

---

## Humanismo existencial: Heidegger versus Sartre

Edith Kern

**E**l ensayo de Heidegger titulado *Sobre el Humanismo (Über den Humanismus)*<sup>1</sup> es un documento absorbente, no sólo porque representa quintaesenciado el pensamiento del filósofo, sino porque cuestiona *L'Existentialisme est un Humanisme* de Sartre<sup>2</sup> y prosigue así el diálogo internacional iniciado por el filósofo francés con sus frecuentes referencias al pensamiento heideggeriano. Con su réplica, Heidegger revivió, por así decirlo, la clase de debate internacional habitual y posible en la República de las Letras cuando su lenguaje había sido el latín y los estudiosos podían saltarse las barreras nacionales. Aunque escrito en forma de carta personal, el ensayo tuvo este efecto indirectamente, sin embargo, pues no iba dirigido a Sartre sino a Jean Beaufret, que le había preguntado a Heidegger: "Comment redonner un sens au mot Humanisme?" ("¿Cómo devolverle un sentido a la palabra Humanismo?").<sup>3</sup> Tampoco conozco ninguna prueba de que Sartre haya mantenido correspondencia directa con Heidegger, para corregir los posibles errores en la interpretación de su ensayo, o aceptando las críticas lanzadas contra él. Sin embargo, la obra de Sartre, en términos de su filosofía, su crítica literaria y las formas existenciales en que virtió su ficción (o que creyó adecuadas para ésta), siguieron reflejando un debate activo en lo concerniente a nuestra concepción del hombre y de la *Humanitas*, tan estimulante como intrigante.

<sup>1</sup> Martin Heidegger, *Über den Humanismus*. Frankfurt a-M: Klostermann, 1946. En lo sucesivo citado como HH.

<sup>2</sup> Jean-Paul Sartre, *L'Existentialisme est un Humanisme*. París, Nagel, 1964. Primera edición en 1946. En lo sucesivo citado como SH.

<sup>3</sup> HH., p. 7.

¿Cuál es, pues, la concepción heideggeriana del Humanismo, según aparece en la carta de Jean Beaufret? A veces parece profunda, y otras veces terriblemente confusa. Aunque siempre retiene nuestra atención, es también mística y mistificadora. Sin invocar a la religión *per se* parece hacerse eco de sentimientos pascalianos, al representarse al hombre como “arrojado”, empujado a Ser en un universo sin la amorosa protección y el interés de un dios personal. Al leer la afirmación heideggeriana de que sólo al hombre se le ha confiado, en el universo, el ser testigo del Ser y que el cuidado del lenguaje —como él mismo, parte del Ser— le ha sido asignado por El, se acuerda uno de las controvertidas conclusiones de Chomsky acerca de una “gramática universal” y de nuestro “equipo innato” para entenderla. Además, la concepción heideggeriana del individuo, que es a la vez único e impersonal, subjetivo y objetivo en su relación con la Verdad del Ser, nos trae a la mente la carta que Mallarmé escribió a un amigo, en la que proclamaba su trascendencia de toda subjetividad romántica: “C’est t’apprendre que je suis maintenant impersonnel, et non plus Stéphane, que tu as connu, mais une aptitude qu’a l’univers spirituel à se voir et à se développer à travers ce que fut moi.”<sup>4</sup> Para comprender el método de Heidegger de formular preguntas y responderlas, debería uno atender, creo yo, al consejo dado por él mismo en su ensayo titulado *Was ist das-die Philosophie?*<sup>5</sup> (*¿Qué es la filosofía?*). Sugiere allí que no debemos hablar *acerca de* la filosofía; que debe-

mos entrar en ella, morar en ella y “filosofar” verdaderamente moviéndonos dentro de sus dominios. De esta manera, sostiene, haremos algo más que mirar claramente una meta. Aun podremos parecer irracionales, pero, después de todo, la filosofía no es exclusivamente racional. Conforme a este espíritu debe leerse su carta *Sobre el Humanismo* y entenderse su concepción de la *Humanitas* del hombre.

Históricamente, recapitula Heidegger, los términos de *Humanismo* y *Humanitas* no presentan problemas, pues se derivan del latín *homo*. En tiempos de la República romana, hablaron por primera vez los romanos de la *Humanitas* como rasgo distintivo del *homo humanus*, heredero de la cultura y el arte griegos así como representante de la *virtus* romana. El *homo humanus* contrastaba con el *homo barbarus*, el no-romano que carecía de tales virtudes y realizaciones. En este sentido romano el Renacimiento italiano revivió la palabra *Humanitas*, en los siglos XIV y XV, aunque el *homo barbarus* fue ahora el gótico, sin exceptuar a los sabios y los caballeros medievales. En este sentido, *Humanitas* se identificó de nuevo con la cultura de los Antiguos, que ahora comprendía a la de Roma, noción que desafiaron los “Modernos” del siglo diecisiete, pero que revivió vigorosamente en el XVIII.<sup>6</sup>

Como el significado asignado a *Humanitas* está determinado por los valores que considera uno inherentes a la existencia humana, el Humanismo no siempre representa un retorno a los Antiguos. Para el cristiano, para quien la existencia en la tierra es transitoria, ser humano significa preocuparse por la *salus aeterna*, por la salvación del alma. Para Marx, en cambio, el “hombre natural” es, ante todo, el hombre social, ser cuya esencia se desarrolla

<sup>4</sup> Citado por Edith Kern, *Sartre: A Collection of Critical Essays*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1962, p. 6.

<sup>5</sup> Martin Heidegger, *Was ist das-Die Philosophie?* Pfullingen: Neske, 1956.

<sup>6</sup> HH., pp. 10 ss.

---

en el trato con los demás, y se define por el trabajo y su relación con el mismo. Para Marx la naturaleza del hombre es preocuparse por el abrigo y la comida, aunque Heidegger es muy claro cuando dice que el materialismo histórico de Marx no es materialista. Sartre descubre la *Humanitas* del hombre en su responsabilidad para “realizar” su esencia y, así, la de la humanidad, de la que es parte. Aunque ni el Humanismo de Marx y Sartre, ni el de Heidegger se fundan en un resurgimiento de la cultura antigua *per se*, las obras de estos autores reflejan un conocimiento íntimo y la apreciación de los Antiguos, y no rechazan el estudio de sus vidas, sus literaturas y su filosofía. El pensamiento de Heidegger, en particular, retorna a los pre-socráticos. Sin embargo, el Humanismo de Sartre destaca sobre todo la proyección del hombre en el futuro y, aunque el comunismo de Marx se parece al de los cristianos primitivos, contempla también una utopía futura. Heidegger, sin embargo, trata de darle al Humanismo un significado que —aun cuando abarca al de los Antiguos— quiere y presume ser, a la vez, más viejo y más nuevo, pues cree que es esencial para la humanidad, aun para la prehistórica.

