

EXISTENCIALISMO Y FILOSOFÍA EXISTENCIAL

Hans-Georg Gadamer

Publicada por primera vez en *Neue Deutsche Hefte* 28 (1981), pp. 675-678. Traducción de Angela Ackermann Pilári en: GADAMER, H-G., *Los caminos de Heidegger*, Herder, Barcelona, 2002, pp. 67-72

En la discusión filosófica actual se habla de existencialismo como si fuera algo casi evidente y, por otro lado, se entienden cosas bastante diversas bajo este término, aunque no carecen de un denominador común ni tampoco de una coherencia interna. Se piensa en Jean-Paul Sartre, Albert Camus y Gabriel Marcel, se piensa en Martin Heidegger y Karl Jaspers, tal vez también en los teólogos Bultmann y Guardini. En realidad, la palabra «existencialismo» es una acuñación francesa. Fue introducida por Sartre, quien elaboró su filosofía en los años cuarenta, es decir, durante los tiempos en que París se encontraba bajo la ocupación alemana, y la presentó luego en su gran libro *El ser y la nada*. En él retomó estímulos que había recibido durante sus estudios en Alemania en los años treinta. Se puede decir que gracias a una coincidencia especial se despertó en él del mismo modo y en el mismo momento el interés tanto por Hegel como por Husserl y Heidegger y que esta coincidencia le condujo a sus respuestas nuevas y productivas.

Sin embargo, hay que tener claro que el estímulo germano que había detrás de ellas y que estaba relacionado en primer lugar con el nombre de Heidegger, en el fondo era del todo diferente de aquello que Sartre mismo elaboró a partir de él. En Alemania, estos planteamientos se denominaban en aquel tiempo con la expresión «filosofía existencial». El término «existencial» era casi una palabra de moda a finales de los años veinte. Lo que no era existencial, no contaba. Los que se conocían como representantes de esta corriente eran sobre todo Heidegger y Jaspers. No obstante, ninguno de los dos aceptó con verdadera convicción y conformidad que se le llamara así. Después de la guerra, en la conocida «Carta sobre el humanismo», Heidegger formuló un amplio y detalladamente justificado rechazo del existencialismo de cuño sartriano; Jaspers, cuando se dio cuenta, con horror, de las consecuencias devastadoras de un *pathos* existencial descontrolado, que tomó la dirección errónea hacia la histeria de masas del «ponerse en marcha» nacionalsocialista, se apresuró a mediados de los años treinta en desplazar el concepto de existencia a un lugar secundario y en devolver la prioridad a la razón. «Razón y existencia», así se llama una de las publicaciones más bellas e influyentes de Jaspers de los años treinta, en la que apela a las existencias excepcionales de Kierkegaard y Nietzsche y esboza su teoría de una totalidad abarcadora que incluye a la razón y la existencia. ¿Qué era lo que dio en aquel tiempo una fuerza tan impactante a la palabra «existencia»? Desde luego que no fue el uso académico habitual y normal de la palabra «existir», «*existere*» y «existencia», tal como se la conoce en giros como, por ejemplo, la pregunta por la existencia de Dios o por la existencia del mundo exterior. Lo que otorgó en aquel tiempo un carácter conceptual diferente a la palabra «existencia» fue un cambio de matiz peculiar. Este se produjo bajo condiciones específicas que han de tenerse en cuenta. El uso de la palabra con este énfasis

de sentido se deriva del pensador y escritor danés Søren Kierkegaard, quien escribió sus libros en los años cuarenta del siglo XIX, pero que sólo comenzó a ser influyente en el mundo, y especialmente en Alemania, a comienzos del siglo xx. Christoph Schrempf, un pastor protestante suabo, hizo para la editorial Diederichs una traducción muy libre pero de muy agradable lectura de toda la obra de Kierkegaard. La difusión de esta traducción contribuyó en buena medida a este nuevo movimiento que posteriormente se llamó filosofía existencial.

