

LA FILOSOFÍA DE LA EXISTENCIA

1. Caracterización general de la filosofía de la existencia

El existencialismo se ocupa de problemas del hombre, hoy llamados “existenciales”, tales como el sentido de la vida, de la muerte, del dolor, etc., pero el existencialismo no consiste precisamente en plantear estos problemas que se han discutido en todas las épocas.

Otra equivocación consiste en llamar existencialistas a filósofos que se ocupan de la existencia en su sentido clásico o de los entes existentes. No tiene gran sentido que algunos tomistas pretendan hacer de Tomás de Aquino un existencialista..

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

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

Los cuatro grandes filósofos existencialistas son Gabriel Marcel, Karl Jaspers, Martin Heidegger y Jean Paul Sartre. Todos ellos apelan a Kierkegaard, quien es considerado como un existencialista influyente.

1.1 Los orígenes

Como ya se ha dicho, el filósofo que más ha influido a los existencialistas ha sido Soren Kierkegaard, el cual lanzó por vez primera el grito de combate: «contra la filosofía especulativa, la filosofía existencial». Con ello abogó por un “pensar existencial” en el cual el sujeto que piensa se incluye a sí mismo en el pensar en vez de reflejar, o pretender reflejar, objetivamente la realidad.

Kierkegaard no dispone de un sistema propiamente dicho. Arremete enérgicamente contra la filosofía de Hegel debido a su objetividad y a su carácter público y niega la posibilidad de la mediación, es decir, la posibilidad de cancelar la oposición entre la tesis y la antítesis mediante un sistema racional y supraordinario. Afirma la prioridad de la existencia frente a la esencia y parece haber sido el primero que dio a la palabra “Existencia” su sentido “existencialista”. Es un antiintelectualista radical: no es posible llegar a Dios por la vía intelectual, la fe cristiana es contradictoria y cualquier intento de racionalizarla representa un sacrilegio. Alía a su teoría de la angustia otra de la soledad completa del hombre frente a Dios y del carácter trágico del destino humano. Ve en el “instante” una síntesis de tiempo y eternidad.

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

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

También la *metafísica* nueva ha repercutido fuertemente en la filosofía existencialista. Todos los existencialistas plantean el problema típicamente metafísico del ser, y algunos de ellos, como Heidegger, se distinguen por su conocimiento profundo de los grandes metafísicos de la Antigüedad y de la Edad media. En su empeño por llegar a lo que “es en sí” los existencialistas combaten francamente el idealismo.

Se ha intentado a menudo definir “existencialismo” sin que se haya encontrado una definición satisfactoria. A lo más que se ha llegado es a subrayar ciertos temas que aparecen muy a menudo en la literatura filosófica existencialista. Estos temas son, entre otros, la subjetividad, la finitud, la contingencia, la autenticidad, la “libertad necesaria”, la enajenación, el compromiso, la anticipación de sí mismo, la soledad existencial, el estar en el mundo, el estar abocado a la muerte, el hacerse a sí mismo.

1.2 Rasgos comunes

Lo primero que hace la filosofía existencial es negarse a reducir su ser humano, su personalidad, a una entidad cualquiera. El hombre no puede reducirse a ser un animal sociable, o un ente psíquico, o biológico. En rigor, el hombre no es ningún “ente”, porque es más bien un “existente”. El hombre no es, pues, ninguna substancia, susceptible de ser determinada objetivamente. Su ser es un constituirse a sí mismo. En el proceso de esta su autoconstitución existencial, el hombre puede engendrar el ámbito de inteligibilidad que le permitirá comprenderse a sí mismo, y a su situación con los demás y en el mundo.

El rasgo común más importante de las diversas filosofías de la existencia lo encontramos en que todas ellas arrancan de una llamada vivencia “existencial”, que es difícil de concretar y que muestra cariz distinto en los

diversos filósofos. Así, por ejemplo, en Jaspers parece consistir en un percatarse íntimo de la fragilidad del ser, en Heidegger en un experimentar auténtico de nuestra “marcha anticipada hacia la muerte”, en Sartre en una repugnancia o náusea general. Los existencialistas no tratan de ocultar que su filosofía arranca de una “vivencia” semejante. Por eso se explica que la filosofía de la existencia rezuma siempre un fuerte sabor de experiencia personal. El tema principal de la investigación de estos filósofos es la llamada “existencia”. Se trata del “modo de ser” peculiarmente humano. El hombre (que rara vez es denominado así, pues más bien recibe el nombre de Existencia, de Yo, de “ser-para sí”) es el único ser que posee existencia. Mejor dicho, no la posee, sino que es su existencia. Si tiene alguna esencia, ésta ha de ser su existencia o producirse después de la existencia. La “existencia” es concebida con una “actualidad” absoluta. No es nunca, sino que se *crea* a sí misma en libertad, deviene, es un pro-yecto. En cada momento es más (o menos) de lo que es. Esta tesis la refuerzan a menudo mediante la afirmación de que la “existencia” coincide con la temporalidad.

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

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

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

1.3 ¿Qué es el existencialismo?

La filosofía existencial es el producto de una situación social y cultural de crisis profunda a consecuencia de la terrible ola de violencia y destrucción originada por las dos guerras mundiales. La filosofía existencialista debe considerarse como formando parte de un movimiento general de los espíritus, que no está únicamente limitado al dominio estrictamente filosófico, y que representa una profunda reacción contra el proceso paulatino de disolución de la persona humana que se había llevado a cabo a lo largo de los últimos cien años. El existencialismo representa el esfuerzo más colosal del hombre contemporáneo para recuperar los valores singulares de la persona humana frente al degradante proceso de despersonalización que se había iniciado de forma irreversible desde comienzos del siglo XIX.

En este sentido el existencialismo es una reacción contra el *materialismo mecanicista* y el *idealismo hegeliano*. El primero consideraba al hombre como un mero producto de las fuerzas de la materia y todos los rasgos de su conducta podían explicarse por meras reacciones físico-químicas. El sujeto carecía de libre iniciativa y todas sus reacciones futuras podían determinarse previamente mediante leyes matemáticamente rigurosas. En cuanto al *idealismo hegeliano* quedaba aniquilado ante el Espíritu Absoluto. Y, así, el hombre concreto, el hombre en su singularidad y sus cualidades personales, quedaba totalmente fuera del horizonte de la reflexión filosófica.

La filosofía existencialista iniciará un proceso de subjetivización del pensamiento. Reflexionará desde la perspectiva del actor, en lugar de hacerlo, como era habitual en la filosofía tradicional, desde el ángulo del espectador. Sus reflexiones, por lo general, brotan de una experiencia personal vivida, en contraste con las especulaciones tradicionales del pensar filosófico fruto de una consideración abiertamente académica y desapasionada.

El existencialismo también es una reacción contra la metafísica clásica. La metafísica clásica había establecido la distinción entre la *esencia* y la *existencia*. La esencia es lo que un ser es. No expresa todo lo que un ser es; únicamente hace referencia a lo que dicho ser tiene en común con los demás seres de la misma especie; además, no implica ni supone la *existencia* del ser definido. Hay esencias no existentes. Una esencia tiene la posibilidad de existir. Gracias a la existencia dicha posibilidad se realiza.

Platón y sus seguidores consideraban que la esencia era anterior a la existencia. Y, en general, toda la filosofía occidental ha sido una filosofía fundamentalmente esencialista: ha concedido más importancia a la esencia que a la existencia. El existencialismo, por el contrario, es la doctrina que afirma la prioridad de la existencia en relación con la esencia respecto a la naturaleza humana. Las cosas, los objetos, es indudable que tienen esencia, y podemos preguntarnos, por ejemplo, lo *que* esla mesa o el lápiz. Pero acerca del hombre no puedo preguntarme lo que es, sino sólo *¿quién es?*. En el hombre, según los existencialistas, prima la existencia sobre la esencia. La existencia es previa a la esencia. Es decir, el hombre no tiene esencia prefijada, sino que él libremente se la constituye a lo largo de las vicisitudes de su existencia en el mundo.

