

BOLETIN BIBLIOGRAFICO EXISTENCIALISTA

Siguiendo el tema del artículo precedente sobre el existencialismo, damos a continuación las ediciones más recientes o de adquisición más fácil en España, de las obras de los autores existencialistas o para-existencialistas, junto con una reseña de las obras publicadas o traducidas al castellano en esta última década, a título de comentarios, introducciones o exposiciones de las doctrinas existencialistas en general o de algún autor en especial. Sabemos que aún así no es exhaustiva nuestra información, ya que de intento hemos prescindido de señalar o reseñar aquellas que o no se han introducido en nuestra Patria o son de difícilísima adquisición.

I.—AUTORES EXISTENCIALISTAS

KIERKEGAARD.

Sabido es por todos que sus obras fueron traducidas del danés al alemán por HERMANN GOTTSCHED, en *Gesammelte Werke* (1).

Tenemos conocimiento de que lo hayan sido al español las siguientes:

Antígona (2), *Diario de un seductor* (3), *Diario íntimo* (4), *El concepto de la angustia* (5), *Etapas en el camino de la vida* (6), *Estética y Ética en la formación de la personalidad* (7) y *Prosas* (8).

(1) Vols. I-XII, 1909-1923.

(2) Ensayo filosófico, México, 1942.

(3) Traducción de Valentín de PEDRO, Madrid, Suc. de Rivadeneyra, 1922.

(4) Id. de M. A. BOSCO, Buenos Aires, Rueda, 1955.

(5) Id. de José GAOS, Madrid, Revista de Occidente, 1930. Y, con la autorización de esta editorial, en Espasa-Calpe, S. A. española, en 1940, 1943, 1946, 1952, 1959.

(6) Traducción de Juan CASTRO, Buenos Aires, Rueda, 1951.

(7) Buenos Aires, Edit. Nova, 1955.

(8) Traducción de Alvaro ARMANDO VASSEUR, Madrid, Ed. Americana, 1930.

Fácilmente adquisibles en España hallamos las siguientes traducidas al francés :

Le Journal du Séducteur (9), *Ou bien... Ou bien* (10), *Crainte et Tremblement* (11), *La Répétition* (12), *Les Riens philosophiques* (13), *Le Concept d'angoisse* (14), *Le Banquet* (15), *Coupable? Non coupable?* (16), *Post-scripbum aux Miettes philosophiques* (17), *Traité du désespoir* (18), *Point de vue explicatif de mon oeuvre* (19), *L'École du christianisme* (20), *La Pureté du coeur* (21), *Pour un examen de conscience* (22), *Le Droit de mourir pour la vérité. Le Génie et l'Apôtre* (23), *Le Souverain Sacrificateur. Le Péager. La pécheresse* (24), *L'Evangile des souffrances* (25), *Les Lis des champs et les Oiseaux du ciel* (26), *Vie et Règne de l'amour* (27), *L'instant* (28), *Etapes sur le chemin de la vie* (29) *Discours chrétiens* (30), *La vraie prière* (31), *Religion der Tat* (32) y *Journal* (33).

(9) Id. GATEAU, Stock, 1929. Y por F. y O. PRIOR y M. H. GUIGNOT, en *Ou bien... Ou bien...* (pp. 235-346), Gallimard, 1943.

(10) Traduc. de F. y O. PRIOR y M. H. GUIGNOT, Gallimard, 1943. La 2.^a parte, bajo el título de *L'Alternative*, ha sido traducida por P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, Vendée, 1940.

(11) Traducción de P.-H. TISSEAU, Ed. Montaigne, 1935.

(12) Id., íd., Alcan, 1933.

(13) Id. FERLOV y GATEAU, Gallimard, 1937.

(14) Id. P.-H. TISSEAU, Alcan, 1935.

(15) Id., íd., íd., 1933. Y por BABELON y LUND, bajo el título de *In vino veritas*, Ed. du Cavalier, 1933.

(16) Traduc. de P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, Vendée, 1942.

(17) Trad. de P. PETIT, Mesnil (Eure), Gallimard, 9.^a edic. 1949.

(18) Trad. de FERLOV y GATEAU, Gallimard, 1932. y P.-H. TISSEAU la ha traducido bajo el título de *La Maladie à la mort*, Bazoges-en-Pareds, 1946.

(19) Trad. de P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, 1940.

(20) Trad. de P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, 1936.

(21) Trad. de P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, 1934.

(22) Trad. de P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, 1935.

(23) Trad. de P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, 1935.

(24) Trad. de P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, 1934.

(25) Trad. de P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, 1937.

(26) Trad. de P.-H. TISSEAU, Alcan, 1935.

(27) Trad. de P. VILLADOIN, Aubier, 1946.

(28) Trad. de P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, 1948.

(29) Trad. de F. PRIOR y M.-H. GUIGNOT, Gallimard, 1948.

(30) Trad. de P.-H. TISSEAU, Delachaux y Niestlé, 1952. Comprende: *Les soucis des chrétiens, Sentiments dans la lutte des souffrances, Discours pour la communion.*

(31) Trad. de P.-H. TISSEAU, Bazoges-en-Pareds, 1937.

(32) Trad. de GEISMAR, Leipzig, 1930. Es una selección de textos escogidos por el traductor.

(33) Trad. de FERLOV y GATEAU, 4 vols., Gallimard, 1941-1957.

HEIDEGGER.

Ediciones en lengua original de sus obras :

Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie (34), *Neuere Forschungen zur Logik* (35) *Die Lehre vom Urteil im Psychologismus* (36), *Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaft* (37), *Die Kategorien und Bedeutungslehre des Duns Scotus* (38), *Sein und Zeit* (39), *Kant und das Problem der Metaphysik* (40), *Was ist Metaphysik?* (41), *Vom Wesen des Grundes* (42), *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität* (43), *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (44), *Platons Lehre von der Wahrheit* (45), *Von Wesen der Wahrheit* (46), *Brief über den "Humanismus"* (47), *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (48), *Der Feldweg* (49), *Holzwege* (50), *Logos* (51), *Das Ding* (52), *Seinverlassenheit und Irrnis* (53), *Bauen Wohnen Denken* (54), *Was heisst Denken?* (55), *Georg Trakl Eine Erörterung seines Gedichtes* (56), *Einführung in die Metaphysik* (57 y *Die Frage nach der Technik* (58).

- (34) En *Philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft*, 1912, pp. 353-363.
 (35) En *Lit. Rundschau*, 1912, pp. 465-472. 517-524. 565-570.
 (36) Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik. Leipzig, Barth, 1914.
 (37) En *Zs. für Philos. und phil. Kritik*, 1916, pp. 173-188.
 (38) Tübinga, Mohr, 1916.
 (39) En *Jahrbuch für Phil. und phän. Forschung*, 1927. Y como volumen independiente : 7.ª edición, Halle, Niemeyer, 1953.
 (40) Bonn, Cohen, 1.ª edic. en 1929, 2.ª edic. en 1951.
 (41) Bonn, Cohen, 1929. La 4.ª edic. del 1943, va acompañada de un *Nachwort*, la 5.ª una nueva *Einleitung: Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* (traducida al castellano—la Introducción—por H. Pinares Uleva).
 (42) Halle, Niemeyer, 1929. La 3.ª edic.—1949—lleva un *Vorwort*.
 (43) Breslau, Korn, 1933.
 (44) Munich, Langen und Müller, 1937.
 (45) En *Jahrbuch Geistige Überlieferung*, 1942. Como obra independiente: Bern, A. Franke Ag., 1947.
 (46) Frankfurt a. M., Klostermann, 1943; la 3.ª edic. en 1954.
 (47) 1947 como apéndice a *Platons Lehre von der Wahrheit*, reseñada en cita (45). Independientemente : *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., 1949.
 (48) Frankfurt a. M., 2.ª edic. 1951.
 (49) En *Wort und Wahrheit*, Viena, 1950.
 (50) Frankfurt a. M., 2.ª edic. 1952.
 (51) En *Festschrift für Hans Jantzen*, Berlín, 1951.
 (52) En *Gestalt und Gedanke*, Munich, 1951.
 (53) En *Ernst Barlach, Dramatiker, Bildhauer, Zeichner*, Darmstadt, 1951.
 (54) En *Mensch und Raum*, Darmstadt, 1952.
 (55) En *Merkur*, 1952, n. 6. En volumen independiente : Tübinga, Niemeyer, 1954.
 (56) En *Merkur*, 1953, N. 7.
 (57) Tübinga, Niemeyer, 1953.
 (58) En *Gestalt und Gedanke*, Munich, 1954.

En español pueden fácilmente encontrarse las siguientes obras traducidas :

Doctrina de la verdad según Platón y carta sobre el humanismo (59), *Introducción a la Metafísica* (60), *¿Qué es Metafísica?* (61), *¿Qué significa pensar?* (62), *El Ser y el Tiempo* (63), *Sobre la cuestión del ser* (64), *Kant y el problema de la Metafísica* (65), *Hölderling y la esencia de la poesía* (66), *De la esencia de la verdad* (67), más la *Introducción a la 5.ª edición de ¿Qué es Metafísica?* (68).

JASPERS.

En lengua original: *Heimweh und Verbrechen* (69), *Allgemeine Psychopathologie* (70), *Psychologie der Weltanschauungen* (71), *Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin* (72), *Die Idee der Universität* (73), *Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, im Forschen und Philosophieren* (74), *Die geistige Situation der Zeit* (75), *Philosophie I. Philosophische Weltorientierung. II. Existenzerhellung. III. Metaphysik* (76), *Vernunft und Existenz* (77), *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens* (78), *Descartes und die Philosophie* (79), *Existenzphilosophie* (80),

(59) Trad. de L. D. GARCIA BACCA y A. WAGNER, Santiago de Chile, Universidad, 1953.

(60) Trad. de Emilio ESTIN, Buenos Aires, Nova, 1956.

(61) Trad. de Xavier ZUBIRI, Buenos Aires, Alpe, 1955.

(62) Trad. de Haroldo KAKNEMANN, Buenos Aires, Nova, 1958.

(63) Trad. de José GAOS, México, Fondo Cultura Económica, 1951. (En prensa la 2.ª edición).

(64) Trad. de Germán BLEIGBERG, Madrid, Revista de Occidente, 1958.

(65) Trad. de JOSÉ GAOS, México, 1954.

(66) Trad. de L. D. GARCIA BACCA.

(67) Id. de Carlos ASTRADA.

(68) Id. de H. PIÑERA LLEVA.

(69) *Gross'Archiv f. Kriminalanthrop.*, XXXVI (1909), 1-116 (Dis.).

(70) 5.ª edic., Berlín, 1948.

(71) Berlín, 1937.

(72) Berlín, 1922.

(73) 1923.

(74) Ondenburg, 1932.

(75) 1931 (Véase la traducción española, reseñada posteriormente, *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*).

(76) 1.ª edic., 3 vols. 1932; 2.ª edic., 1 vol., 1948. Springer-Verlag, Berlín-Heidelberg.

(77) Groninga, 1935.

(78) Berlín, 1936.

(79) 1937.

(80) 2.ª edic. Berlín, Walter de Gruyter y Co., 1956.

Die Schuldfrage (81), *Nietzsche und das Christentum* (82), *Philosophische Logik* (I. Von der Wahrheit) (83), *Der Philosophische Glaube* (84), *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (85), *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit* (86), *Einführung in die Philosophie* (87), *Rechenschaft und Ausblick* (88), *Ueber das Tragische* (89), *Leonard als Philosoph* (90) y *Schelling. Grösse und Verhängnis* (91).

En español :

Ambiente espiritual de nuestro tiempo (92), *Balance y Perspectiva* (93), *Filosofía de la existencia* (94), *La Filosofía* (95), *La fe filosófica* (96), *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo* (97), *Psicopatología general* (98), *Genio y locura. Ensayo de análisis patográfico comparativo sobre Strindberg, Van Gogh, Swedenborg, Hölderlin* (99), *Filosofía: I. Orientación filosófica en el mundo; II. Aclaración de la "existencia"; III. Metafísica* (100); *Origen y meta de la historia* (101), *Leonardo, como filósofo* (102).

JEAN-PAUL SARTRE.

En francés : *L'imagination* (103), *Esquisse d'une theorie des emotions* (104), *L'imaginaire* (105), *L'être et le Néant: Essai d'ontologie*

-
- (81) 1946.
 (82) 1946.
 (83) Munich, 1947.
 (84) 1948 (Hay traducción española que reseñaremos luego).
 (84) Munich, 1949.
 (86) Munich, 1950.
 (87) Munich, 1953.
 (88) Munich, 1951.
 (89) 1952 (reimpresión de la sección sobre la tragedia del tomo I de *Von der Wahrheit*).
 (90) 1953.
 (91) 1955.
 (92) Trad. de Ramón de la SERNA, Barcelona, Labor, 1955.
 (93) Trad. de Fernando VELA, Madrid, Revista de Occidente, 1953.
 (94) Trad. de L. ROD. ARANDA, Madrid, Aguilar, 1958.
 (95) 2.ª edic., trad. de José GAOS, México, F. C. E., 1957.
 (96) Trad. de José ROVIRA, Buenos Aires, Losada, 1953.
 (97) Trad. de Lucía PLOSSEK, Buenos Aires, Sudamérica, 1953.
 (98) 2 vols., 1950-51.
 (99) Trad. de Agustín CABALLERO ROBREDO, Madrid, Aguilar, 1955.
 (100) Trad. de Fernando VELA, edics. de la Universidad de Puerto Rico, Madrid, Rev. de Occidente, 1958, 2 vols.
 (101) 1950.
 (102) 1956.
 (103) Nouvelle Encyclopédie Philosophique. Les Presses Universitaires, 3.ª edic., 1949.
 (104) París, Herrman, 1948.
 (105) Psychologie phénoménologique de l'imagination. 20ª edic., París, Gallimard, 1948.

phenomenologique (106): como obras filosóficas; *La Nausée* (107), *Le Mur* (108), *Les chemins de la liberté: I. L'age de la raison; II. Le sursis; III. La mort dans l'âme* (109), *Drole d'amitié* (110): en la sección de novelas y cuentos; como piezas de teatro: *Les mouches* (111), *Huis-closs* (112), *Morts san sepulture* (113), *La putain respectueuse* (114), *Les mains sales* (115), *Le diable et le bon Dieu* (116), *Kean* (117) y *Nekrasov* (118); como ensayos: *L'existentialisme est un humanisme* (119), *Descartes* (120), *Situations I* (121), *Reflexions sur la question juive* (122), *Baudelaire* (123), *Situations II* (124), *Situations III* (125), *Entretiens sur politique* (126), *Saint-Genet, comédien et martyr* (127), *L'affaire Henri Martin* (128). Como guiones cinematográficos: *Les jeux sont faites* (129), *L'engranage* (130).

