklit*. Seminar Wintersemester, 1966/67. Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970. Además, el vol. 55 de las *Obras Completas* de Heidegger). "Moira" (*Mapocho*, tomo II, N^o 1, Stgo., 1964) y la Segunda parte de *¿A qué se llama pensar?* (Ed. Nova, Bs. As., 1964), a Parménides.

Conceptos fundamentales de los filósofos que representan la culminación del pensamiento griego originario —Platón y Aristóteles— son expuestos en *Doctrina de la verdad según Platón* (Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Stgo., 1953), en

Vom Wesen und Begriff der Physis. Aristoteles' Physik B, 1 (Wegmarken, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967; traducción de Francisco Soler en *Revista de Filosofía*, vol. XXI, Stgo., 1983) y en el volumen 33 de las *Obras Completas* —*Aristoteles: Metaphysik IX*. Hay que tomar en cuenta, por otra parte, que el *Aristóteles* de Bröcker fue posibilitado por las pesquisas y teorías de Heidegger, tal como lo señala su autor (Ediciones de la Universidad de Chile, Stgo., 1963; p. 9).

Varios escritos reemplazan, de cierta manera, las páginas que Heidegger proyectaba dedicar a Kant en la Segunda parte de *Ser y Tiempo: Kant y el problema de la metafísica, La pregunta por la cosa*. La doctrina kantiana de los principios trascendentales (Ed. Sur, Bs. As., 1964), "La tesis de Kant sobre el ser" (en "*Ser, Verdad y Fundamento*", Monte Avila Editores, Caracas, 1968) y *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft* (*Obras Completas*, tomo 25).

Sobre el filósofo que considera su propio pensar como la consumación de la filosofía, Hegel, Heidegger nos ofrece diversos estudios: "El concepto hegeliano de la experiencia" (en *Sendas Perdidas*), "La constitución onto-teo-lógica de la metafísica" (*Revista de Filosofía*, vol. XIII, N° 1, Stgo., 1966), "Hegel y los griegos" (en la misma revista y, también, en *Eco*, tomo II, N° 1, Bogotá, 1960) y *Hegels Phänomenologie des Geistes* (*Obras Completas*, vol. 32).

Las indagaciones en torno al ser que toman la vía del diálogo con los pensadores de la tradición occidental se manifiestan, por otro lado, en la obra titulada *El tratado de*

Schelling sobre la esencia de la libertad humana (1809) (*Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1971). A Hildegard Feick, quien estuvo a cargo de su edición, debemos un valioso *Índice de Ser y Tiempo* (*Index zu Heideggers 'Sein und Zeit'*, Max Niemeyer Verlag, 1968).

El diálogo con Nietzsche, el pensador que concibe el ser como “el último humo de la realidad evaporada”¹⁸, se desenvuelve en escritos tales como “La frase de Nietzsche ‘Dios ha muerto’ “(en *Sendas Perdidas*), *¿A qué se llama pensar?* (Primera parte), “¿Quién es el Zaratustra de Nietzsche?” (*Cuadernos Hispanoamericanos*, N° 150, Madrid, 1962) y, sobre todo, en el extenso *Nietzsche*, que recoge meditaciones desarrolladas entre 1936 y 1946 (Günther Neske Verlag, 1961. Las primeras y las últimas páginas del primer capítulo de esta obra aparecen en la revista *Eco*, N°s 113-115 —Bogotá, 1969—, bajo el título ‘La voluntad de potencia como arte’).

Sobre la cuestión del ser (Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1958) es la respuesta que da Heidegger a los planteamientos sobre el nihilismo que hace su amigo Ernst Jünger en el ensayo *Über die Linie* (*Sobre la línea*; Vittorio Klostermann, 1958), contribución del autor al volumen que en homenaje a nuestro filósofo se publicó en 1950.

¹⁸Citado por Heidegger en *Introducción a la Metafísica*, Ed. Nova, Bs. As., 1959, p. 73.

“La pregunta por la técnica” (*Revista de Filosofía*, vol. v, N° 1, Stgo., 1958) devela la esencia de la técnica moderna y su contraste con la que le precede¹⁹. “Wissenschaft und Besinnung” (“Ciencia y meditación”; en *Vorträge und Aufsätze*, Neske Verlag, 1967), “La época de la imagen del mundo”²⁰ (*Anales de la Universidad de Chile*, N° 111, Stgo., 1958), *La pregunta por la cosa* y otros ensayos esclarecen el modo de “pensar” científico, íntimamente vinculado con la esencia de la técnica moderna.

En “Construir, Habitar, Pensar” (*Teoría*, N°s 5-6, Stgo., 1975), “Serenidad” y en diversos lugares de su vasta obra²¹, Heidegger diseña un nuevo modo de habitar el hombre sobre la tierra. Adoptarlo significaría introducir la ineludible utilización de los objetos técnicos en el ámbito de un nuevo suelo, que nos permitiría estar en medio del mundo técnico y perdurar en él fuera de peligro²².

¹⁹Véase, de Richard Wisser, ‘Martin Heidegger: Entrevista’; revista *Eco*, N° 165, Bogotá, 1974 (*Martin Heidegger im Gespräch*; Herausgegeben von Richard Wisser. Verlag Karl Alber; Freiburg/München, 1970).

²⁰En este texto —recogido en *Sendas Perdidas*— aparecen importantes referencias a Descartes. Los párrafos 19 a 21 de *Ser y Tiempo* también nos remiten a él.

²¹La editorial Vittorio Klostermann está publicando sus obras completas; el programa de la edición consulta alrededor de 100 volúmenes (Cfr., de François Fédier, “Heidegger: L'édition complète”; en *Débat* N° 22, Gallimard, París, 1982; p. 31 ss.).

²²Véase, de Heidegger: a) ‘Serenidad’; *Eco*, vol. 1, N° 4, Bogotá, 1960

Prejuicios respecto del ser

El asunto del pensar de Heidegger, hemos dicho, es el ser. Tres prejuicios, nos señala, han impedido que se reitera la pregunta por él. El primero lo considera el más universal y vacío de los conceptos. Lo afirma expresamente Aristóteles²³, lo reafirma Santo Tomás de Aquino²⁴ y, finalmente, Hegel cuando "define el 'ser' como lo 'inmediato indeterminado'²⁵ y da esta definición por base a todo el restante despliegue de las categorías de su 'lógica' "²⁶. Esta universalidad, que sería superior a la del género, jamás habría sido aclarada suficientemente, advierte Heidegger. Por tanto, constatar la universalidad suprema del ser no impide plantear el problema correspondiente sino que intima a hacerlo.