Si critica al Humanismo romano, cristiano y sartreano, por igual, es porque comparten un error en su concepción del hombre —un error propio de la metafísica—, a saber, el de que el hombre es un *animal rationale*.<sup>7</sup> Heidegger objeta no sólo la dualidad evocada por este término, sino también la comparación del hombre con un animal. Para él, el hombre es distinto de cualquier objeto inanimado, planta o animal. El hombre es simplemente *Dasein*, término del que se ha abusado tanto que tendremos que demorarnos en él a modo de explicación.

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 12 ss.

La palabra *Dasein*, nos informa Heidegger, se originó en el siglo XVIII, cuando los metafísicos alemanes la acuñaron para designar todos los *Gegenstände* (la palabra es traducción literal de “objetos”) en su realidad, en contraposición a su esencia.<sup>8</sup> Cuando Heidegger sostiene en su obra monumental, *Sein und Zeit* que “la esencia del *Dasein* está en su existencia”, tal vez nos choque lo extraño de la expresión, pero no nos parece que contradiga el significado de la palabra *Dasein* en el siglo XVIII. Pero a medida que fue avanzando su pensamiento y, con él, su preocupación por expresar la unidad del hombre con el Ser (a diferencia de la dualidad sugerida por *animal rationale* y *existentia* versus *essentia*), modificó lo dicho en *El Ser y el Tiempo* al sustituir la palabra *existencia* por el término *ec-sistencia*. En este sentido, el *Dasein* nombra únicamente al hombre. Pues sólo el hombre puede ec-sistir, es decir, ponerse fuera, trascenderse. Podríamos decir que, en el sentido en que “de-strucción” es empleado por el filósofo alemán, “de-struyó” el significado de la palabra en el siglo XVIII, que se había convertido en un simple clisé, al dividirla en sus componentes gramaticales: *Da* (que podría traducirse por “aquí y ahora”) y *Sein* (el Ser, con ese mayúscula). En esta forma de-struida, *Dasein* pasó a representar para Heidegger *únicamente* la existencia del hombre. El filósofo vio al hombre como el “aquí y ahora” del Ser, como aquello mediante lo cual el Ser se localiza y temporaliza. Pues sólo la inteligencia del hombre puede arrojar luz sobre *lo que es*, y arrojar luz significa ec-sistir, ser trascendente. Heidegger ha hablado también del hombre como del “da” del Ser, como el claro en que *lo que es* sale a la luz y es diferenciado. Sin em-

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 15 ss.

bargo, es patente que para el filósofo alemán tal trascendencia carece de sobretonos religiosos, y no designa ni a un más allá, ni a nada sobrenatural. Se emplea, antes bien, para indicar la existencia del hombre como Ser-en-el-mundo.

Heidegger infiere la trascendencia del hombre, su capacidad de ponerse fuera sin separarse del Ser, de su cualidad esencial de la "Cura". Ciertamente, mediante una fábula antigua, nos habla de la identificación del hombre con la "Cura", el cuidado. En la carta a Jean Beaufret simplemente remite a su corresponsal a pasajes de *El Ser y el Tiempo* que desarrollan esta noción y sería un engorro reproducir sus argumentos.<sup>9</sup> Pero creo que es indispensable citar la fábula de la "Cura", que cita en latín en *El Ser y el Tiempo*, aun cuando lo haré utilizando la traducción inglesa de John Macquarrie y Edward Robinson:

Mientras 'Cura' cruzaba el río, vio arcilla; cogió pensativamente un trozo y comenzó a modelarlo. Mientras meditaba en lo que había hecho, se acercó Júpiter. 'Cura' le pidió que le diese su espíritu, a lo que accedió de buen grado. Pero cuando quiso darle su nombre, Júpiter se lo prohibió y le dijo que le pusiese el nombre de él. Mientras disputaban 'Cura' y Júpiter, apareció Tierra y deseó que le pusiesen a la criatura su propio nombre, ya que le había proporcionado parte de su cuerpo. Pidieron a Saturno que arbitrara y llegó éste a la decisión siguiente, que pareció justa: Como tú, Júpiter, le diste su espíritu, recibirás su espíritu cuando muera; y como tú, Tierra, le has dado el cuerpo, recibirás su cuerpo. Pero como 'Cura' fue la que dio forma a esta cria-

tura, la poseerá mientras viva. Y como ahora disputáis a propósito de su nombre, llámase *homo*, pues fue hecho de *humus* (tierra).<sup>10</sup>

Heidegger encontró encerrada en esta fábula antigua la interpretación que de sí mismo hacía el *Dasein*. La fábula latina, recogida por Higyno, fue dada a conocer en alemán por Herder, y la encontró luego Goethe, a quien inspiró tanto que hizo del dramático encuentro de Fausto con "Cura" la experiencia en la que culmina su búsqueda del significado de su existencia. Sólo después de haber sido cegado por "Cura", entiende Fausto plenamente lo que significa ser humano.

En la novela de Sartre, *La Nausée*, la náusea habrá de desempeñar un papel "disparador" semejante al asignado por Heidegger a "Cura". Así la náusea como "Cura" representan fuerzas que son parte de la capacidad del hombre para proyectarse y trascenderse a sí mismo y que lo llevan a "de-struir", por así decirlo, la mugre superficial de un mundo al que conocemos demasiado íntimamente como para poder verlo. Lo que Roquentin, en *La náusea* se propone hacer es, precisamente, *ver*.<sup>11</sup> (Sólo más tarde asoció Sartre la capacidad humana de proyectarse con la angustia, que es resultado de su responsabilidad moral para consigo mismo y para con los demás.) Como nos asegura Heidegger, tal "destrucción" no es negativa.<sup>12</sup> Más bien, le permite al hombre *ser testigo de todo lo que es*. Le permitió al Roquentin de Sartre discernir lo que reconoció

<sup>10</sup> Martin Heidegger, *Being and Time*, trad. ingl. de John Macquarrie y Edward Robinson. Londres: SCM Press, 1962, p. 242.

<sup>11</sup> Jean-Paul Sartre, *La Nausée*. París: Gallimard, 1938, p. 1.

<sup>12</sup> HH., pp. 7-8.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 19.

---

como la existencia de los *salauds*, es decir, de la gente que no *ve*. El hombre heideggeriano tiene que estar lo más cerca posible del Ser y superar la alienación que le ha impuesto una edad tecnológica (el filósofo reconoce aquí su deuda para con la concepción de la historia de Marx), para estar a la altura de la esencia que el Ser le ha asignado. Tiene que abrirse al Ser; algo que los poetas y filósofos son los más capaces de hacer.

