

# NOTAS Y COMENTARIOS

## BOLETIN BIBLIOGRAFICO EXISTENCIALISTA

### III

#### EXPOSICIONES GENERALES DEL EXISTENCIALISMO

El artículo sobre *El existencialismo*, que en su *Historia de la Filosofía* ha escrito Nicolás ABBAGNANO (293), constituye una breve pero buena exposición del existencialismo. Para quien en poco rato y con la máxima claridad desee conocer los temas fundamentales de esta corriente filosófica, le bastará leer las páginas que comentamos: claras, sistemáticas, seguras y profundas. Empieza con una breve introducción titulada «Caracteres del existencialismo», pero que, debería más bien titularse «clima», «ambiente» o «inmediatos precedentes del existencialismo», ya que en ella no da los caracteres generales del mismo, sino más bien las corrientes filosóficas que le hacen posible y le fundamentan. Habla del renacimiento kierkegaardiano, de Dostoiewsky y Kafka. En los números siguientes expone las doctrinas de Heidegger, Jaspers, Sartre; el «existencialismo religioso» de Carlos Barth, de Gabriel Marcel y de Nicolás Berdiaev; el «existencialismo ontológico» de Luis Lavelle y de Renato Le Senne; hace una referencia breve—la más superficial—del «existencialismo marxista» y termina dedicando unas cortísimas líneas a Guillermo Szilasi y Carlos Astrada. El apéndice de «Bibliografía» es suficiente para una obra de envergadura general como la presente, incluso mejor y más documentada que las restantes historias generales de la Filosofía que conocemos en España; incluye los comentarios más importantes que al

---

(293) T. III, *Romantic. y Posit. Filos. Contemp.*, trad. españ. de Juan Estelrich, Barcelona, Montaner y Simón, 1956, c. XII, págs. 484-526.

existencialismo en general o a cada uno de los autores principales se hayan hecho.

BOCHENSKY, en *La Filosofía actual* (294) hace una exposición sistemática y organizada del existencialismo, fruto también para él de una época de crisis, resultado de la unión del empirismo metafísico con el sentimiento de inquietud humana. Pero es demasiado conocida la obra del P. Bochenski, en nuestra Patria y fuera de ella, para que cansemos al lector con su reseña y exposición crítica.

Emile BREHIER, en *Los temas actuales de la Filosofía*, tiene un capítulo dedicado al existencialismo (295) que no es una exposición de esta doctrina sino sólo de la de *LE'Etre et le Néant*, de Jean-Paul Sartre, con alguna referencia al *Sein und Zeit*, de Heidegger, y aún así bajo la lente de la crítica más que de la del expositor. Así de las dos obras citadas nos dice que «son los títulos de las dos obras fundamentales en donde se desarrolla esta filosofía existencialista que ha agitado tanto al mundo. A juzgar por los títulos, tomados de la tradición escolástica, podría esperarse encontrar en ellos una ontología abstracta estilo antiguo; y de hecho el libro de Heidegger anuncia otro segundo volumen sobre este mismo tema que no ha aparecido aún, y el libro de Sartre lleva como subtítulo *Essai d'ontologie phénoménologique*. Sin embargo, inmediatamente se advierte que el verdadero objeto de estos libros no es el ser abstracto, sino el hombre en su existencia más concreta, en su existencia cotidiana en medio del mundo y de los demás hombres, con todos los proyectos y preocupaciones que eso implica, así como también en su existencia reflexiva, en donde, al cesar la multiplicidad de las ocupaciones cotidianas, se resentirá de la angustia del ser que le rodea, no comprendiendo ni por qué ni cómo ha podido liberarse de ella, y viendo su existencia hecha únicamente para la muerte, que volverá a sumergirle en la nada» (296).

Afirma que los libros que trataban de estos asuntos, y existen muchos, especialmente en la literatura de sermonarios, llevaban títulos tales como «Del sentido (o del no sentido) de la vida» y pertenecían más bien al ámbito de la moral que al de la Ontología. Entonces, ¿por qué identifican este estudio del hombre con la ontología? Para Bréhier la clave para interpretar y comprender el existencialismo debe estar en la respuesta a ese interrogante. «Parece—sigue diciendo—que el existencialismo es uno de los síntomas más claros del derrumba-

(294) 3.ª edic., México, F. C. E., 1955.

(295) Trad. de Florentino Pérez, Madrid, Taurus, 1958, págs. 67-71.

(296) Pág. 67.

miento doctrinal que caracteriza nuestra época. Dar un sentido a la vida es considerar nuestra propia vida, en su conducta y en su dirección, no como el momento de un todo más vasto que le dicta su deber y como su parte de colaboración. Es necesario, por consiguiente, salir en cierto modo de su propia existencia para verla como bañada en una realidad más amplia, ya sea la humanidad, la familia, la patria, la ciencia o cualquiera otro fin. Necesitamos sentirnos cogidos por la realidad, no por la nada; sólo de esta forma tiene el hombre un destino. Mas ya entonces la ontología va más allá del estudio de la existencia humana. Suponed, por el contrario, que esta fuga de la existencia, este vuelo por encima de mi existencia sea considerado como un señuelo; entonces, todo lo que yo llamaba mi destino y que me levantaba por encima de mí mismo se convierte en objeto de vida cotidiana y se deriva de mi propia existencia; tengo la libertad de ser lo que quiero. La ontología se limita a la existencia humana, a mi propia existencia, al menos la ontología fenomenológica, la que se limita a describir el dato. La rebelión, la náusea, serán los sentimientos que suscitará el falso idealismo que nos encubre, a nosotros y a los demás, la realidad» (297).

Por eso *L'être et le néant*, de Sartre, es fácil de entender, si se lee como la historia de las decepciones que encuentra la filosofía en esa búsqueda del ser: conocimiento de sí, conocimiento de los demás, conocimiento de las cosas. Todo lo cual no logra colmar el vacío ambiente del *para-sí*. «Toda esta filosofía se parece mucho a algunos de esos cuentos crueles que gustaba imaginar el cinismo de finales del siglo XIX; pero pretende apoyar su tesis sobre la estructura misma del hombre, lo que confiere a su pesimismo el tono frío y autoritario que es característico de esta escuela, pero que es también la causa de su actualidad, ya que, de acuerdo con el carácter general del pensamiento contemporáneo, no conoce más que al hombre concreto en donde se unen indisolublemente cuerpo y alma, conciencia y mundo exterior, yo y otro» (298).

Finalmente, la cuarta parte de la obra de Sartre es «un tránsito del pesimismo a una especie de estoicismo bastante inesperado. Existen, efectivamente, para el hombre valores tales como el bien, que no son otra cosa que la conciencia de una falta: el hombre que anda buscando los valores aspira siempre a ser lo que no es y a no ser lo que es. Este no estar completo que yo llamaría indeterminación, Sar-

---

(297) Pág. 68.

(298) Pág. 70.

tre quiere que se llame libertad. Siempre somos libres de asumir, de echar sobre nosotros la situación en que nos encontramos, de comprometer nuestra responsabilidad en una causa. Conviene poner de relieve la *ambigüedad* de esta moral para emplear la expresión de la señora de Beauvoir, que ha hecho su análisis» (299).

Y nosotros estamos de acuerdo con Bréhier en que, por más títulos ontológicos que le pongan, no se trata aquí de una ontología sino más bien de una moral: porque se les escapa de las manos el punto de partida para una ontología cuando lo quieren poner en la existencia humana del hombre singular y concreto, porque los puntos de apoyo para su filosofar son de orden psicológico-moral, porque el modo de tratar los temas y éstos mismos es puramente moral (en orden al *hacerse*, como «persona moral» diríamos nosotros), porque ni siquiera el estudio de la libertad humana es elevado a planos que pudieran entroncar con la Ontología sino al deber de asumir la propia situación para hacerla personal y navegar a través de ella en la actividad continua mediante la que el hombre *se hace* y porque, como resulta a través de la exposición de Simone de Beauvoir (que hemos visto en páginas anteriores), esos principios surgen de la concepción «ambigua» que los existencialistas tienen del hombre y fundamentan una moral de la ambigüedad que no es otra cosa sino su propia filosofía en su integridad.

No menos útiles y prácticas para quien desee conocer el existencialismo con precisión son las tres conferencias que Frederick COPLESTON nos da en su *Filosofía Contemporánea* (300). La primera expone las características generales del existencialismo con una sencillez, soltura y elegancia singularísimas: intento de filosofar *desde el punto de vista* del actor y no del espectador; interés primordial por el hombre, con estudio especial de Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre y Camus; pero por el hombre bajo el aspecto de sujeto libre que se crea a sí mismo y se trasciende; intento de iluminar la elección humana y sus implicaciones con el propósito de fomentar una elección auténtica y las objeciones que sobre el caso Heidegger se podrían oponer; protesta del individuo libre en nuestro tiempo contra todo lo que amenaza o puede amenazar su posición y existencia: materialismo, determinismo, totalitarismo político-social, disolución del individuo en su función o papel social; camino de salvación para Jaspers, Sartre y Camus; preocupación por el drama de la vida humana (de apostillaría-

(299) Pág. 71.

(300) Barcelona, Herder, 1959, págs. 195-334.

mos al autor o quizá al traductor que más que drama la vida es *tragedia* para los existencialistas, en la opinión de Anouilh); método fenomenológico y uso especial del término «existencia».

En la segunda conferencia nos habla del existencialismo teísta de Kierkegaard, Jaspers y Gabriel Marcel. Muy buenas las exposiciones doctrinales de los dos primeros, pasable la del tercero... Y en la última, expone el existencialismo ateo de Heidegger, Sartre y Camus con profundidad no exenta de claridad.

Estudio aparte por su extraordinario valor e importancia merece *La Filosofía de la existencia*, de O. F. BOLLNOW (301), si bien reducida a considerar sistemáticamente la forma que presentó en sus primeras fases (Heidegger y Jaspers).

En la *Introducción* nos hace una breve historia del nacimiento y precursores de las filosofías de la existencia afirmando que «la base común de este movimiento, a su vez múltiplemente articulado, consiste en el retorno al gran filósofo danés Sören Kierkegaard, que sólo en esos años (1930) fué realmente descubierto y comenzó a influir poderosamente. El concepto de *existencia*—por él acuñado—constituye el punto común de partida de la filosofía que, por esta razón, se llama *filosofía de la existencia*» (302). Para él «la mejor manera de entender este movimiento filosófico es considerarlo como la radicalización del planteamiento original de la *filosofía de la vida* representada a finales del siglo XIX y comienzos del XX por Nietzsche y Dilthey», ya que «la *filosofía de la vida* se revuelve contra toda sistemática general y contra toda aérea especulación metafísica, que cree libertarse, mediante una actitud *puramente teórica*, de toda sujeción a los tópicos específicos del filosofar, y descubre la vida humana como el último punto de referencia en que arraiga todo el conocimiento filosófico y, en general, toda realización humana y a la que ésta debe quedar referida» (303).

Pero esa filosofía de la vida llevó a una disgregación y disolución relativistas, frente a la cual esta otra filosofía trataba de conquistar una base firme, algo absoluto e incondicionado, que no pudiese ser atacada por la disolución general, «no quedaba más que el retorno a la propia interioridad para conquistar en una última profundidad, previa a todas las afirmaciones concretas, aquella base firme que ya no se podía encontrar en un orden objetivo del mundo. Este último

---

(301) Trad. de Fernando Vela, Madrid, Revista de Occidente, 1954.

(302) Pág. 11.

(303) Ib.

y más íntimo núcleo del hombre es lo que se designa con el concepto de *existencia* tomado a Kierkegaard» (304). «Pero también—expone—esta filosofía está en íntima conexión con ciertas corrientes del pensamiento teológico de la época, ante todo con la llamada *teología dialéctica*. Por último, en este respecto pueden citarse también, en la literatura, muchas de las obras últimas de Rilke, así como las nove... de Franz Kafka» (305).

En «II. El pensador existente» nos expone el concepto de existencia, tal como lo utiliza e interpreta la filosofía de la existencia en los dos autores citados y en Kierkegaard, como «expresión intelectual de una vivencia decisiva y completamente concreta del hombre, la cual, por su inexpugnable ultimidad, se distingue de todas las vaguedades e indecisiones del resto de la vida» (306). Después estudia el pensamiento de Kierkegaard con gran hondura y sencillez, a través de su vida y de los *Definitivos postescritos científicos* a los *Fragmentos filosóficos* del año 1846, afirmando que «en el problema del *pensador existente* la cuestión es la manera cómo el pensamiento de un hombre se comporta respecto a su existir... el *pensador existente* es el pensador cuyo pensamiento está determinado por los problemas y dificultades concretas de su vida, cuyo pensamiento, por tanto, no es un fin por sí mismo, sino que está al servicio de su existir» (307), contraponiéndolo a pensador abstracto para mejor aclarar el concepto del primero, y buscando su raigambre o conexión con la *filosofía de la vida*.

Muy importante nos parecen los capítulos dedicados a «la experiencia existencial» (en cuyo último punto habla de la *Vida de Don Quijote y Sancho*, de Miguel de Unamuno, si bien no se decide por incluirle entre los existencialistas), al «concepto de existencia» basado fundamentalmente en Jaspers y Heidegger, si bien con alguna referencia a Kierkegaard; a «la relación con el mundo», «hombre y comunidad» y «situación y situación-límite»; menos acertada la exposición de la «angustia» en el capítulo VIII. En «La pregunta por la muerte» nos dice que «la muerte ya no es algo externo y distanciado de la vida, sino que es un elemento constitutivo de esta vida misma, que la penetra, y la tarea del *pensador existente* consiste en esto: mediante la apropiación existencial de la muerte incorporarla a la

(304) Págs. 12-13.

(305) Pág. 13.

(306) Pág. 23.