La filosofía existencialista occidental, utilizando la razón abstracta, definía mediante las esencias. Se quedaba, así, con lo común, con lo universal, prescindiendo de lo singular, de lo particular. Pero el existencialismo, con su reacción subjetivista, se interesaba por recuperar aquello que de propio, o singular, tiene cada persona. Es decir, aquello que por definición escapa siempre al esencialismo. A la esencia se le escapa, se le escurre siempre, aquello que más interesa al existencialista: captar lo más singular, lo más *subjetivo* del sujeto, que es lo más valioso de él.

Para el esencialismo lo que define al hombre es lo común (la esencia). Para el existencialismo, lo que lo define, por el contrario, es lo singular, lo que lo diferencia radicalmente de todos los demás hombres que han existido, existen o existirán. Es decir, aquello que es irreductible a la esencia: *mi* existencia.

El existencialismo es, también, un intento de dar prioridad a la vida sobre la razón. Para el hegelianismo todas las cosas debían ser explicadas racionalmente; *para el existencialismo las cosas no deben ser explicadas, sino vividas.*

Mi vida, mi existencia particular, no tiene por qué subordinarse a los dictados de la razón. En todo caso la razón está al servicio de mi existencia. La existencia es un valor irreductible porque es el primer valor. Hay vivencias existenciales que no pueden ser comprendidas por un saber, que no pueden ser reducidas a un conocimiento objetivo.

Las verdades objetivas y universales, de la razón abstracta, no interesan a los existencialistas. Cada cual debe buscar, en todo caso, su verdad subjetiva, parcial y particular. Es necesario encontrar mi verdad singular, fruto de mis vivencias existenciales, no la verdad objetiva de las definiciones esenciales de la razón filosófica. Esta, mediante la utilización de los conceptos abstractos, presenta a la inteligencia un objeto universal, el cual se realiza en una multitud indefinida de sujetos. Deja escapar, pues –en todo momento–, la existencia y la individualidad. Más aún, rechaza, desecha todo lo que es de naturaleza existencial con objeto de quedarse con la esencia común.

El existente, por tanto, escapa por naturaleza al pensamiento abstracto, a las definiciones esenciales de la razón; es, pues, impensable, irrazonable, ilógico o misterioso. No puede ser captado por la razón, sino por una experiencia personal concreta o por alguna intuición singular del sujeto protagonista de su propio proyecto existencial.

Y esto es así porque, en realidad, todo conocimiento es *objetivo*; puedo, pues, conocer un objeto, pero en ningún caso al sujeto humano. Por definición un sujeto no puede ser objeto. Al intentar objetivar al sujeto lo *desubjetivo*, es decir, lo elimino, lo destruyo, lo pulverizo. Me quedo sin nada. La razón fracasa ante el sujeto. El sujeto está más allá de la razón conceptual. Es irracional o transracional. Es incognoscible, no puede ser conocido, sino –en todo caso– *existido* en su misteriosa incognoscibilidad.

El existencialismo representa, pues, una abierta protesta contra la fe incondicional en el poder ilimitado de la razón propio de la época de la *ilustración*.

El existencialismo tiene en común con el *marxismo* y el *vitalismo* su reacción contra el panlogismo hegeliano y su ruptura con la filosofía occidental desde Platón hasta Hegel. Ahora bien, cuando Nietzsche habla de la vida, cuando afirma el derecho de la vida frente al despotismo de la razón abstracta o de la moral universal, se refiere a la vida biológica común a todos los hombres; y cuando Marx denuncia la explotación del hombre por el hombre, se refiere a lo que los hombres de una *clase social* tienen en común (la burguesía) frente a los hombres de otra clase social (el proletariado), sin atender a los caracteres específicos de cada individuo en particular.

El existencialismo, en cambio, representa una llamada a aquellos rasgos que singularizan a cada sujeto y lo hacen, de alguna manera, único e insustituible en el universo. Kierkegaard subrayó, sobre todo, la singularidad de mi existencia concreta y, consiguientemente, la irrepetibilidad de la existencia de cada individuo en su situación vital.

El existencialismo es también un intento de cubrir el vacío dejado por el derrumbe del cristianismo en el seno de la filosofía contemporánea. Nietzsche descubrió que el ateísmo transformaría profundamente la vida del hombre sobre la tierra, dado que Dios era el fundamento de la moral, la verdad, la religión, las costumbres europeas. Y con la muerte de Dios todo eso se derrumbaba. Esto originó una profunda crisis, una conmoción de las conciencias, un vacío metafísico de gran amplitud.

Los temas centrales del existencialismo nacen como respuesta a esta profunda doble crisis –espiritual y material–, crisis profunda y profundamente vivida de un modo desgarrado, de un mundo en un callejón sin salida, de un mundo absurdo, pero también de la rebelión contra este absurdo y del intento desesperado de darle un sentido, un significado íntimo y personal que sirviera de tabla de salvación.

El existencialismo, pues, debe entenderse también como una vía de salvación para todos aquellos que habían perdido su confianza en la religión tradicional.

Los existencialistas hacen una llamada al hombre singular, a cada persona humana, para que no *exista* simplemente, para que no lleve una vida anónima, vulgar, inauténtica, y para que no se contente con cualquier cosa periférica, sino que deje muy lejos el mero existir impersonal, se distancie de todos los contenidos uniformizadores del mundo exterior, se aísle y, a la vista de la *nada* que entonces se le manifestará a causa de la ausencia de cualquier esencia preconcebida que le obligue a comportarse de alguna manera determinada,

procure buscar un centro de actividad personalísimo y por medio de una entrega incondicionada trate de configurarse y realizarse a sí mismo, conseguir la autenticidad y, de esta manera, existir como una persona humana. El hombre tiene que realizar una elección entre un doble modo de existencia: una existencia falsa, sin existencia, la existencia de *lainautenticidad*; y el otro modo de existencia, la existencia verdadera; la existencia de la *autenticidad*.

La *existencia inauténtica* es estar caído y perdido en el mundo, en la cotidianidad, en la rutina diaria, dejándose llevar pasivamente por los acontecimientos. Es la actitud de la masa, del hombre masa, irresponsable e inconsciente; no ha encontrado todavía el verdadero yo, la fuente de creatividad que emana del *sí mismo*. Frente a la tendencia despersonalizadora, los existencialistas proponen la *existencia auténtica*. El existir como existir de la autenticidad y del ser de sí mismo sólo es realizable en la soledad. En la soledad nos reencontramos a nosotros mismos, y sólo después será posible, en todo caso, la auténtica comunicación con los demás. Cuando el existente llega a tener conciencia de su situación, a vivir la angustia, entonces se despierta de todas las falsas ilusiones y seguridades, de su situación masificada, y se ve situado auténticamente ante sí mismo y conducido a una personalísima decisión y realización de sí mismo frente al absurdo del mundo sin sentido que le rodea. Sobre la base de la existencia auténtica, el hombre actualiza su libertad. Deviene creador de valores subjetivos ante un mundo absurdo, sin sentido, sin esencias objetivas y universales. El existente experimenta con angustia su radical libertad. Y, desde ella, erigirá su proyecto, suyo, propio, personal, sometido siempre a revisión bajo su responsabilidad y ante las nuevas contingencias que le sobrevengan, pero condenado irremisiblemente a su definitiva disolución ante la nada.

El existencialismo aparece como una filosofía propiamente dicha cuando adopta el *método fenomenológico*. Éste método rehusaba encerrarse en presupuestos filosóficos abstractos, y encaminaba su esfuerzo filosófico en describir exactamente los fenómenos tales como aparecen a la conciencia. No autorizaba, para el estudio del hecho concreto, deducción ni interpretación alguna; la filosofía debía limitarse a describir lo inmediato.