La situación del propio Kierkegaard en los años cuarenta del siglo XIX estaba determinada por su crítica, de motivación cristiana, al idealismo especulativo de Hegel. Fue este contexto que otorgó a la palabra «existencia» su pathos especial. No obstante, ya en el pensamiento de Schelling había un elemento nuevo que adquirió valor conceptual en la medida en que, en sus profundas especulaciones sobre la relación de Dios con su creación, Schelling había establecido una diferencia en la propia concepción de Dios con el fin de desvelar en lo absoluto el auténtico arraigo de la libertad y de comprender así más a fondo la esencia de la libertad humana. Kierkegaard retomó este tema del pensamiento de Schelling y lo trasladó al contexto polémico de su crítica a la dialéctica especulativa de Hegel, a la que rechazaba porque mediaba a todo y a todo lo unía en síntesis.

Particularmente la pretensión de Hegel de haber elevado la verdad del cristianismo al concepto pensante, reconciliando así definitivamente la fe y el saber, representaba para el cristianismo, y especialmente para la iglesia protestante, un reto que fue asumido en muchas partes. Piénsese en Feuerbach, Ruge, Bruno Bauer, David Friedrich Strauß y finalmente en Marx. Fue Kierkegaard, desde su más personal inquietud religiosa de entonces, quien consiguió comprender de una manera más penetrante y profunda la paradoja de la fe. Su famosa obra primeriza llevaba el título *Entweder – Oder* y dio expresión en forma programática a lo que faltaba a la dialéctica especulativa al estilo de Hegel: la decisión entre esto y aquello, sobre la que, según él, se basaba en verdad la existencia humana, y especialmente la cristiana. Hoy, en un contexto como este, se usa la palabra «existencia» de manera involuntaria, tal como lo acabo de hacer, con un énfasis que se ha alejado por completo de sus orígenes escolásticos. Por cierto que este mismo uso lingüístico también se conoce con otro significado; por ejemplo, al hablar de la lucha por la existencia con la que todos han de confrontarse, o cuando se dice: «está en juego la existencia misma». Estos giros tienen un énfasis especial, aunque en ellos más bien resuena la religión del dinero contante y sonante y no el temor y temblor del corazón cristiano. Pero si alguien como Kierkegaard decía con sarcasmo polémico acerca de Hegel -el profesor de filosofía más famoso de su tiempo- que había olvidado el existir, señalaba con un énfasis muy claro la situación humana fundamental del elegir y decidir, cuya seriedad cristiana y religiosa no se debía enturbiar y bagatilizar con la reflexión y la mediación dialéctica.

¿Cómo fue que esta crítica a Hegel de la primera mitad de siglo XIX volvió a cobrar nueva vida en el siglo xx? Para comprenderlo hay que tener presente la catástrofe que el comienzo y el transcurso de la Primera Guerra Mundial significaron para la conciencia cultural de la población europea. La fe en el progreso de una sociedad burguesa mimada por un largo tiempo de paz, y cuyo optimismo cultural había animado la era liberal, se derrumbó en las tempestades de una guerra que al final fue por completo diferente de todas las anteriores. No fue la valentía personal o el genio militar lo que determinó el acontecer

bético, sino la lucha competitora de las industrias pesadas de todos los países. Los horrores de las batallas de materiales, en las que se devastaron la naturaleza inocente, cultivos y bosques, aldeas y ciudades, finalmente hicieron que los hombres en las trincheras y refugios no pensaran en otra cosa que en lo que Carl Zuckmayer expresó en aquellos días con la frase: «Alguna vez, cuando todo haya terminado».