(307) Págs. 24-25.

vida misma» (308). Un estudio de la muerte en Rilke nos ofrece el capítulo X, de interés para los estudiosos del existencialismo, si bien no se identifique totalmente con el sentido que estos filósofos le dan, pero sirve de introducción para el capítulo «XI. La relación existencial con la muerte», «concebir la muerte como elemento constitutivo de la vida humana que a ésta estructura y plasma» (309), «la relación con la muerte no necesita ser elemento constitutivo de toda conciencia actual, pero representa, en cambio, la condición necesaria para alcanzar la auténtica *existencia*. Sólo por el saber de la muerte se eleva la vida humana a la altura de su *existencia auténtica*. Sólo por virtud de la relación con la muerte como la última irrebalsable posibilidad, recibe también toda la restante relación del hombre con el futuro su adecuado lugar, una idea que, Heidegger, ante todo, ha elaborado expresamente. Así, pues, la muerte es la última y más absoluta situación-límite» (310) y la escalona en tres grados, formados el primero y el segundo por la vieja frase: *mors certa hora incerta*, y el tercero por ese estremecimiento que produce esa amenaza fundamental de la existencia y que nos lleva a plenificar el momento mismo que vivimos, pues «todo lo que en la vida humana se realiza conforme a plan y proyecto no puede mantenerse en vista de la muerte posible en cada momento, pues supone siempre tener a disposición un tiempo determinado. Pero si la muerte puede llegar en todo momento, entonces aquello que a la vida puede dar un sentido que la muerte no puede alterar sólo puede ser puesto en el momento mismo, independientemente de la duración temporal e incluso de que se alcance o no el resultado» (311). «Así, pues, la acción de la muerte consiste en que está siempre arrancando al hombre de la caja de seguridad de su vida cotidiana y le pone ante los ojos el problematismo de todos sus planes y empeños: que no hay ninguna consistencia firme y perdurable, y todo lo que parece firme es mera ilusión. Ante todo, la muerte fuerza a entrar la vida en su más extrema inseguridad. Sólo de esta manera la deja libre para la realización de su auténtica *existencia*» (312).

«La muerte obliga al hombre, ante todo, a la pregunta por lo que es absolutamente esencial. En ella se articula también la pregunta por todo lo demás esencial que en la vida ha de ser cumplido. Pero, al

---

(308) Pág. 101.

(309) Pág. 125.

(310) Pág. 127.

(311) Pág. 131.

(312) Pág. 132.

mismo tiempo, la muerte mantiene al hombre en la vivacidad del existir verdadero, en cuanto que siempre le quita la firmeza y el descanso sobre un estado ya alcanzado. Todo consuelo y toda mentira, en general toda forma en que el hombre intenta substraerse al real dramatismo de su vida, se abate necesariamente contra él. Así dice Jaspers: «Lo que frente a la muerte perdura esencialmente esto es lo hecho existente». La muerte se convierte en el último criterio de la *existencia*. Por tanto, para la filosofía de la existencia no es un tema junto a otros, sino la última y decisiva cuestión por la cual son determinados los conceptos esencialmente sistemáticos de *temporalidad* e *historicidad*. Antes dijimos, en general, que el estar en situación límite y existir es lo mismo; ahora podemos precisar más y decir: «Existir significa estar en vista de la muerte» (313).

A continuación expone los temas de la temporalidad e historicidad en el existencialismo para concluir con «los límites de la filosofía de la existencia», que quiere ser una crítica de la misma, pero que, en verdad, resulta una defensa de la acusación de peribilidad, mutabilidad y decadencia con que se la tilda corrientemente, y un destacar, por supervaloración, la importancia que para la filosofía posterior tendrá esta corriente.

*Existencialismo y existencialistas*, de S. ALONSO PUEYO (314), constituye un estudio detenido, profundo y auténtico de los temas del existencialismo y de los autores que lo han expuesto de modo fundamental. Recomendable para todos los que sin conocer aún la temática y vocabulario existencialistas deseen ambientarse antes de sumergirse en el estudio directo de sus filósofos. Y quienes deseen una exposición crítica desde la escolástica, tienen *Las teorías existencialistas ante la razón y la conciencia humana* (315), de Quirico ESTOP PUIG, que juzga, más que describe; unilateral y parcial, con información de segunda mano en cuanto a lo que al existencialismo se refiere, original en cambio en la parte crítica. En la misma línea: *La llamada «Moral Nueva» a la luz del Magisterio de la Iglesia* (316), por José M.<sup>a</sup> LAHIDALGA Y AGUIRRE, que es un comentario de la *Humani Generis* y otros textos pontificios, más que una exposición del existencialismo en cuanto a lo que tiene de influencia en la moral.— Menos profundo es el artículo *Existencialismo*, del P. Juan B.

(313) Págs. 132-133.

(314) Valencia, Guerri, 1949.

(315) Barcelona, S. Conciliar, 1948.

(316) Vitoria, 1957.

LOTZ, S. J., inserto en la obra de Alberto HARTMANN: *Sujeción y libertad del pensamiento católico* (317). Cree hacer una exposición del existencialismo, a través del siguiente programa: «1. El existencialismo según la *Humani Generis*.—2. Antecedentes de la problemática existencialista.—3. Visión honda del existencialismo.—4. Principales tendencias del existencialismo.—5. Diálogo con el existencialismo.—6. Importancia del existencialismo para la filosofía cristiana».

Buen trabajo, en cambio, el del P. ITURRIOZ, S. J., en *Cuatro lecciones sobre el existencialismo* (318), original, ameno e interesante. No es una exposición total, pero sí una buena realización divulgadora.

Vicente FATONE, en *La existencia humana y sus filósofos* (319) hace un estudio de las figuras de Heidegger, Jaspers, Barth, Chestov, Berdiaef, Zubiri, Marcel, Lavelle, Sartre, Abbagnano, demasiado original quizá, pues en algunos puntos los interpreta tan a la ligera que llega a desfigurar su pensamiento genuino, pero son tan de menor cuantía y pertenecen tanto al «ambiente» que han creado esos autores que no desvalorizan la obra. Diríamos que más que exposición doctrinal lo que intenta es una interpretación personal destacando sus méritos o señalando las influencias ambientales que los han, de algún modo, «determinado». Se ve que les ha comprendido bien, quizá tan demasiado bien que en ocasiones se hace oscuro y en otras expone consecuencias lógicas y normales que los autores no han expuesto así.

No nos gusta en absoluto la interpretación que hace en la «Advertencia» o prólogo acerca del panorama de la filosofía actual porque nos parece exagerado y sin auténtica fundamentación crítica, redactado demasiado alegremente. Veamos, «la filosofía actual consiste en cinco grandes corrientes de pensamiento. Tres de ellas se expresan en otros tantos sistemas ortodoxos: el neotomismo, el marxismo y el vedantismo»; las otras «dos grandes corrientes son el llamado *existencialismo* y la llamada *filosofía científica*». ¿No parece excesivamente radical la división?. Pues ni en el Oriente el único sistema es el vedantismo, ya que hay auténticos materialismos distintos del europeo e idealismo de todos los géneros; ni en Occidente existen esos cinco solamente, pues ¿es que ha muerto ya el idealismo?, ¿o es

---

(317) Trad. españ. de Constantino Ruiz Garrido, Barcelona, Herder, 1955, págs. 59-110.

(318) Zaragoza, Hechos y Dichos, 1951.

(319) Buenos Aires, Raigal, 1953.

que pretende que el idealismo sea sólo una *filosofía científica*? ¿Y qué decir del historicismo, por no citar las corrientes logicistas y positivistas, que no se identifican precisamente con ninguna de esas cinco? Y si se trata del adjetivo «grandes», ¿es que se puede negar tal derecho al idealismo?

Afirma que los «tres sistemas ortodoxos ven en la filosofía una exégesis: todo se reduce a interpretar, sin más infidelidad que la de adaptarles prudentemente a las situaciones nuevas, los textos considerados depositarios de la verdad. Cada uno de ellos tiene su autoridad, invocada como *última ratio*. Los tres coinciden además en presentarse como doctrinas de salvación...» sin comentarios, que los haga el lector, si pertenece a alguno de esos tres sistemas. En cambio, por contraste—buscado por él, ya que en la realidad esos contrastes nunca son tan dogmáticos—«las otras dos corrientes son heterodoxas, en el sentido de que no aspiran a ofrecer la interpretación de un pensamiento ya autorizado; tienden a negar, precisamente, que en filosofía haya autoridad, aun cuando, como todas las heterodoxias, terminen por ceder al prestigio de la autoridad y la busquen en otros textos, o en los mismos a que recurren los ortodoxos, pero sometiénolos a nuevas y a veces forzadas interpretaciones... Ninguna de estas dos grandes corrientes se presenta como siendo una doctrina de salvación» (320), ¿ni siquiera Jaspers cuando dirige su mensaje a los que han perdido la creencia dogmática, o Sartre a los que han perdido la fe en Dios, o Camus al hombre para quien el mundo es un absurdo pero que tiene que actuar en él, o Simone de Beauvoir cuando lo dice expresamente? ¿Qué otra cosa es ese intento de despertar la conciencia de la situación auténtica y un deliberado comprometerse con plena conciencia de la situación existencial del hombre sino ofrecerle un camino de salvación humana, en el «ser», en la «existencia», en la «autenticidad»?

La exposición de los autores es realizada interpretándolos a la luz de alguna concepción prejudicativa, así por ejemplo Heidegger a la de «la fábula de Higinio» y en función de unas frases de la Cura a Fausto, en forma tal que hay veces en que no se sabe si es Heidegger o Goethe quien habla; Jaspers a la de «el desciframiento de nuestro fracaso» que no es, precisamente, la intención declarada por ese autor en sus obras; Barth a la de la «teología existencial», que no es tampoco tan «existencial», pues si bien afirma que no se puede partir de la *idea* (nótese bien el subrayado de *idea*) de Dios ni de la *idea* del

hombre, sino de la existencia de uno y otro, resulta que «el punto de partida es Jesucristo», porque en él Dios y el hombre coexisten, ¿qué tiene que ver esto con el existencialismo estricto que parte de *mi* existencia, concreta, singular, desnuda de contenido esencial? ; Chestov de la de «la persecución de lo imposible», que es la de todo aquello que Dios no puede (devolver la virginidad perdida, hacer que el pasado no haya sido, que el presente no sea, que el futuro no haya de ser, sacar un alma del infierno, darse Dios la muerte, que dos y dos sean cinco, salvar un alma contra la voluntad de la misma, una montaña sin ladera, querer el mar, mentir...), pero no es el tema central de su filosofía, que es más vitalista y religiosa que lo que podría deducirse de ese denominador común ; Berdiaev a la de «el anarquismo escatológico» y afirma que «la certeza que funda todo el pensamiento de Berdiaeff» es que «cuando una persona hace su entrada en el universo, éste se ve interrumpido y obligado a modificar su curso» (321) cosas ambas que no nos parecen concatenadas y calificativo el primero, que si bien tiene pie en el filósofo que comenta, no es el denominador común de su doctrina ; Zubiri a la de «la crisis de la soberbia», que si bien es uno de sus pensamientos no es el único fundamental, tiene mucha más altura como pensador y filósofo que la que nuestro autor le da ; y lo mismo podemos decir de «el negativismo creador» (Sartre). Lavelle y Abbagnano, en cambio, sí están definidos en «la dialéctica del eterno presente» y «el existencialismo positivo», respectivamente, por ser los títulos de una de sus obras. Esas calificaciones son ciertamente puntos de la doctrina de esos autores, pero juzgarlos sólo a la luz de los mismos es demasiado superficial.

No obstante, y manteniendo firmes estos reparos, suele hacer una exposición *interpretativa* bastante buena y aceptable, ligera a veces como un artículo de periódico, profunda otras hasta la oscuridad en algunos momentos, pero siempre original. Lamentamos que no haya una sola cita en toda la obra, aun cuando abuse mucho de los entrecorillados.

*El sentimiento trágico de la existencia (Existencialismo y existencialistas)*, de Marjorie GREENE (322), es un «Análisis del existencialismo» que incluye las figuras de Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Sartre, Marcel, más «un ensayo, UNAMUNO filósofo existencialista», de Amando LAZARO ROS. «Es éste—dice la autora—, en lo esencial, un ensayo de introducción ; no se trata en modo alguno de un intento

---

(321) Pág. 95.

(322) Trad. y pról. de Amando Lázaro Ros, Madrid, Aguilar, 1955.

de agotar de modo definitivo el tema del existencialismo... el existencialismo como tentativa de una *nueva revalorización de normas*, y la interpretación que, mirado bajo esa luz, nos da del individuo, en sí mismo y en sus relaciones con los demás» (323).

En el capítulo I, «Existencialismo ¿por qué?», hace un análisis del punto central del existencialismo; según Sartre, «la existencia precede a la esencia», distinguiéndolo del uso que del mismo se hizo en el siglo XIII por parte de los aristotélico-cristianos en las controversias sobre las pruebas de la existencia de Dios; lo distingue también del naturalismo de Zola e Ibsen, aun cuando por el modo de las descripciones se le haya querido encontrar parentesco; señala las diferencias existentes entre esta corriente y la filosofía del siglo XIX, en general desde Schelling a Nietzsche e incluso el sentido que debe darse en su reacción frente al idealismo absoluto para distinguirlo, si bien haya grandes puntos de contacto, con el pragmatismo de James y Dewey, porque «desde este punto de vista, y aunque en un estilo diferente, el pragmatismo continúa la herencia de Locke y Hume, en tanto que el existencialismo coloca una realidad concreta, nueva y desconcertante, en sustitución del indiferente fluir exterior de los datos sensoriales que viene a ser la cantera de materiales para la construcción científica. Por consiguiente, la existencia cuya prioridad sobre la esencia proclaman las dos filosofías es de clase distinta» (324); igual distinción hace respecto de sus concomitancias con el positivismo lógico, empirismo científico y filosofía de los valores.

A continuación expone, de modo muy original y preciso, la interpretación de las doctrinas de cada uno de los autores citados más arriba. Ciertamente es una interpretación, más que una exposición objetiva, y en consecuencia que no nos da la doctrina total de cada pensador, pero los conoce tan a la perfección, conoce de tal modo sus vidas y sus determinantes sociales, que no encontramos reparos fuertes que oponerle. En especial nos parece de un gran valor el capítulo V «El existencialismo francés y la política: el nuevo revolucionario», donde explica el por qué de la afirmación sartriana de que el hombre, al elegirse, elige a todos los hombres, respuesta que no está muy clara en *L'existencialisme est un humanisme*, pero que la autora hace patente presentando ante nuestros ojos de un modo intuitivo por análisis de las novelas y teatro y otras obras de Sartre, la

---

(323) Pág. 23.

(324) Pág. 35.

forma en que por raciocinio ha llegado a nacer y tomar cuerpo tal principio en el pontífice del existencialismo francés.