Este método permitió dar una forma rigurosamente filosófica a las intuiciones de Kierkegaard. Nació así la filosofía existencialista. El existencialismo no se limita a ser mera reacción contra ciertos aspectos de la filosofía anterior, sino que aporta, también, elementos nuevos dentro del campo del pensamiento. En el aspecto negativo es rechazo del pensamiento abstracto, lógico, objetivo; rechazo del proceso de despersonalización del sujeto; rechazo del idealismo esencialista. En el aspecto positivo: afirmación, en cuanto al objeto, de la existencia humana en su realidad concreta; en cuanto al método, utilización del análisis descriptivo del método fenomenológico.

2. Martin Heidegger

La obra que supone la elevación de Heidegger a la primera línea de la filosofía es *Sein und Zeit*. Ésta comienza con el planteamiento de la pregunta por el ser como pregunta fundamental y fundacional de la filosofía. Es la pregunta fundamental porque todo reconocer entes, sea teórico o práctico, presupone un cierto modo de entender qué es ser. Toda consideración de la realidad, de lo que es, exige una previa consideración de cuál es el sentido del ser mismo. Por eso podemos decir que es a la vez pregunta fundacional de todo pensamiento filosófico, que en tanto que pretende llevar a cabo un análisis de la realidad, de la praxis y de la teoría que se desarrollan sobre ella, ha de plantear previamente la mencionada cuestión. Así, Heidegger mostrará cómo en el mismo comienzo griego de la filosofía esta pregunta está presente. Ahora bien: que la pregunta por el sentido del ser se muestre fundamental no significa que toda filosofía históricamente dada funcione con conciencia de esa fundamentalidad. Es lo que Heidegger denomina olvido del ser, entendido como olvido de que su cuestionamiento constituye la pregunta fundamental de la filosofía. Este olvido, sin embargo, no es trivial. Se debe, más bien, al hecho de que la tradición ha considerado respondida la cuestión por quienes dieron comienzo a la filosofía planteándola. Lo que ocurre es que un análisis de esas respuestas pone de manifiesto no sólo su indeterminación, vaguedad y carga de prejuicios, sino también que se ha perdido el sentido mismo de la pregunta.

2.1 La formación del pensamiento heideggeriano

El esfuerzo de Heidegger está dirigido a pensar un único problema: el problema del significado de “ser”, de la unidad o diversidad de sus sentidos.

El ser es el tema del pensar; pensar y ser se copertenecen necesariamente, como ya anunciaba Parménides en el inicio de la filosofía occidental. Intentar comprender a Heidegger supone ante todo hacerse cargo del sentido y la necesidad de la cuestión del ser, “su” cuestión.. Todos los demás aspectos de su filosofía –la analítica existencial, el desmontaje de la metafísica, la crítica de la técnica, etc.– se encuentran indiscutiblemente ligados al problema del ser, son siempre afrontados *desde y para él*.

2.1.1 Los antecedentes de la cuestión del ser

2.1.1.1 La influencia de Aristóteles

El instinto intelectual de Aristóteles al plantear como problema básico de la filosofía una posible ciencia del ser, convencerá a Heidegger de que no cabe otra cuestión más radical y, a la vez, más abarcante que la de los

significados de ser, que la ontología en sentido amplio, no como un simple inventario del mundo. Esta cuestión, precisamente por ser la más radical, está siempre presente en toda filosofía, aún en aquellas que creen poder postergarla o que no la plantean explícitamente. Una cierta idea de ser constituye el meollo, no ya de una filosofía, sino de la vida concreta de una época histórica. Hay, pues, que recuperarla y replantearla, lo que no significa aceptar la solución aristotélica, ni siquiera el modo de su planteamiento, pero sí la sencillez y el énfasis y el vigor de su preguntar: ¿qué quiere decir “ser”? ¿hay uno o varios sentidos? ¿hay alguno fundamental?

2.1.1.1.1 Ser y verdad

El ser de algo sólo puede determinarse si éste se muestra tal como es. Ahora bien, ese mostrarse tal como es, es precisamente su estar descubierto para un comportamiento que descubre, que lo capta. El estar descubierto es correlativo al descubrir. Este, cuando es un descubrir verdadero, deja ver las cosas como son, las cosas en sí mismas, desde sí mismas, etc. Todas estas expresiones apuntan a lo mismo: *las cosas son siempre las cosas-en-su-estar-descubiertas*. Por eso puede Aristóteles, dirá Heidegger, hacer equivalentes en el mismo contexto cosas, fenómenos y verdad. Preguntarse por las cosas (“ser”) es a la vez y necesariamente preguntarse por su descubrimiento (verdad).

Si hay algo que distinga a la fenomenología es la idea de intencionalidad, la correlación *intentio-intentum*, nóesis-nóema. El análisis intencional consiste en mirar las vivencias siempre en este doble aspecto, exponiendo el objeto tal como es vivido, es decir, en su peculiar modo de aparecer. Todo análisis que no tenga en cuenta a la vez objeto y modo de conciencia no es un análisis fenomenológico. El objeto se da siempre de un modo determinado, de acuerdo con el respectivo modo de conciencia en que aparece. Es extremadamente importante reparar en que esta posición no implica, de partida, subjetivismo alguno. Que una cosa sea vivida de una cierta manera no quiere decir que toda su entidad se reduzca a ese ser vivida, a ser meramente una representación o un contenido de conciencia. Por el contrario, el análisis intencional muestra que, en determinados modos de conciencia, el objeto se da él mismo. El concepto fenomenológico de “cosa misma”, siempre en su respectivo modo de darse, nada tiene que ver con la tesis metafísica kantiana de la cosa en sí. Este esencial descubrimiento de la fenomenología no fue nunca puesto en duda por Heidegger, para quien “sólo se tiene ante la vista, aunque de manera provisional, la estructura fundamental de la intencionalidad cuando se ve que a toda *intentio* le pertenece en cuanto tal un modo de ser entendido” (*Prolegómenos a la historia del concepto de tiempo*, G. A., p. 60). Pues bien, lo que Heidegger ve, fenomenológicamente, en Aristóteles es que “las cosas mismas” y los “entes” apuntan al mismo fenómeno, son conceptos idénticos. Al igual que “cosa misma” implica un modo de darse, “ente” implica un estado de descubierto. Hay, pues, un intercambio constante entre ser y verdad.

2.1.1.1.2 Ser como presencia

Heidegger cree posible determinar la idea, latente e inexpressa, que preside la concepción griega de ser y verdad: *presencia*. En el ámbito del des-encubrir, el ente aparece como lo que viene a la presencia, lo que está presente o se presenta, siendo este presentarse el rasgo propio de su ser. En lógica correspondencia, el comportamiento descubridor tiene el carácter de un presentar, presenciar o traer a la presencia. Este presenciar no quiere decir otra cosa, señalará Heidegger, que dejar que lo presente venga a una presencia actual.

El puro estar descubierto de los entes no significa en el fondo más que la pura, imperturbada e imperturbable presencia actual de lo presente. La presencia actual es así el más alto modo de la presencia de los entes. La codeterminación de verdad (descubrimiento, presencia actual) y ser (presencia) es posible porque ambos se mueven en el mismo horizonte significativo: presencia, estar presente. Ahora bien, concluye Heidegger, el concepto clave (presencia actual) es la palabra con la que nos referimos al presente temporal e inclusive, por tanto, un momento del tiempo. “Entender ser como presencia a partir de la presencia actual significa entender ser desde el tiempo” (*Lógica*, G. A., 21, p. 193). He aquí, pues, un nuevo elemento que se entrelaza irremisiblemente con ser y verdad: el *tiempo*.