Sin embargo, es en este punto donde difieren las concepciones del hombre, como revelador de la Verdad, que sostienen Heidegger y Sartre. Para Heidegger es sobre todo el poeta y, en segundo lugar, el filósofo quienes están *comprometidos* con esta expresión de la Verdad. Para Sartre, el comprometido es el escritor de prosa. Aunque supone, como Heidegger, que estamos *dentro* del lenguaje, lo considera primero y por encima de todo como utilitario, y al prosista como a quien hace uso de palabras.<sup>13</sup> De modo que el lenguaje es una forma de comunicación, mejor cuando se le olvida, y se torna invisible por mor del pensamiento que ha transmitido. Para Heidegger el lenguaje es más que la retórica. Es parte del fundamento mismo del Ser, y porque se abren a él, el poeta y el pensador descubren la Verdad del Ser. De este modo, la palabra *Dasein* le revela la esencia misma de la *Humanitas*. Otras palabras lo conducen a penetraciones intelectuales diferentes. En la carta que venimos comentando, destaca, en particular, la palabra *Vermögen*, que en el uso común significa “riqueza” y sobre todo “poder”.<sup>14</sup> Pero separada de su prefijo *ver*, la raíz *mögen* se corresponde con la inglesa “may” con la

que comparte todas sus significaciones: permiso, posibilidad y aun poder en la forma de “might”. En alemán, sin embargo, *mögen* tiene también el significado de “querer” y Heidegger saca en conclusión, con poca lógica pero mucha persuasividad, que quien quiere a una persona o una cosa adquiere la facultad de comprender a esa persona o cosa en su esencia. El querer, en su opinión, se convierte en la esencia misma del poder, es decir, de un poder que le permite a algo “esenciar” cuando nos abrimos a ello y le dejamos llegar hasta nosotros. (El filósofo juega aquí con la palabra *Herkunft*, que significa “origen”, pero dividida en sus componentes lingüísticos significa “venir aquí”.) Las cosas pueden ser realmente tan solo de esta manera y a causa del poder de tal querer. Sólo de esta manera revelan su relación con el Ser. Tal etimologizar frecuentemente torturado, que embota al traductor y es disfrutado comúnmente por algunos de los lectores de Heidegger, en tanto que a otros les parece enloquecedor, nos hace pensar en la prosa de James Joyce y en la poesía de Mallarmé. Heidegger habría considerado a estos hombres reveladores del Ser, pues es el Ser lo que cuenta en su filosofía. El ser ha arrojado al hombre a su esencia, que es la de ser “Su guardián”. El Ser le ha asignado el lenguaje y lo ha convertido en su custodia —no en el manipulador— del lenguaje. Es obvio que, para el filósofo alemán, el significado de *Humanismo* es la realización, de parte del hombre, del *Dasein*, de su esencia como luz y claridad del Ser y como guardián de Su lenguaje. ¿Significa esto que el Ser le ha proporcionado al hombre una gramática universal, como afirmó Chomsky, con “condiciones que un sistema tiene que satisfacer para que se le pueda considerar como lenguaje humano potencial, condiciones que no son accidentalmente verdaderas de los lenguajes humanos exis-

<sup>13</sup> Jean-Paul Sartre, *Qu'est-ce que la Littérature?* París: Gallimard, 1948, pp. 14-19.

<sup>14</sup> HH., pp. 7-8.

tentes, sino que antes bien están arraigadas en la "capacidad de lenguaje" humana, y de tal modo constituyen la organización innata que determina qué es lo que se puede considerar como experiencia lingüística y cuál es el conocimiento del lenguaje que brota de esta experiencia?"<sup>15</sup> Siéntese uno tentado a hacerlo, aunque lo desconcierten tanto la "organización innata" como el poder del Ser para asignar tales esencias al hombre.

¿Deberíamos concluir, entonces, que el Ser de Heidegger es una deidad? Se ve uno llevado fácilmente a pensarlo, especialmente cuando habla de El de manera que nos recuerda las referencias bíblicas a Dios, como la de "Es el que es". Pero previendo plenamente tal reacción, el filósofo nos asegura que su noción de Ser no corresponde en lo más mínimo a la de Dios o a la de cualquier otra divinidad, sino que es tan misterioso como el *es* del alemán *es gibt* (hay) o el *il* en la equivalente expresión francesa de *il y a*, y el *it* del inglés en *it rains*. (El español carece de este pronombre.)<sup>16</sup> Las lenguas, cierto es, reconocen el misterio que empapa nuestras vidas: el misterio del *It, es, il*, del Ser al que debemos nuestra esencia de ser humano, es decir, de ser el *Da* del *Sein* y que nos permite anular la relación sujeto/objeto de la metafísica tradicional y sustituirla por la apertura al Ser que deja a los objetos "esenciarse".

No obstante, el énfasis de Heidegger en el Ser no podría no llevarlo a objetar lo que dice Sartre en *L'Existentialisme est un Humanisme*: "Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes."<sup>17</sup> Invirtió la expresión para que dijese:

"précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être." Pues para él, tanto los *hommes* de Sartre como su *plan*, en última instancia, son Ser-dados (he formado este término a la manera de Dios-dado). Aunque ambos filósofos, por consiguiente, asignan el más alto de los valores a la *Humanitas*, Heidegger concibe el Humanismo de manera más mística, poética y filosófica. La Ética forma parte de su concepción sólo en la medida en que el hombre no puede ser considerado humano a menos de que esté a la altura de la esencia que el Ser le ha asignado. Sartre, por otra parte, iguala Humanismo y existencialismo porque su existencialismo implica que ni Dios ni el Ser, sino el hombre mismo, crea su esencia, a medida que se va haciendo a sí mismo a través de la acción y la elección. La concepción del filósofo francés, por ser a la vez práctica y ética, le concede al individuo —en términos del imperativo kantiano— sólo la libertad de acción que esté dispuesto a reconocer a los otros. Se considera al hombre no sólo libre, sino "condamné à être libre", lo cual implica responsabilidad por sus prójimos, de manera que, aun si Dios no existiese (se hace explícita referencia a *Los hermanos Karamazov*) no todo estaría permitido. En *L'Existentialisme est un Humanisme*, Sartre sostuvo —refiriéndose en particular a la concepción de la "realidad humana" de Heidegger— que "l'existence precede l'essence" en el hombre, es decir "que l'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après."<sup>18</sup> Pero Heidegger simplemente lo regaña por perpetuar la dicotomía metafísica tradicional entre esencia y existencia e invertir a Platón. Para Sartre, moralista en la mejor tradición

<sup>15</sup> Ver Metha, "John Is Easy to Please", *The New Yorker* (8 de mayo de 1971), pp. 44-87.