El alcance de este acontecer delirante sobrepasó la capacidad de comprensión de la juventud de entonces. Después de ir a la guerra con el entusiasmo del idealismo dispuesto al sacrificio, la juventud pronto se dio cuenta en todas partes de que las antiguas formas del honor caballeroso, aunque cruel y sangriento, ya no tenían cabida alguna. Lo que quedó fue un acontecer sin sentido e irreal, y al mismo tiempo cimentado en la irrealidad del excesivo ardor nacionalista, que había dinamitado incluso el movimiento obrero internacional. Por eso no era de extrañar que los espíritus de primer rango se preguntasen en aquel tiempo: Qué era lo equivocado de esta fe en la ciencia, de esta fe en la humanización y la politización del mundo, qué era lo erróneo del presunto desarrollo de la sociedad hacia el progreso y la libertad?

Se comprende por sí mismo que esta profunda crisis cultural que entonces sobrevino al mundo europeo de la cultura, también tuvo que encontrar su expresión filosófica y que esto ocurriera particularmente en Alemania, cuyo desmoronamiento y derrumbe fue la expresión más visible y catastrófica de la general absurdidad. Lo que se podía escuchar en aquellos años era la crítica a la predominante idealización de la cultura erudita [**Bildung**], que privaba a la filosofía universitaria de su credibilidad, ya que ésta se había apoyado sobre todo en la continuidad académica de la filosofía de Kant. La situación espiritual del tiempo alrededor de 1918, en el que yo mismo comencé a buscar una dirección, estaba determinada por una falta general de orientación.

Resulta fácil imaginarse hasta qué punto los dos hombres, Jaspers y Heidegger, que se conocieron en 1920 en Friburgo con ocasión del sesenta cumpleaños del fundador de la fenomenología, Edmund Husserl, contemplaban con distanciamiento y crítica la vida universitaria y el estilo académico del escolasticismo filosófico y cómo se acercaron el uno al otro. En aquel momento se entabló entre ellos una amistad filosófica -¿o fue sólo el intento de una amistad que nunca acabaría por lograrse del todo?- que estaba motivada por una resistencia y una voluntad compartidas con el fin de llegar a nuevas y más radicales formas de pensar. Jaspers había comenzado entonces a marcar su propia posición filosófica. En un libro con el título *Psychologie der Weltanschauungen*, había dado un amplio lugar, entre otros, a Kierkegaard. Heidegger reaccionó a Jaspers con su peculiar energía tenebrosa, y al mismo tiempo lo radicalizó. Escribió un largo comentario crítico sobre la mencionada obra de Jaspers -que entonces quedó inédito, pero que entretanto fue publicado-, en el que lo interpretó, por así decirlo, con miras a derivaciones atrevidas y extremas.

En el libro citado, Jaspers había analizado las diversas visiones del mundo en figuras representativas. Su tendencia era mostrar cómo diferentes caminos del pensar se reflejan en la práctica de la vida, porque, según él, la visión del mundo sobrepasa el carácter de generalidad vigente de la concepción científica del mundo. Las visiones del mundo son posiciones de voluntad que se basan, como decimos ahora, en decisiones existenciales.

Jaspers describió lo común de las diversas formas de existencia, que pueden diferenciarse de este modo mediante el concepto de situación de límite. Bajo este concepto él entendía aquellas situaciones cuyo carácter de límite demostraba el límite de la dominación científica del mundo. Una tal situación de límite ya no se puede comprender como caso de una legalidad general y en esta situación ya no se puede confiar en la dominación científica de procesos calculables. A esta clase de límite pertenece, por ejemplo, la muerte que cada uno ha de morir, la culpa que cada uno ha de asumir, el conjunto de la organización personal de la vida en la que cada uno debe realizarse como aquel que sólo él es en su unicidad. Parece coherente decir que sólo en estas situaciones de límite resalta propiamente lo que uno es. Este resaltar, este salir al exterior de las reacciones y modos de comportarse dominables y calculables de la existencia social es lo que constituye el concepto de existencia.

