

# En torno al Existencialismo

*Dr. Santiago del Castillo*

## **III El existencialismo de Martín Heidegger**

**S**UPUESTA la presentación que de Martín Heidegger hice en el artículo anterior, puedo, sin más, iniciar el análisis de su filosofía. Al hacerlo, trataré seriamente de evitar las flatulentas maneras que en semejante propósito han adoptado numerosos expositores. Naturalmente que los presentes artículos no pretenden ofrecer una exposición acabada de cada uno de los principales sistemas existencialistas que prometí analizar; el avisado lector fácilmente comprenderá que el agotar este tema en trabajos de la índole que éste tiene, no es ni de lejos hacedero. Pero, de aquí a falsificar la estructura

de los sistemas hay un gran trecho; y esto puntualmente han hecho ciertos ultradivulgadores en ahuecadas páginas periodísticas y revisteras. Citaría bastantes nombres.

El sistema de Heidegger es difícil: difícil por su forma —su lenguaje técnico es de una factura poco afín al del común de otros filósofos—, y difícil por su fondo; puede, por consiguiente, ser aclarado, mas no puede ser reducido a una pueril y simplona facilidad.

Discípulo muy estimado de Husserl y adscrito a la fenomenología, Heidegger la renueva y la transforma en sus más íntimas profundidades: su

actitud frente al problema del conocimiento. Entretiéndose muy poco en el problema del conocimiento como cuestión previa del filosofar; antes bien, retrotrae la filosofía sin más al plano de la ontología, evitando de este modo caer —como irremediablemente caería— en el pleito de nunca acabar entre el idealismo y el realismo. A este filósofo es

a quien pertenece el mérito de haber tenido el valor en la actualidad de repreguntarse por la vieja y siempre nueva cuestión —la que será eternamente la que centre lo que en verdad es filosofía—, y es ésta: Qué es el ser (ente?). Tal es su punto de arranque, y, ciertamente, nada puede objetarse a ello.

## I

### El "Dasein" y la Existencia

Quien pregunta por el ser es el hombre (Dasein) —el hombre de carne y hueso, el hombre concreto—, y el hombre es también el destinatario de la pregunta. El hombre interroga y el hombre contesta. Para resolver la cuestión del ser en sus términos netamente filosóficos, hay que empezar —según Heidegger— por examinar el ser concreto del hombre; y sólo así «se obtendrá el horizonte dentro del cual se podrá comenzar a fundamentar, filosóficamente y en cuanto concepto, el el concepto del Ser, aun el tantas veces invocado concepto «natural» (Heidegger, *Esencia del Fundamento*, n. 76). En este punto nuestro pensador no hace sino aceptar el signo con que la filosofía viene caracterizada desde el Renacimiento: la filosofía desde el hombre y para el hombre.

Tal dirección, insinuada ya en Sócrates y, con mayor claridad y trascendencia, en San Agustín, conlleva, sin embargo, en los tiempos modernos y, sobre todo, en los actuales, una elaboración metafísica que le confiere la superación que se trata de conseguir sobre la filosofía medioeval. La escolás-

tica implica una importancia extraordinaria para el cabal conocimiento de la filosofía actual, aunque ambas estén en una desidencia harto profunda. De donde se infiere que Heidegger, aparte sus preferencias metodológicas, no hace sino seguir la corriente filosófica inaugurada hace varios siglos.

El «Dasein», el que se pregunta por el ser y el que debe responderse, tiene una esencia: su existencia. Una frase machaconamente repetida por Heidegger en sus obras es la siguiente: «La esencia del Dasein consiste en su existencia». Y, deviene una existencia, precisamente porque posee el don de comprenderse y, al mismo tiempo, de proyectarse, sobrepujándose, sobre las cosas, comprendiéndolas. El Dasein se comprende, se sabe, y en sí mismo encuentra la virtud verificativa de las cosas; esta eminencia a la par que esta esencia la adquiere el Dasein mediante la comprensión del ser, de su ser.

¿Cuál es el ser de la existencia? Tal es el magno interrogante con que se da comienzo a la laboriosa faena de

responder a la pregunta por el Ser. Lo primero que se nos ofrece en la analítica existencial es la nota siguiente: la de ser—en—el—mundo. Es claro, que sería una gran torpeza el interpretar esta fórmula en un sentido espacial. El ser—en—el—mundo constituye un factor sencillamente esencial del ser del hombre; no es que haya por una parte hombre y, por otra, mundo; no, sino que ambos factores constituyen ontológicamente la existencia, el Dasein. Podrá haber cosas sin hombre, pero no hombres sin cosas, sin mundo.