El ensayo «Unamuno filósofo existencialista» de Amando Lázaro Ros es la pretensión preconcebida de alistar en las filas del existencialismo a nuestro D. Miguel. Para ello hace un completo estudio de sus obras en todo aquello que tiene concomitancias con esa filosofía pero ¿llega a demostrarlo? Creemos que no, que D. Miguel más bien se hace intérprete de un clima, de un ambiente, pero que es más original en sus soluciones y que su tragedia tiene un signo distinto de las de un Heidegger o un Sartre, tendrá concomitancias con la de Kierkegaard, pero es que esas concomitancias se podrían hallar también en Montaigne, en Giordano Bruno o hasta en San Agustín, es decir, en todo hombre que sienta de un modo u otro la inquietud de lo divino.

Si bien es cierto que el Sr. Lázaro Ros hace abundantes acotaciones de las obras de D. Miguel y en una nota nos dice que las mismas están tomadas de la 3.<sup>a</sup> edición de sus «Ensayos» Aguilar, S. A. de Ediciones, Madrid 1951... lamentamos que esa sea la única «nota» de su «ensayo», queremos decir que sea la única referencia al lugar de donde han sido tomadas.

Fritz HEINEMANN, en un completo y crítico estudio sobre el existencialismo, se plantea el problema de si «*Está viva o muerta la filosofía existencial?*» (325), para responder, desde su punto de vista que el llama «post-existencialista y meta-analítico» (326), es decir, que está más allá tanto de la filosofía existencial que impera en la Europa Occidental como de las escuelas analíticas que dominan en el mundo cultural anglo-sajón, que «la existencia como principio constitutivo, está muerta; como regulativo, subsiste viva. Los existencialistas se equivocan cuando creen poder erigir un sistema sobre el principio de existencia. Tienen razón cuando la entienden como llamada y requerimiento. La existencia de ser existencial en todo lo que se hace se dirige a todo el mundo. Un filósofo existencial sería aquel cuyo pensamiento es acción: que, por tanto, en sus respuestas-acción existe y con ellas se crea a sí mismo y su mundo espiritual» (327).

El traductor podría haber puesto al día la abundante «Bibliografía» de la obra, añadiendo siquiera fuera *algunas* de las obras que sobre el tema hay en español a las que en alemán, francés e inglés inserta el autor.

(325) Trad. españ. de Fernando Vela, Madrid, Rev. de Occidente, 1956.

(326) Pág. 10.

(327) Pág. 211.

Regis JOLIVET, en *Las doctrinas existencialistas, desde Kierkegaard a J. P. Sartre* (328), nos hace una exposición, que «tiene por objeto—según dice el autor—el aspecto doctrinal del existencialismo: se trata, según es nuestra intención, de descubrir sus fuentes más inmediatas y de describir sus formas más características. Nuestro intento es, pues, de orden histórico. Pero no exclusivamente, pues nos parece imposible hacer abstracción de todo juicio de valor acerca de las maneras de pensar que hacen cuestión de los problemas más graves de la filosofía y que exigen una concepción antropológica que se presenta, desde muchos puntos de vista, como muy discutible» (329).

El libro consta de dos partes y un apéndice. En la primera «las fuentes del existencialismo», expone las doctrinas de Kierkegaard y Nietzsche. Nos parece por ello demasiado simplista e incompleta, al par que no estamos de acuerdo en que el filósofo de la vida, frente a la muerte, que fué Nietzsche, haya tenido en el existencialismo una «influencia... sin duda, más profunda aún que la de Kierkegaard» (330). El hecho de que Sartre le haya citado varias veces y ponga su afirmación de «Dios no existe» como punto de partida de los existencialistas no implica la universalidad de la afirmación. Creemos más bien que el existencialismo o, si se quiere, las filosofías de la existencia, son fundamentalmente el pensamiento *secularizado* de Kierkegaard, que podríamos concebir como una gran trayectoria de la que ningún existencialista se aparta pero con la particularidad de que lo que los distingue a unos de otros es el mayor hincapié que respectivamente hayan hecho en los distintos mojones de esa trayectoria. Nietzsche más bien ha influido en algunos como Sartre para madurar algo la doctrina del «Individuo», la moral de solitarios que como sub-fondo preconizan. ¿Que el campo abonado por las doctrinas nietzscheanas haya sido la situación excepcional que ha permitido conocer y desarrollar el pensamiento danés? Estamos de acuerdo en parte, ya que no debemos echar en olvido la gran contribución que a ese «campo excepcional de cultivo» ha aportado la crisis espiritual de nuestro siglo y las dos guerras que han asolado a Europa.

En la segunda parte, «Las doctrinas existencialistas», expone a Martín Heidegger, Sartre, Jaspers y G. Marcel. Respecto de los dos primeros, al señalar sus conveniencias y diferencias nos dice que «ambos intentan construir una ontología, es decir, una ciencia del ser.

---

(328) Trad. españ. de Arsenio Pacios, 2.ª edic., Madrid, Gredos, 1953.

(329) Pág. 7.

(330) Pág. 69.

Es cierto que, según ellos, se trata del ser de la existencia humana, y en esto consiste la diferencia específica de sus doctrinas. Pero *no por ello dejan de ser ontologías...*» (331), a lo que debemos responder que una cosa es que ellos *intenten* o *crean hacer* una ontología y otra muy distinta es que ciertamente sus doctrinas *sean* una *Ontología*, es decir, una ciencia del ser, sin más, pues desde el instante en que afirman que ese «ser» es el de la «existencia humana concreta», dejan de pertenecer al plano metafísico para convertirse de momento en un estudio fenomenológico del hombre existente, que «está ahí», si bien usando términos metafísicos; mas como la significación que dan a cada uno de ellos es totalmente distinta de la tradicional, hay que afirmar que no son tales «ontologías» en el sentido en que hasta ahora se habían entendido, y si se admite un sentido nuevo, en ese caso—y para entendernos—añadirle un calificativo que para unos sería «humano» (Antropología) y para otras «ethos» (eticismo, formalismo ético, onto-etho-logía). Por ello nos parece que este gran estudioso que es R. Jolivet se ha dejado llevar excesivamente de las doctrinas existencialistas en su exposición, convencido de la verdad de las afirmaciones «ontológicas» de esos autores. Veamos como botón de muestra otro lugar: hablando de Sartre dice: «los análisis precedentes parten de la experiencia de la Nausea y se desarrollan en un plano psicológico. Pero pueden ser llevados también al plano ontológico. Ese es el dominio que explora técnicamente la obra filosófica de J. P. Sartre, titulada *L'Être et le Néant* con ese título: *Ensayo de ontología fenomenica*» (332).

La exposición doctrinal de los mismos es buena, hace un buen resumen de sus obras principales, se le puede seguir con tranquilidad. El único defecto que le encontramos es que escribe para los conocedores del existencialismo, queremos decir que quien no se halle ya familiarizado con la temática y vocabulario existencialistas, quien no haya calado el sub-fondo que da sentido especial y color afectivo a esa temática y vocabulario, difícilmente logrará sacar del existencialismo otra idea que la de un maremagnum de absurdos y contradicciones, de ininteligibilidades y de juegos de palabras.

En la «conclusión», de 28 páginas, intenta hacer un juicio valorativo del existencialismo, muy insuficiente y que empieza con un error fundamental, el de tomar primero en consideración el método para luego pasar como sobre ascuas por el tema de la libertad, sin abordar

---

(331) Pág. 87.

(332) Pág. 183.

de frente los grandes principios del existencialismo, qué están en sí mismos dañados de un «ontologismo» que no existe en verdad, de un acento «metafísico» que es irreal y de un sub-fondo que no se analiza ni se aclara.

En un «Apéndice» nos habla de «La Fenomenología» de Husserl, basada en el estudio de las «Méditations cartésiennes» que, como es sabido, no expone ni mucho menos *todo* el pensamiento de Husserl ni siquiera lo más duro y fundamental de él. De todos modos, y como introducción a ese pensamiento y base para luego entender el método trascendental, lo encontramos claro y útil.

Hechos estos reparos y manteniéndolos firmes, juzgamos que es de las mejores exposiciones doctrinales—sin interpretación—que conocemos en castellano.

*El existencialismo*, de Henri LEFEBVRE (333), es un libro de tesis: destrozando el existencialismo; impugnarlo desde dentro (pues el autor fué existencialista) haciéndolo caer junto con todos los demás sistemas filosóficos para que quede triunfante el materialismo dialéctico que el Sr. Lefebvre profesa, pues «sólo el ideal marxista—nos dice—del hombre total, ese ideal sin idealismo, puede salvar lo humano. La razón dialéctica, y sólo ella, puede considerar al ser humano bajo todos sus aspectos y resolver sus contradicciones sin perder nada de su realidad» (334).

Tiene tres partes: la primera podría ser considerada como el ataque en un orden general. La segunda, mediante los procedimientos concretos de desvalorizar a los existencialismos «mágicos» de Kierkegaard y Nietzsche; «el existencialismo especulativo» de Husserl (¡?!), o la «metafísica del *Grand Guignol*» con que bautiza a Heidegger. Finalmente, la tercera es un enfrentarse con todos los sistemas que en el fondo llevan al irracionalismo para quedar triunfante la razón dialéctica.

La primera parte se divide en dos capítulos: en el primero hace un ataque general a través de su autobiografía intelectual, describiendo su evolución, desde el campo práctica y teóricamente existencialista hasta que expulsado de la sociedad juvenil de pensadores—utópicos o degenerados—en que vive, se convierte en filósofo-taxista, tiene un gravísimo accidente y se encuentra en la calle, hambriento y sin ayuda alguna. Es entonces cuando «Norberto Guterman, que

(333) 3.<sup>a</sup> edic., trad. de Ana Otróvsky, Buenos Aires, Capricornio, 1954.

(334) Pág. 212.

siempre me había apoyado, apeló en mi favor. La *Revue Marxiste* soltaba amarras y Norberto la dirigía bajo el nombre de Mesnil. Fué admitido entre el personal de la editorial» (335) y con ello viene su aseguramiento «doctrinal». Si bien directamente sus ataques van dirigidos contra el existencialismo, no desprecia la ocasión de poner a todas las demás filosofías, como «burguesas», en el más espantoso ridículo. Del existencialismo, que es el que aquí nos interesa, dice, entre otras cosas, lo siguiente: «El existencialismo se presenta como una teoría de la libertad; por lo tanto, de la elección. El drama de la existencia sería, pues, el de la elección. La libertad *existiría* como necesidad de elección, necesidad incesante y perpetua. Pero ¿qué representaría un hombre que eligiera todas las mañanas entre el fascismo y el antifascismo? Ese caso sería tal vez muy pintoresco e interesante, pero ¿en qué sentido ese hombre sería superior a otro que hubiera elegido de una vez para siempre la lucha contra el fascismo, o que ni siquiera hubiera tenido que elegir? ¿No es éste un ejemplo típico de falso problema especulativo y metafísico?» (336).

En el segundo capítulo, «La escolástica moderna y la declinación de la filosofía», después de afirmar que «el materialismo redescubre el mundo y lo reconoce tal como nos es dado, como naturaleza que existe fuera de la conciencia humana y antes que ella... reencuentra simplemente el sentido común, aguzándolo por la forma de pensamiento más perfeccionada y flexible: la dialéctica... La crítica del idealismo filosófico y de las *ideologías*, iniciada, por Marx-Engels y continuada desde entonces, permite asentar el materialismo» (337); pasa a analizar lo que él llama «escolástica moderna», es decir, todos los sistemas filosóficos desde que empieza la vía de los modernos y afirma que «así como hubo un pensamiento medieval que poco a poco halló sus problemas y su vocabulario, se detuvo y luego recorrió un interminable declive, el pensamiento llamado *moderno* se desembarazó y desenredó de la antigua escolástica, emergió bruscamente con Descartes, encontró sus formas ideológicas, avanzó, después se estancó y ahora se arrastra, decrepito y moribundo, en una decadencia que data de mucho tiempo atrás y que puede prolongarse...» (338); critica a estos sistemas, desde un plano marxista; arremete contra los temas del existencialismo, especialmente contra Sartre, cuya doc-

---

(335) Pág. 44.

(336) Pág. 49.

(337) Pág. 53.

(338) Pág. 58.

trina «es la magia y la metafísica del excremento» (339); da unas leyes de degeneración del pensamiento, las tres etapas de magia, religión y filosofía; entona unos cánticos en tono mayor al materialismo dialéctico y finalmente dice que así como Aristóteles marcó el apogeo y la cumbre de la antigua escolástica, Hegel marca el de la moderna, pero «Hegel estaba, pues, sometido a su propia teoría dialéctica. Su doctrina—situación única y particularmente notable—muere con su triunfo y triunfa con su muerte» (340), un plano nuevo, con preocupaciones nuevas—las de un nuevo período histórico—el movimiento ascendente del pensamiento continúa, sin perder nada de lo adquirido» (341); pues después de Hegel su vasta tentativa quebróse (fuera del marxismo) en fragmentos dispersos, en dos direcciones: la que recogerá el existencialismo y la de los profesionales o profesores que «continúan elaborando problemas formales en el sentido de un formalismo siempre más abstracto y vacío» (342), «el aburrimiento, un vacío triste, la esterilidad de la escolástica oficial y profesoral... Ninguna invención, ningún aporte serio a la vida social o al conocimiento del hombre. ¡La descolorida mediocridad!» (343), y es en la obra de Heidegger donde «se reúnen aún con más nitidez las dos direcciones de la caída... El existencialismo contemporáneo concentra, pues, en sí, los caracteres disociados durante un siglo en las dos grandes direcciones del *pensamiento moderno*. Aparece entonces como un renacimiento. Da la impresión de escapar tanto a la abstracción especulativa como a la literatura filosófica insuficientemente meditada. Por consiguiente, se plantea la cuestión de saber si ese existencialismo presenta una renovación o una aceleración de la decadencia escolástica; si aporta un nuevo impulso del pensamiento o bien si reúne—por su propio peso—los productos de descomposición; si el *pensamiento moderno* sube la cuenta o si, por el contrario, es la unidad de su movimiento de caída lo que se manifiesta. Aquí—es in necesario decirlo—sostendremos la segunda tesis» (344).

Que es la que en la segunda parte intenta probar a través de un análisis detenido de los conceptos y temas existencialistas siempre bajo el mismo lente o proyector considerados, y por ello, aunque su trabajo quiera ser profundo es poco seguro para seguirlo en el conocimiento del existencialismo.

---

(339) Pág. 65.