Al español han sido traducidas bajo los siguientes títulos:

Entre las obras de Filosofía: *Lo imaginario* (131) y *El Ser y la Nada* (132). De las novelas y cuentos: *La Náusea* (133), *Los caminos de la libertad: I. La edad de la razón; II. El aplazamiento; III. La*

-
- (106) 39ª edic., París, Gallimard, 1953.
 (107) 112ª edic., París, Gallimard, 1951.
 (108) 112ª edic., París, Gallimard, 1953.
 (109) I: 123ª edic., París, Gallimard, 1953; II: 112ª edic., París, Gallimard, 1951; III: 65ª edic., París, Gallimard, 1949.
 (110) *Temps Modernes*, 1949.
 (111) Edic. 125, París, Gallimard, 1953.
 (112) Idem. íd.
 (113) Idem. íd.
 (114) Idem. íd. Las 4 en un solo volumen.
 (115) 131ª edic., París, Gallimard, 1952.
 (116) 31ª edic., París, Gallimard, 1951.
 (117) París, Gallimard, 1.ª edic.
 (118) París, Gallimard, 9.ª edic.
 (119) París, Nagel, 1954.
 (120) *Introduction et choix de textes par J. P. Sartre*, Les Trois Collines, 9.ª edic.
 (121) 38.ª edic., París, Gallimard, 1951.
 (122) París, Paul Morinien, 1954.
 (123) 34.ª edic., París, Gallimard, 1950.
 (124) 28.ª edic., París, Gallimard, 1951.
 (125) 15.ª edic., París, Gallimard, 1949.
 (126) 5.ª edic., París, Gallimard, 1949. En colaboración con David ROUSSET y Gérard ROSENTHAL.
 (127) Edic. 5.ª, París, Gallimard, 1952.
 (128) París, Gallimard.
 (129) París, Nagel, 1952.
 (130) París, Nagel, 1948.
 (131) Trad. de Héctor Catafano, Buenos Aires, Edit. Ibero-Americana, 1948.
 (132) Trad. y pról. de Miguel Angel Virasoro, Buenos Aires, Edit. Ibero-Americana, 1948.
 (133) Trad. de Aurora Bernárdez, Bs. Aires, Losada, 1947.

muerte en el alma (134). Entre las obras de teatro: *Las moscas*, *A puerta cerrada*, *Muertos sin sepultura*, *La mujerzuela respetuosa* y *Las manos sucias*, todo en un volumen (135), *El Diablo y Dios* (136), y en otro volumen *Nekrasof y Kean* (137). De los ensayos conocemos: *El existencialismo es un humanismo* (138) y *¿Qué es la literatura?* (139).

GABRIEL MARCEL.

Obras en francés: *Journal Métaphysique* (140), *La Métaphysique de Royce* (141), *Etre et Avoir* (142), *Du Refus à l'Invocation* (143), *Homo Viator* (144), *Positions et Approches du Mystère Ontologique* (145), *Le Mystère de l'Etre* (146), *Les Hommes contra l'Humain* (147), *L'Homme Problematique* (148) y *Le déclin de la sagesse* (148 bis). Trabajos en colaboración con otros: *Grandeur de Bergson* (149), *L'existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre* (150), *Ontologie et Axiologie* (151), *Regard en arrière* (152), *Structure de l'Espérance* (153). Tiene una infinidad de artículos que no citamos, pero cuyo elenco, así como el de las obras de teatro y el de trabajos en colaboración, se pueden encontrar completos hasta el año 1953 en el P. ROGER TROISFONTAINES: *De l'Existence à l'Etre* (154).

-
- (134) I: Trad. de Manuel R. Cardoso, Buenos Aires, Losada, 1948.
 II: Idem., íd., íd., 1948.
 III: Trad. de Miguel de Hernani, íd., íd., 1950.
- (135) Trad. española de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1942.
- (136) Trad. de Jorge Zalamea, Bs. Aires, Losada, 1952.
- (137) Trad. de Miguel Angel Asturias y María Martínez Sierra, Bs. Aires, Losada, 1957.
- (138) 2.ª edic., Bs. Aires, Sur, 1957.
- (139) Trad. de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada, 1949.
- (140) París, Gallimard, 1927.
- (141) París, Aubier, 1945.
- (142) París, Aubier, 1935.
- (143) París, Gallimard, 1940.
- (144) París, Aubier, 1945.
- (145) Lovaina, Nauwelaerts; París, Vrin, 1949.
- (146) París, Aubier, 1951.
- (147) París, La Colombe, 1951.
- (148) París, Aubier, 1955.
- (148 bis) París, Plon, 1954.
- (149) En el vol. *Henri Bergson. Essais et témoignages inédits*, Neuchâtel, à la Baconnière, 1941.
- (150) En el vol. *Les Grands Appels de l'Homme Contemporain*, París, ed. du Temps Présent, París, 1946.
- (151) En el vol. *Esistenzialismo Cristiano*, Padua, 1949.
- (152) En el vol. *Existentialisme Chretien: Gabriel Marcel*, París, Plon, 1947.
- (153) En el vol. *Espoir humain, Espérance Chretienne*, C. C. I. F., Ed. de Flore, 1951, y en "Dieu Vivant", 1951.
- (154) Lovaina, Nauwelaerts, 1953, vols. I y II.

En español no conocemos más traducciones que la de *El misterio del Ser* (155) y *El hombre problemático* (156).

SIMONE DE BEAUVOIR.

Si bien no pertenece a los grandes autores existencialistas, la traemos aquí porque debido a su vinculación especial a Jean-Paul Sartre, a sus artículos, intervenciones en los círculos existencialistas, novelas: *La invitada* aparecida en 1943, *La sangre de los otros* (157), *El segundo sexo*, *Las bocas inútiles* y *Los mandarines*, que obtuvo en 1954 el Premio Goncourt, sus relatos como *América día a día* y, sobre todo, a su obra filosófica *Para una moral de la ambigüedad* (158) es colocada generalmente por los tratadistas en el grupo de la escuela existencialista francesa.

Pour une morale de l'ambigüité, quiere ser la expresión de un ensayo sobre lo que debería ser o sobre el que debería fundarse una auténtica moral existencialista. La tonalidad nos es dada por la autora en el lema «La vida no es por sí misma ni buena ni mala. Es, de acuerdo con vuestra conducta, el lugar del bien y del mal. MONTAIGNE» (159), porque «El continuo quehacer—expone al comienzo de su obra—de nuestra vida es levantar el edificio de la muerte dice Montaigne. Cita a los poetas latinos: *Prima, quae vitam dedit, hora carpsit*. Y también: *Nascentes morimur*. Esta trágica ambivalencia que únicamente el animal y la planta padecen, el hombre la conoce, la piensa... este mundo del cual es conciencia, se integra con él; se afirma como interioridad pura, contra la cual se vuelve impotente toda fuerza exterior, y se siente a sí mismo como una cosa aplastada por la oscura gravedad de las otras cosas. A cada instante puede asir la verdad intemporal de su existencia, pero entre el pasado que ya no existe y el porvenir que no es todavía, ese instante en el cual vive no significa nada. Este privilegio que tan sólo a él le pertenece, esto es, de ser un sujeto soberano y único en medio de un universo de objetos, lo comparte con todos sus semejantes; objeto, a su vez, para los otros, en la colectividad de la cual depende no es más que un individuo» (160). Todos los hombres han experimentado esta trágica ambigüedad de

(155) Trad. de M. Eugenia Valentí, Buenos Aires, Ed. Sudamérica, 1953.

(156) Trad. de M. Eugenia Valentí, Buenos Aires, Sudamérica, 1956.

(157) Trad. españ., Buenos Aires, Schapire, 1955.

(158) *Pour une morale de l'ambigüité*. París, Gallimard, 1947. La trad. españ. es de F. y J. Solero, Buenos Aires, Schapire, 1956.

(159) Pág. 8.

(160) Pág. 10.

su condición, pero la mayoría de los filósofos han pretendido encubrir la, para lo cual o han reducido el espíritu a la materia, o han reabsorbido la materia en el espíritu o han confundido ambos en el seno de una sustancia única; han negado la muerte: sea por integración en la vida, sea por la promesa de la inmortalidad, o han negado la vida como ilusión que se escondería en la verdad del Nirvana. Y todo para proponer una moral cuya meta era idéntica para todos: suprimir la ambigüedad. «Pero es inútil que se nos mienta; la cobardía no satisface. Esas metafísicas razonables, esas éticas consoladoras con las cuales pretenden engañarnos no hacen más que acentuar el desorden que padecemos. En la actualidad, los hombres experimentan más vivamente que nunca la paradoja de su situación... Y ya que rehusamos el soslayamiento, procuremos mirar la verdad cara a cara. Procuremos asumir nuestra ambigüedad fundamental. Es en el conocimiento de las condiciones auténticas de nuestra vida donde debemos poner la fuerza de vivir y las razones de la acción. El existencialismo se ha definido desde el principio como una filosofía de la ambigüedad; afirmando el carácter irreductible de la ambigüedad es como Kierkegaard se ha opuesto a Hegel; y en nuestros días, en *L'Être et le Néant*, es por medio de la ambigüedad que Sartre define fundamentalmente al hombre, ese ser cuyo ser es no ser, esa subjetividad que sólo se realiza como presencia en el mundo, esa libertad comprometida, esa manifestación del para-sí que es dada inmediatamente por el otro» (161).

Por eso en esta obra Beauvoir tratará de estudiar, mediante finos análisis fenomenológicos de la vida y existencia de todos los hombres, de partes de la sociedad y de cada hombre particular, las condiciones auténticas de la existencia para deducir o plantear las razones de la vida y de la acción. Pues sólo a través de esa acción el hombre se hace, se define en el mundo.

Pero la primera objeción que se le presenta es la acusación de que «el existencialismo es una filosofía del absurdo y de la desesperación; que la misma encierra al hombre en una angustia estéril, en una subjetividad vacía; que ella es incapaz de proveer al hombre de ningún principio de elección; sea como fuere, la partida está perdida. ¿No declara Sartre, en efecto, que el hombre es una pasión inútil, que procura en vano efectuar la síntesis del para-sí y del en-sí, con el objeto de hacerse Dios?» (162).

(161) Págs. 11 y 12.

(162) Pág. 12.

Para resolverla afirma la certeza de la parte del fracaso que implica la condición humana, afirmación que han hecho, sin embargo, todas las morales optimistas, puesto que «sin fracaso no hay moral... A un Dios no se le propone una moral; es imposible proponérsela al hombre si se define a éste como naturaleza, como lo dado» (163), pero es que «el fracaso descrito en *L'Être et le Néant* es definitivo, pero es también ambiguo. El hombre, nos dice Sartre, es 'un ser que *se hace* carencia de ser, *a fin de que tenga ser*'. Es decir, en primer término, que su pasión no le es infligida desde afuera; al contrario, él la elige, ella es su ser mismo y como tal no implica la idea de infelicidad. Si esta elección es calificada de inútil, ello significa que no existe ante la pasión del hombre, fuera de ella, ningún valor absoluto con relación al cual se podría definir lo inútil y lo útil» (164). «Mas esto no quiere decir que no pueda justificarse; *darse* las razones de ser que ella *no tiene*. Y así, Sartre nos expresa que el hombre se hace carencia de ser *a fin de que tenga ser*; el término *a fin de que* indica claramente una intencionalidad; no en vano el hombre nihiliza al ser: gracias a él el ser se devela y quiere ese develamiento... Aquí no hay fracaso, sino, por el contrario, triunfo. En efecto, ese fin, que el hombre se propone cuando se torna carencia de ser, se realiza a través de sí mismo... Es decir, que en su vana tentativa por *ser* Dios, el hombre se hace *existir* como hombre, se satisface con esta existencia, coincide exactamente consigo mismo. No le está permitido existir sin ternura hacia ese ser que no será nunca; pero le es posible querer esa tensión con el fracaso que la misma implica. Su ser es carencia de ser, pero hay una manera de ser de esta carencia que es, precisamente, la existencia. En términos hegelianos podría expresarse que hay aquí una negación por la cual lo positivo es restablecido, el hombre se hace carencia, pero puede negar la carencia como carencia y afirmarse como existencia positiva. Por tanto, asume el fracaso. Y la acción, condenada en tanto que esfuerzo por ser, reencuentra su validez en tanto que manifestación de la existencia. No obstante, más bien que de una realización progresiva hegeliana, se trata aquí de una conversión... nosotros consideramos que la existencia es todavía negatividad en la afirmación de sí misma; y, a su vez, aparece como el término de una síntesis ulterior: el fracaso no ha sido traspasado, sino asumido; la existencia se afirma como un absoluto que debe buscar en sí mismo su justificación y no suprimirse... La con-

(163) Pág. 12.

(164) Pág. 13.

versión existencialista debe ser más bien reconciliada con la reducción husserliana: que el 'hombre 'pone entre paréntesis' su voluntad de ser» (165).