Dada la importancia que la palabra «mundo» posee en la filosofía heideggeriana, determinemos su precisa significación. Este punto lo considero central en este sistema existencialista, y la teoría acerca del «mundo» se inspira, más o menos remotamente, en Kant. Escribe Heidegger: «Es, pues, tan errónea la pretensión de tomar la palabra «mundo» para designar la totalidad de las cosas naturales —concepto natural de mundo—, como tomarla cual título para la comunidad de los hombres— concepto personalista de mundo» (o. c., cap. 2).

Dedúcese de aquí que el pensador germano desliga el concepto «mundo» del de Universo y, también, de su significación social. (Heidegger inspirado indudablemente por Nietzsche, pone como elemento semiconstitutivo el «ser—con», esto es, la comunidad con los demás entes Dasein, pero tal factor lo considera como causa de la desviación hacia lo inauténtico, de lo que más adelante hablaré). Qué es, pues, el mundo?: «Lo metafísicamente esencial que, más o menos destacadamente, se halla en la significación de «mundo» —mundus—, consiste en que apunta, como a meta, a explicar la urdimbre re-

lacional de nuestra Realidad—de—verdad (así traduce García Bacca la palabra Dasein) con el ente en el todo». (l. c.).

El mundo es el producto de la intencionalidad total del existir, aunque nunca en el sentido de Kant, quien recurre al «Yo trascendental», impidiendo de este modo la centralización a base de la personalidad concreta; muy al contrario, en el sentido de la intencionalidad del Dasein, posibilitando de esta manera que yo tenga mi mundo, que cada cual tenga su mundo». Mundo, en cuanto totalidad, no es ningún ente especial; sino aquello mediante lo cual el Dasein se da a sí a entender con qué ente y cómo puede habérselas con él. Eso, pues, de que la Realidad—de—verdad (Dasein) se da a sí a entender mediante su mundo significa: con su advenimiento al Mundo la Realidad—de—verdad se da tiempo para ser como misma, es decir, para ser como un ente a quien le está dado, cual de solera, eso de «ser» (o. c., p. 106).

El Universo es el conjunto de cosas, las cuales pueden devenir «objetos», y cuando los objetos se encuentran con el Dasein en la intencionalidad, cuyo centro radica en el existir humano, el elemento informe, bruto, se convierte en mundo, el cual «da a conocer cómo está el ente en el Todo, comprendiendo de buenas a primeras sólo indeterminadamente su urdimbre relacional con la Realidad—de—verdad» (o. c., p. 104—5).

Y el Dasein se da mundo. Tal es la nota original que Heidegger introduce en la herencia kantiana: mientras Kant establece el sistema de sus «formas a priori», que es un sistema férreo, en Heidegger adquieren una gran flexibilidad los elementos existen-

ciales con que el Dasein defiende su intimidad, como correspondiente a la existencia concreta, merced principalmente a los existenciales «plan» y «diseño». Estos dos existenciales hacen que las cosas se conviertan en mundo, y en *mi* mundo.

Explicaré a continuación el «ser—en—el—mundo». En otras palabras: qué entiende Heidegger por trascendencia. La trascendencia es igual a sobrepujamiento; es un factor esencial al hombre, implicando su relación constitutiva con el «mundo». Escribe el pensador germano: «Con todo, la trascendencia es precisamente un sobrepujamiento o traspaso tal, que hace posible nada menos que existencia en cuanto tal y, con ella y por ella, mover—«se»—en—el—espacio».

Y un poco más abajo aclara: «Ni por un solo momento el sujeto comienza a existir como «sujeto» para después, caso de que haya objetos a la mano, trascenderlos también; sino que ser—sujeto significa: ser ente que está

en trascendencia y como trascendencia. Y no se puede discutir el problema de la trascendencia intentando decidir si la trascendencia puede o no puede convenir al sujeto. Bien al contrario: por el mero hecho de entender eso de trascendencia queda ya decidido si tenemos captado capitalmente algo así como «subjetividad» o si, en vez de sujeto, nos las habemos ya desde el principio con un muñón de sujeto» (o, c., p. 75). El Dasein no constituye su trascendencia, sino que se encuentra trascendiendo, y existe mediante ella, es decir, se encuentra y vive gracias a su mundo.

Ese mundo está constituido por entes, cuyo primer concepto es el de «ser instrumento». Digo que es el primero por ser el primer concepto que cronológicamente aparece y, también, por ser el primero en el orden esencial. En otras palabras: ese concepto —amanual— es el primero que en el tiempo se engendra en nuestra mente y es el mismo que, elaborado ontológicamente, constituirá el ser, objeto de la ontología.