<sup>16</sup> HH., pp. 22-23.

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> SH., pp. 18-21, 35-37.

francesa, "Etre-dans-le-monde" significa "de'y etre au travail, d'y etre au milieu d'autres et d'y etre mortel", de un modo tal que —aun cuando reconoce la concepción heideggeriana del hombre como *Mitsein* (sercon-otros)— infunde en el pensamiento del filósofo alemán una ética que no quería tener.<sup>19</sup> Ya que, para él, el Ser-en-el-mundo era la esencia misma del hombre. Se consideraba que el hombre era ético cuando vivía a la altura de esta esencia, es decir, si localizaba y temporalizaba el Ser y estaba abierto a sus manifestaciones, para ser testigo de ellas y de El. Aunque ambos pensadores recalcan la noción de *compromiso*, en particular respecto de la capacidad y responsabilidad del hombre para revelar la Verdad, el término pasó a representar para Sartre, cada vez más, la elección individual en lo concerniente a la dirección de su vida, en un mundo al que cada vez más consideró en términos sociales y políticos.

Como el lenguaje es parte de la concepción del Humanismo de cada uno de estos pensadores, nada tiene de sorprendente que también se le asigne a la literatura un papel decisivo en ella. Heidegger concibe a los poetas y pensadores casi como sacerdotes al servicio del Ser, del cual ec-sisten, mientras se encuentran en Su proximidad y son, en verdad, parte de El. Su uso mismo del lenguaje del Ser-dado, su dedicación a la averiguación de la Verdad que oculta en sí mismo, son prueba amplia e ilustración de esto. Para el Sartre joven, como nos dice en su autobiografía, *Les Mots*, el escribir era, de igual modo, un deber sagrado: "Je pensais me donner à la Littérature quand, en vérité, j'entrais dans les ordres. En moi la certitude du croyant le plus hum-

<sup>19</sup> SH., p. 68.

ble devint l'orgueilleuse évidence de ma prédestination... . Tout chrétien n'est-il pas un élu? ... l'Autre restait, l'Invisible, le Saint-Esprit, celui qui garantissait mon mandat et régentait ma vie par des grandes forces anonymes et sacrées... je tentai de dévoiler le silence de l'être par un bruissement contrarié de mots et, surtout, je confondis les choses avec leurs noms: c'est croire."<sup>20</sup> Sólo más tarde pasó Sartre a concebir el lenguaje y la literatura en términos más mundanos. Pero, fuese por inclinación o por la preocupación por Kierkegaard, lo mismo que por Heidegger, su anterior actitud respecto de la literatura se parecía a la "apasionada interioridad" del filósofo danés y el casi divino servicio del pensador alemán.<sup>21</sup>

Por consiguiente, no es accidental que Simone de Beauvoir, la infatigable y supremamente inteligente participante en el existencialismo del siglo XX y cronista del mismo, se haya referido a *Temor y Temblor* de Kierkegaard en un artículo titulado "Littérature et Métaphysique" y publicado en *Les Temps Modernes*, en 1946.<sup>22</sup> Calificó con razón de novela a la obra y sacó en conclusión que la ficción novelística se prestaba mejor que cualquier ensayo filosófico para comunicar nociones existenciales. Aun cuando sus concepciones son más utilitarias que filosóficas, coinciden inadvertidamente con las de los tres pensadores existenciales mencionados. El uso que Heidegger hizo de la fábula de "Cura" co-

<sup>20</sup> Jean-Paul Sartre, *Les Mots*. París: Gallimard, 1964, pp. 208-9.

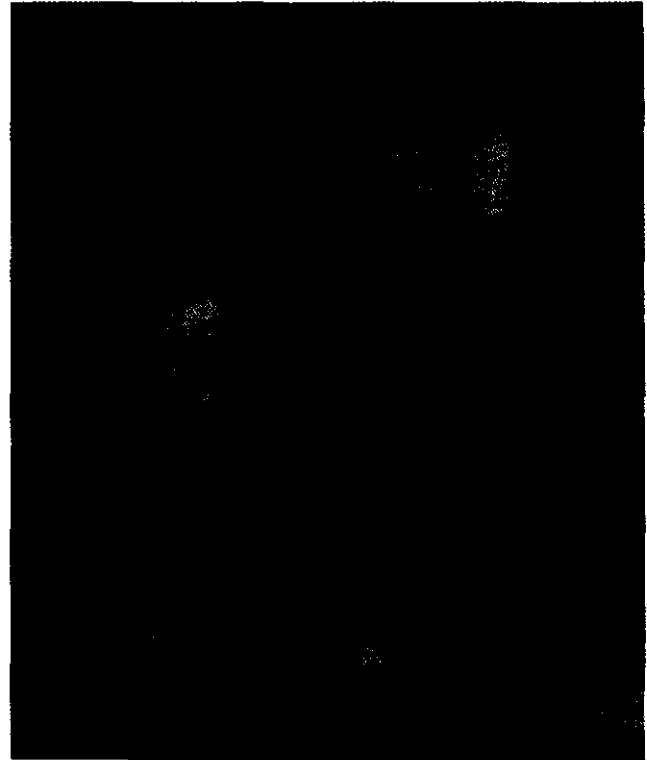
<sup>21</sup> Soren Kierkegaard, "Concluding I Unscientific Postscript", en Robert Bretall, *A Kierkegaard Anthology*. Nueva York: Modern Library, 1946, p. 214.

<sup>22</sup> Simone de Beauvoir, "Littérature et Métaphysique", *Les Temps Modernes* (1946), pp. 1153-63.

municó vividamente su noción de *Dasein*; la *Nausée* de Sartre contenía los comienzos de su pensamiento existencial; sus obras teatrales dramatizaron buena parte de lo que filosofó acerca del "Otro"; y el *Temor y Temblor* de Kierkegaard, así como su *O...o* expresó el dilema existencial que lo afligía de manera bellamente poética. Como afirmó Simone de Beauvoir, la literatura podía retratar existentes *en situation*, en vez de hablar simplemente *acerca de ellos*. Por así decirlo, mostraba a la *Humanitas* en acción.