Por eso, al tratar de definir la moral, esa moral de la ambigüedad para la que esta obra quiere ser como una introducción y como unos presupuestos, nos dice que «lo propio de toda moral es considerar la vida humana como una parte que se puede ganar o perder, y de instruir al hombre respecto del modo de ganarla» (166), «definimos la moralidad' por esta adhesión consigo mismo» (167), «sólo que, a diferencia de Kant, el hombre no se nos aparece como siendo esencialmente una voluntad positiva; al contrario, primero se define como negatividad; primero se halla a distancia de sí mismo, y no puede coincidir consigo mismo a excepción de no reconciliarse con su propio ser» (168).

Esta moral se hallará fundada en la libertad, que «es la fuente de donde surgen todas las significaciones y todos los valores; es la condición original de toda justificación de la existencia; el hombre que busca justificar su vida debe querer, ante todo y absolutamente, la libertad por sí misma: al mismo tiempo que ella exige la realización de fines concretos, de proyectos singulares, se exige universalmente. No es un valor constituido que se pondría desde afuera a mi adhesión abstracta, sino que aparece... como causa de sí: es solicitada necesariamente por los valores que sitúa por sí misma y a través de los cuales se sitúa; no puede fundar una repulsa de sí misma, pues al negarse, negaría la posibilidad de todo fundamento. Quererse moral y quererse libre es una sola e idéntica decisión» (169), por eso «retornando hacia esa libertad descubriremos un principio de acción cuyo alcance será universal» (170). «No solamente afirmamos, pues, que la doctrina existencialista permite la elaboración de una moral, sino que se nos aparece como la única filosofía donde puede emplazarse una moral» (171), termina respondiendo a la objeción que se propuso al principio como resultado del ambiente anti-existencialista.

Hace un estudio de los hombres, que divide en tres categorías fundamentales: hombre auténtico, hombre formal y sub-hombre. En la exposición del hombre auténtico nos hace un maravilloso y claro

(165) Págs. 14-15.

(166) Pág. 24.

(167) Pág. 34.

(168) Pág. 34.

(169) Pág. 25.

(170) Pág. 24.

(171) Pág. 34.

resumen de toda la doctrina existencialista, tan claro que sirve para alumbrar lo que muchos han juzgado puntos oscuros y aún sueltos de Sartre. Intenta hacer ver cómo este hombre tiene como principio primero, fundamental de su acción: la libertad, y que es un principio válido, ya que «se trata de saber si él quiere vivir y en qué condiciones» (172), «renunciando a buscar fuera de sí mismo la garantía de su existencia rehusará también creer en los valores incondicionados que se erigen como cosas a través de su libertad... Es la existencia humana la que hace surgir en el mundo los valores según los cuales podrá juzgar las empresas en las que se comprometerá» (173). Entonces ¿libertinaje puro?, ¿indeterminismo moral absoluto? No, y en esto corrige por una super-explicación (hay que hablar así) la tesis que Sartre, cuando en *L'existentialisme est un humanisme* dice: «Dostoïewsky avait écrit: 'Si Dieu n'existait pas, tout serait permis'. C'est là le point de départ de l'existentialisme. En effet, parce qu'il ne trouve ni en lui, ni hors de lui une possibilité de s'accrocher» (174), ya que comentando esa misma frase nos responde que «la ausencia de Dios no autoriza precisamente toda licencia; al contrario, porque el hombre se halla desamparado sobre la tierra es que sus actos son compromisos definitivos, absolutos... si Dios no existe, las faltas del hombre son inexpiables» (175). Ataca al marxismo porque niega la libertad individual en aras de un paraíso terrestre que es para hombres de otro siglo. Y es que «una moral de la ambigüedad será una moral que rehusará negar a priori que los existentes separados pueden al mismo tiempo estar ligados entre ellos, que sus libertades singulares pueden forjar leyes válidas para todos» (176).

Para pasar a hablar de las otras dos categorías generales de hombres: formal y sub-hombre, que se caracterizan por hacer elecciones desdichadas y que son mayoría, hace un estudio maravilloso, desde el punto de vista del análisis fenomenológico existencial, del niño, ya que «la desgracia del hombre, ha dicho Descartes, procede del hecho de que primero ha sido niño» (177). El niño vive en un mundo de lo formal, en un mundo que él no ha contribuido a constituir, que se le aparece como un absoluto al cual sólo le cabe someterse;

(172) Pág. 17.

(173) Pág. 16.

(174) O. c., pág. 36.

(175) Pág. 17.

(176) Pág. 19.

(177) Pág. 36.

en el que todas las palabras, consejos y acciones, todos los valores son algo absoluto, definitivo. Pero el niño, aun cuando a veces pueda convertirse en formal, esas caricaturas de hombre que a veces son los niños, no es de suyo formal. «Por ello la condición del niño (si bien en otros aspectos puede ser desdichada) es metafísicamente privilegiada; normalmente, el niño escapa a la angustia de la libertad; puede ser, a voluntad, indócil y perezoso; sus caprichos y sus faltas sólo a él le conciernen; los mismos no gravitan sobre la tierra; son incapaces de alterar el orden sereno del mundo que existía antes que él, sin él, y donde, por su propia insignificancia, él se encuentra seguro; puede llevar a cabo cuanto le venga en gana impunemente; sabe que, por sí mismo, no cuenta, pues todo ya está dado; sus actos no comprometen. Ni siquiera a él mismo» (178).

Tampoco pueden ser considerados ni despreciados bajo las dos categorías de «hombre formal» y «sub-hombre» aquellos otros «seres cuya vida transcurre en un mundo infantil porque, mantenidos en un estado de servidumbre e ignorancia, no poseen ningún medio para romper ese *techo* tendido por encima de sus cabezas; a semejanza del niño, no pueden ejercer su libertad más que en el seno de ese universo constituido antes que ellos, sin ellos» (179). Tal es el caso de los esclavos, que aún no se han elevado a la conciencia de su esclavitud, y, en gran número de civilizaciones, la de la mujer, que se ve en la necesidad de aceptar las leyes, dioses, costumbres y verdades creadas por los hombres. «Cabe afirmar que en su situación, limitada como toda situación humana, realizan una perfecta afirmación de su libertad. Mas, desde que una liberación surge como posible, no explotar esta posibilidad es llevar a cabo una dimisión de la libertad, dimisión que implica la mala fe y que, a su vez, es una falta positiva» (180).

¿Qué es la adolescencia? «La adolescencia es la que aparece como el momento de la elección moral: es entonces cuando se revela la libertad, cuando es necesario decidir una actitud frente a ella», puesto que «cuando arriba a la edad de la adolescencia, todo su universo comienza a vacilar porque advierte las contradicciones que se oponen mutuamente los adultos, e igualmente sus vacilaciones, sus debilidades... Se comprende que sufra al vivir este momento de su historia, y aquí mora, sin lugar a dudas, la causa más profunda de la crisis

(178) Págs. 37-38.

(179) Pág. 38.

(180) Pág. 39.

(181) Pág. 40.

de la adolescencia : cuando el individuo asume su subjetividad... el derrumbamiento del mundo formal es una liberación» (181).

«La desdicha que adviene al hombre por el hecho de haber sido niño, reside, por consiguiente, en la circunstancia de que su libertad le ha sido, al principio, encubierta, y de que conservará a lo largo de su vida la nostalgia del tiempo en el cual ignoraba las exigencias», pero ese niño se ha ido poco a poco formando, y como «es siempre a partir de lo que se ha sido que un hombre decide lo que va a ser» y el niño ha ido constituyendo poco a poco, sin prever su desarrollo, el carácter, el universo en el que colocará las motivaciones morales e ignoraba el rostro inquietante de esa libertad que ejercía atolondradamente, se abandonaba con tranquilidad a caprichos, risas, lágrimas y cóleras que le parecían sólo presente y sin peligro alguno y que, no obstante ello, dejaban en torno suyo impresiones indelebiles. El drama de la elección original reside en que se opera instante tras instante a lo largo de toda la vida... Aquí también hay una especie de predestinación proveniente no de una tiranía exterior, sino de la operación del sujeto mismo. Pensamos tan sólo que al hombre siempre le resta un recurso : no hay elección tan desdichada que no le impida salvarse. Es en este momento de la justificación... cuando la actitud del hombre se sitúa en un plano moral ; la espontaneidad contingente no podría ser juzgada en nombre de la libertad» (182).

¿ Quiénes son los sub-hombres ? « Si se procura establecer entre los hombres una especie de jerarquía, se pondrá en el grado más bajo de la escala a aquellos que se han desposeído de ese calor viviente : los tibios de que habla el Evangelio. Existir es *hacerse* carencia de ser, es *arrojarse* en el mundo : pueden considerarse como sub-hombres aquellos que tratan de impedir ese movimiento original ; poseen ojos y orejas, pero desde la infancia son ciegos y sordos, sin amor y sin deseos » (183). « Si se le permitiese ser a un hombre sólo un hecho bruto, se confundiría con los árboles y los guijarros, que no saben que existen ; consideraríamos con indiferencia esas vidas opacas y tranquilas. Pero el sub-hombre suscita el desprecio ; es decir, que se le reconoce como responsable de sí mismo en el instante en que se le reprocha el no quererse.. Querría olvidarse, ignorar, estar ausente del mundo y de sí mismo, pero la nada que alienta en el corazón del hombre es también la conciencia que posee de sí mismo ; su negativa revélase positivamente como angustia,

(182) Págs. 41-42.

(183) Pág. 43.

deseo, solicitud y desgarramiento, pero el sub-hombre elude este auténtico retorno a lo positivo; tanto como del compromiso de un proyecto, tiene miedo de una disponibilidad que le dejaría en peligro frente al porvenir, en medio de sus posibilidades; por esta razón es impelido a buscar refugio en los valores ya dispuestos del mundo formal; pregonará ciertas opiniones, se esconderá detrás de un rótulo; y para ocultar su indiferencia se abandonará voluntariamente a violencias verbales y aún a arrebatos físicos.. En los linchamientos, en los progroms, en todos los grandes movimientos sangrientos y sin riesgos que organiza el fanatismo de lo formal y de la pasión, la mano de obra se recluta entre los sub-hombres... la moral es el triunfo de la libertad sobre la facticidad; y el sub-hombre sólo realiza la facticidad de su existencia; en lugar de engrandecer el reino humano, opone a los proyectos de los otros hombres su resistencia inerte» (184). Por eso experimenta hastío y miedo ante el mundo.

«La actitud del sub-hombre se cuele, lógicamente, en la del *hombre formal*: esfuerzase en sumir su libertad en el contenido que éste acepta de la sociedad, se pierde con el objeto a fin de nihilizar su subjetividad. Esta actitud ha sido descrita con tanta frecuencia, que no será necesario considerarla in extenso. En la 'Fenomenología del Espíritu', Hegel le consagró páginas irónicas; mostró cómo el hombre formal se consideraba como lo inesencial frente al objeto considerado como esencial; se anula en beneficio de la Cosa que, santificada por el respeto, aparece bajo la figura de Causa: ciencia, filosofía, revolución, etc... Pero, en verdad, esta astucia es inútil, pues la Causa no podría salvar al individuo como existencia concreta y separada. Tras Hegel, Kierkegaard y Nietzsche también se burlaron de la torpeza engañosa del espíritu formal. Y en gran parte, *L'Être et le Néant* es una descripción del hombre formal y su universo. El hombre formal se desembaraza de su libertad en la pretensión de subordinarla a valores que estarían incondicionados; imagina que el acceso a esos valores lo valoriza de una manera permanente... Existe lo formal a partir del momento en que la libertad se niega a sí misma en provecho de aquellos fines que se pretenden absolutos... de todas las actitudes inauténticas ésta es la más difundida: es que, primero, todo hombre ha sido niño; tras haber vivido bajo la mirada de los dioses, considerándose a sí mismo como prometido a la divinidad, no se acepta de buena gana volver de nuevo a la inquietud y a la duda que alberga el hombre. ¿Qué hacer? ¿Qué creer?... re-

torna al mundo de sus padres y maestros, o bien se pliega a los valores nuevos, siempre que éstos le parezcan seguros... Lo que importa al hombre formal no es tanto la naturaleza del objeto que prefiere a él mismo, sino el hecho de perderse en él... La mala fe del hombre formal proviene de que está obligado sin cesar a renovar el renunciamiento de esa libertad; elige vivir en un mundo infantil: pero al niño los valores le son dados realmente; el hombre formal debe ocultar el movimiento merced al cual se los da... disimula su subjetividad bajo la armadura de derechos que emanan del universo ético por él conocido; ya no es más un hombre, sino un padre, un jefe, un miembro de la Iglesia cristiana o del Partido comunista» (185).

Al rehusar, pues, reconocer que por sí propio constituye libremente el valor del fin que por sí mismo pone, el hombre formal se hace esclavo de ese fin y olvida que la libertad humana es el último, el único fin al cual el hombre debe destinarse. En consecuencia, vive en el mundo de lo *útil*, que en puridad carece de significado auténtico, pues lo útil es sólo útil a esto, a aquello, es decir, a otro término, el cual no es puesto nunca en cuestión. Y así para el militar el ejército es útil, para el administrador colonial lo es el camino, para el revolucionario formal la revolución... sin más, son ídolos a los que se adora y presta complacencia, sin que sean puestos nunca en cuestión, sin que se interrogue acerca del por qué del ejército, del camino o de la revolución. Por ello es peligroso, es natural que se haga tirano, puesto que al desconocer el valor de su objetividad desconoce también el de la subjetividad y libertad de los demás, y al sacrificarlos a la cosa se persuade de que sólo la Cosa tiene importancia. «Lo formal conduce a un fanatismo tan formidable como al fanatismo de la pasión: es el fanatismo de la Inquisición, que no vacila en imponer un credo, es decir, un movimiento interior, por medio de violencias exteriores; es el fanatismo de los Vigilantes de Estados Unidos, que defienden la moralidad a través de los linchamientos; es el fanatismo político, que vacía de todo contenido humano a la política y que impone el Estado no para los individuos, sino contra ellos» (186).