## II

### **Los dos planos de la existencia: el banal y el auténtico**

Estas dos existencias son las fundamentales posibilidades que Dasein posee. Sólo mencionaré las notas esenciales de cada una de ellas, lo cual será suficiente para que el lector se dé cuenta de uno de los principales aspectos de la filosofía de Heidegger.

En la primera, en la vida banal o

inauténtica, el hombre vive despersonalizado y en un continuo despersonalizamiento, porque se vincula al anónimo del impersonal colectivo, el hombre es un cualquiera; se deja blandamente absorber por los entes que aparecen como «amanuales», como instrumentos. La esencia de los mismos no

responde al «qué son», sino al «para qué son».

El «cuidado» uno de los sentimientos de auténtico valor ontológico —huye de sí mismo, identificándose la «preocupación» con la vida banal, con la de todo el mundo, y «ese todo el mundo» hace que el Dasein se adormezca, que se olvide de sí mismo, mediante el disimulo de la tragedia que autentica la verdadera existencia. Aquí aparece, es cierto, una pequeña molestia, la cual es un eco silencioso y lejano de nuestra esencial «nada». La vida banal es un estado decadente de la existencia porque carece de conciencia del verdadero ser.

La existencia auténtica es la que se ha encontrado a sí misma. ¿Cómo se opera ese cambio? ¿Cuál es lo que nos desplaza de lo inauténtico a lo auténtico? La Angustia; ese sobrepujamiento, se hace en función de la angustia. Este sentimiento es central en la filosofía heideggeriana y, para entenderla, hay que explicarlo.

Empecemos por decir que el temple entitativo lo da —según Heidegger— el sentimiento. ¿Es para Dasein indistinto vivir en un mundo de entes amanuales, en ese primer grado del ser, el natural, o en otro plano, el ontológico? De ninguna manera, afirma el filósofo alemán. Poseemos unos cuantos sentimientos que son otros tantos registros para reconocer el temple ontológico. Creo oportuno consignar aquí la muy elocuente significación de que Heidegger adopte el sentimiento como criterio para resolver el problema del ser; y tal significación estriba en que, pese a las muy originales innovaciones, este filósofo sigue aceptando la consigna kantiana de que la razón es incapaz de llegar a la verdad,

y, al mismo tiempo, acepta lo que quedó libre de la determinación por parte de las «formas a priori»: el sentimiento, tal como aparece en «La crítica de la razón práctica».

Ahora bien, de todos los sentimientos, el de la angustia es el que mayor valor posee en el orden ontológico. La angustia es la esencia de la existencia, es su ser. Y, ¿por qué la angustia y no otro sentimiento, por ejemplo, la esperanza? La respuesta a este problema aclara por sí sola el por qué de la trágica dirección que sella a la filosofía de Heidegger. La angustia, en primer lugar, tiene ese rango de ser central porque ella resume y cifra una serie de sentimientos—, y los cuales también hay que atribuirles determinado valor ontológico—, sentimientos que lógicamente desembocan en ella.

Desde luego, la angustia no es miedo: éste tiene relación con un hecho concreto, mientras que la angustia es un sentimiento totalizante de nuestra existencia, que la envuelve y la revela. ¿De dónde le adviene tal eminencia a la angustia? Con esto responderé a los interrogantes formulados unas líneas arriba. La profunda significación de la angustia se comprende cuando se la vincula al sentimiento que Heidegger denomina «Befindlichkeit», sentimiento de desamparo, de abandono entitativo.

He aquí el fondo siniestro de nuestro existir: la nada; nos hallamos con que existimos, sin que nada necesario explique nuestro porqué; el «Befindlichkeit» es el sentimiento que nos muestra nuestra situación original, consistente en «estar ahí», un hecho consumado, que, sin más ni más, me produce «el tener que existir», y existir

sin haberlo escogido y dentro de las posibilidades que dentro de ese hecho haya.

La angustia nos recoge de la vida

banal y nos coloca en la vida auténtica. Ella es la que nos guía hacia el ser de nuestra desamparada existencia, hacia nuestra radical nada.

### III

## Angustia, Tiempo y la última posibilidad del Dasein

Acabamos de ver cómo la angustia nos trae, revelándonoslo, al fondo de nuestro ser auténtico: ser sin explicación, de la nada, ante el hecho de nuestra existencia desamparada, finita. Cuando ese existir vive más o menos inauténticamente, injertado en el «se» impersonal —el *Das Man*—, caben todavía muchas posibilidades existenciales parciales. Pero la angustia consigue mostrarnos nuestra suprema posibilidad, la que agota nuestro futuro en toda su plenitud: la muerte. La angustia nos des-vela nuestra mismidad, la que nos pone frente a nuestra nada, con la que nuestro ser está sellado ontológicamente. Somos para la muerte.