Sin embargo, en la forma misma de *Temor y Temblor* se oculta un problema mayor que el que su enfoque utilitario le permite percibir a Simone de Beauvoir, y es preciso tratar este problema en toda comparación de las formas heideggeriana y sartreana de Humanismo. El modo excepcional de la novela, así como sus estructuras y técnicas narrativas reflejan el Humanismo cristiano de Kierkegaard: su noción de que la "Verdad es la subjetividad", que sólo puede alcanzarse a través de la apasionada interioridad del individuo, a través de su relación-Dios y que tal Verdad impide nuestro conocimiento de la del Otro. Superficialmente, *Temor y Temblor* parece comunicar la noción kierkegaardiana del Caballero de la Fe, mediante la historia bíblica de Abraham e Isaac. Cuando Abraham, obedeciendo la voz de Dios que le pide sacrificar a su único hijo, se lleva a Isaac al Monte Moriah para prepararse al sacrificio, sigue a su creencia desafiando toda ley social y toda racionalidad. No sólo la sociedad, sino también su hijo y su esposa lo habrían condenado, de haber comprendido sus in-

<sup>23</sup> Soren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, trad. ingl. de Walter Lowrie. Garden City, NY: Doubleday, 1954.



tenciones aparentemente contranaturales. Pero a medida que Kierkegaard va desarrollando las implicaciones psicológicas y morales de esta conmovedora historia, la yuxtapone a relatos "folk" que a primera vista no parecen tener relación con ella. La intrincada estructura narrativa de toda la obra se pone plenamente de manifiesto sólo cuando nos enteramos, por los Diarios de Kierkegaard, que se veía a sí mismo, en la figura de Abraham, como el Caballero de la Fe que había estado dispuesto a renunciar a lo que más quería. Pues había estado



comprometido con Regina Olsen y, en un acto de obediencia a Dios (o su vocación) había roto su compromiso. La situación de Abraham, por lo tanto, le sirvió no sólo como emblema del Caballero de la Fe sino también de su propio correlato objetivo. A él, sin embargo, no le fue devuelta Regina Olsen por la gracia divina, como al parecer había esperado. Se casó con otro. A semejanza de Abraham, Kierkegaard no pudo explicar a sus contemporáneos su sacrificio, creyeron que había estado jugando con el afecto de la joven y no habrían comprendido que estaba obedeciendo a una orden superior, que le mandaba dejar a Regina en libertad de su dependencia respecto de él. Sin embargo, una vez que entendemos la función de Abraham como correlato objetivo de la propia experiencia existencial y personal de Kierkegaard, comenzamos a ver también que los demás relatos de *Temor y Temblor* no son sino variaciones del mismo tema del amor sacrificial y su poder de redención.

Tenemos, por ejemplo, el cuento de "Inés y el Tritón".<sup>24</sup> Inés es seducida por el Tritón, criatura completamente mala, pero es su entrega completa e inocente a lo que piensa que es su amor verdadero lo que transforma las malas intenciones del Tritón. En el cuento de "Tobías y Sara", tomado del *Libro de Tobit* es la joven la que representa a las fuerzas del mal, por cuanto cualquier hombre que la ama está condenado a perecer, hasta que la fuerza redentora del amor de Tobías rompe su hechizo diabólico.<sup>25</sup> Además, *Temor y Temblor* está puntuada por un estribillo, tan poético que por sí solo justificaría el subtítulo de la novela "Poema lírico dialéctico". Canta el amor de la madre por su hijo y su aparente

retiro de ese amor cuando desteta al hijo: "Cuando el niño tiene que ser destetado, la madre se tizna el pecho, pero sus ojos siguen mirando con igual amor al hijo. El hijo cree que es el pecho el que ha cambiado, pero que la madre es la misma. ¿Y por qué se tizna el pecho? Porque, dice, sería una lástima que pareciese delicioso cuando el niño no lo puede tener."<sup>26</sup> Sin embargo, el sacrificio de la madre le parecía pequeño a Kierkegaard en comparación con el Kierkegaard-Abraham que tuvo que ennegrecerse a sí mismo para dejar libre a Regina.

Sin embargo, nos concierne más lo que obligó a Kierkegaard a ocultar esta identidad Abraham-Kierkegaard dentro de las intrincadas variaciones de su tema que *Temor y Temblor* representan. La cuestión se nos impone más aún cuando nos percatamos de que *O . . . o*, publicada también en 1843, es otra variación más sobre el tema.<sup>27</sup> El *O* —nos dice su ficticio editor, Víctor Eremita— es un manojo de manuscritos al parecer escritos por un autor *A*, esteta; el *o*, son unas cartas escritas por *A* a *B*, un juez ético. La última parte de la pila de manuscritos de *O* es el "Diario de un seductor" que *A* dice haber encontrado, con lo que se distancia claramente del Seductor Johannes (la forma danesa de Juan) y condena, de hecho, la conducta de esta mente calculadora, manipuladora que trata de convertir a la vida y las relaciones humanas en un arte, el modelar a la joven a la que seduce de manera tal que ésta se le entregará libremente, y de

<sup>26</sup> *Ibid.*, pp. 12 ss.

<sup>27</sup> Soren Kierkegaard, *Either/Or*, 2 vols. Trad. ingl. de D.F. y L.M. Swenson. Garden City, NY: Doubleday, 1959, *passim*. Véase, Edith Kern, *Existential Thought and Fictional Technique: Kierkegaard, Sartre, Beckett*. New Haven: Yale University Press, 1970.

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 103-11.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pp. 112-15.

perfeccionarse a sí mismo en el Don Juan del mito. Johannes es la contraparte directa de B, el juez Wilhelm, el cual, en sus cartas, elogia el lazo ético del matrimonio y canta las virtudes de su propia esposa.

Pero si Kierkegaard juega con sus lectores tales intrincados juegos del escondite les proporciona también pistas para su solución. Pues su editor ficticio, Víctor, cree que estos dos escritores podrían haber sido una y la misma persona, al ser cada uno de ellos el "posible" del otro, a la manera como toda ficción es pura conjetura y representa un modo subjuntivo. Por supuesto, la implicación es que fueron también los propios posibles de Kierkegaard, en contraposición a esa verdad que es la subjetividad y que sólo podría narrarse en el modo indicativo, y sólo por él y en primera persona, o a través de la máscara de un correlativo objetivo. Así pues, los modos literarios de Kierkegaard se ajustan a sus concepciones existenciales, como los de Sartre en *La Nausée*, en la que los editores afirman también haber hallado el diario de Roquentin.<sup>28</sup> Es cierto —y Kierkegaard tiene plena conciencia de ello— que se trata simplemente de un "truco de novelista", conforme a una añeja tradición, pero no es menos cierto que tanto él como Sartre, después, utilizaron el recursos para un fin no-tradicional. Ambos quisieron disfrazar la identidad del autor y protagonista, cuyo descubrimiento facilita sobradamente el pensamiento existencial.<sup>29</sup> Fue años más tarde, en su autobiografía, cuando reveló Sartre que se había visto a sí mismo como Roquentin: "Je réussis à trente