Jaspers había encontrado la tematización de estas situaciones de límite en su dedicación crítica a la ciencia y al reconocer los límites de ésta. Tuvo la gran suerte de hallarse cerca de una figura de una talla científica verdaderamente gigantesca: Max Weber, al que siguió con admiración y a quien finalmente cuestionó en críticas y autocríticas. Este gran sociólogo y polihistoriador representaba no sólo para Jaspers, sino aun para mi propia generación todo lo grandioso y absurdo del ascetismo intramundano del científico moderno. Su incorruptible conciencia científica y su ímpetu apasionado lo obligaron a una auto rrestricción casi quijotesca. Ésta consistía en que separaba, por principio, al hombre que actúa, al hombre que toma decisiones definitivas, del ámbito del conocimiento científicamente objetivable, pero comprometiendo a este hombre de la acción al mismo tiempo con el deber de saber, y esto quiere decir con la «ética de la responsabilidad». De este modo Max Weber se convirtió en el defensor, fundador y difusor de una sociología neutral frente a los valores. Esto no significaba en absoluto que un erudito sin carne ni huesos hiciera aquí sus juegos de metodología y objetivación, sino que un hombre de un temperamento fuerte y de un apasionamiento político y moral indomable se exigía a sí mismo esta autorrestricción y que la pedía a los demás. Lo peor a lo que uno podía extraviarse en los ojos de este gran investigador era el hacer de profeta desde la cátedra. Pues bien, este modelo que Max Weber era para Jaspers, era al mismo tiempo el anti-modelo que lo condujo a profundizar en los límites de la concepción científica del mundo y a desarrollar, por así decir, la razón que lleva más allá de las fronteras de aquella. Lo que expuso en su *Psicología de las visiones del mundo* y posteriormente en los tres tomos de su obra principal, llamada *Philosophie*, fue una repetición filosófica y un desarrollo conceptual impresionantes -aunque plenamente basados en su *pathos* personal- de lo que había llegado a comprender, tanto positiva como negativamente, a partir de la figura gigantesca de Max Weber. La pregunta que le acompañaba era cómo la insobornabilidad de la investigación científica y la imperturbable voluntad y disposición mental que había encontrado en el ímpetu existencial de este hombre podían captarse y medirse dentro del medio del pensamiento.

Las condiciones previas de Heidegger eran muy diferentes. No se había educado, como Jaspers, en el espíritu de las ciencias naturales y de la medicina. Su genio le había permitido, no obstante, seguir de joven la actualidad de las ciencias naturales a nivel académico, cosa que generalmente no se sospecharía. Las asignaturas secundarias en su examen de doctorado eran matemática y física. Mas, el verdadero peso se hallaba para él en

otro ámbito: en el mundo histórico, sobre todo en la historia de la teología, a la que se había dedicado intensamente, y en la filosofía y su historia. Había sido discípulo de la vertiente neokantiana que representaban Heinrich Rickert y Emil Lask, después estuvo bajo la influencia de la gran maestría del arte de descripción fenomenológica de Edmund Husserl y tomó como modelo la excelente técnica analítica y la mirada concreta a las cosas de este maestro suyo. Pero, además, había frecuentado la escuela de otro maestro: la de Aristóteles. Con él se había familiarizado pronto, pero la moderna interpretación de Aristóteles practicada por el neoescolasticismo católico, que fue la primera que llegó a conocer, al parecer le resultó muy pronto cuestionable en su adecuación para sus propias preguntas religiosas y filosóficas. Por eso volvió a aprender con el propio Aristóteles y se acostumbró a una comprensión directa y viva de los comienzos del pensamiento y del preguntar griegos que, más allá de toda erudición, era de una evidencia inmediata y tenía la fuerza subyugadora de la simplicidad. A ello se añadía que este joven, que poco a poco se iba liberando de su estrecho entorno regional extendiendo su mirada más allá de éste, se vio confrontado con el clima del nuevo espíritu que en las tormentas de la guerra mundial comenzaba a expresarse en todas partes. Los que influyeron en él fueron Bergson, Simmel, Dilthey, no directamente Nietzsche pero sí una filosofía más allá de la orientación científica del neokantianismo, y así, bien armado con la erudición adquirida y heredada y una innata y profunda pasión por el preguntar, se convirtió en el verdadero portavoz del nuevo pensamiento que se estaba formando en el campo de la filosofía.