A veces el hombre formal se da cuenta de lo que su conducta tiene de contradictorio, absurdo y escandaloso, y entonces escoge uno de estos dos caminos: el de poner en duda lo formal, pero de los otros no lo suyo propio, y en ese caso pone en duda la importancia de la

(185) Págs. 46-48.

(186) Pág. 49.

felicidad, del «confort» de la vida misma de los indígenas, pero reverencia el Camino, la Economía, el Imperio y a sí mismo como servidor de tales divinidades, o adopta el camino de la fuga ante la incoherencia de su elección. «A partir del momento en que el ídolo no le concierne más, el hombre formal se desliza hacia la actitud del sub-hombre; se contiene de vivir, porque no es capaz de vivir sin garantía» (187). Es como el profesor, que sacado del dominio de su técnica, se siente desamparado en la vida, se siente sin capacidad de pensar por sí y tiene que acogerse a los ídolos comunes, a las cosas ya dadas o a la fuga mediante el suicidio o el abatimiento. Por eso no se preocupa más que de aquello que concierne a su profesión; los demás problemas, lo humano en cuanto humano le tiene sin cuidado, y si un día le viene la ruina o la deshonra, se convierte en un «hombre acabado» que o pone fin a su vida mediante el suicidio o retorna fatalmente al reino del sub-hombre. Porque tiene miedo, la primera de sus virtudes es la prudencia y al escapar de la angustia de la libertad cae en la preocupación y el cuidado. «Sus mismos éxitos poseen un gusto de ceniza, pues lo formal es una de las maneras de tratar de realizar la imposible síntesis del en-sí y del para-sí; el hombre formal «se quiere» dios; no lo es y lo sabe... pregúntase ¿para qué? Entonces estalla la absurdidad de una vida que ha buscado fuera de sí las justificaciones que tan sólo ella podía darse; desasidos de la libertad que los hubiese fundado auténticamente, todos los fines perseguidos aparecen como arbitrarios e inútiles. Este derrumbe de lo formal trae consigo, a veces, un trastocamiento radical. Consciente de no poder ser nada, el hombre decide no ser nada; a esta actitud la denominaremos nihilista... El nihilismo es lo formal menoscabado retornando sobre sí mismo» (188).

No es, pues, tampoco una solución el nihilismo, como no lo era el marxismo, ya que en ambos casos se niega la libertad, o por una negación de sí mismos y del mundo o por un entregarse a la Cosa que es el Partido. Y así como anteriormente nos hizo un estudio crítico—a la luz del principio de la libertad—del marxismo, ahora nos lo hace del nihilismo. Y aun cuando la falta esencial del nihilista es que «recusando todos los valores dados, no reencuentra, más allá de su ruina, la importancia de ese fin universal, absoluto, que es la libertad en sí misma» (189), sin embargo la actitud nihilista manifiesta

(187) Pág. 50.

(188) Págs. 51-52.

(189) Pág. 57.

una verdad, el que a través de ella se advierte mejor la ambigüedad de la condición humana.

Pero quizá para algunos la actitud auténticamente moral fuera la del aventurero, ya que éste deliberadamente no se propone ser, sino que se hace carencia de ser, triunfe o fracase se lanza siempre a nuevas empresas, sin esperar de las cosas la justificación de sus elecciones. «Considerándola en el momento de su subjetividad, tal conducta se encuentra conforme con las exigencias de la moral, y si el existencialismo es, como se pretende generalmente, un solipsismo, debería mirar al aventurero como a su héroe más logrado» (190), pero no es así, ya que en primer lugar la actitud del aventurero no es siempre pura, muchos de ellos, bajo las apariencias de un capricho, persiguen fines secretos como la fortuna o la gloria, suelen ser arribistas sin escrúpulos, mezclan su amor por la aventura con un amor por los valores de lo formal (Cortés y los conquistadores servían a Dios y al emperador sirviendo a sus propios placeres) y, por consiguiente, el gusto por la existencia nunca se halla experimentado en su gratuidad. Caben dos actitudes posibles, en lo que se ha dado en llamar aventurero, o espíritu de aventura: la primera, en verdad, no merece señalársele con el nombre de aventurero, puesto que es la actitud de un hombre auténticamente libre y es cuando se toma conciencia de las verdaderas exigencias de la propia libertad, que sólo puede quererse proyectándose hacia un futuro abierto, en el que no sólo se respetan las libertades de los otros, sino que la misma proyección de la propia libertad es, a través y por medio de la libertad del otro, a quien se ayuda a liberarse, semejante ley impone límites a la acción y le da de inmediato un contenido. La segunda: «aquel que se llama aventurero es el que permanece indiferente al contenido, es decir, al sentido humano de su acción, es el que cree poder afirmar su existencia, sin tener en cuenta la de los otros... Indiferentes a los fines que se proponen, son aún más indiferentes a los medios de que se valen para alcanzarlos; sólo se cuidan de su placer o de su gloria... nada le impide, por consiguiente, sacrificar a esos seres insignificantes a su propia voluntad de poder; los tratará como a instrumentos, los destruirá si se convierten en obstáculo... no puede ganar la partida sin convertirse en tirano o verdugo... Como tiene necesidad de fortuna, ocio o placer, tomará a estos bienes como fines supremos, lo cual le permitirá mantenerse libre respecto de todo fin; sin embargo, confundiendo con la verdadera libertad una disponibilidad completamente exterior, cae, so pretexto de in-

(190) Pág. 58.

dependencia, en la servidumbre del objeto... debe someterse a su amor, a menos que él mismo no se erija en amo supremo ; bastan unas pocas circunstancias favorables para transformar al aventurero en dictador... La crítica formulada por Hegel al tirano aplicase al aventurero en la medida en que él mismo es tirano o, por lo menos, cómplice del opresor» (191).

¿ Y qué decir del hombre apasionado?, pues que «de alguna manera, es la antítesis del aventurero. También en él se esboza la síntesis de la libertad y de su contenido ; pero en el aventurero es el contenido lo que no logra llevarse a cabo de manera auténtica, mientras que en el apasionado es la subjetividad la que fracasa en la autoconfirmación» (192).

Tampoco la actitud crítica es auténticamente moral, ya que si bien pretende efectuar una puesta en duda universal de todos los aspectos de lo formal, pone por encima de todo un valor superior, universal, intemporal, que sería el de la verdad objetiva. «Pero la ambigüedad está en el corazón de su actitud misma, pues el espíritu independiente es aún un hombre con su situación singular en el mundo, y aquello que él define como verdad objetiva es el objeto de su propia elección... Si no asume la subjetividad de su juicio cae de modo infalible en la trampa de lo formal» (193).

Y es que «ninguna existencia puede llevarse a cabo de manera válida si se limita a sí misma ; necesita de la existencia de otro» (194), «no hay para el hombre ningún medio que le permita evadirse de este mundo ; es en este mundo donde le es forzoso... realizarse moralmente» (195), «la relación yo-otro es tan indisoluble como la relación sujeto-objeto» (196).

«Se advierte, pues, hasta qué extremo se engañan—o mienten— aquellos que pretenden asimilar el existencialismo a un solipsismo que exaltaría, como Nietzsche, la voluntad de dominio... ; por el contrario, nosotros hemos visto que, en la medida en que el espíritu de aventura, la pasión y el orgullo conducen a esa tiranía y a esos conflictos, la moral existencialista los condena... porque si es verdad que todo proyecto emana de una subjetividad, también es cierto que ese movimiento subjetivo asienta, a través de sí mismo, un sobrepasa-

(191) Págs. 60-61.

(192) Pág. 62.

(193) Pág. 67.

(194) Pág. 66.

(195) Pág. 68.

(196) Pág. 71.

miento de la subjetividad... Al mismo tiempo vemos caer ese otro reproche que se dirige a menudo al existencialismo: el de ser una doctrina formal, incapaz de proponer un contenido a esa libertad que quiere comprometida. Quererse libre es, también, querer a los otros libres; esta voluntad no es una fórmula abstracta. Indica, por el contrario, a cada uno las acciones concretas que «debe llevar a cabo» (197).

Y partiendo de la base de que la ambigüedad es la condición del hombre, resulta que todas sus acciones—por las cuales se define y se hace—serán también ambiguas y que no habrá una actitud que podríamos llamar pura. Por eso analiza la actitud estética, la libertad y liberación, las antinomias de la acción, los conceptos de presente y porvenir y finalmente el auténtico sentido de ambigüedad.

La actitud estética es definida «porque aquel que la adopta pretende no tener con el mundo otro vínculo que el de una contemplación en estado de desasimiento; fuera del tiempo, lejos de los hombres, se sitúa frente a la historia, a la cual no cree pertenecer, como una pura mirada; esta visión impersonal iguala todas las situaciones, no las aprehende más que en la indiferencia de sus diferencias, excluyendo toda preferencia» (198) y, como fiel discípula en este punto de Kierkegaard, termina negando su validez, porque semejante actitud surge en los momentos de descorazonamiento, de confusión, aparece como una posición falsa, como una manera de huir de la verdad del presente (recuérdese el caso del danés). «Con relación al pasado este eclecticismo es legítimo... Pero el presente no es un pasado en potencia; es el momento de elegir y de la acción, y no podemos evitar el vivirlo a través de un proyecto; y no hay proyecto que sea puramente contemplativo, puesto que uno se proyecta siempre hacia alguna cosa, hacia el futuro (199). «Para que un artista tenga un mundo que expresar, hace falta en primer término que se halle situado en este mundo, oprimido u opresor, resignado o rebelde, hombre entre los hombres. Mas entonces encuentra en el corazón de su vida la exigencia común a todos los hombres; le hace falta querer la libertad en él y universalmente; le hace falta intentar conquistarla: a la luz de ese proyecto, las situaciones adquieren una jerarquía y las razones para obrar se descubren» (200).

En «Libertad y liberación» intenta responder a una de las principales objeciones que se le hacen al existencialismo, y es que el pre-

(197) Págs. 70-71.

(198) Pág. 73.

(199) Pág. 74.

(200) Pág. 76.

cepto: querer la libertad, no es más que una fórmula carente de significado y que la misma no propone ningún contenido concreto respecto de la acción. Pero, para la autora, ello se debe a que se ha empezado por vaciar la palabra libertad de su significado concreto: «la libertad sólo se lleva a cabo comprometiéndose con el mundo aun, cuando, para el hombre, el proyecto hacia la libertad se encarna en conductas perfectamente definidas. Querer la libertad, querer develar el ser, es una sola e idéntica cosa; en mérito a esto, se define un tránsito positivo y constructivo de la libertad, que hace pasar al ser a la existencia en un movimiento sobrepasado sin cesar» (201).

La ciencia, la técnica, el arte y la filosofía son conquistas indefinidas de la existencia con relación al ser, siempre y cuando no se trate de reconciliarse con un término fijado: Saber absoluto, felicidad del hombre, o perfección de la belleza... pues se condenan al fracaso cuando cediendo al vértigo de lo formal pretenden alcanzar el ser, contenerlo y poseerlo; deben descubrir al hombre la existencia como razón de existir, deben ser un movimiento hacia la libertad; pues todo el progreso, inventos, industrias, etc., de las ciencias, arte o filosofía abre al hombre posibilidades concretas de realizarse y construir o conquistar su propia libertad. Todo hombre se trasciende, está en un continuo despliegue, pero a veces esa trascendencia, por una situación de opresión, está condenada a rodar inútilmente sobre sí misma porque se la separa de sus objetivos. Y como esa opresión nunca es natural, caben ante ella dos actitudes: soportar o rebelarse, no hay término medio; la del hombre auténtico será «negar la armonía de esa humanidad de la cual se pretende excluirlo, demostrar que es hombre y que es libre al rebelarse contra los tiranos» (202). Claro que este mismo movimiento de rebeldía tiene su propia ambigüedad y es en la que se basan los tiranos para defender su tiranía, miran sólo la parte que les puede, de algún modo, justificar, sea haciéndola aparecer como una situación natural, en cuyo caso no es lícito rebelarse contra la naturaleza; sea proponiendo argumentos, como hace el conservador, para demostrar que no debe turbarse la paz («no es preciso dar instrucción al pueblo ni comodidad a los indígenas colonizados, hay que amordazar a los cabecillas... no hay que despertar al durmiente»), o sea también mintiendo que el oprimido desea la opresión. Es, pues, preciso un movimiento de auténtica liberación: dejándose de sofismas, llamando a las cosas por su nombre, no definiendo nunca negativa-

(201) Págs. 76-77.

(202) Pág. 81.

mente la condición de los hombres, proporcionando al esclavo ignorante el medio de trascender su situación por medio de la disipación de su ignorancia, develando el mundo, en una palabra, a todos los hombres, único medio de quererles libres. Y no se puede invocar el pasado para justificar la opresión, ya que el pasado es una apelación al porvenir, que, a veces, sólo puede ser salvado por medio de la destrucción. «Que esta destrucción sea un sacrificio, sería hipocresía el negarlo. Puesto que el hombre aspira a tener ser, no puede sin pena renunciar a ninguna forma de ser. Mas una moral auténtica no enseña a rehusar el sacrificio ni a negarlo, sino a asumirlo» (203).