(340) Pág. 78.

(341) Ib.

(342) Pág. 83.

(343) Pág. 84.

(344) Pág. 85.

La tercera parte es, por fin, como el colofón de todo lo expuesto y el último intento para enterrar definitivamente el existencialismo, dejando sólo en su lugar el triunfo del materialismo dialéctico.

A pesar de su unilateralidad tiene análisis críticos del existencialismo, desde dentro, que revisten gran valor; no es completo ciertamente, ni sincero, ya que cuantas afirmaciones hace de la «escolástica moderna» en el sentido en que él la concibe se le pueden volver contra su propio sistema, que es otra escolástica más, puesto que los caracteres con que define a la primera encuadran perfectamente al segundo.

«*El moderno existencialismo alemán y francés*», de Joseph LENZ (345), es una buena y pensada exposición del existencialismo; en él se reúnen todos los temas existencialistas, sus precedentes, influencias y dirección (apartado «A. La esencia del existencialismo»), las «principales formas del existencialismo», donde habla de Kierkegaard, Jaspers, Heidegger, Sartre (nos parece el mejor estudio), G. Marcel y finalmente una crítica del existencialismo desde el punto de vista cristiano, que es bastante incompleta.

Sin embargo hemos de apuntarle como defecto el que para entender las doctrinas existencialistas a través de esta obra es preciso antes conocerlas en los filósofos de la existencia. Demuestra el autor conocer perfectamente esas doctrinas, las quiere exponer de modo sistemático, pero... hay momentos en que el maremagnum de la teoría le desplaza del lector y hace a éste—si no las conoce directamente—perdersé en el esfuerzo y quedarse sin comprender.

La obra *Existencialismo*, de Pietro PRINI (346), es un estudio de los existencialistas, desde Kierkegaard hasta Abbagnano, considerados como filosofía de crisis, aunque no decadentista y bajo las tres etapas históricas en que los ve el autor: romántica (Kierkegaard, Nietzsche, Dostoievsky y Kafka), metafísica (Heidegger, Jaspers, Marcel, Berdiaev) y humanista (Sartre y Abbagnano). Por consiguiente es una obra original, de gran valor subjetivo, aun cuando a veces quede algo desvirtuado el pensamiento del filósofo que se comenta y queden grandes lagunas del mismo sin exponer. Termina con un epílogo crítico que es uno de los ensayos de crítica que se le han hecho, incompleto y quizá lo menos original del autor, ya que si en toda la obra suenan las resonancias de Bobbio, de un modo especial se acentúan aquí.

(345) Trad. españ. de José Pérez Riesco, Madrid, Gredos, 1955.  
 (346) Trad. de Claudio Matons Rossi, Barcelona, Miracle, 1957.

También la influencia de Bobbio se nota en la 1.<sup>a</sup> parte de la magnífica exposición y crítica del existencialismo que M. F. SCIACCA hace en *La filosofía hoy* (347) al afirmar que «el existencialismo es la filosofía de la crisis precisamente en el sentido de que es crisis de la filosofía o sea pérdida del principio del ser y por ello impotencia de dar un sentido significativo a la existencia que, abandonada a sí misma, no puede ser entendida más que como *fractura* y como *nada*» (348), idea que, por lo demás, está expresa o latente en toda la exposición, pero que es elevada por encima de la misma problemática de Bobbio y alumbradora de nuevos horizontes y nuevos fallos.

El insigne historiador italiano de la filosofía nos hace un trabajo de 162 apretadas páginas, que podría por sí mismo constituir un libro aparte sobre el existencialismo de un valor muy superior a la inmensa mayoría de los que sobre él han visto la luz. Con una claridad de exposición meridiana, con una supercomprensión admirable del existencialismo, nos habla primero de la posición histórica y conceptos fundamentales del mismo, del existencialismo como «crisis» y como «crítica» del pensamiento moderno immanentista-historicista, de las relaciones entre el existencialismo y el marxismo, de lo que él llama la «ontología de M. Heidegger», de «el existencialismo del «salto en el vacío» de Carlos Jaspers»; del existencialismo teológico en el que incluye el escatologismo y nihilismo de los filósofos rusos (Dostoiivsky, Soloviev, Ivanov, Bulgakov, la fe en el Absurdo de L. Chestov, el escatologismo imposible de N. Berdiaeff) la teología del Dios-Asesino» y de la «salvación inútil» de C. Barth y «una posición católica de existencialismo teológico: E. Przywara»; siguen otros números dedicados al existencialismo que él llama teísta (G. Marcel y su filosofía del «misterio», P. Wust y la «incertidumbre» de la existencia y la «securitas» de la fe), al existencialismo como método y perspectiva (la dialéctica realista de J. Wahl, la dialéctica de la conciencia y de la alternativa de V. Jankélévitch), a «la hylología de J. P. Sartre», a «otras formas de existencialismo» (el absurdismo de A. Camus, y el corporeísmo de M. Merleau-Ponty), acabando con una extensa y profunda «crítica esencial y global del existencialismo».

En el primer apartado precisa las filiaciones y reacciones polémicas del existencialismo frente a otras filosofías, con un auténtico conocimiento de la materia, que si bien no es totalmente original—pues de ello se ha escrito mucho—sí lo es en cambio en el *modo* y *posición*;

(347) Trad. de Claudio Matons Rossi y Juan José Ruiz Cuevas, Barcelona, Miracle, 2.<sup>a</sup> edic., 1956, págs. 175-336.

(348) Pág. 178.

nos interesa sin embargo destacar aquí que «Kierkegaard ha sido descubierto y estudiado porque respondía a necesidades espirituales y a exigencias filosóficas que preexistían a su descubrimiento... el existencialismo—no solución, sino expresión de la crisis—encarna la desazón, la desorientación, las ansias y aspiraciones de la conciencia europea contemporánea» (349), que «no es exacto en absoluto considerar al existencialismo como una filiación pura y simple de la fenomenología» (350), pues si «el existencialismo toma prestado de Husserl el método fenomenológico... no las tesis doctrinales... el existencialismo quedaría aún inexplicado en su esencialidad sin el luteranismo», ya que «Kierkegaard es un teólogo protestante; Unamuno está influenciado por el protestantismo... la teología protestante es «teología de la crisis» o de la «fractura irreparable» entre Dios y el hombre» (351), «se podría observar que el existencialismo francés no es luterano; pero desde ahora contestamos que no se comprende completamente sin el Jansenismo, que es también fractura de lo humano y lo divino» (352-; el existencialismo si bien «interpreta algunas exigencias características de esta época nuestra llamada de «crisis» y de la que puede considerarse como el momento más consciente y al mismo tiempo más exasperado y quizá conclusivo... ya que constituye la revisión «crítica» del pensamiento moderno, del que denuncia los «mitos», la acriticidad y la no consecuencialidad de las conclusiones que se derivan de las premisas» (353), es sin embargo «la filosofía del mito de la crisis o de la existencia *rota y desgarrada*, sin que exista Sartre que pueda zurzirla o recomponerla» (354).

Califica al existencialismo, en el apartado segundo, como la conclusión más madura del pensamiento moderno en aquellos aspectos que, en general, lo caracterizan como inmanentismo» (355), intentando probarlo a través de la exposición del inmanentismo historicista. Si bien es cierto que señala las diferencias entre el existencialismo y el marxismo (apartado 3) y se hace eco de la polémica existente, sin embargo toma carta de personalidad en ella inclinándose por los puntos de contacto que son más profundos de lo que parecería a primera vista: «históricamente Kierkegaard y Marx derivan de Hegel y ambos personifican la *protesta* de lo existente contra la *filosofía*

---

(349) Pág. 176.

(350) Pág. 175.

(351) Pág. 177.

(352) Pág. 178.

(353) Pág. 175.

(354) Pág. 178.

(355) Pág. 182.

*especulativa*... aunque después sigan cada uno por su cuenta» (356), «nos parece por lo tanto, que las relaciones entre el existencialismo y el marxismo, son innegables, desde el principio, aunque equívocas, apesar de los evidentes contrastes y de las diferencias.. la cuestión de sus relaciones con el marxismo no se limita pues sólo al binomio Kierkegaard-Marx sino que debe ser extendida a la de las relaciones con el existencialismo inmanentista o ateo. En este caso nos parece que el acuerdo inicial se profundiza y que, al menos en un problema de fondo y por ello esencial, es completo, aunque luego los existencialistas y los marxistas saquen de él conclusiones opuestas» (357); «las relaciones no han de buscarse en las consecuencias, que pueden ser antitéticas, sino en las premisas fundamentales, que, a nuestro parecer, son idénticas» (358).

De M. Heidegger nos dice: «Por los títulos de sus escritos, Heidegger se presenta como un ontólogo y un metafísico; veremos, en el curso de esta exposición y de la valoración crítica al final del capítulo, que su filosofía no es ni una ontología ni una metafísica; que son negadas, desde el principio, por el mismo planteamiento del problema del ser» (359) «la cuestión acerca del ser es cuestión acerca de mí que soy. Es en este punto donde Heidegger introduce el sofisma (sobre el que está basada toda su filosofía) que lleva a la ruina al ser, a la ontología y a la metafísica» (360), esta ontología «es, en el fondo, una fenomenología, descripción de los varios modos del Dasein, en que el ser es sorprendido y fuera de los cuales es inexistente» (361). Afirmaciones que están valoradas por una perfecta, concisa y clarísima exposición del pensamiento del mismo.

Al resumir profunda, intensa y abiertamente la filosofía de Carlos Jaspers nos dice que «le falta a Jaspers la formación fenomenológica de Heidegger: se remite a la experiencia existencial de Kierkegaard, al cual, entre los existencialistas, es el más fiel. Pero no es menos decidida la influencia de Kant, al igual que la de Nietzsche y de M. Weber; y no debemos olvidar la de algunos representantes del panteísmo clásico o neoplatónico, como Plotino, Bruno, Spinoza y Schelling. De todos los existencialistas, Jaspers es el más sistemático dentro de los límites que le consiente el existencialismo, que identifi-

(356) Págs. 186-187.

(357) Pág. 187.

(358) Pág. 189.

(359) Pág. 192.

(360) Pág. 193.

(361) Pág. 194.

ca a la filosofía con la experiencia y por lo tanto inobjetivable» (362).

Muy importantes y fundadas son las exposiciones del «existencialismo teológico», del «teísta» y «como método y perspectiva» que antes hemos reseñado, aunque un poco cáustico con Jean Wahl: «es un crítico agudo—afirma—, pero más a menudo sutil y quisquilloso... más hábil que profundo, sabe emplear en sus páginas mejores un método de crítica que consiste en servirse de las razones de Fulano para dejar en entredicho las de Mengano y las de Mengano para poner interrogaciones a las razones de no sólo su canon de crítica, sino también su *filosofía*, o sea en aceptar su método de crítica como doctrina filosófica... es un escéptico integral: excava, profundiza para demoler, para sacar a la luz problemas y nunca soluciones... siente el placer no de la crítica sino del criticar... problematiza el mismo problematismo existencialista... es el lesbico del existencialismo, el cual, no obstante, le debe mucho a este su despiadado aclarador y destructor» (363).

No se libra tampoco J. P. Sartre de una crítica acerba, al exponer lo que él bautiza con el nombre de «la hylología de J. P. Sartre», pues aparte del título que es todo un poema, de puro expresivo, le denomina «el existencialista dotado de gran fantasía, autor de leidísimas obras y de novelas y también de libros de filosofía... pero ya en *La Náusea* (1938), se encuentra la experiencia central de su filosofía, que es expuesta, después de una larga preparación y con una lógica llena de maña y astucia, al punto de descubrir su ingenuidad de escamoteo, en las setecientas páginas de *El Ser y la Nada, Ensayo de ontología fenoménica* (1943), al que debe agregarse el mediocre folleto *El existencialismo es un humanismo*, (1946)» (364). Busca a continuación los lugares de donde «toma» Sartre todas sus ideas (Husserl, Hegel, Heidegger, Freud, Kierkegaard, Feuerbach y Marx, Nietzsche y, quizá, Pascal), mas si señala «esta lista de filiaciones... no quiere significar en absoluto que el existencialismo sartriano sea un muestrario de doctrinas mal combinadas y falto de originalidad. Esto sería un juicio polémico y, como tal exagerado e injusto... y que Sartre tiene el mérito de ser un escritor y un filósofo sin *pudor*, o sea, de llegar hasta el fondo, sin falsas prudencias y estudiados controles; por eso saca las consecuencias de los presupuestos filosóficos de los que parte, los desmaquilla y, al natu-

(362) Pág. 205,

(363) Págs. 262-263.

(364) Pág. 268.

ral... los pone ante nuestros ojos, fríamente». Añade en nota que «la seguridad con que Sartre procede, argumentando siempre del mismo modo, indica, por una parte, la superficialidad de su pensamiento, y, por otra, a pesar de las apariencias, su impreparación filosófica. Sartre no ha meditado en serio ni un sólo gran clásico de la filosofía» (365). Pero no obsta para que luego haga una magnífica exposición del pensamiento de Sartre, auténtica, real, profunda, clara (es uno de los grandes méritos de Sciacca: la claridad meridiana de sus exposiciones), aún a pesar de que para justificar el mote que le ha inventado haya de afirmar que el «modo como Sartre entiende el *Ensí...* es a nuestro juicio el punto fundamental de su pensamiento; el resto es una consecuencia» (366).

La mejor de cuantas hemos leído es la «Crítica esencial y global del existencialismo» que Sciacca nos ofrece. No es absolutamente completa, pero ataca desde dentro exponiendo las grandes contradicciones de los principios existencialistas, la falsedad de sus afirmaciones «ontológicas», su extraordinaria influencia protestante (aún en Marcel) y el doble o triple sentido de muchos vocablos. Expone lo que de bueno y original tiene. Con una sinceridad no común, dice que «El existencialismo, que es también seductor y corruptor, es una purga violenta, pero beneficiosa, liberadora de la corrupción de los humanismos y de los historicismos que saltan la dignidad del hombre, su atonía absoluta, su capacidad de hacer él en la tierra lo que un fantástico Dios, según la religión, hace en el cielo. A este mito, inventado por los aficionados del siglo XVIII y por los profesores del XIX y heredado de otros aficionados y profesores de nuestro siglo, el existencialismo ha asestado un golpe mortal: hoy no creen en él ni los que lo dicen» (367), que «su realismo es sólo aparente» (368), «y este es el mito del existencialismo, su dogmatismo y su confirmarse acríticamente como defensa de la inmanencia, incluso después de haberse convencido de que, inmanentísticamente, el ser no es nada y todo es absurdo» (369); «el existencialismo es la experiencia de la recusación del ser y de la Transcendencia y, en relación con el cristianismo, la experiencia de la recusación de la existencia cristiana... está enraizado en el inmanentismo, sobre todo en el idealista-historicista» (370), «el existencialismo teológico concluye

(365) Pág. 269.  
 (366) Pág. 274.  
 (367) Pág. 289.  
 (368) Pág. 290.  
 (369) Pág. 293.  
 (370) Pág. 294.

el drama de la libertad luterana, coincidiendo con el existencialismo ateo que concluye el de la libertad pelagiano-fáustica» (371).