2.2 La cuestión del ser: Ser y tiempo

2.2.1 El proyecto de “Ser y tiempo”

La concreta elaboración de la pregunta por el sentido de “ser” es el propósito del siguiente tratado. La interpretación del tiempo como horizonte posible de toda comprensión de ser es su meta provisional (Ser y tiempo). Se trata de elaborar concretamente una pregunta, es decir, de plantearla de tal modo que tomemos conciencia de todo lo que exponerla implica. Es lo que Heidegger llama la transparencia de una pregunta. El pensamiento no se dispara, formulada la pregunta, a la búsqueda de la respuesta posible, sino que se detiene en el propio preguntar: ¿qué significa el hecho mismo de tal pregunta?. Preguntar es la manera originaria que tiene el pensamiento de recoger los interrogantes de la realidad. Es la expresión inequívoca de la condición en que se encuentra todo pensamiento, siempre referido a su mundo, pero siempre distante de él. De ahí que las preguntas auténticas, no meramente retóricas, sean la máxima forma de respecto a la realidad.

Siempre que se hace una pregunta, se pregunta a alguien algo de algo. A su vez, todo preguntar supone un cierto conocimiento, un cierto trato previo con lo buscado. Esto ocupa ya algún lugar en el contexto teórico o práctico de mi vida, sin el que no sería posible dirigir mi atención hacia él en forma de pregunta. Por lo absolutamente desconocido no cabe preguntar. Toda pregunta envuelve, pues, una noticia previa de lo

preguntado, momento que la hermenéutica de raigambre heideggeriana suele llamar “precomprensión”. El preguntar implica entonces: 1) una precomprensión de lo buscado, 2) aquello de que se pregunta, 3) lo que se pregunta y 4) aquello a quien se pregunta.

Si trasladamos a la pregunta por el sentido de “ser” los rasgos inherentes a todo preguntar, tenemos que: 1) *el significado de “ser” no es ciertamente algo desconocido*. Constantemente lo usamos y lo entendemos sin reparar especialmente en él. Hay, pues, una precomprensión de “ser”, acrítica y no acuñada conceptualmente, pero que está ahí dada y es algo; 2) *aquello de que preguntamos es el “ser” del que* 3) *lo que se pregunta es su sentido*, es decir, buscamos establecer rigurosamente y en un concepto preciso el significado que dicha palabra tiene; 4) *aquello a quien se pregunta son necesariamente los entes*, las cosas que son, pues “ser” se dice siempre de algo que es. ¿Hay que ir rastreando uno a uno todos los géneros y tipos de cosas?, ¿hay que quedarse en la abstracción máxima del concepto de ente?, ¿o hay algún ente que por sus particulares características se encuentre en mejores condiciones que los demás para responder?. Heidegger encuentra la salida de responder afirmativamente a la última cuestión, mediante la fusión de los puntos 1 y 4: la precomprensión de ser es un comportamiento específico de un ente, nosotros, los seres humanos, al que Heidegger denominará siempre “ser-ahí”.

Hay un hecho, la comprensión de “ser”, que forma parte esencial de esa realidad que es el ser humano. Investigar éste es lo mismo que ahondar en aquélla. El análisis de la existencia humana como “lugar” del ser es, pues, el primer estadio de la investigación. Dicho análisis no es la respuesta a la cuestión del ser, sino su “*elaboración concreta*”, es decir, la base desde la que acceder a la fijación del concepto de ser o, como dice Heidegger, su “horizonte trascendental”. Lo que el análisis revela – la temporalidad como el sentido básico de la existencia humana – suministra un concepto, “tiempo”, muy distante del tiempo de la concepción habitual. El horizonte desde el que se entiende algo no es el sentido mismo de lo entendido. Por eso la respuesta a la pregunta por el sentido de ser sólo estará dada cuando se muestre la articulación de tiempo y ser, es decir, *cuando se establezca en qué preciso sentido “tiempo” constituye “ser”*. Esta fundamental etapa del proyecto no ha sido cumplida por Heidegger, que la dejó, bajo el título “Tiempo y Ser”, como tercer capítulo de la primera parte del libro, sin realizar.

2.2.2 El concepto de ser

¿A qué apunta la interrogación heideggeriana? ¿Al concepto clásico de ente? ¿Al uso corriente de la palabra? ¿A algún otro concepto en la línea de la tradición mística?

Aquello de que se pregunta en la pregunta que hay que elaborar es el ser, lo que determina al ente en cuanto ente, aquello en que los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya entendidos. El ser del ente no “es” él mismo un ente (*Ser y Tiempo*, p. 6).

La presencia de la fórmula aristotélica “ente en cuanto ente” sitúa la cuestión del ser en la inmediata vecindad de la ontología clásica; pero lo hace justamente para desmarcarse de ella. Heidegger contempla las ideas clásicas sobre el ser, como un conjunto de prejuicios que obstruyen, más que abren, el adecuado planteamiento del problema. La pregunta heideggeriana está pensada desde la metafísica clásica, pero como algo que ésta no atiende, que da, en cierto sentido, por supuesto. “Ser” es lo que determina al ente en cuanto ente, es decir, es la idea desde la cual es posible la formación del concepto de ente. Si ente significa cosa, algo que es, entonces es evidente que “ente” presupone el “es”. ¿Cuál es el significado de este “ser” presupuesto?

No se trata de investigar las estructuras universales de lo real, es decir, del conjunto de lo que hay (“es”), sino de si el ser, en ello implícito, posee algún sentido determinado o es, por el contrario, una palabra vacía, superflua, que nada añade o quita al ente. Pero en cualquier caso, hay que hacer notar, desde este momento, que “ser”, así entendido, no puede ser pensado como un objeto, un algo, una cosa. Aunque por la servidumbre del lenguaje digamos *el ser* y los substantivemos para hacer de él sujeto lógico-gramatical de oraciones, *ser no es nunca un algo que efectúe tales o cuales acciones*: esto es lo propio de los entes. Y si algún sentido tiene la pregunta heideggeriana por el ser es, justamente, el centrarse en esta distinción ser-ente – la por él llamada *diferencia ontológica* –, que es una diferencia última, constitutiva e insuperable. Para intentar comprender la cuestión del ser es preciso, por difícil que sea, no someter “ser” a las representaciones de la cosa o del sujeto, sino más bien, y provisionalmente, entenderlo como un *horizonte significativo* vigente, desde el que toda realidad, todo ente es siempre visto.

En la pregunta por lo que es el ente en cuanto tal, se pregunta por aquello que, en general, determina al ente como ente. Llamamos a esto el ser del ente, y a la pregunta que interroga por él, la pregunta que interroga por el ser. Esta investiga aquello que determina al ente como tal (...). Pero para poder comprender la determinación esencial del ente por el ser, es preciso que el elemento determinante mismo sea suficientemente comprensible, es menester comprender de antemano el ser como tal y no primariamente el ente en cuanto tal. De este modo, en la pregunta ¿qué es el ente? está encerrada esta otra más originaria: ¿qué significa el ser previamente comprendido en aquella pregunta? (*Kant y el problema de la metafísica*, p. 186)

Ser es, pues, la idea, no captada conceptualmente, que la metafísica supone sin tematizar. Es una idea indefinida, de la que no tenemos, en principio, ningún contenido que la precise, pero que está actuando desde el

momento en que hay entes. Esta básica indefinición de “ser”, proviene de que, basándose en la diferencia ontológica ser-ente, Heidegger tiende siempre a ver “ser” como un significado *anterior* a todas las distinciones que la tradición ha efectuado en la conceptualización de los entes. Así por ejemplo, resulta inútil preguntarse si el ser del que habla Heidegger tiene el sentido de esencia o de existencia, porque con “ser” Heidegger está apuntando a un horizonte de significado *en el que ya* se está efectuando esta distinción. El “qué-es” de la esencia y el “que es” de la existencia suponen ya ser.