Pero la misma acción liberadora tiene sus antinomias, puesto que «si el opresor se mostraba consciente de las exigencias de su propia libertad, él mismo debía denunciar la opresión... Para que la acción liberadora fuese una acción integralmente moral, sería necesario que se realizase a través de una conversión de los opresores. De esta manera se practicaría una reconciliación de todas las libertades. Mas nadie se atreve ya a abandonarse a esos ensueños utopistas» (204). Por eso será preciso, en el movimiento de liberación, tratar al otro como una cosa—al opresor—, violentarlo, confirmando así la separación existente entre los hombres, oprimiendo al opresor, privándole de su libertad, pero una libertad que se aplica en negar la libertad es un escándalo... «Sucede, entonces, a menudo, que uno se encuentra obligado a oprimir y a matar a los hombres que persiguen objetivos a los cuales se reconoce validez. Pero no hay peor escándalo que el de la violencia» (205), pues en los momentos de rebelión no cabe más disyuntiva que o contra el opresor o con el opresor y «así, uno se halla en presencia de la paradoja de que ninguna acción puede realizarse a favor del hombre sin que de inmediato se vuelva contra los hombres» (205).

Y no se puede invocar que esta violencia es *útil*, como hacen los partidarios de la rebelión, pues sería caer en el espíritu formal, ya que la palabra *útil* no es absoluta, sino relativa, es en orden a algo y aquí cabe otra ambivalencia: la de que como lo universal no existe, como la Causa del Hombre no se da en la realidad, lo que puede ser útil a un hombre puede no serlo a otro. «Hay que recordar que el fin supremo que el hombre debe entrever es el de su libertad, el único capaz de fundar el valor de todo fin... Mas lo que torna difícil el problema

(203) Pág. 92.

(204) Pág. 93.

(205) Pág. 96.

(205) Pág. 96.

es que se trata de elegir entre la negación de una libertad o de otra : toda guerra supone una disciplina, toda revolución una dictadura, toda política embustes ; del asesinato a la mistificación, la acción trae consigo todas las formas del avasallamiento... Por un extraño compromiso que señala que toda acción trata al hombre, a la vez, como medio y como fin, como objeto exterior y como interioridad se tienen en cuenta, generalmente, consideraciones numéricas ; más vale salvar la vida de diez hombres que la de uno solo... los hombres están dados como objetos que se pueden contar ; es, pues, lógico... preferir la salvación del mayor número de individuos» (206), pero la cosa se complica todavía, pues en la realidad no se juega con la cantidad pura, sino con selecciones de hombres ; así para el general es más importante la vida de diez de sus soldados que la de toda una ciudad, o la de uno o varios de sus oficiales destacados que la de cien individuos de tropa. ¿Qué hacer?, ¿cómo elegir en tal caso?. Parece que lo útil sería sacrificar a los hombres menos útiles en beneficio de los que lo son más, pero ¿cuál es el baremo de la utilidad? ; el complemento de la palabra *útil* es la palabra *hombre*, pero el hombre, reducido a su facticidad, no es nada, se realiza a través de su proyecto, se justifica por el fin entrevisto ; por tanto, esta justificación es siempre futura. «Sólo el porvenir puede rendir cuenta del presente y mantenerlo vivo en su sobrepasamiento. Es a la luz del porvenir—sentido y sustancia misma de la acción—, que una elección se tornará posible. Los hombres del presente serán sacrificados en aras de los del mañana, porque el presente aparece como la facticidad que hay que trascender en procura de la libertad. Sin esta afirmación soberana del porvenir, ninguna acción es concebible. Pero aún hay que ponerse de acuerdo sobre aquello que encubre esta palabra» (207). No soluciona, pues, la antinomia ; tan sólo la presenta al desnudo, con un auténtico análisis crítico de las situaciones, y nos la deja pendiente de solución hasta que estudie-mos el punto siguiente : «El presente y el porvenir», para terminar tratándola en el último. «La ambigüedad».

Hay dos modos de concebir el porvenir y, en consecuencia, el presente. Esos dos modos o dos sentidos corresponden a los dos aspectos de la condición ambigua del hombre, que es carencia de ser y que es existencia. «Cuando enfrento mi porvenir, considero aquel movimiento que, prolongando mi existencia actual, realizará mis proyectos presentes y los sobrepasará en procura de nuevos fines: el porvenir

(206) Págs. 108-109.

(207) Págs. 110-111.

es el significado de una trascendencia singular y se halla tan estrechamente ligado al presente que integra con él una sola forma temporal; este es el porvenir que Heidegger considera como una realidad a cada instante. Pero los hombres han concebido, a través de los siglos, otro porvenir, en el cual les fuese permitido recuperarse como seres en la Gloria, la Dicha o la Justicia; este porvenir no prolongaba el presente, derramaba sobre el mundo un cataclismo anunciado por signos que seccionaban la continuidad del tiempo: por un Mesías, por los meteoros, por las trompetas del Juicio Final. Transportando al cielo el reino de Dios, los cristianos casi lo han despojado de su carácter temporal, existiendo como promesa al creyente tan sólo al término de su vida. El humanismo cristiano del siglo XVII es el que hace retornar a la tierra dicho mito. Entonces a través de la idea del progreso se elabora una idea del porvenir donde se fusionan sus dos aspectos: el porvenir aparece, a la vez, como el sentido de nuestra trascendencia y como la inmovilidad del ser; es humano, terrestre, es el reposo de las cosas... Bajo esta forma es como se evoca tan a menudo actualmente, sea como unidad del Mundo, sea cual Estado socialista concluido. En los dos casos el Porvenir surge, a la vez, como el infinito y como la totalidad, como el número y como la unidad de la conciliación; es la abolición de lo negativo, la plenitud y la felicidad. Concíbese que se pueda reclamar en su nombre cualquier sacrificio finito» (208).

Por consiguiente caben otras dos concepciones del presente o dos sentidos: el consiguiente al último sentido del porvenir y entonces el presente no es más que la existencia transitoria que debe ser abolida, el presente no es más que en función de un futuro, lo negativo que debe ser suprimido como tal para convertirse en positivo a través del futuro, medio e instrumento para el porvenir, que es el que le da su valor y entonces parece justificada la fórmula de que el fin justifica los medios, pues si éstos son indiferentes y sólo el fin les da positividad, todos los medios están autorizados. Del mismo modo la opresión carecería de importancia si a través de ella el Mundo pudiera realizarse como tal; la dictadura actual de un Partido con todas sus mentiras y violencias estaría justificada en orden a la instauración del Estado socialista, a través del cual el crimen, la arbitrariedad y la opresión desaparecerían para siempre de la tierra; o que, discurriendo más blandamente, las prórrogas y compromisos no tienen importancia puesto que de una u otra manera el Porvenir terminará siempre por triunfar.

«Es la tranquilidad de lo formal lo que reencuentran todos aquellos que, proyectándose hacia un Porvenir-Cosa, devoran allí su libertad» (209).

Pero ni ese porvenir ni ese presente satisfacen completamente al mismo Hegel ni a Marx, ya que el hombre es carencia de ser y haciéndose esa carencia es como el hombre existe y la existencia positiva es esa carencia asumida, pero no abolida. «No es a este porvenir incierto, extraño, que el hombre debe confiar el cuidado de su salvación: debe asegurarlo en el seno de la propia existencia; y ya hemos expresado que esta existencia no es concebible como afirmación del porvenir, sino de un porvenir humano, de un porvenir finito» (210), pero «es evidente que esta finitud no es la del puro instante; hemos dicho que el porvenir era el sentido y la sustancia de toda acción» (211), «y por ello, si es verdad que los hombres buscan en el futuro una garantía de sus logros, una negación de sus fracasos, es verdad que también experimenta la necesidad de negar la fuga indefinida del tiempo y tenerlo presente entre sus manos. Es forzoso afirmar la existencia del presente si no se quiere que toda la vida se defina como una fuga hacia la nada... La existencia procura aquí confirmarse como existencia, positivamente» (212); en consecuencia, el auténtico sentido de presente será aquel por el cual el hombre, teniendo en cuenta que todo movimiento viviente es un deslizamiento hacia la muerte, acepta enfrentar dicha circunstancia, la asume y descubre que todo movimiento hacia la muerte es vida, así es preciso que el presente muera con el objeto de que viva, «la existencia no debe negar esta muerte que lleva en su corazón, sino quererla; debe afirmarse como absoluto en su finitud misma; en el seno de lo transitorio es donde el hombre se realiza, y fuera de él nunca. Tiene que contemplar sus empresas como conclusas y quererlas absolutamente» (213).

No se trata, pues, ni de un nihilismo, en virtud del cual negaríamos no sólo el presente sino también el porvenir y hasta la sustancia misma de la acción; ni de un presente que no es nada sino en orden a un porvenir, que en la práctica es siempre incierto y hasta utópico. Se trata simplemente de vivir el presente, con todo lo que tenga de transitoriedad, lo más intensamente posible a través de la acción. Ese presente se valoriza en sí mismo por la acción, en el esfuerzo por hacerse carencia de ser y así existir, en orden a un

(209) Pág. 113.

(210) Pág. 115.

(211) Págs. 122-123.

(212) Págs. 120-121.

(213) Pág. 122.

proyecto que ha sido formulado por nuestra propia libertad, que es la que lo justifica como fin y la que valoriza nuestro presente, en tanto que ejercicio de esa libertad. «Lo que pretendemos significar es que no hace falta aguardar que ese objetivo esté justificado como punto de partida de un nuevo porvenir; en la medida en que no participamos del tiempo que fluirá más allá de su advenimiento, no debemos esperar nada de ese tiempo para el cual hemos trabajado; otros hombres vivirán en él sus alegrías y sus penas. En cuanto a nosotros, es en tanto como fin que la meta debe ser considerada; la justificaremos a partir de nuestra libertad, que la ha proyectado; por el conjunto del movimiento que ha contribuido a su realización. Las tareas que nos proponemos y que, desbordando los límites de nuestras vidas son nuestras, deben encontrar su sentido en sí mismas y no en un fin mítico de la Historia. Pero entonces, si rechazamos la idea de un porvenir-mito para retener tan sólo la de un porvenir viviente y finito, delimitando formas transitorias, la antinomia de la acción sigue en pie; los sacrificios y los fracasos actuales surgen ante nosotros como no rescatados a lo largo del tiempo. Y la utilidad ya no puede definirse absolutamente. ¿No terminamos así, por condenar a la acción como criminal y absurda al condenar, mientras tanto, al hombre a la acción?» (214). La solución, por tanto, al problema que nos ocupaba la hemos de terminar encontrando, bajo la luz proyectada con el sentido auténtico de porvenir en el punto siguiente: «La ambigüedad».

En primer lugar «no hay que confundir la noción de ambigüedad con la de absurdidad. Declarar absurda a la existencia es negar que pueda darse un sentido; decir que es ambigua, es proponer que el sentido no está fijado, debe ser conquistado incesantemente... Por la circunstancia de que la condición del hombre es ambigua, sólo a través del fracaso y del escándalo, es que procura salvar su existencia. De este modo, decir que la acción debe ser vivida en su verdad, es decir, en la conciencia de las antinomias que ella comporta, no significa que se debe renunciar a la misma» (215).

Fracaso y triunfo son siempre dos aspectos que se identifican en la vida y en toda acción humana; no hay guerra cuya victoria no puede ser contemplada como un fracaso, porque el objetivo entrevisto: la nihilización del enemigo, jamás se logra y no obstante existen guerras ganadas y guerras perdidas; el arte y la ciencia no se cons-

(214) Pág. 123.

(215) Pág. 124.

tituyen a pesar del fracaso, sino a través de él; la trascendencia humana tiene que fundarse, aún cuando le esté para siempre vedado el realizarse. Por eso el hombre debe asumir la finitud, no considerando a la existencia como transitoria, relativa, sino reflejando en ella lo infinito, lo absoluto, considerando cada acción como una forma conclusa. Pero hay momentos en que la acción toma una actitud de rechazo, un frente a... y a través de esa rebeldía y martirio la libertad es confirmada positiva y absolutamente. Pero es que la actitud negativa es fácil, puesto que el objeto rechazado se da sin equívoco y define claramente la revolución que se le opone, pero los escollos surgen en el retorno a lo positivo, «tanto en los individuos como en las colectividades, el momento negativo es a menudo el más auténtico» (216). «Para que el retorno a lo positivo sea auténtico, es preciso que involucre la negatividad, que no disimule las antinomias entre medio y fin, presente y futuro, sino que todo ello sea vivido en una tensión permanente; no hay que retroceder ante el escándalo de la violencia, ni negarlo, o, lo que es lo mismo, asumirlo con el corazón ligero» (217).

«Pensamos que lo que distingue al tirano del hombre de buena voluntad, es que el primero descansa en la certidumbre de sus objetivos, mientras que el segundo se pregunta incesantemente: ¿Trabajo, en verdad, por la liberación de los hombres? ¿Dicho fin no está puesto en duda por los sacrificios a través de los cuales lo entreveo? Al considerar sus fines, la libertad debe ponerlos entre paréntesis, confrontarlos a cada momento con ese fin absoluto que constituye por sí misma, y poner en duda en su propio nombre los medios de los que se vale para conquistarse... La moral, tanto como la ciencia y el arte, no proporcionan recetas. Solamente pueden proponerse métodos...; en el caso en que el contenido de la acción desmienta el sentido, hay que modificar no el sentido, que aquí es querido absolutamente, sino el contenido mismo; empero, es imposible decidir abstracta y universalmente la vinculación que existe entre el sentido y el contenido; en cada caso particular es necesario una experiencia y una decisión» (218).

¿En qué condiciones las empresas del hombre de acción asumen rasgos de validez? Estarán en función de los fines de la acción y uno de éstos es el individuo como tal; otro de ellos es la libertad de cada individuo, pero la libertad, como vinculada a la existencia,

(216) Pág. 127.

(217) Pág. 128.