Y pasa a criticar a cada uno de los principales existencialistas, con un ingenio y sutileza tales que le colocan a la cabeza y punto siempre necesario de arranque para todo intento de crítica global y particular del existencialismo.

*Las lecciones sobre el existencialismo*, de Roger VIERNAX (372) comienzan desanimando al lector con su *Introducción*, en la que después de discurrir sobre la moda y la filosofía, poniendo unos prenotandos sacados de la explicación corriente acerca del triunfo sobre el existencialismo y que luego aplica a éste para demostrar que es filosofía de moda; pasa a explicar todos los movimientos filosóficos como ondulaciones de un péndulo que va del racionalismo al empirismo para afirmar que el existencialismo es «una reacción contra el racionalismo en general» (373), cosas ambas bastante simplistas, pero lo que asombra y pone en guardia es que al tratar de la genealogía del existencialismo nos diga que «sería infantil creer que la filosofía llamada existencialista es un producto de generación espontánea que nació de la nada y apareció ya formada en la década del 40, en Francia. A decir verdad, el existencialismo se remonta a los orígenes de la humanidad... es, para decirlo todo, una de esas ideas cristianas que se han vuelto locas»... la fuente remota, *primera*, de la corriente existencialista, *aún bajo la forma atea* que el existencialismo reviste en un Sartre, no es otra que la Biblia» (!!) (374); Abraham y Job, el *Eclesiastés* y el *Cantar*, Moisés y los Profetas, Nuestro Señor Jesucristo, San Juan y San Pablo, «todos en un sentido amplio, sin duda, pero no por ello menos verdadero y profundo, *son existencialistas*» (375) y por si quedara alguna duda después de hablar de «la locura de la Cruz» en San Pablo recalca que «ésta es la fuente del existencialismo» (376). Luego llama existencialistas a San Agustín («que recoge lo más puro de esta herencia»), al pensamiento cristiano de la Edad Media y por supuesto a Santo Tomás de Aquino (!!!!), ya que «la Sagrada Escritura no solamente es la *fuentes* primaria, sino

---

(371) Pág. 298.

(372) Trad. de María Mercedes Bergadá, Buenos Aires, El Club de Lectores, 1957.

(373) Pág. 16.

(374) Págs. 19-20.

(375) Pág. 20.

(376) Pág. 21.

también el *tipo* único y perfecto, pero no por ello puro o absoluto, de la actitud existencialista» (377).

Pero apenas traspasada esta *Introducción* tan «original» y «simplista» las cosas cambian de aspecto, ya que nos encontramos ante una exposición clara, verdadera y esencial—sin exageraciones, ni simplismos—de esta corriente filosófica.

En la primera parte, «Los fundadores», estudia magníficamente la vida y doctrina de Kierkegaard, «padre del existencialismo moderno» (378) y el método fenomenológico de Husserl, no porque considere a este filósofo como existencialista, sino como «una de las fuentes del existencialismo contemporáneo» (379), «su ayo, su pedagogo» (380). En la segunda, «Los maestros alemanes», después de afirmar que «el existencialismo es una *filosofía de crisis*» (381) (estamos de acuerdo con él en el sentido señalado por Bobbio y Sciacca, de los que hemos hablado anteriormente), expone con gran perfección y objetividad los pensamientos de Heidegger y Jaspers. En la tercera, «Maestros franceses», una breve exposición de la vida y obras de Jean Paul Sartre, más la exposición de la doctrina a través de su concepción del «ser-en-sí», «ser-para-sí» y ser-para-otro»; y la filosofía concreta de Gabriel Marcel, por el triple misterio del Ser, Yo y Tú.

Termina la obra con una buena crítica del existencialismo, profunda, razonada, señalando los dos aspectos (positivo y negativo) de la doctrina vista en sí primero y luego a través de la fe.

La traductora ha puesto algo de bibliografía al principio de cada capítulo, en nota, pero no se destaca precisamente por su seriedad crítica, ya que apenas si hay una obra reseñada en que la fecha de edición coincida con la real, lo que empaña el brillo de la excelente pieza literaria que es la traducción.

A pesar del peyorativo juicio que hemos visto hacer a Sciacca sobre Jean WAHL, juzgamos que es de elogiar su breve pero sustanciosa y real *Historia del existencialismo seguido de discusión y Kafka y Kierkegaard* (382). Comienza planteando la dificultad de definir el existencialismo, después las características generales del mismo (oposición a las concepciones clásicas de la filosofía, en especial contra

(377) Pág. 25.

(378) Pág. 33.

(379) Pág. 67.

(380) Pág. 33.

(381) Pág. 81.

(382) Trad. de Bernardo Guillén, Buenos Aires, Deucalión, 1954.

Hegel) y habla del primer momento en la vida y aparición de esta filosofía y que está representado por Kierkegaard; en el segundo momento nos expone a Jaspers y Heidegger, y en el tercero a Sartre, si bien toque de pasada a Gabriel Marcel, Simone de Beauvoir, Maurice Merleau-Ponty, Georges Bataille y Albert Camus. A continuación un resumen de las ideas expuestas por Nicolai Berdiaeff, Georges Gurvitch, Alexandre Koyré, Maurice de Gandillac, Gabriel Marcel y Emmanuel Levinas en una discusión sobre el existencialismo y finalmente unos comentarios de Kafka a Kierkegaard, que dan a conocer mejor el pensamiento del danés.

Librito breve (94 páginas), pero sustancioso, firme y claro.

*Las filosofías de la existencia* (383), es otra exposición del mismo autor más amplia, más profunda, original y sistemática, pues si en la primera parte busca los orígenes y precedentes y señala la evolución general de las filosofías de la existencia, en la segunda sistematiza ese pensamiento a través de la triple tríada: Existencia-Ser-Trascendencia. El posible y el proyecto—el origen:—el ahora, la situación, el instante—Elección y libertad—Nada y Angustia—Autenticidad, más los conceptos de lo Único, lo Otro, la Comunicación, la verdad subjetiva, la verdad ser y la multiplicidad de verdades, paradoja, tensión y ambigüedad, que si podrán admitir reparos en cuanto a la importancia más o menos grande que en el existencialismo tengan, no puede, en cambio, sufrírselos en cuanto a la seguridad expositiva. Termina con una crítica valorativa del existencialismo, bastante superficial y un comentario sobre la angustia.

Las «indicaciones bibliográficas», exclusivamente del original francés (el traductor no ha añadido nada), tienen también escaso valor.

Han aparecido también, entre otras, o han sido traducidas, en estos últimos diez años las siguientes obras generales alrededor del existencialismo o de temas relacionados con él:

El volumen *Esistenzialismo*, de «Cittá di vita» (384); *La Rebelión de los escritores de hoy*, de René-Marill ALBERES (385), que en verdad no es propiamente existencialista pero sí muy influenciada por esta corriente; *Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, de José Luis L. ARANGUREN (386); *I. presuppositi di una teologia della storia* y *Le temps harcelant*, de Enrico CASTELLI (387); *De l'existence*

(383) Trad. de Alejandro Sanvisens, Barcelona, Edit. Vergara, 1956.

(384) Florencia, 1952.

(385) Buenos Aires, Emecé, 1953.

(386) 2.ª edic., Madrid, 1957.

(387) París, 1952.

à l'existant, de E. LÉVINES (388); los artículos publicados en *Semanas Españolas de Filosofía*, 1957; *Historicismo y existencialismo*, de E. NICOL (389); *Il nulla e il problema dell'uomo*, por ENZO PACI (390); *Esistenza e persona*, de L. PAREYSON (391), y la última edición (1950) de sus *Studi sull'esistenzialismo* (392); *El existencialismo*, de José RUIZ (393); *Esistenzialismo ateo ed esist. teistico*, de Luis STEFANI-NI (394); *El existencialismo y el pensamiento cristiano*, de Roger TROISFONTAINES (395); *Filosofia dell'immaginario ed esistenzialismo*, de G. VACCARI (396); *La pensée et l'existence*, del ya reseñado Jean WAHL (397); *Incertidumbre y riesgo*, de Peter WUST (398); 1848-1948, *Cent années de l'histoire de l'idée de l'existence*, de Jean WAHL (398 b); *Marxisme, existentialisme, personalisme*, de J. LACROIX (399); *Six Existentialist Thinkers*, de H. J. BLACKHAM (400); *Encounter with Nothingness. An essay on Existentialism*, de H. KUHN (401); *The Existentialist Revolt*, de K. REINHARDT (402)); *La Revolución existencialista*, de C. ASTRADA (403); *Existentialphilosophie und katholische Theologie*, de J. MÖLLER (404); *The Existentialist: A Critical Study*, de J. COLLINS (405); *Existentialism and the Modern Predicament*, de F. H. HEINEMANN (406) y *Existentialism from within*, de E. L. ALLEN (407).

#### IV.—ESTUDIOS DE TEMAS ESPECIALES

Sobre *Peligrosidad y existencialismo* ha escrito el eminente jurista argentino D. Enrique AFTALION (408) un librito de 95 págs., en

- 
- (388) París, 1952.
  - (389) El Colegio de México, 1950.
  - (390) Milán, 1950.
  - (391) Turín, 1950.
  - (392) Turín, Taylor.
  - (393) Cuenca, Seminario Conciliar de San Julián, 1951.
  - (394) Padua, Cedam, 1952.
  - (395) Bilbao, Desclée, 1950.
  - (396) Pavia, 1952.
  - (397) 2.<sup>a</sup> edic., París, Flammarion, 1952.
  - (398) Madrid, Rialp, 1955.
  - (398 b) París, 1950.
  - (399) París, Presses Universitaires de France, 1950.
  - (400) Londres, Routledge y Kegan, 1951.
  - (401) Londres, Methuen, 1951.
  - (402) Milwaukee, Bruce Publishing, 1952.
  - (403) Edics. Nuevo Destino, 1952.
  - (404) Kunst und Wissenschaft, Baden-Baden, 1952.
  - (405) Chicago, Henry Regnery, 1952.
  - (406) Londres, Adam y Charles Black, 1953.
  - (407) Londres, Routledge y Kegan, 1953.
  - (408) Buenos Aires, Librería Jurídica, Valerio Abeledo, 1954.

el que vierte las ideas que sobre el tema de la peligrosidad criminal, a la luz de la concepción temporal existencialista, expuso con ocasión de su ingreso en la Sociedad Argentina de Criminología, el 8 de Junio de 1945, y dió a luz primeramente en las columnas de *La Ley*, en 1952.

No es un libro sobre el existencialismo. Es sólo un enfoque del tema, por lo demás, dentro de los principios más estrictamente tradicionales, bajo el punto de visión, aparentemente nuevo, que surge de considerar el tiempo del hombre no como un tiempo puramente físico («que carece de presente y no admite la coexistencia de lo sucesivo») sino como «el tiempo existencial» («en el que conviven simultánea e inescindiblemente el pasado y el futuro»).

Las acciones del hombre—exponemos su doctrina—son «totalidades sucesivas» en cuyo presente existencial el pasado que sobrevive coexiste con el futuro que se anticipa. Y como el delito es una acción humana, para comprenderlo es preciso tener presente al delincuente—persona—que lo cometió, y las circunstancias temporales del mismo: pasado, presente y lo que cabe esperar de él para el futuro. En consecuencia, la «peligrosidad» de un criminal estará en función de la valoración, jurídicamente reprobatoria, de su futuro existencial. Por lo tanto, el fundamento de la responsabilidad penal será la comisión de ciertos actos valorados no sólo en cuanto conducta realizada (delito), sino también en su futuro existencial (peligrosidad) y la legislación (de delitos y faltas) deberá tener en cuenta la peligrosidad del agente, respetando sin embargo las garantías individuales.

El estudio del Dr. José Ignacio ALCORTA, titulado *El existencialismo en su aspecto ético* (409), es el mejor, en español que conocemos sobre el existencialismo. Obra madura, reflexiva, original. No es una vulgar exposición de la doctrina de cada uno de los existencialistas, sacada las más de las veces de otros comentadores, como es tan frecuente leer hoy, ni tampoco cuatro ideas, al azar, segregadas de una lectura rápida de la temática existencial; es un trabajo personal, profundo, con una interpretación nueva y original, pero no por ello menos realista, del existencialismo, a distintos planos de penetración. Quien no conozca nada del existencialismo sacará de él una noción precisa y auténtica; quien desee penetrar más profundamente en el sentido de la temática existencial hallará en las páginas del Catedrático de *Ética* de Barcelona una interpretación y exposición ge-

nuña de cada uno de los contenidos ; quien desee encuadrar y ver el origen doctrinal y aún el ambiente que ha hecho posible el triunfo de esta corriente filosófica no hallará una mejor condensación y exposición que la del Dr. Alcorta y finalmente quien se quiera preguntar por el verdadero sub-fondo, por la corriente subterránea que alimenta, da vigor y sentido al vocabulario y doctrina existencialistas hallará en esta obra la respuesta.

«Lo ético—en el existencialismo—está como levantado a un plano ontológico y por ello desfigurado... Ahora bien, aun cuando los temas de la Etica, en cuanto tratados de frente y de una manera explícita, adquieren muy escaso relieve dentro del existencialismo comparativo con los de la Metafísica, la Antropología, el Arte e incluso hasta cierto punto con los de la Teodicea, no podrá decirse que la presencia de lo ético de una manera que podríamos decir implicada y refleja, no esté presente de una manera muy amplia e incluso aguda dentro del Existencialismo. Lo ético resuena aquí como un trasfondo general. Las preocupaciones fundamentales de lo ético cruzan en el trasfondo de la filosofía existencial y abarcan con sus repercusiones de una u otra forma su ámbito entero... Una cuestión de tan particularísimo y fundamental acento ético como es la del destino humano y que pertenece a lo más íntimo de las preocupaciones existencialistas, al centro mismo de su filosofía, se suele tratar de transportarla artificialmente al campo ontológico y de convertirla violentamente en un problema que no es primordialmente metafísico» (410).