Pese a su fundamental indeterminación, pueden hacerse algunas precisiones que ayuden a entender el uso heideggeriano de “ser”.

Un rasgo esencial es comprenderlo en la línea de lo que Aristóteles llamaba el “ente en tanto que verdadero”. Con ello Aristóteles se refería a que el “es” de cualquier juicio tenía, además del de atribución sujeto-predicado, el sentido de “es verdad que”. Sin interpretar esto como el valor lógico de verdad, ni mucho menos como una propiedad del juicio, la idea aristotélica es un componente esencial de la idea de ser. Heidegger veía en Aristóteles, con ayuda de la fenomenología, una clara copertenencia de ser y verdad. Esta se encuentra expresada por el “es” de la proposición. Normalmente nos fijamos sólo en el “es” como momento de la pura atribución de una propiedad a un sujeto, pero ese “es” expresa también *el que la cosa sujeto aparece, entonces y sólo entonces, como siendo esto o lo otro, es decir, como ente*. Sólo en la proposición, en la que algo es algo, se ve lo que una cosa es. Ese momento de *dejar ver*, de *mostrar* algo en lo que es (esencias, propiedades, relaciones, etc.) es constitutivo del “es” de la cópula. “Ser” no significa aquí entonces ni la esencia ni la existencia de la cosa, sino precisamente el hacer que la esencia o la existencia se manifiesten, comparezcan. *Este es el sentido que primordialmente interesa a Heidegger*.

b) La contraposición ente-ser se mueve en el esquema forma-contenido. Un ente – *lo que es* – es más bien un “qué”, su “ser” es más bien un “cómo”. Con ello parece repetirse la vieja distinción entre esencia y modos de ser. Pero lo específico del pensamiento heideggeriano es *la interpretación fenomenológica de forma-contenido*. El ente es el qué, lo que aparece, la cosa con todas sus características, su ser es el carácter que esa cosa tiene *en cuanto aparece en un modo determinado de darse o*, para usar el término predilecto de Heidegger, *de hacer frente*. El ser de un ente responde siempre a la estructura que éste tiene por su específico como de hacer frente, de presentarse. “Ser” hace así referencia a una modalidad, pero a una modalidad en el darse.

c) Las expresiones *tipo de ser* o *constitución de ser* hacen referencia a la estructura que el ser de un ente tiene. “Constitución de ser” expresa el conjunto articulado de caracteres que el ser de algo presenta. En virtud de esa constitución de ser, la cosa de que se trate posee un cierto tipo ontológico, un peculiar modo de ser. Este constituye el “*sentido de ser*” de un ente. “Tipo de ser” resulta, pues, un concepto equivalente al clásico de categoría, con la salvedad de su mayor amplitud, pues Heidegger estima que las categorías tradicionales son modos tan sólo del “estar ahí dado”, no de todo ser.

2.2.3 El hecho de la comprensión de ser

La legitimidad de la cuestión del ser no descansa en la propia filosofía. No olvidemos que, a su modo, Heidegger había hecho suyo el lema fenomenológico ¡a las cosas mismas!, cuya traducción en este terreno había sido claramente formulada por Husserl: «el incentivo para la investigación tiene que partir de las cosas y de los problemas, no de las filosofías» (*La filosofía como ciencia estricta*). Esto significa que el planteamiento de un problema filosófico se mueve bajo la presión de asuntos o enigmas enraizados en un ámbito pre-filosófico del que la filosofía se nutre y del que provienen los impulsos de renovación.

Este es, y muy especialmente, el caso de la pregunta por el ser. Lo que la legitima como problema y lo que justifica su replanteamiento es lo que Heidegger llama *el factum de la comprensión común y corriente de ser*. Este *factum* es un momento estructural de la pregunta misma, el señalado como pre-comprensión, como dirección previa en la que toda búsqueda se mueve. De él forma parte también el conjunto de teorías filosóficas que se entremezclan con la comprensión corriente y la dominan. De ahí la necesidad de un método que distinga la atención a lo precomprendido de la pura y simple asunción de prejuicios.

El fenómeno al que Heidegger apunta con el mencionado *factum* es el simple y cotidiano hecho de que, en los más diversos contextos, entendemos siempre “ser” sin dificultad. Aunque no podamos inmediatamente expresar en un concepto elaborado el significado del “es”, esta es justamente la característica fundamental de la comprensión corriente: *su falta de precisión, su vaguedad*. Todas las teorías, clásicas y modernas, son interpretaciones de este fenómeno. Pero, por encima de las interpretaciones, está el fenómeno mismo. Esta es la propuesta de Heidegger: *atenerse al hecho, sin precipitar sobre él la conceptualización tradicional, sino al contrario, “dejar ser” al hecho y, desde él cribar la tradición*. Esta decisión está dirigida por la sospecha de que la metafísica no se ha hecho cargo en toda su integridad del problema del ser. El replanteamiento de la cuestión del ser exige no dejarse dar acríticamente los conceptos con que encarar la comprensión corriente.

De un largo análisis de ejemplos del uso de ser, la *Introducción a la Metafísica* extrae dos ideas principales: 1) vaguedad no significa ausencia de determinación. El hecho mismo de que entendamos “ser” en los más diversos contextos indica que tiene un (o unos) sentido(s) determinante(s) pero, 2) la vaguedad es un reflejo de la dificultad intrínseca que la diferencia ontológica comporta.

La misma consideración puede extenderse a otros órdenes de la vida. *La comprensión habitual de ser es un fenómeno que recorre la entera praxis humana*. Por ello puede decir Heidegger que “en definitiva pertenece a la constitución esencial de la existencia”. Antes de toda teoría explícita sobre el ser (ontología) hay, enraizada en la existencia humana, una *comprensión pre-ontológica de ser*. Este es el fenómeno esencial. Su papel en la cuestión del ser es decisivo.

Si se pregunta por la posibilidad de comprender una noción como la de ser, este “ser” no fue inventado ni reducido artificialmente a un problema con el fin de retomar una pregunta de la tradición filosófica. Se pregunta más bien por la posibilidad de comprender algo que todos nosotros, siendo hombres, entendemos constantemente y hemos entendido siempre. La pregunta por el ser, como pregunta por la posibilidad del concepto de ser surge, a su vez, de la comprensión preconceptual de ser. Así, la pregunta por la posibilidad del concepto de ser se remite, una vez más, a una etapa anterior: a la pregunta por la esencia de la comprensión de ser en general (*Kant y el problema de la metafísica*, p. 204)

2.2.4 La primacía de la existencia humana

La comprensión habitual de ser se ha mostrado como el origen de toda categorización del ser y como el único terreno al que se puede acudir cuando se torna problemática la conceptualización heredada. Ahora bien, esa comprensión es un comportamiento, una conducta de un ente determinado, el ser humano, y ella misma también “es”. Se dibuja así, respecto del problema de a qué ente dirigir la pregunta, una cierta primacía de aquel en que se da el *factum* de la comprensión. Dos momentos estructurales de la pregunta se encuentran, pues, internamente relacionados. Pero una auténtica primacía sólo se justificaría si al ente en cuestión le fuera constitutiva una referencia a “ser”, o lo que es lo mismo, si la comprensión de ser no fuera en él una simple “propiedad”, sino el centro de su entidad.

Para caracterizar la existencia humana con este fin, Heidegger toma por base las posibilidades que le brinda una lectura ontológica de la “vida”, en su concreción práctica e histórica, tal como la ven las filosofías de la vida. La idea que preside esta visión es la *realización gestación*, la de la vida como un ser *in fieri*, como constante tener que hacerse a sí misma. Lo decisivo de la vida no es su naturaleza, el conjunto de propiedades dadas, sino precisamente el tener que hacerse con y desde ellas; lo absolutamente dado es la tarea de hacerse; de ahí que vivir implique siempre el ocuparse de la propia vida.