(218) Págs. 128-129.

es también ambigua; así, en el caso del toxicómano, ¿debo darle ayuda para que siga intoxicándose?, o por el contrario ¿debo emplear la violencia para evitar que siga intoxicándose?; pues si le sigo ayudando contribuyo a la pérdida de su libertad, mas si le niego la ayuda terminará por suicidarse. ¿Qué hacer? «Basta con no ceder a la ligera a los impulsos de la piedad o de la generosidad, no hay que servir obstinadamente a una moral abstracta; la violencia sólo se justifica cuando abre posibilidades concretas a esa libertad que pretende rescatar; ejerciéndola tomo de buen o mal grado un compromiso con relación al otro y a mí mismo; un hombre a quien arranco de la muerte que había elegido tiene el derecho de preguntarme sobre los medios y las razones que impulsan a vivir; la tiranía ejercida contra un enfermo sólo puede justificarse por medio de su curación; sea cual fuere la pureza de la intención que me anima, toda dictadura es una falta que tengo que hacerme perdonar. Igualmente no estoy en situación de tomar tales decisiones con relación a cualquiera... Si me hallo en el caso de violentar a un melancólico, a un enfermo, a un niño, a un demente, es que, de una u otra manera, me encuentro encargado también de su educación, de su dicha, de su salud; padre o profesor, enfermero, médico, amigo... Entonces, por una convicción tácita, por el hecho mismo que se me solicita, se acepta o aún se anhela el rigor de mi decisión; ella se encuentra tanto más justificada cuanto que yo asumo más profundamente mis responsabilidades. Por esta razón, el amor autoriza severidades que no están permitidas a la indiferencia» (219).

Pero es que el problema se complica si pensamos que al querer privar al hombre de su movimiento frustrado hacia el ser que es la existencia misma, le privamos de asumir el fracaso y por ende de afirmarse como libertad. Privar a un hombre del error es privarle de su vida; por eso ni los inquisidores, ni los fascistas, ni los paternalistas quedan justificados; en nombre de un ideal superior sacrifican la libertad individual de cada hombre. Ni tampoco puede justificar la opresión el hecho de la ignorancia, pues si bien es cierto que deben urgentemente instruir y cambiar su situación al niño, al analfabeto o al hombre primitivo aplastado por las supersticiones, no es menos cierto que esto debe hacerse respetando siempre la libertad, que es como un absoluto. Pues si ellos son ignorantes con respecto a nosotros, nosotros lo seremos con respecto a los sabios o a los hombres de otra época y por las mismas razones se nos podría violentar

y oprimir. «De este modo podemos asentar un primer punto: el bien de un individuo o de un grupo de individuos merece ser tomado como un objetivo absoluto de nuestra acción, pero nosotros no nos hallamos autorizados a decidir sobre ese bien a priori. A decir verdad, nunca estamos autorizados en principio a ninguna conducta, y una de las consecuencias concretas de la moral existencialista es el rechazo de todas las justificaciones previas que se podrían extraer de la civilización, de la época y de la cultura; practíquese el rechazo de todo principio de autoridad. Positivamente el precepto consistirá en tratar al otro (en la medida en que es el único interesado, en el momento en que lo consideramos presente) como una libertad en procura de su libertad; utilizando este hilo conductor deberáse, en cada caso singular, inventar en medio del riesgo una solución inédita» (220).

Pero resulta que la libertad de un hombre interesa casi siempre la de otros individuos, el Otro posee un sentido múltiple y, por tanto, a partir de ello es que se presentan nuevos interrogantes. Así el caso de la pareja que se obstina en vivir en una covacha, si no se consigue hacerles cambiar de deseo hay que dejarles que sigan sus preferencias, mas si tienen hijos, como la libertad de los padres sería la ruina de los hijos y éstos son el futuro, la libertad, a ellos hay que tener en cuenta.

Igual podemos decir de la generosidad, que parece tanto más fundada cuanto menos de nosotros mismos se distingue el prójimo y cuando se realiza tomándola por fin. Por eso «conviene que el negro luche por el negro, el judío por el judío, el proletario por el proletario, el español por España. Tan sólo es necesario que la afirmación de esas solidaridades singulares no contradiga la voluntad de una solidaridad universal y que cada empresa conlusa se halle abierta también a la totalidad de los hombres» (221).

Pero ahora nos encontramos con aquel interrogante que dejamos sin resolver dos capítulos antes. Puesto que la causa de la libertad no puede triunfar más que a través de sacrificios singulares, ¿qué hacer cuando se trata no de sacrificar comodidades, lujos u ocios, sino de elegir entre varias libertades? «Repitamos que aquí sólo puede indicarse un método. El primer punto consiste siempre en considerar qué verdadero interés humano satisface o cumple la forma abstracta que se propone como meta de acción. Lo que la política presenta en primer término y por sobre todo son Ideas: Nación, Imperio, Unión, Economía, etc. Mas ninguna de estas formas tiene valor por sí misma,

(220) Págs. 136-137.

(221) Pág. 139.

existe en la medida en que envuelve a individuos concretos. Si una nación no puede afirmarse orgullosamente más que en detrimento de aquellos a quienes se pretende unir, tanto la nación como la unión deben ser negadas. Nosotros repudiamos todos los idealismos, misticismos, etc., que prefieren una Forma al hombre mismo. Pero la cuestión vuélvese verdaderamente angustiosa cuando se trata de una Causa que sirve al hombre auténticamente» (222).

Para disipar algunos sofismas acerca de esta cuestión de la Causa, se enfrenta con los ataques que hacen a la URSS sus adversarios y afirma que «suprimir a cien opositores es, seguramente, un escándalo, pero es posible que sustente un sentido, una razón; se trata de mantener un régimen que aporta a una inmensa masa de hombres una mejoría de su suerte. Tal vez esa medida hubiese podido ser evitada; quizá representa solamente esa parte necesaria de fracaso que comporta toda construcción política. Sólo se la podría juzgar reubicándola en el conjunto de la causa a la cual sirve» (223). Y con respecto al defensor de la URSS dice que «emplea un sofisma cuando justifica incondicionalmente por el fin perseguido, los sacrificios y los crímenes; primero habría que probar que, por un lado, el fin está condicionado y que, por otro lado, los crímenes cometidos en su nombre eran rigurosamente necesarios... Ello no significa—dice más adelante—que deba retroceder ante la violencia, sino que no debe contemplarla como justificada a priori por sus fines...; tal incertidumbre no debe impedirle escudriñar sus objetivos, mas la misma exige que en cada caso se cuide de hallar un equilibrio entre lo objetivo y los medios. Así, recusamos toda condena, como también toda justificación a priori de violencias ejercidas con miras a un fin válido. Hay que legitimarlas concretamente...; el sufrimiento de un hombre, el de un millón de hombres es inconmensurable con relación a las conquistas realizadas por millones de otros; la muerte presente es inconmensurable respecto de la vida por venir... Uno se encuentra remitido a la angustia de la libre decisión. Y por ello, la elección política es una elección ética: al mismo tiempo que una apuesta, es una decisión; se apuesta sobre las oportunidades y los riesgos de la medida considerada; pero que oportunidades y riesgos deban ser o no asumidos en las circunstancias dadas, hay que decidirlo sin auxilio de nadie, tomándolos como valores... Se trata, en cada caso, de definir un fin y de realizarlo, sabiendo que la elección de los medios empleados interesa

(222) Págs. 139-140.

(223) Págs. 140-141.

a la vez a esa definición y a ese cumplimiento. Las situaciones son de ordinario tan complejas que es necesario un prolongado análisis político antes de poder considerar el momento ético de la elección» (224). Y pone varios ejemplos concretos para definir su posición: cuando se descubre un traidor en un movimiento revolucionario, que ciertamente lo es, debe suprimirse. Mas en la duda de si es o no traidor basta con que se le encierre en la cárcel hasta tanto que se llegue a aclarar su caso. «Empero, si un individuo dudoso tiene en sus manos la suerte de otros hombres, si, para evitar el riesgo de suprimir a un inocente se corre el riesgo de dejar morir a diez, es razonable sacrificarlo. Lo que puede pedirse únicamente es que tales decisiones no sean tomadas con precipitación y ligereza, y que en el conjunto el mal que se inflige sea inferior a aquel que se previene» (225). Y en el caso de la guerra con Alemania, se legitimaban todos los actos de sabotaje no porque en sí mismos causaran el derrumbamiento alemán, sino por la situación que creaban; igual se puede decir de las huelgas costosas que desencadenan los jefes comunistas, se legitiman, aun cuando lleguen al fracaso, por la situación que crean en los trabajadores de la conciencia de explotación soportada y la voluntad para rehusarla. Ahora bien, si como resultado de una huelga se detiene a unos individuos que van a ser ahorcados y para liberarlos hay dos procedimientos: uno, el oficioso que terminará con la liberación, y otro, el escandaloso, de nuevas huelgas, manifestaciones y presiones que no intimidará a los jueces y por ello no les liberará, debe preferirse la liberación de estos tres a una muy incierta y débil ocasión de servir un poco más eficazmente con su sacrificio a la humanidad futura. «Se advierte que el método que nos proponemos, análogo en esto a los métodos científicos o estéticos, consiste en confrontar en cada caso los valores realizados y los valores entrevistos, el sentido del acto con su contenido... Una acción que desea servir al hombre debe procurar no olvidarlo a lo largo del camino; si escoge realizarse ciegamente, perderá su sentido o revestirá un significado imprevisto; ya que la meta no se encuentra fijada de una vez por todas, sino que se define a lo largo del camino que la conduce... En verdad, no es por respeto a sus fines que el hombre de acción se convierte en dictador, sino porque esos fines están puestos necesariamente a través de su voluntad» (226).

(224) Págs. 141-143.

(225) Pág. 144.

(226) Págs. 146-147.

Si la política fracasa es porque sigue la pendiente de la facilidad, porque no se plantea las antinomias de la acción, porque no escoge el momento ético de la elección, y es que es más fácil arrojar a la cárcel a cien hombres, de los cuales noventa y siete son inocentes, que buscar a los tres culpables; es más fácil matar a un hombre que volverlo a la vida. El hombre auténtico debe poner siempre en duda los medios por el fin, el fin por los medios; debe tener cuidado de no arruinar, con los medios que emplea, el fin que vislumbra, pero no por ello debe dejar de actuar; «sería absurdo contradecir una acción liberadora so pretexto que implica el crimen y la tiranía, ya que sin crimen y sin tiranía no existiría liberación para el hombre... Pero por otro lado sería culpable si permitiera al movimiento liberador inmovilizarse en un movimiento que no es aceptable más que cuando se transmite a su contrario. Es preciso impedir que la tiranía y el crimen se instalen triunfalmente en el mundo; la conquista de la libertad es su única justificación y, por tanto, oponiéndose a aquéllos, debe mantenerse de una manera viva la afirmación de la libertad» (227).

Y llegamos a la «Conclusión». «Tal moral ¿es o no un individualismo? Sí, si se entiende por ello que acuerda al individuo un valor absoluto y que no le reconoce más que a él el poder de fundar su existencia. Es individualismo en el sentido en que las sabidurías antiguas, la moral cristiana de la salvación, el ideal de la virtud kantiana, también merecen ese nombre. Se opone a las doctrinas totalitarias que erigen más allá del hombre el espejismo de la Humanidad. Pero no es un solipsismo, puesto que el individuo sólo se define a través de su relación con el mundo y con los otros individuos, existe nada más que trascendiéndose y su libertad no puede llevarse a cabo más que merced a la libertad del otro... Este individualismo no conduce a la anarquía, provocada por una invasión de la comodidad ajena. El hombre es libre, pero encuentra su ley en su libertad misma. Primero, debe asumir su libertad y no rehuirla; la asume por un movimiento constructivo: no se existe sin construir y, también, por un movimiento negativo que rehúsa la opresión para sí y para el otro. Tanto en la construcción como en el rechazo, se trata de reconquistar la libertad sobre la facticidad contingente de la existencia... Tal conquista no se cumple jamás; la contingencia permanece y aún, para afirmar su voluntad, el hombre está obligado a hacer surgir en el mundo el escándalo de aquello que no desea... Hágase lo que se quiera, nunca se realizará más que una obra limitada... es la afirmación de nuestra finitud

lo que da a la doctrina, que acabamos de evocar, su austeridad y, a los ojos de algunos, su tristeza... El existencialismo no propone ninguna evasión. Por el contrario, en la verdad de la vida es que su moral se prueba y, entonces, aparece como la única propuesta de salvación que se puede dirigir a los hombres... ; corresponde a cada hombre realizar su existencia como un absoluto... Si cada hombre hiciera lo que debiese, la existencia de cada uno estaría salvada, sin que hubiese necesidad de soñar un paraíso donde todos estarían reconciliados en la muerte» (228).

* * *

Como hemos visto, Simone de Beauvoir, en la obra que hemos expuesto, intenta hacerse una intérprete digna del existencialismo y trasplantar sus temas al terreno de lo moral exclusivamente, poniendo los jalones, fundamentos o principios en que tendría que ausentarse esa moral. ¿Lo logra? Creemos que no. Su postura, más que positiva es negativa. Hace estupendos análisis fenomenológico-existenciales de las distintas situaciones y aspectos que la vida ofrece: del niño, de la mujer, del esclavo, del hombre auténtico, del hombre formal, del sub-hombre, del tirano, del aventurero, del científico, del político, de la filosofía hegeliana y marxista, de los estados totalitarios, de los partidos político-sociales, de las promesas humanas que a los hombres se brindan para llevarles al sacrificio por una Causa, de los problemas creados a Europa y al Mundo por la última guerra, de la situación de los «resistentes» franceses, etc., etc. Pero a la hora de fundar una moral, que sería la de la libertad comprometida en el mundo o con los otros... lo que ocurre es que desarrolla estupendamente la parte negativa: la lucha contra la opresión y tiranía en todas sus formas, contra la esclavitud y la falta de auténtico sentido moral de los hombres, pero no da un paso seguro en la exposición positiva. Toda su obra es un esfuerzo por encontrar los principios positivos en que debería fundarse esa moral, mas a la hora de hallarlos, éstos se nos escurren de entre las manos. Y es natural, puesto que se trataría de una moral de la libertad, de la situación, sin más firme donde fundamentarse que la propia libertad, en compromiso con la de los otros, resulta que, o bien niega la tesis general existencialista de que cada situación es irrepetible y en consecuencia que no valen normas generales, o se queda sin decirnos en concreto qué es lo que debemos hacer en cada situación. Intenta escaparse recurriendo al «modo»

y al «método», pero ¿ignora acaso la autora que el «método» y el «modo» como intentos de solución han sido el caballo de batalla de toda la Filosofía Moderna, desde Nicolás de Cusa, y que son la herencia del Renacimiento y lo que del modo más preciso define el formalismo, lo formal de toda esa filosofía contra la que ella arremete? ¿No ve que incurre en evidente contradicción? El recurso al «modo» o al «método» es siempre un recurso a lo formal y precisamente su moral «auténtica» tendría que ser «antiformal» por esencia.