Nosotros iríamos más allá incluso de esa afirmación, pero no es éste el lugar propio. Solo queremos insistir en la originalidad del criterio del Dr. Alcorta, que se halla confirmado, en las mismas fechas de publicación, por el del también catedrático de Etica, pero de la Universidad de Madrid, D. José Luis ARANGUREN, quien en *Cuadernos Hispano-Americanos* (411) afirmó «que no es, simplemente, que el existencialismo tenga que ver con la ética ; es que su tesis central, en lo que tiene de verdadera, es una tesis ética». Y posteriormente en su *Etica* (412) denomina a la corriente existencialista como «formalismo ético-existencial», diciendo que «no ha habido en rigor más que dos éticas formales : la kantiana y la existencial. Ambas han surgido en épocas de profunda crisis religiosa, en épocas de desconfianza en cuanto al *contenido* de la moral que, como hemos visto, es inseparable de la religión : en la época del *deísmo* y en la época

(410) Pág. 6.

(411) N.º 65, Mayo 1955, pág. 135.

(412) Madrid, Rev. de Occidente, 1958.

del ateísmo respectivamente...», pero el kantiano fué más nominal que real, ya que la moral cristiana continuaba vigente y era el substratum sobre el que asentaba su imperativo moral. «El formalismo ético-existencial es, aun cuando esto raramente se eche de ver por sus críticos, el segundo intento y el más radical para fundar una ética puramente formal»; analiza los dos precursores del existencialismo: Kierkegaard, de quien asegura que si bien por ser cristiano no podía fundar una ética formal, sin embargo puso los fundamentos con su teoría de la elección, pero es en la expresión *Dios ha muerto*, de Nietzsche, donde encuentra la destrucción «del mundo espiritual, del mundo de las esencias, los valores y los ideales, de la verdad, del bien, de la belleza, la destrucción del ámbito mismo en que se han movido el platonismo y el cristianismo. Naturalmente, el resultado insoslayable de un destino semejante es el nihilismo y el absurdo. Entonces la ética ya no consistiría sino en la forma de aceptar el absurdo y la nada, la ética sería entonces, de verdad, puramente formal. Nietzsche no llegó a ella. Nietzsche abrió el camino de la ética existencial, pero enredado en el biologismo fundó una ética material, la ética de los valores vitales... Pero aún cuando no se hubiese ido por esta escapatoria, tampoco habría llegado a un formalismo ético puro... Sólo en un mundo del que se hubiese borrado ya el último rastro de fe y en el que, por tanto, fuera ya ocioso luchar contra el Cristianismo, sería posible instalar una ética puramente formal del *sustine*. Pero, tras estas importantes reservas, puede afirmarse que la de Sartre lo es... En Heidegger el formalismo ético es más puro que en Sartre, precisamente porque la materia negativa es menor, aun cuando no falta... Ninguna filosofía, empero, más próxima al puro formalismo existencial que la de Jaspers. En efecto, por una parte es la menos anticristiana ni en realidad anti-nada... Por otra parte, con su renuncia a toda doctrina, a todo contenido filosófico y también a todo aparato presocrático, filológico, etc., se reduce a una grave exhortación (Appell) moral... Solamente la inserción de Jaspers en una tradición —cristiana, protestante, europea, alemana— que está por debajo, sustentando todo esto, salva a Jaspers del puro formalismo—formalismo existencial—del que está, sin duda, más próximo que nadie» (413).

Un buen estudio sobre los sistemas morales y su encuadramiento en el marco del existencialismo y de la historia, nos lo ofrece el citado Dr. Alcorta en *La conciencia moral como autorrevelación* (414). Y

(413) Págs. 255 y ss.

(414) Madrid, *Revista de Filosofía*, n.º 17, págs. 183-215, 1946.

sobre la *Moral de la situación* (415) en trabajo muy completo y autorizado. Es un fenómeno—la moral de la situación—a cuya aparición estamos asistiendo, que es más bien un proceso ético muy extendido, embebido en la conciencia cultural de nuestra época como un estilo de conducta y una manera de ser del hombre nuevo, que incluso ha penetrado en la teología a través del protestantismo alemán.

Tiene una clara progenie existencialista—sigue explicando el Dr. Alcorta—, es la correspondencia ética adecuada al subjetivismo existencialista. Pero no hay una estructuración sistemática de la misma; más que doctrina elaborada se trata de un espíritu, de una manera de pensar y actuar en la que se dejan de lado las normas generales, objetivas de la moral para plantearse el problema concreto de cada individuo singular que tiene que obrar en una situación determinada, irrepetible, única, para la que las normas universales y objetivas son inútiles. Tres características básicas: ser un existencialismo ético, un actualismo ético (acción irrepetible e inefable, inasimilable a un carácter general) y un individualismo ético. Por ello la acción humana carece de normas y módulos y aún de toda significación ejemplar, ya que cada situación es única y sólo en presencia y desde dentro de la misma se pueden trazar las normas singulares que no valen para otras situaciones. En consecuencia, pierde sentido el concepto de virtud como poder configurador de la conducta humana, y la elección no es más que una pura posición de la libertad y no una preferencia en el campo de los valores y esencias morales y lo ético es por eso mismo un mero momento de creatividad subjetiva. El problema de la situación es la posibilidad de la revelación del ser del hombre y su reencuentro consigo mismo. El hombre está siempre en situación y ello es una condición ineludible de su existencia; las situaciones no son fijas ni unívocas, sino frecuentemente ambivalentes y ambiguas y siempre más o menos inefables. Es, por consiguiente, en opinión del Dr. Alcorta, la expresión más aguda del subjetivismo y de la arbitrariedad moral.

En el mismo sentido y comentando palabras de S. S. Pío XII, se manifiesta el P. Buenaventura ALONSO, S. J., en *Moral de la situación* (416). Interesante también el libro de Felice BATTAGLIA, *Il problema morale dell'esistenzialismo* (417). Aunque no directamente relacionado con el existencialismo es, sin embargo, de gran orienta-

(415) *Arbor*, n.º 141-142, Sept.-Oct., págs. 28-29, Madrid, 1957.

(416) *Abside*, Oña (Burgos), Julio, 1957, pág. 8.

(417) Bolonia, 1949.

ción *La coscienza inquieta*, de R. CANTONI (418). Original como pensador y de interés es Benedetto CROCCÉ en su *Ética y política seguidas de la Contribución a la crítica de sí mismo* (419), puesto que puede estudiarse y hacer un parangón—dentro de la temática contemporánea—con lo que constituye el patrimonio común de los existencialistas en cuanto a sus concepciones morales y concretizadoras; y en Filosofía práctica en sus aspectos económico y ético (420); bien tratado *El drama del humanismo ateo*, consideramos la obra de ese título de H. DE LUBAC (421); para quien desee una monografía sobre el concepto de situación—tan caro al existencialismo—y sus implicaciones en la sociedad y el orden social, recomendamos el trabajo de Torcuato FERNANDEZ MIRANDA, titulado *Concepto de situación social* (422) y el capítulo XIII de la *Sociología*, de José Ignacio ALCORTA (423). Estudio aparte merecería la obra de Rafael GAMBRA CIUDAD, *La moral existencialista y los cauces de su posible superación* (424), donde se encuentra magníficamente estudiada la llamada «moral existencialista», según se desprende de las concepciones filosóficas de estos autores junto con una crítica interna y superadora de extraordinario valor e interés; *Existencialismo, dinero y ética* es el tema de la obra de José GONZALEZ MARTINEZ (425) y *La llamada «Moral Nueva» a la luz del Magisterio de la Iglesia*, es el de la de José M.<sup>a</sup> LAHIDALGA Y AGUIRRE, que ya hemos reseñado anteriormente; *La espera y la esperanza* es trabajo original de Pedro LAIN ENTRALGO, con temática y ribetes de existencialismo cristiano (426); sobre *Moral de la situación y Derecho subjetivo* ha escrito Enrique LUÑO PEÑA (427) y Salvador MAÑERO sobre *Situación y libertad* (428). Abundante bibliografía se puede encontrar acerca de la moral de la situación y temas relacionados con ella, en *L'Ética della situazione*, de Angelo PEREGO, S. J. (429) y sobre los temas de la Ética y la Filosofía Contemporánea pueden verse las obras de Herman NOHOL, *Introducción a la Ética. Las experiencias éticas fundamentales* (430), F. RAUH, *L'ex-*

(418) Milán, Mondadori, 1948.

(419) Buenos Aires, Edics. Imán, 1952.

(420) Trad. de Edmundo González Blanco, Madrid, Francisco Beltrán, 1926.

(421) Madrid, Epesa, 1949.

(422) Oviedo, 1957.

(423) Barcelona, Bosch, 1959.

(424) Madrid, 1955.

(425) Madrid, Morata, 1952.

(426) Madrid, Revista de Occidente, 1957.

(427) Barcelona, 1954.

(428) Madrid, *Semanas Españolas de Filosofía*, 1957.

(429) Roma, Civittá Cattolica, 1958.

(430) México, Fondo Cultura Económica, 1952.

*periciencia morale* (431), Ugo SPIRITO, *El pragmatismo en la Filosofía Contemporánea* (432), Angel VASSALLO, *El problema moral* (433) y Enzo PACI, *Il nulla e il problema dell'uomo* (434). Respecto a *Sociología y situación*, es indispensable leer el trabajo de ese título de Enrique TIERNO GALVAN (435). Buenos son el de L. PAREYSON, *Esistenza e persona* (436), el de Josef PIEPER, *La prudencia* (437) y el del conocido filósofo italiano L. STEFANINI, *Esistenzialismo ateo ed esist. teistico* (438) y demasiado conocido para necesitar ser reseñado el de Roger TROISFONTAINES, *El existencialismo y el pensamiento cristiano* (439). Finalmente podemos citar la obra de Peter WUST, *Incertidumbre y riesgo* (440), originalmente existencialista.

La aplicación a la Pedagogía y la importancia o valor de las doctrinas existencialistas en este campo, ha sido intentada por Emilio REDONDO GARCIA, en su reciente obra *Educación y Comunicación* (441), quien al estudiar los problemas de la comunicación en función de la Pedagogía hace un doble trabajo: el de intentar descubrir a lo largo de la Historia el planteamiento del problema y las soluciones aportadas y el de recoger los resultados de ese análisis histórico y estructurar las líneas directrices del problema desde una perspectiva filosófico-pedagógica. En el grupo o división tercera de la primera parte es donde se enfrenta con «La comunicación y el existencialismo», estudiando a Kierkegaard, Jaspers y J. P. Sartre. Sentimos tener que decir que además de flojo es incompleto, pues no sólo trabaja fundamentalmente sobre la obra ya reseñada de R. Jolivet (*Las doctrinas exist. desde Kierg. a J. P. Sartre*), sino que además se deja sin tratar a Martín Heidegger y a G. Marcel, quienes implícitamente tienen una doctrina riquísima sobre el tema. De todos modos hay atisbos verdaderamente originales que le hacen digno de haber sido tratado con alguna mayor extensión e indispensable como fundamento para poder elaborar más perfectamente y con mayor plenitud el tema iniciado en las 38 páginas que le dedica.

(431) 5.ª edic., París, Presses Universitaires de France, 1951.

(432) Buenos Aires, Losada, 1945.

(433) Buenos Aires, Edit. Columba, 1957.

(434) Milán, 1950.

(435) Murcia, 1955.

(436) Turín, 1950.

(437) Madrid, Rialp, 1957.

(438) Padua, Cedam, 1952.

(439) Bilbao, Desclée, 1950.

(440) Madrid, Rialp, 1955.

(441) Madrid, C. S. I. C., 1959.

## V.—MONOGRAFÍAS Y ESTUDIOS SOBRE AUTORES EXISTENCIALISTAS

### *Acerca de Kierkegaard:*

Régis JOLIVET ha publicado recientemente un libro sobre Kierkegaard titulado *Aux sources de l'existentialisme chrétien de Kierkegaard* (442) en el que, después de una reseña bibliográfica, indispensable para comprender la evolución psicológica y, por consiguiente, doctrinal del pensador danés, se enfrenta con el alma (2.<sup>a</sup> parte), el pensamiento (3.<sup>a</sup> parte) y las relaciones de Kierkegaard con la doctrina luterana, una especie de ensayo crítico y unos apéndices sobre la cronología, obras y estudios de Kierkegaard.

Si bien es cierto que las circunstancias personales, familiares y sociales en que se desenvuelve la vida de un pensador producen siempre en éste un impacto profundo, tan profundo que las dejas entrever de un modo o de otro en sus doctrinas y que si se trata de un existencialista entonces la afirmación tiene un valor excepcional, creemos no obstante que el autor se ha dejado llevar demasiado de esa interpretación psicológica a la hora de exponer la evolución doctrinal y la fuente de las ideas de Kierkegaard y ello porque ha trabajado demasiado sobre el *Diario* y los *Papeles sueltos*. Quien haya leído los *Diarios* y cualquiera de las obras filosóficas de Kierkegaard encontrará plenamente natural caer en la tentación en que ha caído Régis Jolivet: explicar todo el pensamiento de Kierkegaard y en consecuencia el del existencialismo como fruto psicológico de las circunstancias personales, familiares y sociales en que se desarrolló su vida. Y es que mientras en sus obras propiamente filosóficas se hace a veces duro y difícil porque su comprensión presupone un conocimiento muy profundo del idealismo hegeliano y del anti-hegelismo de Schelling, en los *diarios* y demás *papeles* personales o trabajos de reflexión es en general sencillo, de una claridad meridiana y al alcance de cualquiera no versado en Filosofía. Pero de eso a afirmar que todos los temas filosóficos son el resultado teórico de problemas prácticos hay una distancia casi infinita. Pues frecuentemente lo que se halla vertido en las «memorias» y «diarios» de los pensadores no son los hechos escuetos y desnudos, «objetivos», sino las interpretaciones de los mismos dadas por esos pensadores, interpretaciones que están ya en función de las ideas filosóficas que el pensador profesa en el momento de exponer los

---

(442) Nouvelle édition, Paris, Lib. Arthème Fayard, 1958.

hechos y que le sirven para condicionar a éstos y para que éstos sirvan a su vez de ocasión para evoluciones progresivas en la misma línea, sólo que más explícitamente, de lo que estaba implícito en un principio en la mente del pensador.