Es cierto que Heidegger no estaba solo. La reacción al desvanecimiento de la idealización de la cultura erudita, propia a la era prebética, se hizo sentir en muchos campos. Piénsese en la teología dialéctica de Karl Barth quien volvió a problematizar el hablar sobre Dios y en la de Franz Overbeck quien rechazó la compatibilidad tranquilizadora del mensaje cristiano con la investigación histórica, que había defendido la teología liberal. Y, en general, hay que recordar la crítica al idealismo que estaba relacionada con el redescubrimiento de Kierkegaard.

Pero también habían surgido otras crisis en la ciencia y la cultura que se percibían en todas partes. Me acuerdo que en aquel tiempo se publicó la correspondencia de van Gogh y que a Heidegger le gustaba citar a van Gogh. También la asimilación de Dostoevski tenía un papel muy importante en aquel tiempo. El radicalismo de su manera de representar a los seres humanos, su apasionado cuestionamiento de la sociedad y del progreso, su sugestiva evocación e intensa configuración de la obsesión humana y de los caminos errantes del alma; se podría continuar al infinito y mostrar en qué medida el pensamiento filosófico que se condensaba en el concepto de la existencia era expresión de una nueva forma de estar expuesto, de un sentimiento existencial que se extendía por todas partes. Piénsese también en la poesía coetánea, piénsese en el balbuceo verbal expresionista o en los comienzos osados de la pintura moderna, que entonces obligaban a encontrar respuestas. Piénsese en el efecto casi revolucionario que *Der Untergang des Abendlandes* de Oswald Spengler ejercía sobre los ánimos. Por eso se trataba de algo que ya se hallaba en el ambiente reflejando la consigna del momento cuando Heidegger, radicalizando el pensamiento de Jaspers, enfocó de nuevo la existencia humana en general desde su carácter de situación de límite.

En realidad eran dos puntos de partida e impulsos del pensar del todo diferentes desde los cuales Jaspers, por un lado, y Heidegger por el otro, conceptualizaron filosóficamente el sentimiento existencial de aquellos años. Jaspers era psiquiatra y, por lo visto, un lector de una asombrosa amplitud temática. Cuando llegó a Heidelberg como sucesor de Jaspers, me mostraron en la librería Koester el banco en el que, todos los viernes por la mañana, Jaspers pasaba puntualmente tres horas para dejarse presentar todas las novedades, pidiendo además que le enviaran cada semana un gran paquete de libros a casa. Con el olfato seguro del gran espíritu y del entrenado observador crítico, encontró su alimento en todas partes del vasto campo de aquella investigación científica que tenía relevancia filosófica; y también consiguió relacionar su conciencia del seguimiento de la investigación real con la conciencia moral, o mejor dicho, con la escrupulosidad del propio pensamiento. Esto le permitió comprender que la individualidad de la existencia y la validez de sus decisiones ponen límites infranqueables a la investigación.