En cuanto a los principios sentados por ella, residentes en el valor absoluto de la libertad, nos parecen demasiado simplistas, precisamente por la ambigüedad esencial que tiene esa palabra, ya que en el supuesto de que mi libertad esté en pugna con la del Otro, ¿cuál escoger? La mía, por supuesto y ¿entonces? Repetimos: magnífica la parte negativa, perfectos análisis de las situaciones; necesariamente incompleta, inconnexa, simplista la parte que ella desearía fuera positiva. No escapa al formalismo... aún más, incurre positivamente en el formalismo kantiano cuando termina dando como última solución «hacer lo que se debe» ¿Quién nos enseña qué es lo que se debe?

NICOLAI BERDIAEV.

Se pueden encontrar con facilidad en España las siguientes traducciones:

Autobiografía espiritual (229), *Cinque meditazioni sull'esistenza* (230), *El credo de Dostoievsky* (231), *El Cristianismo y el problema del Comunismo* (232), *El Cristianismo y la lucha de clases* (233), *El sentido de la Historia* (234), *La destinación del hombre* (235), *Reino del espíritu y reino del César* (236), *Saggio di metafisica escatologica* (237), *Spirito e libertà* (238) y *Una nueva Edad Media* (239).

Sin embargo, y aun cuando él se incluya entre los existencialistas cristianos, no parece que en verdad pueda ser considerado como autor

-
- (229) Trad. J. Codó, Barcelona, Miracle, 1957.
 (230) Milán, Bompiani, 1942.
 (231) Trad. Alexis Marcoff, Barcelona, Apolo, 1953.
 (232) Trad. María Cardona, 1.ª edic., Espasa-Calpe, Colec. Austral, 1937; 6.ª edic. 1947.
 (233) Trad. María Cardona, 1.ª edic., Espasa-Calpe, Colec. Austral, 1939.
 (234) Barcelona, Araluce, 1943 (2.ª edic.).
 (235) Trad. Juan de Benavent, Barcelona, José Janés, 1947.
 (236) Trad. A. Ben, Madrid, Aguilar, 1953.
 (237) Milán, Edizioni di Comunità.
 (238) Milán, Edizioni di Comunità, 1947.
 (239) Trad. José Renom, Barcelona, Apolo, 1932.

estrictamente existencialista, en el sentido que va desde un Kierkegaard a un Sartre o en el cultivado por la escuela existencialista francesa y alemana. De él esperamos hablar algún día, de momento nos basta con citar estas traducciones fáciles de adquirir en nuestra Patria.

MAURICE MERLEAU-PONTY.

Es uno de los autores existencialistas menos conocidos, en forma tal que muchos tratadistas del existencialismo dejan de nombrarlo y los que lo hacen sólo con una referencia muy general; algunos le incluyen sin más en la línea marxista, o, a lo sumo, dicen que es un existencialista-marxista. Pero la realidad es que la doctrina de Merleau-Ponty, quizá menos conocida en el mundo existencialista porque es menos literato que los otros, supone un buen talento filosófico, mentalidad de profesor y una línea de «filosofía concreta» en lucha con todos los dualismos. Tiene buenos trabajos sobre filosofía antigua que aquí no citamos por no interesar a nuestros fines y que, sin embargo, le dan una base crítica para enfrentarse con ese existencialismo en el que milita. Existencialismo, repetimos, que es una búsqueda de las realidades concretas ocultas en las doctrinas dualistas o en aquellas que reducen toda la realidad a un solo tipo. Así se enfrenta no sólo con el hegelianismo y antes de él con el cartesianismo (diferencia entre sustancia pensante y sustancia extensa) sino incluso con Jean-Paul Sartre (distinción del para-sí y el en-sí), para afirmar que el hombre ni es puro pensamiento, ni pura cosa, ni pura conciencia, ni pura subjetividad, sino que el hombre es conciencia y cuerpo, o conciencia-cuerpo, comprometida en el mundo y sólo a través de ese compromiso en el mundo y con el mundo, sólo a través de las situaciones concretas en las que el hombre vive en el mundo y que forman parte de su ser, la libertad se hace, al enfrentarse con ellas.

Aparte de dos obras sobre temas antiguos, en las que sin embargo se descubren ya los gérmenes de su pensamiento y que son *La constitution de l'idealisme platonicienne* (240) y *L'âme du monde de Platon aux stoïciens* (241), por lo que al existencialismo se refiere podemos citar: *La structure du comportement* (242), *Phénoménologie de la perception* (243), en 1947 publica la colección de artículos bajo el título de *Humanisme et terreur*, traducida al español como *Humanismo y*

-
- (240) París, 1939.
 - (241) París, 1939.
 - (242) París, 1942.
 - (243) París, 1945.

Terror (244); otro grupo de artículos es recopilado en 1948, bajo el título de *Sens et non sens*; *Eloge de la philosophie* es la lección inaugural dada por él en el Collège de France, del que es profesor, el 15 de Enero de 1953 (245); *Les aventures de la dialectique* es obra importante para conocer el nervio de su pensamiento, puesto que es un estudio de Max Weber, Georg Lukács, marxistas comunistas ortodoxos, Trotsky y J.-P. Sartre, a la luz y bajo la crítica de su propio y personal sistema, publicada en 1956, tiene una traducción española: *Las aventuras de la dialéctica* (246).

LUIS LAVELLE.

Profesor también del Collège de France, es considerado por los tratadistas como perteneciente al grupo que llamaríamos del existencialismo católico, no porque él sea de profesión católica, sino porque su temática entra plenamente dentro del concepto católico de la Trascendencia y del Ser. Se le ha llamado «filósofo del eterno presente» porque responde al título de una de sus obras: *La Dialectique de l'Eternel Present* (247) y su filosofía intenta interpretar la realidad por medio de una filosofía del ser, del que la existencia es una participación en cuanto se efectúa en un ser capaz de decir «yo», que incluya la comprensión del acto. Cuatro momentos tiene su dialéctica: en el primero se da la noción primaria de ser; en el segundo, la teoría del acto, que es también el más principal, pues el acto constituye la interioridad misma del ser, ésta no es otra cosa que un acto siempre en ejercicio y en el cual no cesamos nunca de participar; el tercero, habla de la participación, fundamento de la relación entre eternidad y tiempo; el cuarto es una teoría del alma que termina en la doctrina de la sabiduría, con lo cual se puede volver al fundamento y principio de esta dialéctica del eterno presente: la sabiduría final, base de toda actuación y cimiento de toda comprensión. *La dialectique du monde sensible* (248) es su tesis doctoral, fuertemente influenciada por el idealismo hegeliano, aunque con una tonalidad claramente «actual» que podría ser interpretada por otros como en la vía de la «concretez». *La perception visuelle de la profondeur* (249) es más bien un tema

(244) Buenos Aires, Leviatán, 1956.

(245) París, 1953.

(246) Buenos Aires, 1956.

(247) *De l'Etre*, 1.º vol., París, Alcan, 1928; *De l'Acte*, 2.º vol., París, Aubier, 1937.

(248) Estrasburgo, Belles Lettres, 1921.

(249) Estrasburgo, Belles Lettres, 1921.

psicológico experimental, pero con elevaciones de tipo metafísico; *La conscience de soi* (250) es interesante para conocer la evolución y madurez de su pensamiento, así como algunos puntos dejados como al azar en el primer volumen (*De l'Être*) de su *Dialectique de l'Éternel Présent*; *La présence totale* (251) y *Le moi et son destin* (252) son libros interesantes, claros, plenamente valorativos; *Acte réflexif et acte createur* es un artículo publicado en *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (253) con un análisis perfecto, en su postura, del tema central de su filosofía; artículos son también *Être et Acte* (254), *Remarques sur le thème: Legitimité et signification de la Métaphysique* (255), *Principes généraux de toute philosophie de la participation* (256), *La découverte du moi* (257) y *La métaphysique en la connaissance de l'intimité spirituelle* (258); *L'erreur de Narcisse* (259), *Le mal et la souffrance* (260), *La parole et l'écriture* (261), *La philosophie française entre les deux guerres* (262) son ensayos sobre temas más o menos relacionados con el central de su filosofía; *Du temps et de l'éternité* (263) constituye una buena exposición del tercer momento de su dialéctica del eterno presente; *Introduction à l'Ontologie* (264) ha sido traducido al español en México, bajo el título de *Introducción a la Ontología* (265) y constituye un buen resumen de los puntos fundamentales de su filosofía junto con su empalme a la axiología, que desarrolla en la segunda parte de la obra; *Les puissances du moi* (266), ha sido traducida al castellano, bajo el título de *Las potencias del yo* (267); *De l'âme humaine* (268) forma el 4.º volumen de la *Dialectique de l'Éternel Présent* y *Traité des valeurs* es una exposición

-
- (250) París, Grasset, 1933.
 (251) París, Aubier, 1934.
 (252) París, Aubier, 1936.
 (253) Julio, 1936.
 (254) En *Rev. de M. et de M.*, Abril, 1936.
 (255) En *Etudes Philosophiques*, Abril, 1938.
 (256) En *Travaux du IX Congrès International de Philosophie*, vol. IX, páginas 170-176.
 (257) En *Etudes Philosophiques*, vol. 3.º de *les Annales de l'Ecole des Hautes Etudes de Gand*, Gand, 1939.
 (258) En *Revue Internationale de Philosophie*, Octubre, 1939.
 (259) París, Grasset, 1939.
 (260) París, 1940.
 (261) París, 1942.
 (262) París, 1942.
 (263) París, 1945.
 (264) París, Presses, Presses Universitaires, 1947.
 (265) México, Fondo Cultural Económico, 1953.
 (266) París, 1948.
 (267) 1954.
 (268) París, 1951.

completa de su teoría de los valores, resumida en la *Introducción a la Ontología*, ya reseñada, que consta de dos volúmenes: I. *Théorie générale de la valeur* (269) y II. *Le système des différentes valeurs* (270); finalmente *Quatre Saints* (271) es un estudio de las vidas y doctrinas, significación existencial y axiológica de San Francisco de Asís, San Juan de la Cruz, Santa Teresa de Jesús y San Francisco de Sales; y *L'intimité spirituelle* (272) es una colección de artículos publicados entre 1935 y 1951.

NICOLAS ABBAGNANO.

Gran pensador italiano y gran conocedor de la Historia de la Filosofía, milita dentro del campo del existencialismo, pero de un existencialismo original, bautizado por él con el nombre de «existencialismo positivo», para diferenciarlo del «negativo» de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers y aún del mismo Sartre. En efecto, para Abbagnano se da identidad entre filosofía y existencia humana; el hombre es el único ser pensante finito; el saber problemático constituye por ello la condición y el modo de ser del hombre. Si se llama existencia al modo de ser del hombre y saber problemático a la filosofía, la filosofía definirá y expresará la existencia, y de aquí surge el rasgo del que toma—según él—su nombre el existencialismo: *la identidad entre existencia y filosofía*. La filosofía compromete al hombre íntegro, nada de lo que es humano le es ajeno y no hay en ella el desinterés propio de la actitud científica, que llega al sacrificio de todo lo que no sea la inteligencia desnuda ante su objeto; puesto que en la filosofía se compromete lo que le es más interesante al hombre: su propia existencia. La filosofía, afirma, ha sido siempre eso: búsqueda incesante e interesada que el hombre hace de sí mismo, esfuerzo para iluminar construyendo, el ser que le es propio, pero que no le está dado. La filosofía se identifica, así, con la existencia, en cuanto la existencia es la realización del propio ser. Toda filosofía es existencial, porque toda filosofía no es más que la asunción del propio ser y esa denominación es la única adecuada para la filosofía. Toda la filosofía es, si es filosofía, existencialista.

Asumir el *propio* ser equivale a decir *ser libre*. Mas nótese que se habla del *propio ser*, de aquel ser que cada uno es como posibilidad,

(269) París, 1951.

(270) París, 1955.

(271) París, 1952.

(272) París, 1955.

pues no hay una serie infinita de posibilidades, como afirma Sartre, porque entonces quedaría negada la posibilidad de elegir la propia posibilidad o propio ser, se destruiría la libertad convirtiendo la elección en algo irracional; ni es tampoco, como quería Heidegger, la existencia concebida como posibilidad de una imposibilidad, en cuanto que el hombre es un ser para la muerte (posibilidad privilegiada que funda mis posibilidades, pero que es en realidad, como ya lo vio Sartre también, la imposibilidad de mi posibilidad); ni por supuesto la posibilidad de Jaspers, en la que si bien aparentemente todo es posible resulta que nada nos es posible, porque nos es imposible ser, ya que niega la posibilidad de alcanzar la Trascendencia que es el Ser, y en consecuencia toda existencia sería un fracaso. Para Abbagnano no hay más que una sola posibilidad para cada hombre, esa posibilidad que algunos llaman *destino* y que encuentra plenamente comprendida por Kierkegaard en cuanto al aspecto liberador que encierra; si bien incluye al danés entre los existencialistas negativos porque al acentuar el aspecto negativo, aniquilador y paralizante de la posibilidad esencial negaría—como los otros autores citados—la libertad. De aquí que diga que ellos solo construyeron existencialismos negativos, puesto que paralizan al hombre en su negatividad.