La exposición, sin embargo, es buena, quizá más clara que otras que conocemos, tiene abundantes citas de las obras originales de Kierkegaard y demuestra un auténtico conocimiento del pensamiento y vida del mismo. Claro y sistemático. Demasiado breve a veces, como cuando habla de «La catégorie du 'devant Dieu' et le péché» o de «La catégorie de l'angoisse», «La subjectivité», «L'exister devant Dieu» o «La nécessité de l'engagement».

Muy bueno el apéndice de la «Cronología de Kierkegaard», pero pobrísimo el de los «Estudios consagrados a Kierkegaard», bastará decir que se remite a la obra de J. WAHL, *Etudes Kierkegaardiennes*, publicada en 1938 y a los trabajos de Cornelio FABRO en la traducción italiana del *Diario* (443) y en volumen colectivo titulado *Studi kierkegaardiani* (444); a las dos traducciones francesas insertas en las obras de Carl KOCH y TÖRSTEN BOHLIN, tituladas respectivamente *Sören Kierkegaard* (445) y *S. Kierkegaard. L'homme et l'oeuvre* (446) respectivamente y a su propia obra *Kierkegaard* (447).

El P. Heinrich Roos, S. J., ha escrito sobre *Sören Kierkegaard y el Catolicismo* (448) un folleto, exposición de su conferencia en la Soren Kierkegaard-Selskab, el 22 de Enero de 1952 y que ha sido traducido recientemente. En él, después de aducir una serie de textos y comentarios acerca del catolicismo o no catolicismo de Kierkegaard, según otros autores católicos y de comparaciones exageradas, incluso con el Card. Newman, nos dice que el pensador danés no conoció ni un catolicismo viviente ni las obras fundamentales de los clásicos del Catolicismo (Sto. Tomás de Aquino, Suárez, Belarmino y otros), nos da en un apéndice la relación de las obras católicas de la biblioteca de Kierkegaard, nos cuenta algunos de sus discípulos que se han pasado al Catolicismo y finalmente estudia las «tendencias católicas de Kierkegaard» a través de los textos en que critica claramente a Lutero y su concepción, los que se refieren al principio de las obras, la analogía del ser y la autoridad objetiva. Pero... debemos decirle,

(443) 3 vol., Brescia, Morcelliana, 1948-1951.

(444) Brescia, Morcelliana, 1957.

(445) Traduc. francesa (por Nicolet y Billeskof Jansen, París, edit. «Je sers»), 1943.

(446) Trad. francesa de P. H. Tisseau, Bazogues-en-Pareds, 1941.

(447) Benne, Francke, 1948.

(448) Trad. de Javier Oyarzun, Madrid, Razón y Fe, 1959.

que oponerse a Lutero no significa ser católico, el Catolicismo es algo tan positivo que la actitud «anti» es sólo un corolario o una consecuencia de su positividad; que el hecho de que le guste más la posición del Catolicismo en cuanto que no desprecia las buenas obras, no invalida, sin embargo, el texto explícito de Kierkegaard en que dice que «todas las enseñanzas del catolicismo referentes al mérito de las obras deben rechazarse de plano» (449); tampoco prueba nada el capítulo dedicado a la analogía del ente ni el de la autoridad objetiva.

Es, pues, un ensayo bueno para una conferencia, a título de curiosidad, pero no añade nada a lo que se sabe del pensador danés.

León CHESTOV, en cambio, tiene un magnífico trabajo titulado *Kierkegaard y la Filosofía existencial* (450) en el que con una profundidad, competencia y claridad extraordinarias expone todos los temas fundamentales del pensamiento de Kierkegaard que luego influirán profundamente en los filósofos existencialistas; es una exposición que podríamos calificar hecha «desde dentro», pero clara y amena para todos.

También es buena y ya clásica la exposición de Kierkegaard y su filosofía realizada por Harold HÖFFDING, titulada *Kierkegaard* (451).

Entre los demás estudios, aparecidos en esta última década, especiales sobre Kierkegaard, debemos señalar la traducción española de la obra de JOLIVET: *Introducción a Kierkegaard* (452), la de T. KAMPMANN, *Kierkegaard como educador religioso* (453); las obras de H. DIEM, *Die Existentialdialektik von S. Kierkegaard*, aparecida en 1953; la de P. MESNARD, *Kierkegaard. Sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, en 1954; M. WYSCHOGROD, *Kierkegaard and Heidegger. The Ontology of Existence*, 1954; A. PAULSEN, S. K., *Deuter unserer Existenz*, 1955, y J. WAHL, *Kierkegaard* (454).

#### *Acerca de Heidegger:*

Mucho se ha escrito sobre Heidegger, en especial en los libros que han tratado acerca del existencialismo, los existencialistas o cuestiones relacionadas con él y en este sentido nos remitimos a toda la

(449) Cfr. págs. 53-54.

(450) 2.<sup>a</sup> edic., Trad. de José Ferratér Mora, Buenos Aires, Ed. Sudamérica, 1952.

(451) 2.<sup>a</sup> edic., trad. de Fernando Vela, Madrid, Rev. de Occidente, 1949.

(452) Trad. de M. Rovira, Madrid, Gredos, 1950.

(453) Madrid, Consejo Superior de Investig. Científ., 1953.

(454) Trad. españ., en la serie «Filósofos», X, dirigida por Vicente Fatone.

bibliografía dada anteriormente. Sin embargo pululan extraordinariamente los trabajos dedicados especialmente a este autor o a sus relaciones con otro u otros existencialistas.

Entre éstos merece comentario en primer lugar la estupenda *Introducción a "El Ser y el Tiempo" de Martín Heidegger*, realizada por José GAOS (455). Es una exposición resumida de la obra, pero con la rara particularidad de que al resumir no sólo no oscurece los conceptos heideggerianos sino que, por el contrario, los aclara más y más, los hace inteligibles plenamente, introduce de lleno en la obra de Martín Heidegger hasta el extremo de que la lectura de ésta no añade conocimientos nuevos sino mayores detalles en la concreción de las mismas.

Nueve son los grandes temas alrededor de los cuales hace la Introducción: la ontología, el mundo, quién es en el mundo, el «ser en» el mundo, la angustia y la cura, la muerte y la voz de la conciencia, la temporalidad, la historicidad, el tiempo vulgar, con un apéndice sinopsis de las temporaciones. Demuestra haber penetrado totalmente la obra de Heidegger, el sentido de la misma, se ha «hecho» de algún modo a lo Heidegger, sin olvidar a los que estamos fuera y teniendo los pies fuera y la cabeza dentro ha escrito para los que desde fuera queremos «introducirnos» dentro. Verdadero esfuerzo pedagógico, que coloca esta introducción a la cabeza de cuantas se han hecho y como ejemplar y modelo para las que de cualquier filósofo deban o puedan hacerse.

Muy bueno es también el estudio de Pietro CHIODI, titulado *L'esistenzialismo di Heidegger* (456), quien con una profundidad extraordinaria y una claridad meridiana estudia los grandes temas heideggerianos, comenzando por el problema del ser y el método fenomenológico; siguiendo con la existencialidad, el ser del mundo, la derelicción, el temor, la angustia, la cura, la verdad, la realidad, la existencia, la muerte y la autenticidad, la conciencia y la culpa, la existencia y el tiempo y un apéndice a la *Introducción a la Metafísica*, junto con una abundante nota bio-bibliográfica.

De igual altura es su otro libro *L'ultimo Heidegger* (457), en el que también demuestra ser un verdadero conocedor de la vida y pensamiento de este gran existencialista alemán y un excelente divulgador de sus obras y doctrina.

(455) México, Fondo Cultura Económica, 1951.

(456) 2.<sup>a</sup> edic., Turín, Taylor, 1955.

(457) Turín, Taylor, 1952.

Aunque no entra en nuestro plan hablar de las obras anteriores a nuestra década no queremos dejar, sin embargo, de señalar que un estupendo estudio sobre Heidegger se hallará en la obra del P. ISMAEL QUILES, S. J., titulada *Heidegger: el existencialismo del absurdo* (458). Un trabajo histórico de valor es el de J. SAINZ BARBERA, *De Descartes a Heidegger* (459). Interesante también el de E. SEVERINO, *Heidegger e la metafisica* (460) y los de Alfonso de WAEHLENS, *La filosofía de Martín Heidegger* (461), *Chemins et impasses de l'ontologie heideggerienne* (462), *Phénoménologie et verité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger* (463).

Como continuación bibliográfica podemos citar las obras de: W. BIEMEL, *Le concept de monde chez Heidegger* (464); E. VIETTA, *Die Seinsfrage bei Heidegger* (465); KELOGSTRUP, *Kierkegaards und Heideggers Existenzverhältnis* (466); J. WAHL, *L'idée d'être chez Heidegger* (467); J. PFEIFFER, *Existenzphilosophie. Eine Einführung in Heidegger und Jaspers* (468); J. WAHL, *Sur l'interprétation de l'histoire de la métaphysique d'après Heidegger* (469); J. WAHL, *La pensée de Heidegger et la poésie de Hölderlin* (470); S. DE MACEDO, *Filosofía de Heidegger* (471); E. BUDDEBERG, *Heidegger und die Dichtung* (472); K. LÖWITH, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit* (473); J. VAN DER MEULEN, *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch* (474); J. VUILLEMIN, *L'héritage kantien et la révolution copernicienne. Fichte-Cohen-Heidegger* (475).

#### *Acerca de Jaspers:*

Desde el año 1950 hasta ahora podemos afirmar que no se ha publicado en castellano o traducido obra seria de valor directamente de-

- 
- (458) 2.<sup>a</sup> edic., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1948.
  - (459) Madrid, Edics. Iberoamericanas, 1951.
  - (460) Brescia, 1950.
  - (461) Trad. de Ramón Ceñal, Madrid, Consejo Super. de Investig. Científ., 1952.
  - (462) Lovaina-París, 1953.
  - (463) París, Presses Universitaires de France, 1953.
  - (464) París-Lovaina, 1950.
  - (465) Berlín, 1950.
  - (466) Berlín, Bläschker, 1950.
  - (467) París, Tournier y Constans, 1951.
  - (468) Hamburgo, R. Meiner-Verlag, 1952.
  - (469) París, Tournier et Constans, 1953.
  - (470) París, Tournier et Constans, 1953.
  - (471) Maceio (Brasil), Casa Ramalho, 1953.
  - (472) Stuttgart, Metzler, 1953.
  - (473) Frankfurt S. M., S. Fischer Verlag, 1953.
  - (474) Meisenheim a G., Westkulturverlag, A. Hain, 1953.
  - (475) París, Presses Universitaires de France, 1954.

dicada a comentar la doctrina de este autor. Puede verse acaso *La pensée de l'existence*, de Jean WAHL (476), dedicada fundamentalmente a este filósofo. E. MAYER, J. ORTEGA Y GASSET, P. RICOEUR, A. HUXLEY, J. HERSCH, H. PLESSNER, A. WEBER y otros, publicaron *Offener Horizont*, en homenaje a Jaspers, bajo la dirección y cuidado de K. Piper, con abundante bibliografía. En inglés salió el folleto de E. L. ALLEN, en 1950, titulado *The Self and Its Hazards. A Guide to the Thought of K. Jaspers*; en italiano *La ricerca della verità in K. Jaspers*, por G. MASI, en 1953; en alemán *Das Dasein in der "Philosophie" von K. Jaspers*, de TH. RABER, en 1955. Y existe también la obra de A. LICHTIGFELD, aparecida en 1954, titulada *Jaspers' Metaphysica*.

#### *Acerca de J. P. Sartre:*

Breve, concentrado y claro es el trabajo del P. Ismael QUILES, S. J., titulado *Sartre y su existencialismo* (477), destinado a la divulgación. Toca todos los temas sartrianos, expone de modo claro y breve su doctrina, traduciendo el lenguaje existencialista al usual del lector de la Colección Espasa-Calpe, en la que ha sido publicado. Comienza ubicando a Sartre en el panorama de la filosofía existencial (clima y características generales del existencialismo, panorama de las escuelas existencialistas y ambiente y psicología personal de Sartre) que, como muy bien ha pensado el autor, es indispensable para la comprensión auténtica de sus ideas. Pasa luego a hablar de los temas fundamentales de la literatura y filosofía de Sartre (la náusea, la facticidad, la conciencia, la necesidad de obrar, la necesidad de ser libres, la moral de la libertad, la soledad, fracaso y pesimismo, degradación, absurdo; negación del dualismo: fenómeno-número, potencia-acto, esencia-existencia, conciencia, fenómeno y ser-en-sí, el ser-en-sí y el ser-para-sí, el problema de la Nada, la libertad, la angustia, el psicoanálisis existencial, y respuesta de Sartre a las objeciones que se le hacen) con verdadera precisión, pero excesivamente resumido. La parte tercera es una crítica de la obra de Sartre, bajo el epígrafe de «El existencialismo de Sartre ante la realidad humana» y le sigue una conclusión «Apéndice. Filosofía existencial y filosofía escolástica», que es una comunicación presentada al Congreso Internacional de Filosofía de Barcelona, 1948, y es lo que menos vale de este, por lo demás, interesante librito.

(476) París, 1951.

(477) Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1952.

Lamentamos profundamente que el cortísimo espacio representado por las 163 páginas, concedidas por la Editorial, haya impedido al P. Quiles hacer un trabajo más profundo y más extenso. No se podía hacer más, ni convenía tampoco eliminar la parte tercera y el apéndice en pro de una mayor extensión e intensidad de la segunda, pues si bien la exposición doctrinal de Sartre hubiera ganado muchísimo, no se cumpliría en cambio el título de la obra que, por ser de quien viene, parece presuponer un juicio crítico que es el desarrollado en esa parte tercera.