El ser-ahí es un ente que no se presenta sin más entre otros entes. Está, antes bien, ónticamente caracterizado porque en su ser *le va* este ser mismo. A esta constitución de ser le es inherente, pues, tener una relación de ser con su ser. Y esto a su vez quiere decir: el ser-ahí se comprende en su ser de modo más o menos expreso. A este ente le es peculiar el serle, con su ser y por su ser, abierto éste a él mismo. *La comprensión de ser es ella misma una determinación esencial del ser-ahí*. Lo ónticamente señalado de ser-ahí es que es ontológico (*Ser y Tiempo*) La idea de realización de la vida es entendida como una realización de ser. Un viviente cuyo vivir no consiste simplemente en transcurrir, sino en tener que hacerse su vida, es un ser que, por paradójico que parezca, tiene que construirse su propio ser. Es lo que Heidegger indica con la expresión, puramente formal, “*irle su ser*”. Ser = haber de ser = ocuparse de ser. Podría denominárselo, en cierto sentido, un concepto práctico de “ser”. *Es en la medida en que hace su ser*. Pero si esto es así, entonces es evidente que la realización del propio ser es una relación, específica y esencial, con “ser”. Relación que implica una comprensión, expresa o tácita, del ser que se hace. Este “comprender” no es una característica nueva que se añada a la realización, sino que es el propio realizarse en cuanto “sabe” de sí. El “*irle su ser*” es, a la vez, relación ontológica y autocomprensión, fundidos en un mismo movimiento. A este momento de comprensión alude Heidegger con el término “abrir” justamente para indicar que ese “saber” del propio ser está integrado en la realización, es esencialmente tácito y alejado, por tanto, de toda autoconciencia. Al *irle su ser*, éste le es abierto.

Pero la construcción de la propia vida (“ser”) no es una digestión solitaria de lo que yo mismo segrego, sino un comercio constante con un mundo, sin el que no hay eso que llamamos “vida”. Al “tener que ser” que es la existencia humana le es inherente una comprensión del mundo y de las cosas que se dan dentro de él, por tanto, también de los seres que no soy yo; para decirlo exactamente: del ser que hay que hacer forman parte también el mundo y las cosas.

El vocablo técnico con el que *Ser y Tiempo* designa a la existencia humana, es *Dasein*, que en alemán corriente significa sencillamente “existencia”. Pero Heidegger aprovecha su etimología – *da*= aquí o ahí, *sein* = ser – para darle un significado acorde con su peculiaridad ontológica: *ser-ahí*. El *Dasein*, en cuanto le es abierto el ser – suyo y de las cosas – es comprensión de ser, es el ámbito en que “hay” ser.

Junto a *Dasein*, Heidegger utiliza otro término técnico, *Existenz* – existencia –, para indicar el modo de ser privativo del *Dasein*, su “esencia”. Mientras “ser-ahí” es un título puramente formal que expresa una mera referencia a ser, existencia designa el modo específico en que consiste esa referencia: “*irle su ser*, tener que ser. Heidegger utiliza una vez más la etimología – *sistere ex*, estar fuera de – para que resuene en existencia ese “estar fuera de” propio de quien tiene un ser delante, como algo que construir y no como algo fijo en lo que reposar. Existencia es, pues, el tipo de ser del ser-ahí. Por eso, tras este trastroque del sentido tradicional de los términos, puede decir Heidegger provocativamente: «*la “esencia” del ser-ahí radica en su existencia*» (p. 42)

2.2.5 La idea de una ontología fundamental

Exponer el ser del *Dasein*, la existencia, es poner de manifiesto el “ser” al que ella está abierto y, con ello, preparar el camino a la respuesta buscada sobre el sentido de ser. Una analítica de la existencia es, así, un elemento estructural de esa elaboración concreta de la pregunta por el ser. Su función es desgranar todo lo que la comprensión de ser comporta y fijar el horizonte en el que ser se entiende. En cuanto investigación del ser de un ente determinado –el ser-ahí– es *ontología regional*, pero en la medida en que ese ente encierra en sí la comprensión de ser, la analítica de la existencia es la *ontología fundamental*, que lleva a cabo de modo concreto la pregunta por el ser en general, condición de posibilidad de toda ontología.

La analítica de la existencia no tiene por objeto el hombre, sino la comprensión de ser o, «el ser-ahí en el hombre». Este es visto sólo como lugar del ser, como ámbito de la comprensión de ser. Ciertamente es éste un momento esencial y constitutivo de lo que el hombre es, pero no da cuenta de toda la diversidad de caracteres que en el hombre pueden ser puestos de relieve. La mirada de la analítica existencial, dirigida a ver cómo aparece “ser” en el cotidiano existir humano, es radicalmente diferente de las ciencias que buscan establecer los rasgos determinantes de la conducta o los componentes esenciales del ser humano.

2.2.6 El “estar-a-la-muerte”

La muerte es, ciertamente, el “fin” de la existencia. Pero fin no podemos representárnoslo aquí ni como el estado final en que un proceso llega a su plenitud ni como la cesación de algo que está ahí. La muerte es indiferente a toda plenitud y no es un suceso que me sobrevendrá desde fuera. Por el contrario, es *mi* propio fin, lo que significa que, en la misma medida en que soy mis posibilidades, soy la posibilidad de mi propio fin. Las posibilidades que aún no soy, pero a las que estoy constitutivamente abierto como proyecto, llevan inscritas su propio fin. La muerte es, por tanto, una posibilidad peculiar de mi existencia. Su “realidad” no es entonces la de un “hecho”, sino la de una posibilidad a la que estamos referidos: “el acabar mentado con la muerte no significa que el ser-ahí haya llegado al fin, sino que este ente es *relativamente al fin*”. La presencia de la muerte es la de un *estar a la muerte*, la de un conducirnos respecto a ella.

2.2.7 La existencia auténtica

En cuanto arrojada, la existencia es esencialmente un *nohaber*se puesto a sí misma, un no ser su propio fundamento; ser-ya significa justamente que no soy como resultado de una proyección mía, sino al revés que estoy anclado *ab origine* en una circunstancia que *no puedorebasar*. Por eso es imposible *a priori* que la existencia pueda ser *dueñade* sí misma. En cuanto proyecto, la existencia no está menos transida de negatividad; despedida sin fundamento hacia sus posibilidades, éstas no son ilimitadas, sino restringidas por el arrojamiento; pero, además, la proyección implica que se es una posibilidad y *no otra*; este “no otra” es esencial: mi poder ser sólo es eligiendo una posibilidad y no pudiendo a la vez elegir otra; la proyección es, en sí misma, negativa ... Por otro lado, el fin al que apunta la existencia, su posibilidad más propia, la muerte, es la posibilidad de un poder *no ser*, que “completa” de manera radical la negatividad de la existencia.

La culpabilidad fundamental que la conciencia revela no es otra que *la condición originariamente negativa, finita de la existencia*. Dado que se encuentra grabada en su propia estructura, *la existencia es irremediamente finitud*. La voz de la conciencia que llama a salir del “ser” anónimo para ser sí mismo, es, desde ahora, una *llamada a aceptar la finitud radical*, a asumirla como nuestra posibilidad más propia. Esta actitud implica una disponibilidad básica de apertura a la conciencia, que Heidegger expresa como “*querer-tener-conciencia*” y que es distintiva del existir auténtico. Este toma sobre sí su condición finita, se hace cargo de ella, es decir, *elige* el proyecto de vivir su finitud como su propio poder ser y, de esta manera, se hace responsable de su culpabilidad irremisible. Esta “decisión” que abre la existencia en su originalidad, denominada por Heidegger “*estar resuelto*”, es la entraña de la existencia auténtica.