(*Gelassenheit*, Neske Verlag, Pfullingen, 1959); b) 'Ya sólo un Dios puede salvarnos'; revista *Escritos de Teoría* II, Stgo., 1977 (trad. de Pablo Oyarzún).

²³*Metafísica* B 4, 1001 a 21 (Ed. Gredos, Madrid, 1970; vol. I, p. 136).

²⁴*S. th.* II 1 qu. 94 a 2 (edición bilingüe de la Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956; vol. VI, p. 129).

²⁵*Ciencia de la Lógica*, Solar, Hachette, Bs. As., 1968, p. 75, trad. de Augusta y Rodolfo Mondolfo.

²⁶*Ser y Tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica. México, 1971; trad. de José Gaos (G); p. 12. *Ser y Tiempo*, Instituto de Filosofía de la Universidad Católica de Valparaíso; trad. de Jorge Edo. Rivera (R); p. 3 s. *Sein und Zeit* (SZ), Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1963; p. 3. Sobre el ser como el más universal de los conceptos, véase, de Heidegger, *Introducción a la metafísica*, Ed. Nova, Bs. As., 1959, p. 78; trad. de Emilio Estiú (*Einführung in die Metaphysik*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1958, p. 30 s.).

El segundo prejuicio se deriva del primero. Concibe al ser como indefinible. En efecto, si el único modo de definir algo consistiera en determinarlo según el género próximo a que pertenece y según la diferencia específica que presente dentro de dicho género, el ser sería indefinible porque, debido a su universalidad trascendental, no podría subsumirse en ningún género. Pascal expresó esta dificultad aduciendo que no se puede pretender definir el ser sin caer en la absurdidad. No se puede definir una palabra, claro está, sin comenzar por la palabra *es*, ya se la exprese, ya se la subentienda; pues bien, para definir el ser —afirma Pascal— “sería preciso decir *esto es*, y así emplear la palabra definida en su definición”²⁷. Pero, argumenta Heidegger, la definición de algo por género próximo y diferencia específica es sólo aplicable a los entes —y esto, sólo hasta cierto punto— y no al ser. Si éste es indefinible a través de tal tipo de definición, no podremos concluir sino una cosa: el ser *no* es un ente. El hecho de que no podamos definir el ser de la manera indicada es otro acicate para replantear la pregunta por él, y no un obstáculo que paralice la investigación ontológica.

Por último, se opina que el ser es el más comprensible de los conceptos, ya que todo el mundo utiliza la palabra ser y sus diferentes modulaciones —soy, es, etc.— y, por cierto, comprende de algún modo lo que dice. Heidegger acepta, nuevamente, que esto sea así. Pero no infiere de

²⁷ *Pensées et Opuscules* (ed. Brunschvicg), París, 1912, p. 169 (citado en *Ser y Tiempo*, G 13, R 4, SZ 4).

ello que ya no es necesario preguntarse por el ser; el hecho ambiguo de que comprendamos el ser de alguna manera, a saber, sin tener suficiente claridad sobre su sentido, obliga, más bien, a replantearse el problema inicial de la filosofía.

3.2.1

Estructura de la pregunta por el ser

No sólo falta una respuesta a la pregunta por el ser; “la pregunta misma es oscura y carece de dirección”²⁸, dice Heidegger. Por tanto, lo que hay que hacer en primer término es plantear “de una manera suficiente la *pregunta* misma”²⁹. Visto el asunto desde cierta perspectiva, lo que realiza Heidegger en *Ser y Tiempo* es, precisamente, esto. Se replantea la interrogante, ‘nada más’. Podríamos ir más lejos aún, y decir que toda la obra de Heidegger se reduce a efectuar la tarea indicada. Sin embargo, ello no se debería a la incapacidad del pensador para llegar a una respuesta a la pregunta por el ser. Ello obedece, más bien y entre otras razones, al hecho de que esa interrogante carece de una respuesta rotunda y definitiva que tranquilice de una vez para siempre al hombre y aquiete su actitud inquisitiva.

Antes de abordar la pregunta que interroga por el ser, Heidegger dilucida los momentos estructurales de toda

²⁸*Ser y Tiempo*, G 14, R 5, SZ 4.

²⁹*Ibíd.*

pregunta. En todo interrogar hay cuatro momentos: 1) aquello de que se pregunta; 2) aquello que se pregunta; 3) aquello a que (o aquél a quién) se pregunta y, por último, 4) aquél que pregunta. Si al salir del edificio en que vivo miro hacia lo alto y me digo '¿lloverá mañana?', tenemos lo siguiente: *aquello de que se pregunta* es el tiempo atmosférico; *aquello que se pregunta* es el estado de ese tiempo en unas horas más (en este caso no se plantea la clásica interrogante filosófica: ¿qué es el tiempo atmosférico?; no pregunto, pues, por su esencia); *aquello a que se pregunta* es el cielo (por cierto, puedo dirigir la interrogante al amigo que me acompaña o al diario que llevo bajo el brazo); *aquél que pregunta* soy yo.

Quizá parezca extraño que al exponer ideas de un filósofo actual hablemos del *cielo*; esa palabra parece anticuada, propia de otras épocas, de una era pre-científica ya superada. La apariencia es engañosa. Precisamente Heidegger nos permite hablar con toda tranquilidad, sin ruborizarnos intelectualmente, del Cielo y de la Tierra. Y la descripción que de ellos nos da, no es ni abstrusa, ni complicada, ni difícilmente inteligible. Al contrario, según Heidegger, "la Tierra es la portadora servidora, la fructificadora floreciente, que se expande en rocas y manantiales, que brota por plantas y animales". Y el Cielo no es sino "la marcha abovedante del Sol, el curso de la Luna, cambiante de figura, el brillo chispeante de las Estrellas, las estaciones del año y su tránsito, luz y tinieblas del día, oscuro y claro de la noche, lo hópito e inhópito de las

temperies, paso de las nubes y profundo azul del Eter"³⁰. Cielo y Tierra, Mortales y Divinos configuran *lo cuadrante (das Geviert)*³¹.

Pero, volvamos a la pregunta por el ser. En ella, *aquello de que se pregunta* es el ser; *aquello que se pregunta* es el sentido del ser (o el sentido *de* ser —*Sinn von Sein*); *aquello a que se pregunta* son los entes; *aquél que pregunta* es Heidegger y, en la medida en que lo sigamos, también nosotros, esto es, cada cual, porque las preguntas no se hacen de manera colectiva, sólo personalmente, aunque otros nos guíen —o nos sigan— y se esté acompañado.