La explicación cabal de semejante desoladora conclusión la hallamos en el temporalismo —de inspiración bergsoniana— profesado por Heidegger. El hombre no está en el tiempo, sino que

es tiempo. «La existencia se funda en lo venidero; la facticidad, en lo sido; la decadencia, en lo actual. Como lo venidero, sido, actual es originariamente uno, los existenciales que se fundan en él forman una unidad. Esta unidad total ha sido llamado «cuidado». Lo venidero—sido—actual une, pues, los momentos estructurales del «cuidado»; lo hace comprensible; se acredita como sentido del cuidado. A esta unidad original —que al ser verdadero es *eo ipso* sido y *eo ipso* actual— da Heidegger el nombre de temporalidad». (La ontología fundamental de Heidegger; p. 123, por A. Wagner de Reyna). La duración es, pues, para el filósofo alemán el último constitutivo del ser de la existencia. Nuestro existir, desamparado, temporal, finito, tiene una posibilidad fundamental, que es a la vez expresión de su ser; ser—para—la—muerte. Y muerte es aniquilación.

### IV

## Bases para una crítica fundamental de Heidegger

La conclusión que queda expuesta y que lógicamente se deduce del sistema heideggeriano es el término del trabajo hermenéutico para contestar a la pregunta por el Ser. Así ha terminado contestando por el ser del Dasein. Sin

embargo Heidegger ha protestado en diversas ocasiones y con gran vigor contra la interpretación nihilista de su sistema. «La interpretación ontológica escribe, (o. c., p. 177) —de la Realidad—de—verdad como ser que está—

siendo—en—el—mundo no decide nada, ni positiva ni negativamente, acerca de un posible ser para Dios. Con todo, mediante la aclaración de la trascendencia se alcanzará por vez primera un concepto suficiente de la Realidad óptica; y entonces, considerando tal ente, se podrá ya poner la cuestión: ¿cómo se constituyen ontológicamente las relaciones entre Dios y la Realidad—de—verdad?». Sin embargo, todos los factores nos inducen a creer que a Heidegger le es imposible salir de esa fosa. Además tenemos el hecho de que muchos son los discípulos del filósofo que se han decidido por su filosofía considerándola como un sistema completo.

A mi parecer, aquí nos hallamos con dos capítulos de cuestiones; el primero, que atañe a todo existencialismo e inclusive a toda la filosofía moderna; el segundo, que atañe exclusivamente al sistema de Heidegger.

La primera serie de cuestiones se refiere al problema del Ser. Gracias al concepto del ser conocemos, pensamos y vivimos. Pero, el concepto del ser ¿ha de ser de un tipo aristotélico o medioeval, o ha de tener el tipo que le ha conferido la filosofía moderna? En otras palabras, ¿ese ser natural, primero en el tiempo y primero en el orden esencial, posee un concepto formal y objetivo con unidad positiva, o bien, posee únicamente una unidad de indeterminación, de tal manera que se ha de llegar a una «analogía de atribución» en lugar de una «analogía de proporcionalidad» como exigiría la concepción moderna del ser? En otras palabras: ¿es el ser del hombre el que

ha de servirnos como punto permanente de partida, o un ser indeterminado, determinable según el ser de los seres de que se trate? He aquí el centro de la ontología.

En cuanto al otro capítulo de problemas, cabe insinuar lo siguiente: La posibilidad de darse «mundo» —y con esto entramos en el terreno netamente existencialista heideggeriano—, la posibilidad, digo, de darse «mundo» está, como vimos, condicionada por la angustia, cuyo origen está en el hecho de «encontrarnos existiendo abí», sin explicación ni razón, y en el temporalismo, la angustia que nos revela Dasein como engendro de la nada. Admitido este principio, es claro que la lógica está por Heidegger. Pero, hay derecho a preguntar: ¿no se podría, utilizando otro método que el fenomenalismo y aun sin salirse enteramente de él, aunque siempre dentro de una filosofía existencialista, no se podría —repito— centrar la esencia de nuestra existencia en otro sentimiento, por ejemplo el de la esperanza? ¿No sería esto mucho más conforme con la esencia del hombre concreto? De la resolución de este problema depende el que la trascendencia —o dialéctica— sea positiva o negativa, ascendente o invertida. Entonces, las conclusiones serían puntualmente contrarias.

Todas estas cuestiones irán ampliándose y clarificándose en el curso del estudio que del existencialismo me he propuesto hacer.

San José de Costa Rica,  
Septbre. de 1949.