3. Jean Paul Sartre

Sartre es, de todos los filósofos de la existencia, quien más cerca está de la filosofía del ser. Siendo el único filósofo que profesa expresamente el existencialismo, no se encuentra en él esa veta poético-romántica tan frecuente en este tipo de filosofía. Por el contrario, sus sistema se halla construido con rigurosa lógica, de un modo muy racionalista y hasta se pudiera decir que *a priori*. Es cierto que Sartre hace antropología, pero esta antropología descansa en una ontología y hasta se podría decir que no es sino la aplicación consecuente de principios ontológicos al hombre y sus problemas.

Como todos los filósofos de la existencia, Sartre es un sucesor de Kierkegaard, pero, en ocasiones, la problemática de la existencia desarrollada por el pensador danés recibe de aquél soluciones completamente antitéticas. También parece influido por Nietzsche en varios aspectos. Las teorías de Husserl constituyen el supuesto general de su sistema. Algunas de sus ideas fundamentales proceden de Hegel; por ejemplo, la contraposición del ser y la nada. Pero con sus desarrollos metafísicos Sartre llega al plan en que se movían los viejos filósofos griegos; puede interpretarse su sistema como el intento de desarrollar una filosofía paralela y al

mismo tiempo contrapuesta al aristotelismo; algunas de sus tesis fundamentales son parmenídeas, mientras que sus ideas sobre la libertad empírica se aproximan al tomismo.

El pensamiento filosófico de Sartre nace en las fuentes de la fenomenología de Husserl, a las que acude como reacción a su formación idealista y racionalista, y se desarrolla en etapas marcadas por sus obras más representativas: adaptación de la fenomenología husserliana (*La trascendencia del Ego*), fundamentación ontológica de la libertad (*El ser y la nada*), humanismo existencialista (*El existencialismo es un humanismo*), y humanismo marxista (*Crítica de la razón dialéctica*).

Su primera etapa es herencia directa de sus estudios de la fenomenología de Husserl y Heidegger durante su estancia en Berlín, en 1934. Las obras de esta época -*La trascendencia del ego*, *La imaginación*, *Lo imaginario*, *Bosquejo de una teoría de las emociones*- son descripciones fenomenológicas sobre el yo, la imaginación y las emociones, entendidos como conciencia o modos de la conciencia, a partir del principio fundamental de Husserl acerca de que «la conciencia es conciencia de algo», pero criticando toda clase de idealismo y subjetivismo. Critica a Husserl haber hecho del yo una conciencia trascendental igual como critica a Descartes y a Kant haber hecho del yo algo que está más allá de la conciencia: no hay otro yo (trascendental) que la misma conciencia como principio unitario de nuestras acciones, y ella misma no es otra cosa que ser «consciente de»; el yo no es más que el conjunto unitario de la intencionalidad de la conciencia (mundo psíquico), igual como el mundo no es sino el conjunto unitario de las cosas (mundo físico). Un yo trascendental -más allá del psiquismo- es una pura ilusión. De manera parecida, la imaginación (por la que hago presente lo ausente) y las emociones (por las que me represento cómo deseo que sea el mundo) no son actividades «de» la conciencia, sino modos de ser de la misma conciencia, o maneras como ésta se representa el mundo o se relaciona con el mundo. Se sigue que la conciencia no es una cosa del yo ni del mundo, sino el mismo sujeto humano, en cuanto es para sí (en cuanto es reflexivo o consciente de sí mismo). De este modo introduce el análisis fenomenológico y la conciencia en el mundo de la existencia, rechazando cualquier planteamiento idealista. Las ideas de esta primera época, sobre todo las expuestas en *La trascendencia del ego*, constituyen la base de su ontología existencialista, tal como la expone, principalmente, en *El ser y la nada*, que subtítulo *Ensayo de ontología fenomenológica*, donde a través de la conciencia se descubre el mundo y los otros. Puesto que la conciencia es «conciencia de» algo (del mundo) y se percibe como lanzada hacia el exterior, ha de percibirse también como distinta del mundo. Estas dos percepciones de la realidad, como conciencia y como mundo, o como ser para sí y ser en sí son dos datos inmediatos de la conciencia. La ontología se plantea el sentido del ser escindido en estos dos tipos de ser. La diferencia entre uno y otro es que el segundo simplemente es y es idéntico consigo mismo (es «lo que es»); mientras que el primero es un ser que se cuestiona su ser (es el ser «para el cual en su ser está en cuestión su ser»), es «carencia» de ser -como constantemente expresa el deseo-, por lo que es una mezcla de ser y no-ser, y «ha-de-ser lo que es», es decir, no es simplemente, sino que está obligado a hacerse y en esto consiste su libertad.

El ser de la conciencia [...] es un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser». Esto significa que el ser de la conciencia no coincide consigo mismo en una adecuación plena. Esta adecuación, que es la del en-sí, se expresa por esta simple fórmula: el ser es lo que es. No hay en el en-sí una parcela de ser que no esté sin distancia con respecto a sí misma. No hay en el ser así concebido el menor esbozo de dualidad, es lo que expresaremos diciendo que la densidad del 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 de contenido al continente: no hay el menor vacío en el ser, la menor fisura por la que pudiera deslizarse la nada.

La característica de la conciencia, al contrario, está en que es una descompresión de ser. Es imposible, en efecto, definirla como coincidencia consigo misma. De esta mesa, puedo decir que es pura y simplemente esta mesa. Pero de mi creencia, no puedo limitarme a decir que es creencia: mi creencia es conciencia de creencia. [...] Así conciencia de creencia y creencia son un solo y mismo ser, cuya característica es la inmanencia absoluta. Pero desde que se quiere captar ese ser, se desliza por entre los dedos y nos encontramos ante un esbozo de dualidad, ante un juego de reflejos, pues la conciencia es reflejo, pero justamente, en tanto que reflejo, ella es lo reflejante; y, si intentamos captarla como reflejante, se desvanece y recaemos en el reflejo. (*El ser y la nada*, pp. 108-112) Lo característico del «para sí», de la conciencia humana, es esta paradójica negación de identidad consigo misma, que supone la capacidad reflexiva, que al no poderse captar es descrita por Sartre como la «nada». Por eso mismo el hombre es libre: no es una cosa existente del mundo, sino un yo constantemente por hacer, condenado a hacerse y, por lo mismo, a ser libre: la libertad no es una cualidad de ningún sujeto, sino el mismo hacerse de la conciencia humana; más que «ser» el hombre es «hacerse» y no se es nada que no se haya elegido. Por eso mismo el hombre es fundamento de todos los valores, cuya existencia decide. Obligado el hombre a decidir lo que es y a decidir el sentido que da a las cosas y al mundo, no puede por menos de experimentar la angustia que nace de esta responsabilidad consustancial a la estructura misma de la conciencia. Por otro lado, ignorar la propia existencia angustiada, enmascararla, rehuirla, es rehuir la propia naturaleza y acomodarse a un modo de existir propio de las cosas, no de las conciencias; Sartre llama a esto mala fe. La conciencia se desvela su propio sentido confrontada a lo que es en sí, a los objetos y cosas del mundo, pero además, entre los objetos de su experiencia, halla también al otro. En el conocimiento del otro, como otro para sí

u otra conciencia humana, se tiene una nueva experiencia de la nada que somos. No somos «nada», no sólo porque en el ser mismo de la conciencia anida la nada, sino porque experimentamos una nueva aniquilación al sentirnos, nosotros que somos sujetos, objeto de la atenta mirada consciente del otro. A partir de este momento, no sólo somos un ser «para sí», somos también ser «para otro», que nos convierte en un «en sí». Sartre apela a la dialéctica del señor y del esclavo para explicar la necesidad que tiene la conciencia humana de surgir por mediación -por el reconocimiento- del otro, en un proceso en que uno se siente objeto del otro que, a su vez, sentimos como objeto nuestro.