ans ce beau coup: d'écrire dans *La Nausée* . . . l'existence injustifiée, saumâtre de mes congénères et mettre la mienne hors de cause. *J'étais Roquentin*, je montrais en lui, sans complaisance, la trame de ma vie; en même temps j'étais moi, l'élu, annaliste des enfers, photomicroscope de verre et d'acier penché sur mes propres sirops protoplasmiques."<sup>30</sup> Ciertamente, lo que Sartre habría de escribir en *Question de Méthode*<sup>31</sup> acerca de la relación de Flaubert con Madame Bovary no puede sino arrojar luz sobre la manera como entendió su propia relación con Roquentin. Sartre tomó la declaración de Flaubert de que "Madame Bovary c'est moi" como prueba de que el autor se había objetificado en Emma, mujer de la que Baudelaire había dicho que poseía la locura y la voluntad fuerte de un hombre. Aunque el filósofo-crítico no consideró "inverti" en lo más mínimo a Flaubert, si creyó que el novelista podía haber hecho de ella su correlato sólo porque, en términos existenciales, pertenecía ella al "champ de ses possibles" o sea, que quedaba dentro del campo de sus posibles.<sup>32</sup> Es interesante, sin embargo, que Flaubert —aunque escribió hacia las mismas fechas que Kierkegaard— no haya esperado que sus lectores descubriesen identidad ninguna entre él y Madame Bovary, ni sintiese la necesidad de emplear "el truco de novelista" para ocultarla. Era simplemente inocente de tales preocupaciones existenciales y felizmente ignoró las nociones concernientes al Yo y el Otro que determinaron fundamentalmente los modos literarios de Kierkegaard y del Sartre jo-

<sup>28</sup> *La Nausée*, p. 1.

<sup>29</sup> *Either/Or*, vol. I, p. 9. Véase también *Existential Thought*.

<sup>30</sup> *Les Mots*, pp. 209-10.

<sup>31</sup> Jean-Paul Sartre, *Question de Méthode*. París: Gallimard, 1960, *passim*.

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 196.

---

ven, ya que optó por ser un narrador omnisciente y un autor más omnisciente aún.

No es accidental, sino que está condicionado existencialmente, sin embargo, el que todos los editores ficticios y todos los autores pseudónimos de Kierkegaard escriban en primera persona o que el Roquentin de Sartre se encuentre esencialmente, no por accidente, solo. Está de acuerdo también con sus máximas existenciales el que hayan elegido la forma abierta del diario para que sus protagonistas se expresasen a través de ella, en vez de modos que le permiten al narrador mirar hacia atrás sobre su vida y los acontecimientos y ver cómo van cayendo en un ordenamiento sistemático. Pues Kierkegaard había sostenido que la existencia humana es un perpetuo llegar a ser y sólo podía definirse después de la muerte. Y Sartre había sostenido con no menor convicción que el hombre, mientras vivía, se hallaba en proceso de definición de sí mismo a través de sus acciones. Ya en 1960, Sartre habría de advertir a los antropólogos que "l'homme se définit par son projet. Cet être matériel dépasse perpétuellement la condition qui lui est faite; il dévoile et détermine sa situation en la transcendant pour s'objectiver par le travail, l'action ou le geste."<sup>33</sup>

La noción existencial del Otro, que fue tan restrictiva para los modos de escribir de Kierkegaard y del Sartre de *La Nausée*, habría de ser ampliada por el autor francés en términos heideggerianos, y es importante valorar este acercamiento en su significación humanista. Kierkegaard había escrito en su *Posdata no-científica final*:

Respecto de toda realidad externa a mí, sólo la puedo captar pensándola. Para captarla

realmente, tendría que ser capaz de convertirme en otro, en el individuo actuante, y hacer de la realidad extraña mi propia realidad, lo que es imposible. Pues si hago mía la realidad extraña, no quiere esto decir que me convierta en el otro al conocer su realidad, sino que significa que adquiero otra realidad, que me pertenece a mí en oposición a él. . . Cuando pienso en lo que otro ha hecho, y concibo de tal modo una realidad, saco a esta realidad dada de lo real y la coloco en lo posible; pues una *realidad concebida* es una posibilidad, y más alta que la realidad desde el punto de vista del pensamiento, aunque no desde el punto de vista de la realidad. Esto implica también que no existe relación inmediata, éticamente, entre sujeto y sujeto. Cuando entiendo a otra persona, su realidad es para mí una posibilidad.<sup>34</sup>

Esta relegación del Otro al reino de la conjetura se refleja por igual en la literatura de Kierkegaard y *La Nausée* de Sartre. Roquentin experimenta a los Otros tan solo como entidades incomprensibles a las que se encuentra en las bibliotecas y restaurantes. Se expresan aparentemente en clisés y tremendos lugares comunes, incapaces de todo diálogo verdadero. Aun él y Anny son un enigma el uno para el otro, aun cuando hace mucho tiempo que se conocen. Aunque, para decirlo al modo kierkegaardiano, han bailado un baile para dos, cada danzante ha seguido tan solo su propia melodía interior.

En *L'Être et le Néant*, Sartre habría de desarrollar la noción del Otro y subsiguientemente forjaría las nuevas formas novelísticas y teatrales capaces

<sup>33</sup> *Ibid.*, p. 209.

<sup>34</sup> *Kierkegaard Anthology*, pp. 226-27.

de expresarla.<sup>35</sup> Demostró filosóficamente la existencia del Otro a través de un segundo *cogito*, que surge dentro del Yo cuando se torna consciente —a través de la mirada del Otro— de ser definido también por un poder que está fuera de él mismo. La mirada del Otro puede despojar totalmente al Yo de su libertad esencial —la de hacerse a sí mismo y la de verse a sí mismo como el centro de su mundo— a menos de que el Yo reafirme su autenticidad en desafío del juicio fijador del Otro. Como es sabido, tales nociones fueron dramatizadas ingeniosamente por Sartre en *Huis Clos*, pero en sus *Chemins de la liberté* lo llevaron a inventar nuevas estructuras y técnicas narrativas. Rechazando la pintura tradicional de los personajes novelísticos, hizo que los inauténticos se definiesen como lo que los Otros decidiesen verlos. Se descubrieron a sí mismos exclusivamente en los ojos de los Otros. Así, Daniel le escribe a su amigo Mathieu:

“Je n’ai jamais su ce que je suis. Mes vices, mes vertus, j’ai le nez dessus, je ne puis les voir, ni prendre assez de recul pour me considérer d’ensemble. Et puis j’ai je ne sais quel sentiment d’être une matière molle et mouvante ou les mots s’enlisent; à peine ai-je tenté de me nommer, que déjà celui qui est nommé s’est confondu avec celui qui nomme et tout est remis en question. . . Un instant, en ce soir de juin où il m’a plu de me confesser à toi, j’ai cru me toucher dans tes yeux effarés. Tu me voyais; dans tes yeux j’étais solide et prévisible; mes actes et mes humeurs n’étaient plus que les conséquences d’une essence fixe.