De este modo, en el fondo volvió a construir para la situación de nuestro tiempo la antigua distinción kantiana que había marcado críticamente los límites de la razón teórica fundamentando de nuevo, con la razón práctica y sus implicaciones, el auténtico reino de las verdades filosófico-metafísicas. También Jaspers fundamentó nuevamente la posibilidad de la metafísica cuando relacionó la gran tradición de la historia occidental, su metafísica, su arte y su religión con la llamada por medio de la cual la existencia humana toma conciencia de su propia finitud, de su condición de estar expuesta, en situaciones de límite, y abandonada a sus propias decisiones existenciales. En los tres grandes volúmenes sobre las visiones del mundo, el esclarecimiento de la existencia y la metafísica abarcó todo el ámbito de la filosofía, presentado en meditaciones de un matiz personal y de una elegancia estilística únicos. El título de uno de sus capítulos se llamaba: «La ley del día y la pasión de la noche»; eran tonos que realmente no se acostumbraban a escuchar desde las cátedras de filosofía en la era de la teoría del conocimiento. Pero también el balance completo del momento actual que Jaspers presentó en 1930 bajo el título *Die geistige Situation der Zeit* -publicado como milésimo volumen de la «Sammlung Göschen»-, convenció por su penetración y capacidad de observación. Cuando yo era estudiante, se decía de Jaspers que tenía un gran dominio en moderar discusiones. En comparación con esta capacidad, el estilo de sus clases daba la impresión de una charla informal y de una conversación relajada con un interlocutor anónimo. Más tarde, cuando se había trasladado a Basilea después de la guerra, siguió los acontecimientos contemporáneos con la actitud del moralista que dirigía su llamada existencial a la conciencia pública y tomaba posición con argumentos filosóficos ante problemas tan polémicos como la culpa colectiva o la bomba atómica. Todo su pensamiento fue como una transposición de experiencias muy personales al escenario de la comunicación pública.

La manera de presentarse y la actitud del joven Heidegger eran totalmente diferentes. Su casi dramática entrada en escena, el ímpetu de la dicción y la concentración en la exposición fascinaban a todos los oyentes.

La intención de este profesor de filosofía no era en absoluto hacer una llamada moral a la autenticidad de la existencia. Por supuesto que era partidario de esta llamada y gran parte de su efecto casi mágico se debía a esta fuerza apelativa de su carácter y su discurso. Pero su verdadera intención era otra. ¿Cómo puedo definirla? Su preguntar filosófico surgió sin

duda del deseo de clarificar la profunda inquietud que le había causado el sentimiento de su propia vocación por lo religioso, y que se debía a la insatisfacción tanto ante la teología como ante la filosofía coetáneas. Desde joven, la aspiración de Heidegger había sido entregarse al pensamiento de una manera totalmente diferente a aquellas en su radicalismo y su referencia existencial, y esto le dio su ímpetu revolucionario. La pregunta que le estimulaba y que incluía todo el apremiante sentimiento con respecto a sí mismo, era la más antigua y la primera de la metafísica, la pregunta por el ser, la pregunta de cómo esta existencia humana finita, caduca y consciente de su muerte, podía entenderse en su ser a pesar de su temporalidad, y concretamente como un ser que no sólo es privación y carencia, un mero peregrinaje fugaz del morador de la Tierra a través de esta vida hacia una participación en la eternidad de lo divino, sino como un ser experimentado como aquello que distingue su ser-humano. Es asombroso que esta intención fundamental del preguntar de Heidegger, que presuponía un diálogo constante con la metafísica, con el pensamiento de los griegos, y con el pensamiento de Tomás de Aquino, de Leibniz, Kant y Hegel, cuando comenzó a presentarse no fuera percibida en absoluto por muchos coetáneos en su pretensión filosófica. También la amistad que se inició entre él y Jaspers se basó sin duda en primer lugar en su rechazo común de la tranquila marcha de la enseñanza académica, de la hueca actividad del «palabreo» y de la responsabilidad anónima. En cambio, cuando el propio pensamiento de ambos comenzó a articularse con mayor fuerza, se mostraron de forma cada vez más extrema las tensiones entre la actitud del pensamiento totalmente personalizado de un Jaspers y la plena entrega de Heidegger a su misión de pensar, al «asunto» del pensamiento. Frente a todo tipo de anquilosamiento escolástico del pensamiento, Jaspers gustaba emplear la expresión crítica de «cáscara» en la que el pensar se solidificaba, y no vacilaba en aplicarla también a la renovación de la pregunta heideggeriana por el ser. Sin embargo, durante toda su vida siguió peleándose con el desafío que Heidegger representó para él. Hace poco que esto quedó documentado de manera llamativa por la publicación de sus notas sobre Heidegger.