Mas, ¿qué se entiende por ser? ¿Qué se entiende por entes? Aunque no podamos responder cabalmente estas preguntas, podemos dar algunas indicaciones orientadoras. El ser —dice Heidegger— es "aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello 'sobre lo cual' los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos"³². En otras palabras, ser es aquello que posibilita que los entes sean *como son*, permitiendo, así, que comparezcan *tal como* efectivamente lo hacen.

Ente es todo algo que es. Entes son los hombres, los templos y las ciudades, el mar y la tierra, el águila y la

³⁰ 'Construir, Habitar, Pensar'; rev. *Teoría*, N^{os} 5-6, Stgo., 1975, p. 153; trad. de Francisco Soler ('Bauen Wohnen Denken'; en *Vorträge und Aufsätze*, Neske Verlag, Pfullingen, 1967, vol. II, p. 23 s.). Véase, además, de François Fédier, 'Carta a Robert Marteau'; *Revista de Filosofía*, vol. XVI, N^{os} 1-2, Stgo., 1978; trad. de Francisco Soler.

³¹ *Ibid.*, p. 154 (*Vorträge und Aufsätze*, vol. II, p. 24).

³² *Ser y Tiempo*, G 15, R 7, SZ 6.

serpiente, el árbol y la hierba, el viento y la luz, la piedra y la arena, el día y la noche³³, el edificio en que estamos, el ruido de una motocicleta, la suavidad del terciopelo o de la seda, una lejana cadena de montañas, una pesada tormenta que se cierne sobre ella, el portal de una antigua iglesia, un Estado, una conferencia diplomática, una pintura de van Gogh, etc.³⁴.

Es preciso poner de relieve un supuesto fundamental: así como los entes son tales en y desde el ser, el ser es ser *de los entes*. El ser no se da aislado, con absoluta independencia de los entes; el ser remite a los entes. En especial, y de manera inexorable, al ente que en cada caso somos nosotros mismos, al hombre, a quien es esencialmente inherente *comprender el ser*, aunque sea de una manera vaga y de término medio.

Por eso, la pregunta por el ser se dirige a los entes y, en primer lugar —aunque no de un modo exclusivo—, a un ente que presenta múltiples preeminencias sobre los demás: el hombre.

Pero antes de referirnos más detalladamente a esto, recojamos la distinción que hace Heidegger entre un preguntar ficticio y un verdadero preguntar. “Lo peculiar de éste —nos dice— reside en que el preguntar ‘ve a

³³Heidegger, *Sendas Perdidas*, Ed. Losada, Bs. As., 1960, P. 295 s.; trad. de José Rovira Armengol (*Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950; p. 326).

³⁴Introducción a la metafísica, p. 71 ss, (*Einführung in die Metaphysik*, p. 25 ss.).

través' de sí desde el primer momento en todas las direcciones de los mencionados"³⁵ cuatro momentos estructurales constitutivos de la pregunta misma. Dicho en breve: quien pregunta verdaderamente, y no ficticia e imitativamente, tiene desde ya, de algún modo, la respuesta a la pregunta que plantea. Heidegger dice en *¿Qué es metafísica?*: "¿No debemos nosotros, para encontrar algo, saber ya que ello está ahí? ¡En efecto! Inmediata y regularmente, entonces, el hombre sólo puede buscar si ha aprehendido por anticipado el estar ahí presente (*Vorhandensein*) de lo buscado"³⁶. Ortega se refiere a lo mismo cuando advierte que "buscar es una extraña operación: en ella vamos por algo, pero ese algo por el que vamos, en cierto modo, lo tenemos ya. El que busca una cuenta de vidrio roja entre otras de vario color, parte ya con la cuenta roja en su mente; por tanto, anticipa que hay una cuenta roja y *por eso* la busca"³⁷.

Heidegger, pues, al plantear verdaderamente la pregunta por el ser, tiene una pre-comprensión *suficiente* del ser —aquello de que se pregunta—, del sentido del ser —aquello que se pregunta—, del hombre —el ente a quien en primer lugar se dirige la pregunta—, y de él mismo —Heidegger, el filósofo— respecto de los otros

³⁵*Ser y Tiempo*, G 14, R 6, SZ 5.

³⁶Ed. Siglo Veinte, Bs. As., 1967, p. 85; trad., modificada, de Xavier Zubiri (*Was ist Metaphisik?*; en *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1967, p. 6).

³⁷*Apuntes sobre el pensamiento*. Su teurgia y su demiurgia. Obras Completas, Ed. Revista de Occidente, Madrid, vol. v, p. 531.

momentos del preguntar. Preguntar no es, pues, el instante inicial ingenuo en que comienza una investigación; preguntar de verdad sólo es posible en un estado avanzado de ella. Lo que nos cabe a nosotros no es, por tanto, aprontarnos a recoger una respuesta; lo que tenemos que hacer es previo a eso: prepararnos para preguntar. Alcanzar una preparación satisfactoria ya es bastante.

3.2.2

Preeminencias del hombre

¿Por qué dirige Heidegger al hombre, en primer lugar, la pregunta por el ser? ¿Por qué pospone, de algún modo, a los demás entes? ¿Por qué la ontología fundamental —base de la ontología general que pregunta por el sentido del ser— debe constituirse como analítica de la existencia humana? Las preeminencias del *Dasein*, ser-ahí u hombre sobre los restantes entes contestan estas preguntas.

El hombre es, en primer término, un ente ónticamente señalado porque en su ser *le va* este su ser. Por el contrario, a los demás entes su ser 'ni les va ni les viene'. No se juegan, como en el caso del hombre, lo que son. La piedra es piedra sin correr el peligro de dejar de serlo. El animal es animal sin correr el riesgo, en principio, de desanimalizarse. La humanidad del hombre puede disminuir e, inclusive, desaparecer. El hombre tiene ante sí la constante posibilidad de dejar de ser propiamente humano, de deshumanizarse. El hombre puede ganar su humanidad, perderla, ganarla aparentemente, o moverse en un estado

intermedio entre la plenitud humana y la deshumanización o inautenticidad.

A esta preeminencia *óptica* podríamos llamarla, con palabras de Ortega, el trágico destino y el ilustre privilegio del hombre.

A partir de ella surge otra preeminencia: siendo el ser del hombre algo que corre peligro, algo que nunca está ganado de una vez para siempre, este ente se ha visto obligado a comprenderse a sí mismo, a *comprender* su ser. De esta manera, tiene mayores posibilidades de que su vida se logre y no se malogre. A esta preeminencia Heidegger la denomina *ontológica*.