Cette essence c’est par moi que tu la connaissais, je te l’avais décrite avec mes mots, je t’avais révélé des faits que tu ignorais et qui t’avaient permis de l’entrevoir. Pourtant c’est toi qui la voyais et moi je te voyais seulement la voir. . . . J’ai compris alors qu’on ne pouvait s’atteindre que par le jugement d’un autre, par la haine d’un autre. Par l’amour d’un autre aussi, peut-être.”<sup>36</sup>

Si la mirada de Otro despoja a quienes son inauténticos, casi por completo, de su libertad de cambiar, Sartre habría de asignarle, más tarde, un papel más positivo dentro del curso normal de los tratos humanos. En su *Question de Méthode*, parece evocar nociones heideggerianas del Ser-en-el-mundo del hombre, un mundo en el que el *Dasein* (la existencia objetiva/subjetiva del individuo) se yuxtaponen a *Mitsein* (Ser-con-Otros). Sartre pasó a formular —en el curso de su descripción del surgimiento de Flaubert como autor de *Madame Bovary*— una dialéctica heideggeriana, en la que el individuo se compromete con el Otro para hacerse a sí mismo:

Cette relation immédiate, par-delà les éléments donnés et constitués, avec l’autre que soi, cette perpétuelle production de soimême par le travail et la *praxis*, c’est notre structure propre; pas plus qu’une volonté, elle n’est un besoin ou une passion, mais nos besoins comme nos passions ou comme la plus abstraite de nos pensées participent de cette structure; ils sont toujours *en dehors d’eux-mêmes vers. . . .* C’est ce que nous nommons l’existence et par là, nous n’entendons pas une substance stable

<sup>35</sup> Jean-Paul Sartre, *L’Être et le Néant*. París: Gallimard, 1943, pp. 276-364.

<sup>36</sup> Jean-Paul Sartre, *Le Sursis*. París: Gallimard, 1945, pp. 466-67.

qui se repose en elle-même mais un déséquilibre perpétuel. . . . Comme cet élan vers l'objectivation prend des formes diverses selon les individus, comme il nous projette à travers un champ de possibilités dont nous réalisons certaines à l'exclusion des autres, nous le nommons aussi choix ou liberté.<sup>37</sup>

Aunque este proceso dialéctico representa el meollo mismo del "méthode progressive-régressive", debe entenderse también claramente como algo inherente a la concepción heideggeriana del hombre como *Dasein*, como Ser-en-el-mundo, y, con ello, como "el aquí y el ahora del Ser", aquello que localiza y temporaliza al Ser.

La noción heideggeriana de tiempo, parte integrante por demás de su concepción del *Dasein* (y, así, de su concepción del Humanismo) había preocupado a Sartre ya desde 1939. Su voz mostró armónicos heideggerianos cuando declaró, en un ensayo de ese año, titulado "Sobre *The Sound and the Fury*: el tiempo en la obra de Faulkner": "La conciencia puede 'existir dentro del tiempo' sólo a condición de que se vuelva tiempo, a consecuencia del movimiento mismo en virtud del cual se convierte en conciencia. Tiene que 'temporalizarse'".<sup>38</sup> Concedió que el tiempo de un clavo, de un terrón de tierra, o aun de un átomo podría ser el de un perpetuo presente, pero proclamó que el hombre, por no ser clavo pensante, no podía zambullirse en el tiempo como si fuese un baño de ácido sulfúrico. No sólo estuvo de acuerdo tanto con Heidegger

como con Kierkegaard en que el hombre ya no podía ser evaluado a cada momento y ser definido como la suma total de lo que tiene, sino que también estuvo de acuerdo con el filósofo alemán, que asume que la conciencia humana implica proyección —o que el *Dasein*, por su misma naturaleza, existe porque se halla determinado por lo que Heidegger llama "la fuerza callada de lo posible", es decir, por el futuro más que por el pasado. Tales nociones acerca de la naturaleza del hombre, de su *Humanitas*, como Ser-en-el mundo temporalizado, condujeron a Sartre a criticar la técnica de Faulkner de morar en un "presente inefable, que hace agua por todos lados", invadido de pronto por el pasado, y repleto de "obsesiones monstruosas y discontinuas" y de "intermitencias del corazón". El vocabulario crítico de Sartre descubre, por supuesto, la semejanza que apreció entre el manejo del tiempo por Faulkner y por Proust, al que condenó igualmente, aun cuando se percatase claramente del hecho de que, para los personajes de la novelística de Faulkner, el pasado es tan solo una carga insoportable, mientras que para los de Marcel Proust recapturarlo significa la salvación. Ambos autores fracasaron, a su entender, porque vieron al hombre tan solo como la suma total de lo que tiene, y no como "la totalidad de lo que todavía no tiene" pero podría tener, con todo lo que implica tal visión de la *Humanitas* en términos de atenuar el presente y su informe brutalidad. Aun cuando *La Nausée* de Sartre había rendido homenaje, de muchas maneras, a *La Recherche du Temps perdu*, se había burlado ya de su concepción del pasado, de la música (Roquentin oía más música popular norteamericana que música "cultura" europea) y aun, hasta cierto punto, del arte como salvación del hombre. Tanto Anny como Roquentin llegan a declarar que el pasado está muerto y sobre-

<sup>37</sup> *Question de Méthode*, pp. 209-10.

<sup>38</sup> Jean-Paul Sartre, "On the Sound and the Fury: Time in the Work of Faulkner", en *Literary and Philosophical Essays*, trad. ingl. de Annette Michelson, Nueva York: Collier, 1962, pp. 84-93.

vive únicamente en palabras o pinturas que falsamente lo glorifican.