Charles MOELLER, en el tomo II de *Literatura del siglo XX y Cristianismo*, subtítulo *La fe en Jesucristo* (478), hace un estupendo estudio de Jean-Paul Sartre, «el papa del Existencialismo francés», como lo denomina, tan estupendo que creemos es el autor que mejor ha sabido explicar y fundamentar las razones humanas de la ideología de Sartre. Gran finura psicológica, extraordinaria capacidad de análisis experiencial demuestra el autor en su apartado «II. La paradoja del hombre-Sartre» y que termina resumiendo así: «habíamos descubierto al niño Sartre inmerso en el complejo de frustración, sumergido en el magma incoherente de las sensaciones carnales de la adolescencia; habíamos visto igualmente que su don de artista y de razonador era el origen de esta objeción fundamental que domina todo el resto; ahora vemos que el desdoblamiento se ha mantenido: su opción filosófica no es otra cosa que la notación musical de los complejos de su juventud, lo que ha hecho Sartre es sencillamente y nada más que la *fenomenología de la vida sensible*. El pensamiento de Sartre forma, pues, un conjunto, *ni totalmente vivido, ni totalmente querido*: fascinado por un mundo viscoso del que no ha podido deshacerse, atormentado por el resentimiento de su orfandad, creyó librarse gracias a un arte y un pensamiento riguroso: realmente no ha hecho más que encerrarse en la *fenomenología de lo sensible*. Desde ese momento, no será ya capaz de describir más que experiencias de ese tipo. Lo que constituye la grandeza de Sartre es al mismo tiempo su laguna fundamental» (479).

Estudia a continuación la obra filosófica de Sartre bajo el denominador de la «negación de lo sobrenatural» bajo los epígrafes de «El ateísmo de Sartre», «El antiteísmo de Sartre» y «La recusación de lo sobrenatural», que no pretende ser una exposición total de su

(478) 2.<sup>a</sup> edic., traduc. de José Pérez Riesco, Madrid, Gredos, 1959.

(479) págs. 67-68.

doctrina, pero toca sin embargo, y de manera bastante clara, sus puntos doctrinales más importantes. Tiene el autor una extraordinaria ventaja y es que al exponer a Sartre, si bien utiliza sus propias palabras, las «traduce» de algún modo a nuestro lenguaje, es decir, al del lector corriente que no está metido en Filosofía o que milita en otros sistemas y en consecuencia no vive el «sentido» especial que las mismas palabras que se usan en la exposición tienen para los existencialistas. Defecto común entre los expositores que está perfectamente subsanado en nuestro autor.

En sus últimas páginas, y especialmente en la «Conclusión», nos hace un ensayo de crítica de la obra de Sartre, a quien califica de racionalista y materialista, «cuanto es admirable en la descripción del universo sensible, tanto es elemental y simplista cuando pretende rebasar ese plano» (480), «las experiencias de Sartre no son *existentiales*, en el sentido de que no engloban la totalidad de la experiencia humana y de que se hallan deformadas por principios filosóficos. *Sartre no es un existencialista*, sino, como se ha dicho, un *esencialista*» (481).

Consideramos que este trabajo es una excelente y necesaria introducción al pensamiento de Sartre, de una utilidad y valor excepcionales.

Una exposición de la vida, temperamento, carácter y doctrina de *Jean-Paul Sartre*, es la obra de este título de René-Marill ALBERES (482), quien en ella demuestra conocer bien las obras y temática del pontífice de los existencialistas franceses, aun cuando más bien le interesa la temática en función del ambiente social y periodístico.

Buen trabajo monográfico sobre *Libertad y compromiso en Sartre*, es el que nos ofrece Ricardo MARIN IBAÑEZ (483), si bien excesivamente breve en cada uno de los muchos apartados con que ha dicotomizado el tema. Algunos reparos le podríamos oponer y quizá le opondremos más adelante en las calificaciones con que encuadra, algo dramáticamente—dejándose en esto llevar del lenguaje de Sartre, sin suficiente análisis—ciertos temas sartrianos, pero no conocemos a nadie que haya expuesto el tema de su libro de un modo más conciso, más claro y más profundo. A través de esos dos puntos: libertad y compromiso, nos da una visión de los temas de la nada, determinismo e indeterminismo,

(480) pág. 112.

(481) pág. 113.

(482) París, 1954.

(483) Valencia, Diputación Provincial, 1959.

angustia, tiempo, ser para otro y los otros, Dios, los «cochinos», absurdo y la muerte, proyecto, fracaso, justicia, moral y arte, gratuidad, etc. La tercera parte es un buen, pero breve estudio crítico de los temas fundamentales de Sartre, el mejor de cuantos se han publicado hasta el presente. No nos extraña, pues, el sobresaliente con opción a premio extraordinario que la Universidad de Valencia le concedió por esta tesis doctoral.

Indispensable para conocer los datos personales, biográficos, de Sartre es la obra de Marc BEIGBERGER, *L'homme Sartre* (484). En la misma línea podríamos citar las de Pierre y Jean Pingaud BOUTANG, *Sartre estil un possédé?* (485), que es una exageración y desquiciamiento de los temas en orden a una tesis afirmativa; la de Carlos FALCONI, *Jean-Paul Sartre* (486), que contiene también una información de su doctrina; Hans HEINZ HOLZS, *Jean-Paul Sartre* (487); Jacques LAURENT, *Paul et Jean-Paul* (488); René-Marill ALBERES, *Jean-Paul Sartre* (489); Murdoch IRIS, *Sartre* (490); Benoit PRUCHE, *L'homme Sartre* (491).

Exposiciones y críticas del pensamiento de Sartre, además de los reseñados, podríamos citar, como aparecidos o traducidos en los últimos años, a Pierre de BOISDEFRE, *Métamorphoses de la littérature* (492); Emile CALLOT, *Von Montaigne zu Sartre* (493); N. CORMEAU, *Littérature existentialiste. Le roman et le théâtre de J. P. Sartre* (494); Jean Louis CURTIS, *Haute école* (495); Louis CHAIGNE, *Vies et oeuvres d'écrivains. IV Série (Anouilh, Giradoux, Malraux, Sartre, Marcel du Bos)* (496); Peter J. R. DEMPSEY, *The Psychology of Sartre* (497); Vicente FATONE, *El existencialismo y la libertad creadora, una crítica de J. P. Sartre* (498); J. L. FERRIER, *La pensée anhistorique de Sar-*

- 
- (484) Bordas, 1947.
  - (485) París, La Table Ronde, 1946.
  - (486) Módena, Guanda Edit., 1949.
  - (487) Meisenheim, 1951.
  - (488) París, 1951.
  - (489) Buenos Aires, Edit. La Mandrágora, 1952.
  - (490) Buenos Aires, Edit. Sur, 1956.
  - (491) Grenoble, Ed. Arthaud, 1949.
  - (492) t. II, págs. 185-208, «Jean-Paul Sartre ou l'impuissante liberté», edit. Alsacia, 1951.
  - (493) Meisenheim, 1953.
  - (494) Liège, Thone, 1950.
  - (495) París, 1950.
  - (496) París, F. Lanore, 1954.
  - (497) Westminster, M. D. The Newman Press, 1950.
  - (498) Buenos Aires, Argos, 1949.

tre (499); Eugenio FRUTOS, *El humanismo y la moral de Juan Pablo Sartre* (500); Filippo CENTILONI SILVERI, *J. P. Sartre contro la speranza* (501); Francis JEANSON, *Sartre par lui-même* (502); Regis JOLIVET, *Le problème de la mort chez M. Heidegger et J. P. Sartre* (503); Gerhard KROPP, *Von Lao-Tse zu Sartre* (504); Gabriel LEO, *Existenz philosophie von Kierkegaard bis Sartre* (505); K. H. MISKOTTE, *Bart Over Sartre* (506); Emmanuel MOUNIER, *L'espoir des désespérés* (507); Maurice NATANSON, *A critique of J. P. Sartre's Ontology* (508); H. PAISSAC, *Le Dieu de Sartre* (509); Giovanni PALUMBO, *La filosofia esistenziale di J. P. Sartre* (510); Robert PERROUD, *Tra Baudelaire e Sartre* (511); Ismael QUILES, S. J., *Sartre, el existencialismo del absurdo* (512); José SANCHEZ VILLASEÑOR, *Introducción al pensamiento de Jean Paul Sartre* (513); H. de la SELLE, *Un duel a quatre. Saint Thomas, Kant, Bergson, Sartre* (514); Alfred STERN, *La filosofía de Sartre y el Psicoanálisis Existencialista* (515); JUSTUS STRELLER, *Zur Freiheit verurteilt. Ein Grundriss der Phil. J. P. S.* (516); G. VACCARI, *Filosofia dell'immaginario ed esistenzialismo* (517); Desan WILFRID, *The tragic finale, an essay on the philosophy of J. P. Sartre* (518).

#### *Acerca de Gabriel Marcel:*

Se han escrito muchos artículos, casi siempre dentro del campo de los pensadores y profesores católicos y algunas obras, de entre las que vamos a reseñar aquí aquellas aparecidas en estos últimos diez años y de las que mayor conocimiento se tiene en nuestra Patria.

- 
- (499) Basel, 1952.
  - (500) Ed. Proel, 1949.
  - (501) Roma, Civittá Cattolica, 1952.
  - (502) París, Ed. du Seuil, 1955.
  - (503) París, Edition de Fontenelle, Rouen, 1950.
  - (504) Wegweser Verlag, Berlín, 1952.
  - (505) Viena, 1951.
  - (506) Leiden, Universiteit, 1951.
  - (507) París, Ed. Seuil, 1953.
  - (508) Lincoln-Nebraska, Univ., 1951.
  - (509) Ed. Arthaud, 1950.
  - (510) Palermo, G. B. Palumbo, 1953.
  - (511) Milán, Vita et Pensiero, 1952.
  - (512) Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949.
  - (513) México, Edit. Jus, 1950.
  - (514) La Chapelle du Chêne, Vion. Sarthe, 1954.
  - (515) Buenos Aires, Edic. Imán, 1951.
  - (516) Hamburgo, 1952.
  - (517) (*Sartre ed Heidegger*), Pavia, 1952.
  - (518) Cambridge, 1954.

El P. ADURIZ, S. J., escribió un trabajo sobre *Gabriel Marcel. El Existencialismo de la Esperanza* (519) bien documentado y seriamente meditado; Jean-Pierre BAGOT, un ensayo sobre la filosofía de Gabriel Marcel bajo el título de *Connaissance et Amour* (520); Michel BERNARD, *La Philosophie Religieuse de Gabriel Marcel* (521); Rachel BESPALOFF, *La Métaphysique de Gabriel Marcel* (522); LOUIS GHAIGNE, *Vies et oeuvres d'écrivains*, en cuya IV serie incluye las de Marcel (523); J. GHENU, *Le Théâtre de Gabriel Marcel et sa signification métaphysique* (524); Marcel DE CORTE, *Introduction à Positions et Approches du Mystère Ontologique* (525); Albert DONDEYNE, *Foi chrétienne et pensée contemporaine* (526); René DUFOUR, *Gabriel Marcel et la Métaphysique* (527); F. HOEFELD, *Der christliche Existenzialismus Gabriel Marcells* (528); LOUIS LAVELLE, *Un journal métaphysique*, en su obra *Le moi et son destin* (529); Pietro PRINI, *Gabriel Marcel e la metodologia dell'inverificabile* (530); Ambrosio PEÑA REBOLLO, *Crítica de la objetividad en el Existencialismo de Gabriel Marcel* (531); Paul RICOEUR, *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (532); Daniel ROBINSON, *Tillich and Marcel: theistic existentialists* (533); Paul SCORTESCO, *Amour, qu'es-tu?* (534); Edgard SOTTIAUX, *Gabriel Marcel. Philosophe et dramaturge* (535); Gustave THIBON, *Une métaphysique de la communion: l'existentialisme de Gabriel Marcel* (536); Roger TROISFONTAINES, *De l'Existence à l'Être* (537), donde se puede obtener abundantísima bibliografía e incluso la reseña de los manuscritos de Marcel; Jean WAHL, *Vers le concret* (538).

Recientemente ha hecho su aparición en España el libro del P. FRANCISCO PECCORINI LETONA, S. J., titulado *Gabriel Marcel: La*

- 
- (519) Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1949.
  - (520) París, Beauchesne, 1958.
  - (521) Rodez, Les Cahiers du Nouvel Humanisme, 1952.
  - (522) París, chez Téqui, 1938.
  - (523) París, Fernand Lanore, 1954.
  - (524) París, Aubier, 1948.
  - (525) París, Lovaina y Vrín, Nauwelaerts, 1949.
  - (526) Publications Universitaires de Louvain, 1951.
  - (527) París, Selections du livre, 1954.
  - (528) Zurich, Zwingli-Verlag, 1956.
  - (529) París, Aubier, 1936.
  - (530) Roma, Studium, 1950; en francés: París, Desclée-De Brouwer, 1953.
  - (531) Burgos, 1954.
  - (532) París, Les éditions du temps présent, 1947.
  - (533) En «Personall'ist», 34 (1953), pp. 237-250.
  - (534) París, Éditions du Vieux Colombier, 1955.
  - (535) Lovaina, Nauwelaerts, 1956.
  - (536) París, chez Téqui, 1948.
  - (537) Lovaina, Nauwelaerts, 1953, vols. I y II.
  - (538) París, Vrín, 1932.

"razón de ser" en la "Participación" (539), que es su tesis doctoral y al parecer una respuesta a ciertas acusaciones del gran filósofo argentino Octavio Nicolás Derisi, contra Marcel, y a las de aquellos otros que o lo consideran incluido en la condenación de la *Humani Generis* o no ven claro en él el problema del conocimiento. Por eso el autor intenta hacer a Gabriel Marcel más tomista que el mismo Santo Tomás, considerar en muchos puntos su doctrina como un progreso de la tomista y terminar metiéndole de lleno no sólo dentro de la más estricta ortodoxia católica, sino incluso dentro de las mentes más metafísicamente progresivas del tomismo. Empresa vana, que desvirtúa el extraordinario trabajo que supone ese libro, ya que conoce no sólo todas las obras de Marcel, sino incluso sus manuscritos, superabundan las citas del francés y realiza un esfuerzo colosal para intentar probar su tesis.

Es utilísimo su «Índice bibliográfico», completamente al día, respecto a las obras de G. Marcel y a los estudios sobre el pensamiento de este autor, ya que incluye hasta los artículos aparecidos en las distintas revistas filosóficas.

De Albert CAMUS, Maurice MERLEAU-PONTY, Simone de BEAUVOIR, etc., no reseñamos los estudios por considerarlos de poca importancia. Tan sólo nos remitimos a lo dicho en la bibliografía general.

FR. TOMAS MONTULL, O. P.

---

(539) Barcelona, Juan Flors, 1959.