Pero el ser del hombre —inseguro e inestable— no depende sólo de sí mismo; depende, también, del ser de los otros entes que no son el hombre. Por ello, éste se ha visto obligado a *comprender*, junto con su ser, el ser de los demás entes. De este modo, el hombre tiene más probabilidades de que su vida no se frustre.

Ahora bien: el hombre *comprende* —bien que de una manera vaga y mediana— el ser en general, su propio ser y el ser de los demás entes. Como la reflexión ontológica depende siempre de la comprensión del ser inherente al hombre y sólo a él, se muestra este ente como *condición de posibilidad de todas las ontologías*: la ontología general, la ontología fundamental o analítica de la existencia humana, y las diversas ontologías posibles relativas a los entes que no son humanos. En ello estriba la tercera preeminencia del hombre sobre los demás entes.

Por tales razones, la pregunta por el ser debe ser

dirigida en primer lugar —aunque no exclusivamente, reitero— al hombre³⁸.

3.3

El estar-en-el-mundo cotidiano

Pero el hombre se dice de muchas maneras. ¿A qué tipo de hombre dirigirá Heidegger su mirada? ¿Qué dimensión de él analizará en primer término? No son los modos especiales de ser hombre los que abordará el filósofo en primera instancia. Se ocupará del hombre tal como está en el mundo en su cotidianidad. La vida diaria, sus ajetreos y afanes, ése será el primer tema de la analítica de la existencia. Dicho más precisamente: el análisis fundamental y preparatorio del ser-ahí, efectuado fenomenológicamente en la Primera sección de la Primera parte de *Ser y Tiempo*, tiene una doble base: la estructura fundamental *a priori* del ser-ahí, ser-en-el-mundo (*In-der-Welt-sein*) y el modo de existir “inmediato y regular” de este ente, la cotidianidad del término medio (*durchschnittliche Alltäglichkeit*).

Heidegger considerará, pues, un tipo de hombre —el hombre cotidiano— y una dimensión de su entidad —el ser o estar-en-el-mundo—, que, normalmente, la filosofía se ha saltado. El ser-en-el-mundo cotidiano es algo que los filósofos se han dejado a la espalda, han visto de soslayo, o han atravesado raudamente en camino hacia lo que, según ellos, era lo importante. Heidegger retiene su vista, preci-

³⁸*Ser y Tiempo*, parágrafo 4.

samente, en aquello que ha pasado inadvertido o ha sido desdeñado como tema de la reflexión filosófica. Y lo hace porque en ello se afincan todo lo demás, lo pequeño y lo alto, lo ínfimo y lo peraltado y sublime.

Es claro que al proceder así, Heidegger se enfrenta a Descartes y a los filósofos modernos que se mueven dentro de la tradición por él instaurada. En efecto, en un texto ya citado, Heidegger dice: "Si el *cogito sum* hubiera de servir como punto de partida de la analítica existencial del *Dasein*, no sólo habría que invertir sus términos, sino someterlos, además, a una nueva comprobación ontológico-fenomenológica. En tal caso, lo primero sería el 'sum', en el sentido de un yo-soy-en-un-mundo. Siendo así, 'yo soy' en la posibilidad de ser que consiste en estar vertido a diferentes comportamientos (*cogitationes*), en tanto que modos de estar junto a los entes del mundo. Descartes dice, en cambio, que las *cogitationes* están ahí, y que en ellas se co-encuentra ahí un *ego*, como *res cogitans* carente de mundo"³⁹.

El hombre no existe porque piensa sino, al revés, piensa porque existe. Y existe no como una *cosa pensante* sin mundo, sino como alguien que es-en-el-mundo, esencial-

³⁹Ibid., R 240, G 232, SZ 211 (Gaos traduce 'existenciaria' en vez de 'existencial'. Al respecto, véase la nota 42). Francisco Soler hace notar que Heidegger, desde un principio, con el nombre con que designa al ser humano —*Dasein*: ser-ahí o ente que es el ahí— "lo sitúa de patitas en las calles del Mundo, fuera de la jaula de la conciencia; el hombre es ser-ahí, ser-en-el-mundo o el ex-sistente" ('Prólogo a *Ciencia y Técnica* de Martin Heidegger'; *Revista de Filosofía*, vol. xx, Stgo., 1982; p. 99).

mente referido a él, tramado en él, teniendo que haberse-las con él.

La estructura fundamental *a priori* ser-en-el-mundo no es algo compuesto de varios trozos independientes entre sí; es una unidad constantemente íntegra. Permite, empero, que distingamos en ella tres momentos: 1) el mundo en que el hombre vive; 2) el existente que está ahí, en el mundo; 3) el ser-en o estar-en (el mundo) como tal.

El examen de estas dimensiones del estar-en-el-mundo permite lanzar una mirada sintética sobre el ser-ahí y verlo como pre-ocupación, proyecto o cura (*Sorge*)⁴⁰.

El ser-en-el-mundo se da, por lo pronto, modulado por la cotidianidad de término medio (o cotidianidad mediana). Heidegger entiende por tal aquel modo inmediato y regular en que el hombre existe en el mundo. No es necesario que, a través de un especial esfuerzo, tratemos de llegar a él. Siempre, de una u otra manera, estamos *ya* en él, sumidos en él.

La cotidianidad es, por otra parte, el modo de ser del hombre del cual parte todo otro y en el cual desembocan todos los demás. Al comienzo, al final y constantemente a la base de las maneras especiales de estar-en-el-mundo hallamos la cotidianidad de término medio. La existencia del artista, del científico, del hombre religioso remiten a la cotidianidad, en último término; y también ocurriría eso con los creadores de mundo: poetas, pensadores y

⁴⁰Ibíd., R 48, G 53, SZ 41.

hombres de Estado⁴¹. ¡No se es poeta las veinticuatro horas del día! ¡No se es filósofo absolutamente desligado de la cotidianidad!

Antes de referirnos, brevemente por cierto, a los momentos del estar-en-el-mundo cotidiano, hagamos resaltar lo siguiente.

1. Según Heidegger, la esencia del hombre reside en su existencia. Esta tesis, como es sabido, ha suscitado un nombre para su filosofía: existencialismo. En la *Carta sobre el humanismo* nuestro filósofo ha dicho que la famosa frase de *Ser y Tiempo* debe interpretarse así: la esencia del hombre tiene que ser buscada en su ek-stático vivir en la iluminación del ser. Pienso, sin embargo, que esta interpretación no excluye la que le ha dado Sartre. Para él, el hombre primero vive y luego, de acuerdo con su efectiva existencia, se define. No hay una esencia del hombre que se limitaría a realizarse en la vida humana fáctica. Por el contrario, lo que hacemos y lo que nos pasa —nuestra existencia— permite decir, *a posteriori*, en qué consiste nuestra esencia. Somos —y he ahí nuestra esencia— lo que hemos hecho y lo que nos ha pasado —esto es, nuestra existencia. El *qué es* del hombre concreto reside en *lo que ha sido*. Es claro que en lo que a esto se refiere, habría un punto de coincidencia entre las posturas de Sartre y Ortega (véase el párrafo 4 del capítulo II).