Ahora bien, es cierto que la gran obra primeriza de Heidegger, *Ser y tiempo*, ofrecía dos aspectos muy diferentes. El efecto revolucionario se debía al tono de crítica a la época y al compromiso existencial que se expresaba en el vocabulario de herencia kierkegaardiana. Por otro lado, Heidegger se apoyaba entonces en gran medida en el idealismo fenomenológico de Husserl, lo que hacía comprensible la resistencia de Jaspers. Pero la continuación de su camino de pensar llevó a Heidegger en realidad más allá de toda «cáscara» dogmática. Él mismo habló del «viraje» [*Kehre*] que experimentó su pensamiento y, en efecto, éste rompió todas las reglas académicas a partir del momento en que trató de encontrar un nuevo lenguaje para su pensamiento con el tema del arte, con la interpretación de Hölderlin y con el análisis crítico de la forma extrema del pensamiento de Nietzsche. Nunca reclamó para sí que estuviera propagando una doctrina nueva. Cuando comenzó a aparecer la gran edición de sus escritos según sus propias indicaciones, le puso como lema: «Caminos, no obras». De hecho, lo que representa su obra tardía son siempre nuevos caminos y siempre nuevos intentos de pensar. Estos caminos los emprendió muchos años antes de su compromiso político, y los continuó después del breve episodio de su error político sin una ruptura visible en la dirección que ya había tomado anteriormente.

El hecho más sorprendente de la gran influencia ejercida por Heidegger fue que en los años veinte y a comienzos de los años treinta, antes de que cayera políticamente en

desgracia, consiguiera despertar un inaudito entusiasmo entre sus oyentes y lectores y que este efecto volviera a producirse después de la guerra. Esto ocurrió al cabo de un periodo de vida relativamente retirada. Durante la guerra no había podido publicar porque, al haber caído en desgracia no se le concedió el papel para imprimir, y después de la guerra no pudo enseñar porque fue suspendido como docente por su antigua posición como rector nazi. Sin embargo, en la época de la reconstrucción material y espiritual de Alemania, volvió a estar presente de una manera casi arrolladora. No como profesor; porque sólo habló poco y raras veces ante estudiantes. Pero con sus conferencias y publicaciones fascinó de nuevo a toda una generación. Cuando Heidegger anunció en alguna parte uno de sus discursos crípticos, solía provocar situaciones de peligro para la vida y poner a los organizadores ante problemas casi insuperables. En los años cincuenta no había ninguna sala suficientemente grande. La excitación que estallaba en este pensamiento se transmitía a todos, incluso a los que no lo comprendían. Desde luego que sus exposiciones, con esa profundidad del sentido de sus especulaciones tardías o con el *pathos* solemne de sus interpretaciones de poetas (Hölderlin, George, Rilke, Trakl, etc.), ya no se podían llamar filosofía existencial. La «Carta sobre el humanismo», que he mencionado antes, fue una renuncia formal al irracionalismo del *pathos* existencial que anteriormente había acompañado el efecto dramático de su propio pensamiento, pero que nunca fue su auténtica aspiración. Lo que vio desarrollarse en el existencialismo francés estaba lejos de él. La «Carta sobre el humanismo» lo dice muy claramente. Lo que los lectores franceses de Heidegger echaban de menos en él era el tema de la ética, que seguramente también Jaspers encontró a faltar. Heidegger se defendió contra esta exigencia y demanda. No porque subestimara la cuestión de la ética o de la constitución social de la existencia, sino porque la misión del pensar le imponía preguntas más radicales. «No consideramos con la determinación suficiente la esencia de la acción» dice la primera frase de la Carta, y resulta claro lo que significa esta frase en la era del utilitarismo social y, más aún, «más allá del bien y del mal»: la tarea del pensar no puede consistir en correr detrás de vínculos en disolución y solidaridades que se debilitan, amonestando con el dedo levantado del dogmático. Su tarea era más bien pensar en dirección a lo que subyace en la base de estas disoluciones producidas por la revolución industrial e instar al pensamiento, degradado al mero calcular y operar, a que vuelva a su lugar.