La posibilidad de cada hombre, para Abbagnano, no puede ser sino una y en consecuencia el hombre ha de poder elegirla o no elegirla; cuando el hombre elige esa posibilidad que es *su* (no *sus*) posibilidad, el hombre es libre; si no la elige no es libre, ha perdido su libertad auténtica en la cotidianidad y dispersión. No basta ser hombre, ni existir para ser libre, sólo se es libre en la existencia auténtica, que es la que elige su propia posibilidad. Pero como la elección no está hecha de una vez para siempre sino que por ser de una posibilidad debe estar siendo continuamente reiterada, está siempre amenazada. De aquí que la posibilidad sea una posibilidad siempre abierta y que la existencia humana sea constitutiva problematicidad.

Se trata pues, en esta filosofía positiva, optimista, de buscar la única posibilidad que cada hombre tiene; búsqueda que es filosofar en la que se empeña nada menos que el propio ser del hombre que filosofa, que constituye una gran riesgo y que puede ser definida como fidelidad a sí mismo y a la comunidad a que se pertenece; búsqueda que es acción y no mera contemplación o pura praxis, búsqueda que es un auténtico compromiso del propio ser. ¿Cómo sabré que he elegido mi *propia* posibilidad? por los resultados prácticos: si he elegido una posibilidad que no es mía, dice Abbagnano, el error se me hará patente, más que con el fracaso, con mi incapacidad para conso-

lidar y mantener el empeño existencial ; pero si me realízo en la temporalidad—ya que fuera de ella no puedo lograrlo—, sin convertirme en una sucesión de momentos exteriores los unos a los otros, constituyéndome en solidaridad conmigo mismo, con los otros, con el mundo, me estoy realizando como fidelidad y destino.

Esta doctrina está expuesta de un modo ágil y claro en *La struttura dell'esistenza* (273), en su *Introduzione all'esistenzialismo* (274), en *Filosofia, Religione, Scienza* (275) y sobre todo en su obra fundamental : *Esistenzialismo positivo* (276) ; en todas las cuales recoge los aspectos positivos del existencialismo, ensalzándolos en cuanto a la tesis fundamental, al par que crítica el sin fundamento y «formalismo» de los otros autores. Sin que ello obste para que a su vez pueda él ser criticado bajo los mismos aspectos. En el fondo de su concepción y dándole sentido late todo un estoicismo doctrinal romano, que por estar solo en el fondo, escondido, sin citar, no le libera del formalismo y apriorismo en que incurren normalmente los existencialistas.

* * *

Xavier ZUBIRI, Pedro LAIN ENTRALGO y Miguel de UNAMUNO suelen ser considerados por algunos como existencialistas ; otros, en cambio, rechazan de plano tal catalogación ; por nuestra parte creemos que no lo son, pues ni la temática, ni el modo de enfocar los problemas de nuestro tiempo, ni las soluciones que aportan pertenecen específicamente al campo del existencialismo, aunque sí al ambiente general de la filosofía contemporánea.

II.—INTRODUCCIONES GENERALES AL EXISTENCIALISMO

Alrededor del existencialismo se ha escrito mucho en los últimos años ; vamos aquí a exponer algunas de las introducciones publicadas o traducidas al castellano en la última década.

Como tal se puede considerar la obrita de Carlos ALBERT, titulada *Hacia el existencialismo* (277). Es un pequeño folleto de 113 páginas, en el que el autor, escritor y literato, más que filósofo, nos expone

-
- (273) Turín, Pravia, 1939.
 (274) Milán, Bompiani, 1942.
 (275) Turín, 1947.
 (276) Turín, Taylor, 1948.
 (277) Buenos Aires, Doxa, 1955.

unos capítulos que más bien serían artículos unidos, en los que con una ligereza de apreciación inconcebible en nuestra segunda mitad del siglo, tan crítica, quiere hacer un repaso general de la historia de la Filosofía, para venir a concluir que «el existencialismo... lejos de ser un nuevo mal que se hubiera añadido a los causados por la postguerra, es la más saludable reacción que se haya podido producir en contra de las teorías extremas, y del desaliento por ellas causado, tiene la salud y la vitalidad que les faltan a sus enemigos y representa, a la vez que un movimiento joven, un movimiento con bases maduras» (278), lo que le da motivo para entonar un canto a la «juventud, que también tiene derecho a fumar su pipa y meditar al borde del camino... sabemos bastante para saber que hay que meditar y no dejarse llevar por modas. Porque si algo no es una moda, ese algo es justamente el Existencialismo. Camino abierto a un porvenir que recién empieza... Yo, de mi parte, confío en el Existencialista; la obra surgirá madura y calma, sin atropellos ni improvisaciones, tenemos una juventud que aprende a pensar con profundidad, con más madurez que los viejos y tenemos el deber de respetarla» (279).

Esa misma ligereza se aprecia en el capítulo VI al hablar del esencialismo y del existencialismo, pues entiende los conceptos de ambos sistemas en una forma tan singular y personal, con una interpretación tan fuera de base que... no nos atrevemos a calificar. En el siglo pasado y entre nuestros, «pseudo-científicos» se podía escribir así; hoy, con los libros esencialistas y existencialistas a la puerta o en el estante de la biblioteca, no se puede afirmar lo que el autor afirma; ya que ni los autores esencialistas—que no cita, pero nos imaginamos que serán Hegel y Husserl, por los temas de que habla—son tan superficiales y cortos de mollera, ni los existencialistas, tan escasos de originalidad como se deduce de las páginas de este librito. Sartre abominaría, si conociera la obrita, del sentido que al concepto de «gratuito» le asigna el autor; Kierkegaard del de «angustia», Heidegger del de «mundo» y todos del de «realización».

Pues ¿y qué decir del capítulo VII, donde habla de los existencialistas?, la gratuidad más pura brilla en sus páginas. Por ejemplo, afirma que Heidegger y Jaspers no son más que *influencias* cercanas, pero no *efectivas* del existencialismo (conste que él dice que al hablar del existencialismo no se preocupa del nombre ni de quién lo inventara, que sólo se preocupa del contenido doctrinal; hacemos esta adverten-

(278) Pág. 109.

(279) Pág. 113.

cia por si alguien se atuviera al sentido estrictísimo del vocablo inventado por Sartre y del que reniegan esos dos autores; mas renegar de un nombre no significa dejar de estar comprendido en él, pocos herejes han aceptado en la Historia de la Iglesia serlo y sin embargo lo eran) y a don Miguel de Unamuno le dice, entre otras «lindezas», que es un «retrogrado», que no podía «realizar otra cosa que piruetas de circo con un sistema de pensar atado con buena cuerda. Imaginemos a un teru-teru, con las alas cortadas y una piolita atada a una pata para mejor precaución, tal como se suele ver en algunos jardines suburbanos... Así era el *audaz* pensamiento de Unamuno» (280).

Carece, pues, de solidez científica, de madurez de pensamiento y podríamos incluirle entre aquellos de quienes Sartre se burla en el apartado «La *mode* existencialiste» de su *L'existentialisme est un humanisme*, diciendo que «la plupart des gens qui utilisent ce mot seraient bien embarrassés pour le justifier, puisque aujourd'hui, que c'est devenu une mode, on declare volontiers qu'un musicien ou qu'un peintre est existencialiste. Un écotier de *Clartés* signe *l'Existentialiste*; et au fond le mot a pris aujourd'hui une telle larguer et une telle extension qu'il ne signifie plus rien de tout. Il semble que, fautes de doctrine d'avant-garde analogue au surréalisme, les gens avides de scandale et de mouvement s'adressent à cette philosophie, qui ne peut d'ailleurs rien leur apporter dans ce domaine» (281).

También como una introducción al estudio del existencialismo, sólo que muy buena, original, precisa y entendida, se puede considerar *El existencialismo. Ensayo de interpretación*, del profesor Norberto BOBBIO (282), 87 páginas, en las que el autor desarrolla con precisión y altura la tesis de que el existencialismo es el fruto de una época de crisis, en lo filosófico y en lo social; que pertenece a los últimos restos del romanticismo y está cargado de motivos decadentes y manieristas. Analiza, como confirmación de su tesis, el sentido de los conceptos banalidad y excepción, la doctrina general de Heidegger, Jaspers y Kierkegaard; sus precisiones sobre el concepto de persona, que no les libran del decadentismo, ya que «en una filosofía individualista como el existencialismo, tampoco hay lugares para una interpretación secular del personalismo; y cabe, por lo tanto, la última posibilidad de encontrar en él algún elemento de renacimiento del personalismo en la filosofía contemporánea» (283); se enfrenta con el problema de la so-

(280) Pág. 98.

(281) O. c., págs. 15-16.

(282) Trad. españ. de Lore Terracini, México, Fondo Cultura Económica, 1954.

(283) Pág. 69.

ciudad para el existencialismo y dice que «en el problema social la actitud del existencialismo es, en primer término, una actitud polémica. Es fácil ver en el *hincapié* que hace de la categoría de la singularidad algunos de los tópicos más corrientes en la reacción contra la sociedad moderna, interesada por la organización colectiva del hombre y tendiendo a la nivelación... Pero el existencialismo no va más allá de esta actitud negativa de insatisfacción y renunciación. Esquiva la sociedad como masa opaca e inerte, pero no busca la sociedad como unión activa de pensamientos y de obras; enseña a hacerse a un lado con una dignidad lúcida, aunque desesperada; a no ensuciarse, a no comprometerse, pero no enseña a salir fuera de la propia soledad para ir al encuentro de los demás... El hombre de los existencialistas ha truncado todo vínculo con un Dios trascendente, pero no ha vuelto a encontrar el contacto con sus semejantes. Se ha quedado solo, encerrado en su finitud, prisionero de sí mismo; y no tiene más allá de sí mismo otra posibilidad de trascendencia sino hacia la nada» (284); para acabar con un apéndice titulado «El decadentismo de Sartre», bastante expresivo de por sí. En él dice, entre otras cosas: «al leer a Sartre nos pareció que sí, para corroborar nuestra tesis, hubiéramos querido inventar un desarrollo de la filosofía existencial en sentido decadentista, no habríamos podido hacerlo mejor de como lo hizo la realidad histórica al ponernos delante la figura de Sartre, el cual, como escritor, como personaje de sus libros y como pensador, es la más perfecta encarnación del intelectual decadente; al decir la más perfecta, quiero decir no sólo la más consecuente, sino también la más lúcida y madura, la más inteligente y sagaz» (285), «la libertad de que habla Sartre no es una libertad positiva, creadora: la libertad, por ejemplo, del Dios de la metafísica especulativa o del espíritu absoluto hegeliano. Es una libertad destructora, anonadante» (286); «el existencialismo es un romanticismo que ha perdido, como diría Jaspers, la ingenuidad, esto es, la ilusión de abarcar el mundo. El existencialismo es el romántico sin ilusiones; es el romántico desilusionado; es decir, el decadente... El hombre existencialista es la conciencia infeliz que, al mismo tiempo que ha perdido a su Dios, sabe que es inútil buscarlo. Y la conciencia infeliz se transforma en conciencia turbada: la melancolía—sentimiento aún vago e indefinido de desolación frente a la vanidad del ser: «acaso no haya nada»—se transforma en la angustia, que nos pone

(284) Págs. 70-71.

(285) Pág. 78.

(286) Pág. 81.

irresistiblemente, sin posibilidad de evasión, frente a frente con la nada: «hay la nada y yo mismo estoy envasado en ella» (287).

«Filosofía de epígonos—califica nuestro autor al existencialismo—que ha florecido en una época de trastornos sociales grandes y mal comprendidos, el existencialismo nos trae a las mentes con su misma ética de la soledad otras filosofías de epígonos que florecieron en la época de la gran crisis del mundo antiguo, el estoicismo y epicureísmo romanos... ¿Y qué más es el hombre que el existencialismo perfila sino un espectro que da vueltas entre las sombras, porque es una sombra él mismo, que no teme a la muerte, más aún, la enfrenta a cara descubierta, porque él mismo ya está muerto? Para un mundo de muertos, una filosofía de espectros» (288).

«¡Cuántas *pasiones inútiles*—concluye—ha conocido la historia de los últimos años! No hay que extrañarse si muchas han comprendido que el hombre Sartre los representaba a ellos mismos» (289).

Muy escogido, muy preciso es el resumen del existencialismo que Vicente FATONE hace en su *Introducción al existencialismo* (290). Una introducción—a esta Introducción—muy personal y discutible, nos pone por ello en guardia frente al autor, mas esta actitud se disipa tan pronto como al meternos de lleno en la página 20 nos encontramos con la exposición de las características del «existir» en el Existencialismo. Es quizá la mejor introducción, a partir de esta página y hasta la 62 que constituye el final del librito, que conocemos, la mejor propedéutica para penetrar con paso seguro en las grandes figuras del existencialismo, e incluso la mejor crítica «desde dentro» (ver páginas 49-62) que se le haya hecho hasta ahora. Sentimos que no tenga una sola cita, aun cuando sobreabunden los entrecomillados, mas juzgamos será norma de la editorial y no defecto del autor.

Muy buena, precisa, completa e interesante es la *Introduzione all' esistenzialismo*, de Cornelio FABRO (291) y auténticamente original la *Introducción a los existencialismos* de Emmanuel MOUNIER (292).

(Continuará)

FR. TOMÁS MONTULL, O. P.

(287) Págs. 82-83.

(288) Págs. 76-77.

(289) Pág. 86.

(290) 3.^a edic., Buenos Aires, Columba, 1957.

(291) Milán, 1943.

(292) Madrid, Revista de Occidente, 1949.