2. El ser del hombre se caracteriza por darse en el modo

⁴¹Sobre los creadores, véase, *Introducción a la metafísica*, p. 101 (*Einführung in die Metaphysik*, p. 47).

de la cadauneidad (*Jemeinigkeit*). En cada caso, el ser del hombre es el mío. En otras palabras: cada uno de nosotros vive su propia vida; nadie puede vivir en mi lugar, nadie puede reemplazarme..

Esta tesis fundamental acarrea múltiples consecuencias. Pero de ella no es posible inferir válidamente un individualismo heideggeriano, si por individualismo entendemos —como es usual— una postura filosófica que concibe al hombre como un absoluto separado de sus semejantes, que desdeña la compañía y desaconseja la solidaridad, invitando a sumirse en la propia subjetividad. Si cayéramos en el juego de andar haciendo reproches —lo cual en este nivel teórico no tiene sentido—, habría que reprocharle a Heidegger, más bien, lo contrario. El le daría excesiva importancia a la sociedad y al prójimo en la constitución y desarrollo de lo humano (véase, más adelante, los parágrafos 3.5.1 y 3.5.2).

3. Un ente es un *quién*, esto es un hombre, un *ser-abí* (Dasein), o un *qué*; en este último caso Heidegger habla del *ser ante los ojos* o *presente* (Vorhandensein) y del *ser a la mano* (Zuhandensein).

4. Los caracteres del hombre son llamados *existenciarlos* (Existenzialien); los caracteres de *lo ante los ojos* (o *presente*) en su sentido más lato son denominados *categorías* (Kategorien). Los existenciarlos son llamados así por derivarse de la *existencialidad* (Existenzialität), esto es, el conjunto de las estructuras de la existencia⁴².

⁴²*Ser y Tiempo*, R 15, G 22, SZ 12. En vez de 'existenciarlos', Rivera habla

Heidegger entiende por existencia aquel “ser en relación al cual el hombre se puede comportar y se comporta siempre de una u otra manera”⁴³. El hombre, añade Heidegger, “se comprende a sí mismo siempre desde su existencia, es decir, desde una posibilidad suya: la de ser o no sí mismo”⁴⁴. La existencia es, por tanto, algo que, más que ser, es sólo *posibilidad* de ser. La existencia inherente al ser-ahí no es un ser ganado desde ya, no es un ser sustantivo sino que, por el contrario, y en cuanto *ser posible*, es algo precario, inseguro. El hombre —afirma Heidegger— “es siempre su posibilidad”. Y agrega: “Y porque el *Dasein* es esencialmente su posibilidad, puede en su ser ‘escogerse’ a sí mismo, puede ganarse o también perderse o, lo que es igual, no ganarse nunca o ganarse sólo en ‘apariencias’ ”⁴⁵.

3.4

El mundo

Al examinar el primer momento de la estructura fundamental *a priori* estar-en-el-mundo, hallamos diversos estratos o niveles. Nos referiremos a dos de ellos: a los entes que

de ‘existenciales’ en su traducción. Y cuando Gaos traduce ‘existencial’ (*existenziell*), Rivera traduce ‘existente’. En resumen, según Gaos, *existenzial* = existenciario (nivel ontológico); *existenziell* = existencial (nivel óntico). Según Rivera, *existenzial* = existencial (nivel ontológico); *existenziell* = existente (nivel óntico).

⁴³Ibíd., R 14, G 22, SZ 12.

⁴⁴Ibíd.

⁴⁵Ibíd., R 49 bis, G 54, SZ 42.

comparecen inmediata y regularmente ante el hombre en su vida diaria y, más escuetamente, al mundo mismo.

Si nos preguntamos ¿qué es lo que rodea habitualmente al ser humano?, podremos responder, ateniéndonos a la tradición filosófica, de dos maneras: 1) lo que rodea al hombre son cosas; 2) lo que hay en torno al ser humano son cosas *dotadas de valor*.

La primera respuesta nos remite a la substancia, entendiéndolo por tal algo independiente del hombre y de toda otra entidad. Heidegger mostrará que lo que hace frente al existente en la cotidianidad no tiene un carácter substancial.

La segunda respuesta, según Heidegger, se acerca más a aquello que se busca, pero tampoco da certeramente en el blanco. El filósofo considera obscuro el concepto de valor⁴⁶, y prefiere dar una respuesta más precisa a la pregunta por lo que nos rodea, por lo dado en primer lugar y ante todo en nuestra vida.

“Los griegos —dice— tenían un término adecuado para designar las ‘cosas’: *prágmata*, esto es, aquello con lo que se tiene que ver en el trato de la ocupación (*prâxis*). [...] Al ente que comparece en la ocupación lo llamamos nosotros útil (*Zeug*). En el trato se encuentra uno el útil

⁴⁶ *Ibid.*, R 75, G 81, SZ 68. Véase, también *Introducción a la metafísica*, cap. IV, parágrafo 4. Además, *Carta sobre el “humanismo”*, Ed. Taurus, Madrid, 1966; p. 46 ss.; trad. de Rafael Gutiérrez Girardot. Ediciones de la Facultad de Filosofía y Educación de la Universidad de Chile, Stgo., 1953, p. 206 ss.; trad. de Alberto Wagner de Reyna (“Brief über den ‘Humanismus’ ”; en *Wegmarken*, p. 176 ss.).

para escribir, el útil para coser, el útil para trabajar (herramienta), el útil para viajar (vehículo), el útil para medir”⁴⁷.

Los útiles, esto es, los entes a la mano que cotidianamente están en torno nuestro, *remiten* en cuatro sentidos, distinguibles pero no separables. Esta cuádruple relatividad esencial de los útiles hace manifiesta su insubstancialidad.

1. El útil remite al que lo manipula, al que lo usa; es tal sólo porque alguien, al necesitarlo, lo emplea como utensilio.

2. En cuanto “algo para...”, el útil apunta hacia una función que le es propia. La aguja es *para* coser, el vehículo *para* viajar, el lápiz *para* escribir, etc. (en rigor, la función del útil no le es radicalmente propia; depende del que lo utiliza).