Lo mismo ocurre con la presunta ausencia de los problemas sociales del «nosotros», que se conoce en la filosofía como la intersubjetividad. Heidegger fue el primero en desvelar en su crítica ontológica el carácter de prejuicio del concepto de sujeto, con lo que incorporó en su pensamiento la crítica a la conciencia, que habían formulado Marx, Nietzsche y Freud. Pero esto significaba para él que el ser-ahí es tan originario como el ser-con. Este «ser-con» no significa que dos sujetos estén juntos, sino una forma originaria del ser-nosotros, o sea, no consiste en que el yo se complete con un tú, sino que abarca un estar-con-los-otros originario, para el que no basta pensarlo a la manera de Hegel como «espíritu». «Sólo un dios puede salvarnos».

Preguntémonos para terminar: ¿Qué sigue aún vivo del pensamiento de estos hombres y qué pereció? Es una pregunta que cualquier presente debe dirigir a las voces del pasado. Es verdad que el sentimiento de vida de la generación más joven, que entró en la vida espiritual a partir de los años sesenta, se caracteriza por una nueva tendencia al desencanto, por una nueva inclinación a la dominación y al control técnicos, por el no exponerse a

riesgos e incertidumbres. El *pathos* de la existencia les suena tan extraño como el de los grandes gestos poéticos de Hölderlin o Rilke, y por esto también la forma del pensamiento que representó la llamada filosofía existencial está hoy casi del todo ausente. Para la fina estructura de los movimientos reflexivos de Jaspers y su *pathos* personal será en cualquier caso difícil que ejerza aún su efecto en la era de la existencia en la masa y de la solidarización emocional. Pero Heidegger, a pesar de todo, sigue estando presente de una manera siempre sorprendente. Aunque se le rechace la mayoría de las veces con ademanes de «superioridad» o se le celebre con repeticiones casi rituales, incluso esto demuestra que no se le puede pasar por alto tan fácilmente. Ciertamente no es tanto el *pathos* existencial de sus comienzos lo que hace que esté presente, sino más bien la duradera perseverancia con la que este genio natural del pensamiento llevó adelante sus propias preguntas religiosas y filosóficas; una perseverancia a menudo forzada hasta lo incomprensible en su propia expresión, pero sin embargo con el sello inconfundible de la autenticidad de aquel pensamiento que se siente concernido. Si se quiere considerar adecuadamente la presencia de Heidegger, hay que tener en cuenta su dimensión mundial. Sea en Estados Unidos o en el Extremo Oriente, en la India, en África o en América Latina, en todas partes se percibe el impulso del pensamiento que parte de él. El destino global de la tecnificación e industrialización ha encontrado en él su reflejo filosófico, pero al mismo tiempo, gracias a él, también la diversidad y multiplicidad de voces de la herencia humana que se integra en el diálogo mundial del futuro, ha adquirido una nueva presencia.

Así se puede decir, para terminar, que la grandeza de figuras espirituales se mide precisamente también por su capacidad de superar, con lo que tienen que decir, la resistencia y la distancia del estilo que los separa del presente. No la filosofía existencial, pero sí los hombres que atravesaron esta fase de la tendencia filosófica existencial y que siguieron avanzando más allá de ella, cuentan entre los interlocutores del diálogo filosófico que no sólo es el de ayer. También continuará mañana y pasado mañana.

Hans-Georg Gadamer