Pero la concepción sartreana del hombre como Ser-en-el-mundo, como proyección en el futuro y, al mismo tiempo, como ser temporalizador, determinó más decisivamente aún los modos narrativos de su tetralogía, *Les chemins de la Liberté*. A diferencia de Roquentin —aunque solo fundamentalmente, como él— cada personaje de esta tetralogía se presenta como Ser-en-el-mundo y como temporalizador del Ser. Todo un coro de voces, además, sirve de fondo a los principales personajes de la novela y la historia política se hace presente en la forma de reuniones simuladas entre dirigentes mundiales reales, históricos que el lector tiene el privilegio de escuchar. En esta fusión de la ficción y de la realidad vivida de naciones reales, los personajes creados por el autor intervienen en una dialéctica a través de la cual se definen a sí mismos y desafían al lector a hacer otro tanto. Nos acordamos de lo que dice Sartre en *Question de Méthode*: “Dans cet univers vivant, l’homme occupe pour nous un place privilégiée. D’abord parcequ’il peur être historique, c’est-à-dire se définir sans cesse par sa propre praxis à travers les changements subis ou provoqués et leur intériorisation, puis le dépassement même des relations interiorisées.”<sup>39</sup> Para crear el tono de un mundo en el que los existentes de las novelas se hallan en perpetua progresión y regresión, el autor metió innumerables hechos y personajes no sólo en cada capítulo y cada párrafo, sino inclusive en una sola oración. Lo hizo, particularmente, en el segundo volumen de la tetralogía, *Le Sursis*. Por ejemplo, en una oración que comienza con el pronombre personal de *elle* y que hace refe-

rencia claramente a la enfermera de uno de los personajes principales, el mismo pronombre sirve hacia la mitad de la oración para designar a una mujer completamente diferente, situada a kilómetros de distancia y dedicada a distintas actividades. Un *no* con el que termina una aseveración en una suerte de asociación que le hace eco, como de sueño, puede ser otro, hecho en otra parte, en un contexto distinto. En este volumen —a diferencia del que le precedió— el mundo ya no es observado a través de la conciencia de una primera persona oculta bajo la forma de una narración en tercera persona, sino antes bien una conciencia humana impersonal que se tiende sobre el universo entero.<sup>40</sup>

En ninguna parte sentimos el impacto de *Humanitas* como *Dasein* tan fuertemente, sin embargo, como en un episodio de *Le Sursis* que nos recuerda la escena de Flaubert en los “Comices”, en *Madame Bovary*. En la escena de la novela de Flaubert, Rodolphe seduce con sus palabras de amor a una anhelosa y romántica Emma, aun cuando el romance parece estar desmentido por el ruido de fondo de los oradores y de la multitud que anda de aquí para allá. Mientras se mezclan la “elevación de miras” de los políticos y de los enamorados, grotescamente, parecen burlarse recíprocamente de su vulgaridad, en tanto que Flaubert, “como Dios en la creación” permanece invisible y se divierte a expensas de la pomposidad rural y de la falta de moralidad. La escena correspondiente en *Le Sursis*, de Sartre, es aquella en la que Ivich y Mathieu encuentran refugio en su apartamento de París y, casi inadvertidamente, se hacen el amor. Al mismo tiempo, las grandes potencias nacionales —invisibles e inaudibles para los amantes— se reúnen para decidir

<sup>39</sup> *Question de Méthode*, pp. 231-32.


<sup>40</sup> *Existential Thought*, pp. 145-55.

si deben declararle la guerra a Hitler o apaciguarlo, y así, quieras que no, afectan sus vidas. Es el autor sabelotodo el que se mete para registrar que Chamberlain y Daladier han decidido anular la existencia de Checoslovaquia y dejado que pase a formar parte del Reich alemán. Ivich y Mathieu todavía no pueden darse cuenta de esta decisión o de su simultaneidad con sus actos amorosos.<sup>41</sup> Pero el autor, que los ve como Ser-en-el-mundo y en la relación dialéctica con otros, con los cuales la comparten, no los puede separar de tales acontecimientos a la manera como pudo aislar a Roquentin. Su punto de vista cambiado evidentemente lo obligó a abandonar la relación Yo-Roquentin de *La Nausée* y a sustituirla por una orquestación de conciencia, una multidimensionalidad que no sólo correspondía a su más heideggeriana noción de *Humanitas* como Ser-en-el-mundo, sino también a la interpretación objetiva-subjetiva del *Dasein*. Como expresó Sartre, al hablar de los autores de su tiempo en "Qu'est ce que la Littérature?": "A notre certitude intérieure d'être 'devoilants' s'adjoint celle d'être inessentiels par rapport à la chose dévoilée."<sup>42</sup> En su búsqueda de modos literarios capaces de expresar un pensamiento existencial, el kierkegaardiano hincapié de Sartre en la subjetividad se ha transformado en un anonimato relativamente subordinado.

La definición que nos da Sartre del humanismo existencial en *L'Existentialisme est un Humanisme* nos muestra la influencia de Heidegger en el pensamiento del filósofo francés:

Il n'y pas d'autre univers qu'un univers humain, l'univers de la subjectivité humaine. Cette liaison de la transcendance, comme constitutive de

l'homme —non pas au sens où Dieu est transcendent, mais au sens de dépassement— et de la subjectivité, au sens où l'homme n'est pas enfermé en lui-même mais présent toujours dans un univers humain, c'est ce que nous nommons l'humanisme existentialiste.<sup>43</sup>

Se da uno cuenta, al mismo tiempo, de que esta definición no abarca a la noción de Heidegger de que el hombre es Ser-dado y que, aunque ec-sista y Lo temporalice, además de arrojar la luz de su inteligencia sobre El, es parte de El, y guarda tanto a El como al lenguaje Ser-dado. El humanismo de Heidegger parece ser tan válido hoy al nivel del pensamiento como lo es el de Sartre en sus términos ético-sociales. Pues la heideggeriana concepción del *Dasein* —al ir más allá de la de Sartre— parece implicar que, en un momento determinado, todos los hombres participan y, ciertamente, podrían temporalizar y revelar estructuras de pensamiento Ser-dadas, independientemente de las disciplinas específicas por ellos cultivadas. Si Heidegger pone reparos a la tecnología lo hace a causa de su estrechez de miras y su olvido del hecho de que todo el pensamiento de nuestro tiempo brota de lo que él llama suelo del Ser. Cree que nuestra artificial división del conocimiento en ciencias sociales y naturales, por una parte, y literatura y filosofía, por otra parte, se debe a esta estrechez de pensamiento. Si podemos desentendernos del preciosismo de su lenguaje, frecuentemente irritante, su noción del Humanismo bien podría ser la aurora de una nueva era, en la que prestásemos atención a esas estructuras comunes de pensamiento que comparten todas las disciplinas y todos los humanos porque representan el suelo mismo del Ser. 

<sup>41</sup> *Le Sursis*, pp. 495-502.

<sup>42</sup> *Qu'est-ce que la Littérature?*, p. 50.

<sup>43</sup> SH., p. 93.