3. Los útiles no funcionan aislados sino en plexos utilitarios o campos pragmáticos. Cada útil refiere a los demás *con* los cuales es el útil que es. “Conforme a su carácter de útil —dice Heidegger— un útil es siempre *desde* su pertenencia a otros útiles: útil para escribir, pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, muebles, ventanas, puertas, cuarto. Estas ‘cosas’ nunca empiezan por mostrarse por separado, para llenar luego el cuarto como suma de cosas reales. Lo primero que comparece, si bien no temáticamente captado, es el cuarto, y no como algo ‘entre las cuatro paredes’ en un sentido geométrico espa-

⁴⁷*Ser y Tiempo*, R 76, G 81, SZ 68.

cial, sino como útil-morada. Desde él se muestra el 'mobiliario' y en éste, cada útil 'singular'. *Antes* que éste, ya está descubierta una totalidad de útiles"⁴⁸.

4. El útil remite, por último —o en primer lugar—, a "la obra, lo que hay que producir en cada caso". En rigor, aquello "en lo que el trato cotidiano está primeramente no son [...] los instrumentos mismos, sino que lo que primariamente ocupa, y por consiguiente el ente primariamente a la mano, es la obra"⁴⁹. El zapato que se está produciendo, el reloj que se está ensamblando, el traje que se hace a la medida de alguien, etc., son obras en las que está sumido el hombre en su cotidianidad.

La obra tiene el modo de ser útil. Y de nuevo encontramos en ella múltiples remisiones. Una de ellas apunta a los "materiales" *de que* está hecha o con los que se está fabricando la obra. Estos materiales nos conducen, a su vez, a lo que llamamos "naturaleza". El cuero del zapato, por ejemplo, se produce con pieles que se sacan de los animales, entes "naturales".

Pero, advierte Heidegger, no se debe entender aquí la naturaleza como *objeto* que estudian los científicos, ni como *paisaje* que conmueve al viajero, ni como *aquello que lleva a palabras* el poeta. *Primariamente* —aunque *no* exclu-

⁴⁸Ibíd., R 76, G 82, SZ 68 s.

⁴⁹Ibíd., R 77, G 83, SZ 69 s. Dejamos pendiente una confrontación entre las maneras cómo Heidegger y Ortega conciben los *prágmata*; aquél, en la dirección de los útiles y las obras; éste, en cuanto asuntos o importancias.

sivamente—, la “naturaleza” comparece ante el hombre como entidad *pragmática*. “El bosque es reserva de madera, el cerro cantera, el río energía hidráulica, el viento es viento ‘en las velas’ ”⁵⁰.

La obra remite, también, a “entes de la forma de ser del hombre (*Dasein*), para quienes lo producido queda a la mano en su ocupación”⁵¹. Un traje, por ejemplo, se hace a la medida de alguien. “En la producción de artículos en serie no falta en modo alguno esta remisión constitutiva, sólo que entonces es indeterminada, apunta a cualquiera, al término medio”⁵².

Esta referencia *a los otros* hombres servirá de puente para plantear la pregunta ¿quién es el *Dasein* en la cotidianidad? Pero antes, digamos algo muy breve sobre el mundo mismo.

El mundo no es la suma de los entes a la mano, útiles y obras. Es, más bien, el *horizonte* desde el cual comparecen tales entes. Mundo es *aquello desde donde* útiles y obras son comprendidos y tratados como tales⁵³.

⁵⁰Ibíd., R 78, G 84, SZ 70.

⁵¹Ibíd., R 79, G 84, SZ 71.

⁵²Ibíd., R 78, G 84, SZ 71.

⁵³Ibíd., R 95, G 101, SZ 86. Mundo, señala Ortega, no es la suma de las cosas, sino el ‘horizonte’ de totalidad *sobre* las cosas y distinto de ellas (O. C., IV, 404). Mundo, dice en otro texto, “es la arquitectura del contorno, la unidad de lo que nos rodea” (O. C., II, 721). Estas indicaciones — a las que aludí someramente en el párrafo 3.2 del primer capítulo — pueden ayudar a vislumbrar el ámbito hacia el que Heidegger dirige su mirada.

Al dirigir la mirada hacia el segundo momento de la estructura fundamental *a priori* ser-en-el-mundo, el *existente* que está en el mundo, encontramos un planteamiento paradójal. Heidegger dedica un capítulo de *Ser y Tiempo* a examinar la *convivencia* entre los seres humanos. Y, precisamente, en ese contexto aparece tratado el problema del peculiar *Dasein* del caso. En otras palabras, el *nosotros*, según Heidegger, sería anterior al yo. Por lo pronto, yo no soy sino un momento de algo que me contiene: el nosotros. Yo soy *uno* más, *otro* más dentro del conglomerado humano. El punto de partida de la dilucidación del *quién* inherente al ser-ahí cotidiano son los otros.

Conviene precisar “en qué sentido se habla aquí de ‘los otros’. ‘Los otros’ no quiere decir algo así como todo el resto de los demás fuera de mí, del que el yo se destacaría; los otros son, más bien, aquellos de quienes uno mismo generalmente *no* se distingue, entre quienes también se está”⁵⁴.

El hombre, señala Heidegger, “es esencialmente en sí mismo ‘ser con’ (*Mitsein*)”. ¿Qué significa esto? Tal vez, que constantemente el ser humano está rodeado de otros; o que siempre hay otros presentes en su mundo circundante. Pero no se trata de eso. “El ‘ser con’ determina existencialmente (*existenzial*) al *Dasein* aun cuando fácticamente el

⁵⁴Ibíd., R 132, G 134, SZ 118.

otro no esté ahí ni se lo perciba. Incluso —agrega Heidegger— el estar solo del *Dasein* es un 'ser con' en el mundo. Únicamente *en y para* un 'ser con' puede el otro *hacer falta* (fehlen). El estar solo es un modo deficiente del 'ser con' y su posibilidad es una prueba de éste"⁵⁵.

El caso de Robinson Crusoe puede ilustrar muy bien esta tesis. Aunque se encuentra abandonado y solo en una isla, comprende su situación, la siente y se la dice a sí mismo a través del pensamiento, los temblores de ánimo y el habla vigentes en la sociedad de que provenía. Sus necesidades y afanes aparecen condicionados por la dimensión colectiva de su ser. A pesar de estar solo, los otros —fácticamente ausentes— le "acompañan" de diversos modos.

El hombre —cuyo ser es, sintéticamente visto, *preocupación* (Sorge)— *se ocupa* o se cura *de* los entes a la mano y es solícito o *procura por* los otros hombres. La preocupación (o cura) se escinde en ocupación o curarse-de (*Besorgen*) y solicitud o procurar-por (*Fürsorge*), de acuerdo con el ente al cual se refiere el ser-ahí del caso.