Metafóricamente expresa Sartre esta relación dialéctica entre sujetos-objetos con la idea de la «mirada»: el «servisto-por-otro» es la verdad del «ver-al-otro». La situación de miradas mutuas se convierte en situación de conflicto de solución imposible: o la conciencia convierte al otro en objeto o es convertida por el otro en objeto. No es de extrañar, pues, que Sartre dijera, en *A puerta cerrada* y aludiendo a esta dialéctica de negación, que «el infierno son los otros».

La tercera etapa, la que corresponde a *El existencialismo es un humanismo*, quiere ser la respuesta a las críticas que, de lado católico y marxista, le llegan a Sartre por el individualismo irreconciliable e insolidario de su existencialismo y por afirmar la primacía y precedencia de la existencia respecto de la esencia y hasta por su pesimismo. En su respuesta Sartre reitera que la angustia es la esencia de la vida humana, que el hombre está condenado a ser libre porque no es otra cosa que lo que él mismo se hace, que no hay valores escritos en el cielo, que sólo el existencialismo hace humana la vida y que éste no es más que la consecuencia razonable de la afirmación de Dostoievski: «Si Dios no existiera, todo estaría permitido». En efecto, afirma, Dios no existe y al hombre sólo le queda su libertad. Amenazando de nuevo el individualismo insolidario y amoral, Sartre coloca como fundamento de la moralidad el compromiso y la universalidad del proyecto individual: el proyecto de la propia vida que sólo existe al hacerse realidad puede abarcar también a toda la humanidad, no porque haya valores absolutos que deban respetarse, sino porque todo hombre es conciencia abierta a la comprensión del otro: «Construyo lo universal eligiendo; lo construyo al comprender el proyecto de cualquier otro hombre, sea de la época que sea». Que también es posible la moral sin valores absolutos, lo afirma comparando la moral con el arte. Si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es. Así el primer paso del existencialismo es poner a todo hombre en posesión de lo que es, y asentar sobre él la responsabilidad total de su existencia. Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres. [...] Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir el mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos. Si, por otra parte, la existencia precede a la esencia y nosotros quisiéramos existir al mismo tiempo que modelamos nuestra imagen, esta imagen es valedera para todos y para nuestra época entera. Así, nuestra responsabilidad es mucho mayor de lo que podríamos suponer, porque compromete a la humanidad entera. Si soy obrero y elijo adherirme a un sindicato cristiano en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia, mi acto ha comprometido a la humanidad entera. (Sartre, J.P., *El existencialismo es un humanismo*, pp. 22-23)

Digamos más bien que hay que comparar la elección moral con la construcción de una obra de arte. [...] Se ha reprochado jamás a un artista que hace un cuadro el no inspirarse en reglas establecidas a priori? ¿Se ha dicho jamás cuál es el cuadro que debe hacer? Está bien claro que no hay cuadro definitivo que hacer, que el artista se compromete a la construcción de su cuadro, y que el cuadro por hacer es precisamente el cuadro que habrá hecho; está bien claro que no hay valores estéticos a priori, pero que hay valores que se ven después en la coherencia del cuadro, en las relaciones que hay entre la voluntad de creación y el cuadro. Nadie puede decir lo que será la pintura de mañana; sólo se puede juzgar la pintura una vez realizada. ¿Qué relación tiene esto con la moral? Estamos en la misma situación creadora. No hablamos nunca de la gratuidad [irresponsabilidad] de una obra de arte. Cuando hablamos de un cuadro de Picasso, nunca decimos que es gratuito; comprendemos perfectamente que Picasso se ha construido tal como es, al mismo tiempo que pintaba; que el conjunto de su obra se incorpora a su vida.

Lo mismo ocurre en el plano de la moral. Lo que hay de común entre el arte y la moral es que, en los dos casos, tenemos creación e invención. No podemos decir a priori lo que hay que hacer. (*El existencialismo es un humanismo*, pp. 35-36)

En la última etapa considerada, la de la Crítica de la razón dialéctica, prosigue la temática iniciada con Cuestiones de método, cuyo título inicial era Existencialismo y marxismo: determinar un método, a la vez existencialista y marxista, que permita conciliar el individuo con la comunidad humana, la libertad individual con el materialismo dialéctico; el planteamiento supone, según algunos, una revisión de los enfoques de su existencialismo adaptándolos al marxismo o una simple evolución de los mismos, según otros. Marxismo y

existencialismo parten de puntos de vistas distintos: el grupo o la colectividad sometidos a la necesidad histórica, y el individuo, o la subjetividad, como existencia libre; Sartre busca conciliar ambos puntos de vista. Considera al marxismo como la «filosofía insuperable» de nuestra época y humus natural de todo verdadero pensar, pero el existencialismo, que por un lado ha de enraizar en la filosofía de la época, porque muestra una verdadera preocupación por el hombre concreto, por el otro se siente doctrinalmente rechazado por la teoría marxista. Pero cree, además, que la teoría marxista se ha vuelto «saber totalitario» y que carece del armazón antropológico que puede proporcionarle el existencialismo, así como que a éste le falta la perspectiva dialéctica del método marxista. Sartre admite sin reservas los presupuestos del materialismo histórico y la dialéctica de Engels («los que hacen la historia son los hombres, pero en un medio dado que les condiciona») y de Marx («El modo de la producción material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual»), aunque rechaza lo que se considera materialismo dialéctico soviético de su época y su culto como «totalizaciones» ideales. El marxismo ha de abrirse a la libertad del hombre individual, que es quien hace la historia. Ahora bien, la libertad humana está en el corazón mismo de donde arrancan las condiciones materiales de la existencia humana: el hombre es lo que éstas determinan, pero no sólo ellas. La totalización -la comprensión- del saber marxista, esto es, la interpretación de la realidad, ha de integrar, para no ser una integración semivacia y todavía abstracta, lo que otras disciplinas científicas de la actualidad determinan sobre la raíz del comportamiento humano: el psicoanálisis, la sociología y la etnología, pero sobre todo la antropología existencialista. Por esto dice, como si fuera expresión de un deseo: «La comprensión de la existencia se presenta como el fundamento humano de la antropología marxista». La crítica de Sartre a la (razón) dialéctica, que ejerce con el que llama método «regresivo-progresivo», consiste en sustituir la dialéctica dogmática por una dialéctica crítica y realista. Ésta parte de la afirmación existencialista de que no hay más dialéctica totalizadora de la realidad que la praxis humana individual, que la única dialéctica histórica es la acción dialéctica del individuo y que existe dialéctica sólo en cuanto existen hombres dialécticos. La realidad de la dialéctica no es otra que la de la praxis humana, y ésta es la superación de las condiciones materiales dadas de cara a un fin que el hombre individual libremente se propone como un proyecto. Esta praxis, la realización del hombre como individuo, se concreta en una sucesión de enfrentamientos entre libertad y necesidad. Se enfrenta primero el hombre a la necesidad de la naturaleza y de la materia a la que domina, pero en la que se aliena a través del trabajo, y luego a la limitación de la propia libertad y del ejercicio de la praxis individual, frente al ejercicio de la libertad y la praxis del otro, con quien se disputa la escasez -la «rareza» de bienes de la naturaleza, y frente a lo que es propio de otra forma de alteridad social, el «colectivo», o grupo. Siempre, y en cada caso, la propia libertad y, con ella, la propia existencia y la persistencia del proyecto propio, amenazadas y a la vez hechas posibles por «lo otro». La dialéctica histórica, el materialismo histórico, sólo es posible si logra fundarse en la praxis individual de los hombres, libres y al mismo tiempo dependientes de las condiciones materiales; esto es, de los individuos constitutivamente dialécticos.