Los hombres conviven de las más diversas maneras. "El ser uno para otro, el estar uno contra otro, el prescindir de los otros, el pasar de largo ante el otro, el no interesarse uno por otro, son modos posibles de solicitud", de procurar por los demás, de convivir con ellos. "Y justamente —añade Heidegger— son los modos de la deficiencia y la indiferencia, mencionados al final, los que caracterizan la

⁵⁵Ibid., R 135, G 137, SZ 120.

forma cotidiana y mediana de estar unos con los otros”⁵⁶. En este hecho encuentra Heidegger la raíz última de las instituciones de beneficencia social y, de la urgencia que las caracteriza⁵⁷.

Frente a los modos deficientes o indiferentes de relacionarse con el prójimo, halla Heidegger modos positivos y, dentro de ellos, dos posibilidades extremas. En el extremo inferior —reitero, de la convivencia *positiva*— encontramos una manera de estar con el otro en la que se le sustituye, se le arrebató su lugar y, con ello, la *preocupación* que le es propia. A continuación, se le entrega solucionado aquello que le era problema y debía resolver. A este tipo de solicitud por el otro le llama Heidegger sustitutivo-dominador porque en él el otro puede volverse dependiente y dominado⁵⁸.

En el extremo opuesto de los modos positivos de convivencia, está “la posibilidad de una solicitud que más que reemplazar al otro, se le anticipa en su ‘poder ser’ existensivo (*in seinem existenziellen Seinkönnen*), no para quitarle la ‘preocupación’, sino justo para devolvérsela como tal. Esta solicitud, que atañe esencialmente a la preocupación (*Sorge*) propiamente dicha —es decir, a la existencia del otro— y no a un ‘qué’ de que él se ocupa, ayuda al otro a volverse lúcido *en* su preocupación y *libre* para ella”⁵⁹. A este modo

⁵⁶Ibíd., R 136, G 138, SZ 121.

⁵⁷Ibíd., R 136, G 137, s., SZ 121.

⁵⁸Ibíd., R 136 s., G 138, SZ 122.

⁵⁹Ibíd., R 137, G 138, SZ 122.

de “procurar por” le llama Heidegger anticipativo-liberador. En él se da lo que podríamos denominar dimensión ontológica del *amor*.

Laín Entralgo da ejemplos respecto de los modos de convivencia positivos. Casos del “procurar por” sustitutivo-dominador los hallamos en el ser-con del padre en relación a su hijo, en el ser-con del tutor y, del que —como en castellano suele decirse— “hace las veces” de otro y le ayuda supliéndole. El consejero, el psicoterapeuta y el confesor procuran por sus prójimos, según Laín Entralgo, de una manera anticipativo-liberadora⁶⁰.

3.5.2

El “sujeto” de la cotidianidad

Podemos preguntar ya: ¿quién es, pues, el que existe cotidianamente? ¿Quién es el sujeto de la cotidianidad?

Para llegar a él, Heidegger parte haciendo notar un carácter fundamental del cotidiano “ser con”: el distanciamiento. ¿Qué se entiende por tal?

Dice el filósofo: “En el ocuparse de aquello que se ha emprendido con, para y contra los otros está presente en todo momento la preocupación por una diferencia respecto de los otros, ya sea solamente para nivelarla, ya sea que, habiendo quedado rezagado el *Dasein* propio con respecto a los demás, quiera recuperar terreno en relación a ellos, ya

⁶⁰*Teoría y realidad del otro*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1961; vol. 1, p. 259.

sea que, elevado sobre los otros, se empeñe en tenerlos bajo sí. La convivencia está inquietada —y esto se lo oculta a ella misma— por la preocupación por esta distancia. Dicho existencialmente, tiene el carácter del distanciamiento”⁶¹.

‘Fenómenos’ tales como los complejos de inferioridad y de superioridad, la envidia, el resentimiento, la competencia en el trabajo, las neurosis derivadas de esta competencia, etc., se fundan en este carácter del ser del hombre —el distanciamiento—, que consiste, dicho llanamente, en existir teniendo constantemente ante la vista los logros de los otros y la distancia que hay entre esos logros y los nuestros. En otras palabras, al medirnos por los demás y al competir con ellos (entiéndase la palabra *competir* en su más amplio sentido) para estar a su altura o sobre ellos, vivimos desde los demás, no desde nosotros mismos y, de esta manera, como dice Heidegger, cada cual queda “bajo el señorío de los otros. No es él mismo, los otros le han arrebatado el ser. El arbitrio de los otros dispone de las cotidianas posibilidades de ser del *Dasein*”⁶². ¿A qué *otros* nos referimos? ¿Quiénes son estos *otros* bajo cuyo señorío se encuentra el hombre en la cotidianidad? Heidegger dice que “estos otros no son *determinados* otros. Por el contrario, cualquier otro puede reemplazarlos. Lo único decisivo es el

⁶¹*Ser y Tiempo*, R 141, G 143, SZ 126. Respecto de lo tratado en este párrafo, véase, de Cristóbal Holzapfel, “El Uno (Das Man) como determinación del ser del hombre en Heidegger”; rev. *Academia*, N° 1, Stgo., 1981.

⁶²*Ibíd.*

trivial dominio de los otros que el *Dasein* ha hecho suyo inadvertidamente en cuanto 'ser con' ”⁶³. Precisando más: “ ‘Los otros’ [...] son los que primera y ordinariamente ‘están ahí’ en la convivencia cotidiana”⁶⁴.

Por tanto, “el ‘quién’ no es éste ni aquél, no uno mismo, ni algunos, ni la suma de todos. El ‘quién’ es el impersonal, el ‘se’ (*Das ‘Wer’ ist das Neutrum, das Man*)”. La pregunta que ha movilizado nuestra meditación en este último tramo —¿quién es el que en la cotidianidad es el ser-ahí?— comienza a ser respondida expresamente. Ha aparecido el se, el uno, *das Man*.

“Primeramente —dice Heidegger— yo no ‘soy’ ‘yo’, en el sentido del propio ‘sí mismo’, sino que soy los otros en la forma del ‘se’ ”⁶⁵. Mas, ¿cómo se manifiesta, precisamente, el señorío de los otros —otros que no son determinados, antes bien, otros que puede representarlos cualquiera? ¿De qué manera arrebatan los otros el ser al hombre de que se trata en cada caso? ¿Cómo se concreta el que el arbitrio de los otros disponga de las cotidianas posibilidades del hombre? Según Heidegger, de la siguiente manera: “Gozamos y lo pasamos bien como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del ‘montón’ como *se* debe hacer; sentimos que algo es ‘infame’

⁶³Ibid.

⁶⁴Ibid., R 141 s., G 143, SZ 126.

⁶⁵Ibid., R 145, G 146, SZ 129. *Zunächst “bin” nicht im Sinne des eigenen Selbst, sondern die Anderen in der Weise des Man.*

como *se* siente que eso es infame”⁶⁶; etc. En la utilización de los medios públicos de comunicación —radio, televisión, cine—, en el empleo de la prensa, etc., se basa de modo especial el dominio que sobre el ser-ahí ejercen los otros.

Ahora bien, debemos advertir dos cosas: 1. “El ‘*se*’ es un existencial (*Existenzial*), y pertenece como fenómeno originario a la estructura positiva del *Dasein*”⁶⁷. Es decir, el “*se*” jamás puede desaparecer del hombre y, por otra parte, es algo de algún modo favorable para su ser⁶⁸.

2. “El ‘ser sí mismo’ propio no se apoya en un estado excepcional del sujeto, separado del ‘*se*’, sino que es una modificación existencial (*existenzielle*) del ‘*se*’, que es un existencial esencial”⁶⁹.

3.6

Estar-en, habitar, autenticidad

Al dirigir nuestra mirada al tercer momento del estar-en-el-mundo, vemos que: 1. El hombre *comprende* y *siente* su ser, el de los demás entes y el ser en general, y a través del *habla* dice y se dice esa comprensión y ese sentir. El hombre *está en* un comprender (*Verstehen*)⁷⁰; en un temple

⁶⁶Ibid., R 142, G 143, SZ 126 s.

⁶⁷Ibid., R 144, G 146, SZ 129.

⁶⁸Al respecto, véase, de Ortega, *El hombre y la gente* (O.C., VII); en especial, su concepto de *uso*.

⁶⁹*Ser y Tiempo*, R 146, G 147, SZ 130.

⁷⁰Ibid., parágrafo 31.

de ánimo o talante (*Befindlichkeit*)⁷¹ y en un habla (*Rede*)⁷². Todo ello constituye el *ahí* (*Da*) del ser-ahí (*Dasein*).

2. Los existenciaros señalados se dan en la cotidianidad de una manera *caída*. La avidez de novedades (*Neugier*)⁷³ y la ambigüedad (*Zweideutigkeit*)⁷⁴, por ejemplo, caracterizan el comprender cotidiano. La habladuría (*Gerede*)⁷⁵, el habla.

3. Sintéticamente considerados, los existenciaros o existenciales que conforman el estar-en del estar-en-el-mundo (y sus modos caídos) no son sino el *estado de abierto* o *patencia* (*Erschlossenheit*)⁷⁶ del ser-ahí.

No entraremos en la dilucidación de este tercer momento de la estructura fundamental *a priori* ser-en-el-mundo.

Haremos referencia, simplemente, dando un salto, a lo que Heidegger entiende por genuino ser-en o habitar del hombre sobre la tierra. En otras palabras: aludiremos a lo que, desde la perspectiva del ser y, por tanto, en el ámbito más radical de la historia, tendría que acontecer para que la existencia del hombre sea auténtica. Dice Heidegger:

“Los mortales habitan en cuanto salvan la Tierra; tomada la palabra salvación en el viejo sentido, que conocía

⁷¹Ibid., parágrafo 29.

⁷²Ibid., parágrafo 34.

⁷³Ibid., parágrafo 36.

⁷⁴Ibid., parágrafo 37.

⁷⁵Ibid., parágrafo 35.

⁷⁶Ibid., parágrafo 44.

aun Lessing. La salvación no es solamente quitar un peligro; salvar significa propiamente: liberar algo en su propia esencia. Salvar a la Tierra es más que sacarle provecho o, pues, trabajarla excesivamente. El salvar a la Tierra no domina a la Tierra y no hace esclava a la Tierra, de donde sólo hay un paso hasta la explotación sin límites⁷⁷.

“Los mortales habitan en cuanto acogen al Cielo en cuanto Cielo. Dejan su curso al Sol y a la Luna, su ruta a las estrellas, a las estaciones del año su bendecir y su inclemencia, no convierten la noche en día y el día en fatiga llena de ajetreos.

“Los mortales habitan en cuanto esperan a los Divinos en cuanto Divinos. Esperando, mantienen contrapuesto a ellos lo inesperado. Aguardan la señal de su llegada y no desconocen los indicios de su falta. No se hacen sus dioses y no practican el culto a ídolos. En la desgracia esperan aún la gracia retraída.

“Los mortales habitan en cuanto que a su propia esencia, que es tener el poder de la muerte en cuanto muerte, la conducen hacia el uso de ese poder para que sea una buena muerte. Los mortales guiados hacia la esencia de la muerte no significa, de ningún modo, poner como meta la muerte en cuanto vacía nada; tampoco mienta el entenebrecer el habitar por medio de un ciego poner la vista en el fin.

⁷⁷Heidegger hace en este párrafo una clara referencia al modo de ser del hombre actual, el hombre de la técnica. Véase, del autor, “La técnica en Heidegger”; *Revista de Filosofía*, vol. xv, N° 1, Stgo., 1977.

“En el salvar a la Tierra, en el acoger al Cielo, en el esperar a los Divinos, en el guiar de los Mortales”⁷⁸ acontece, según Heidegger, el genuino habitar del hombre en el mundo, la existencia auténtica.

⁷⁸Construir, Habitar, Pensar'; *Teoría*, N^{os} 5-6, p. 154 (*Vorträge und Aufsätze*, vol. II, p. 24 s.).

NOTA FINAL

Le recordamos que este libro ha sido prestado gratuitamente para uso exclusivamente educacional bajo condición de ser destruido una vez leído. Si es así, destrúyalo en forma inmediata.



Para otras publicaciones visite
www.lecturasinegoismo.com
Referencia:239



Todas las formas de vivir y pensar suponen un fenómeno fundamental: *es estar en el mundo*. Los problemas que hoy nos inquietan —la libertad, la convivencia, nuestra vivencia del tiempo— remiten a ese acontecimiento. En su dilucidación Ortega habla del enfrente entre el yo y su circunstancia; Sartre, de los vínculos entre el para-sí (conciencia) con el en-sí (situación); Heidegger, del ser-ahí, como ser-en-el mundo.

Jorge Acevedo, profesor de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Chile por este libro obtuvo recién el Premio de Ensayo de la Municipalidad de Santiago. *Hombre y Mundo* es como una introducción a la filosofía actual.