

EXISTENCIALISMO Y FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA HUMANA

INTRODUCCION

No abrigamos la pretensión de ofrecer una *presentación nueva* del existencialismo, ya bastante conocido, aunque nos hemos esforzado en reconstruir una síntesis lo más clara y ordenada posible de la nueva filosofía. Nuestro propósito en este trabajo se orienta a esclarecer la conciencia cristiana sobre los graves problemas, tanto humanos como de pura filosofía teórica, planteados por este sistema. Para ello se hacía preciso trazar una vez más el cuadro de la filosofía existencialista, para someterla a conveniente examen crítico y contraponer a ella la auténtica concepción de la existencia humana.

Hace ya años nos hemos ocupado de ella en un estudio informativo-crítico y con especial referencia a las derivaciones existencialistas en autores españoles (1), del que reproduciremos algún punto. Ya entonces, en plena efervescencia de las ideas existencialistas, notábamos que la nueva filosofía había, con razón, merecido el calificativo de *filosofía de la crisis*, muy en consonancia con la situación del mundo moderno que, en plena lucha de pasiones y convulsiones políticas, sufre una honda crisis de sus concepciones mismas de civilización que se centra en la crisis más aguda de todas, *la crisis del hombre*.

Por su parte, Pío XII daba también al existencialismo las dos calificaciones de *filosofía del desastre* y *filosofía de la desesperación*, señalando sus dos más nefastas repercusiones en una «oposición al

(1) T. URDANOZ: *Boletín de filosofía existencial*. *El existencialismo en España*. Cienc. Tom. 71 (1946), pp. 116-162.

intelectualismo por un irracionalismo pesimista», o bien «de un «voluntarismo religioso» (2).

Desde entonces, y después de haber estado de moda durante varios años y acrecentando con un mayor desasosiego interior las tremendas realidades actuales de guerras, miseria, pobreza e inquietudes de todo orden mediante el clima espiritual de pesimismo ideológico y angustia vital que ha creado, el existencialismo parece que ha hecho de nuevo *crisis* y está siendo superado, perdiendo ya aquella actualidad y tiránica moda que ejercía sobre tan amplios círculos filosóficos. La crítica del existencialismo se ha hecho desde todos los sectores del pensamiento y máxime desde el terreno de la filosofía perenne, y ya nadie se deja seducir hoy día por el «absurdismo filosófico» que se quería imponer con esa sombría y trágica concepción de la existencia humana, abocada a un fatal anonadamiento.

A su vez es bien conocido que, *desde el plano antropológico y ético*, la nueva metafísica existencialista se traduce en una filosofía de *la angustia y la desesperación*, empeñada en cerrar la existencia humana en sí misma, sin apertura a Dios, fuente del ser y de la esperanza. No cabe actitud alguna esperanzada y optimista ante la vida si la auténtica experiencia humana, la que descubre la dimensión más honda de nuestra existencia, fuera ésta de radical nihilidad, de un ser *arrojado* que emerge de la nada y se pierde en la nada de su origen. Un nihilismo y *amoralismo* desolador serán la respuesta ética adecuada a esta actitud espiritual. Sobre la base de un psicologismo erróneo, se ha erigido lo simplemente emocional de la vida humana en objeto de una filosofía y hasta de una metafísica. Y lo más extraño es que, en el seno mismo del existencialismo, ha surgido una opuesta *filosofía de la esperanza* para contrarrestar la marcha trágica del existencialismo ateo hacia la angustia y la desesperación. Como afirma E. Mounier,

(2) *Allocutio ad philosophiae cultores ob Conventum internationalem Romae* 21 nov. 1946 *coadunatum*. AAS 38 (1946, p. 428-29: «Con ocasión de nuestro Congreso se ha hablado del existencialismo como de la *filosofía del desastre*, y de dos reperiencias suyas: de una «oposición al intelectualismo por un irracionalismo pesimista», o bien de un «voluntarismo religioso». Filosofía del desastre, es decir, ...el abandono del hombre en el torbellino cósmico, después de que la razón ha fracasado en su intento... No tenemos el propósito de entrar en el estudio del existencialismo. Pero preguntamos: ¿queda a la filosofía otro camino que la *desesperación*, si no encuentra sus soluciones en Dios, en la eternidad y en la inmortalidad del alma? Pensamos que los hechos de los últimos decenios han hablado con urgente lenguaje en torno a estas cuestiones, a que hemos aludido».

es Gabriel Marcel quien «ha podido desarrollar *toda una ontología* de la esperanza frente a las ontologías de la desesperación» (3).

Nos proponemos, pues, valorar los supuestos existencialistas, especialmente en estas sus repercusiones sobre la actitud fundamental humana frente a la vida y su destino último, es decir, frente a Dios. Por fuerza habrá de enfocarse esta valoración desde sus mismas premisas, mostrando los falsos fundamentos de la nueva concepción de la existencia humana a través de la crítica que ya se ha acumulado contra el existencialismo desde el *realismo existencial tomista*. Desde éste será fácil esbozar las líneas principales de la auténtica metafísica existencialista. Y también sobre esta misma línea fundamental se podrá proponer, sin desorbitarlo, el tema ético-antropológico de la esperanza humana y optimista, tan coincidente con la filosofía de la felicidad, de la armónica concepción eudemonista de Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás.

Para lograr ésto, habremos de presentar de nuevo el cuadro de la filosofía existencialista en aquellos rasgos más salientes que patencen sus turbias fuentes y sus internas contradicciones. Lo haremos repitiendo sin pretensiones de originalidad y sin nuevo recurso a las fuentes, las ideas conocidas de un sistema siempre difícil de comprender.

I.—EL EXISTENCIALISMO Y LOS EXISTENCIALISTAS

Sabido es lo difícil, por no decir imposible, que es reducir esta corriente de pensamiento a un sistema unitario, a un conjunto de ideas estructuradas en unidad orgánica y concordemente sostenidas por los existencialistas. Se ha dicho que hay tantos existencialismos como existencialistas, cuya proliferación aún no ha terminado. El libro de E. Mounier, *Introduction aux existentialismes* (4) es una expresión elocuente de ello, porque además su autor ha dibujado «el árbol existencialista», como un tronco con numerosas raíces y que se expande en gruesos brazos y multitud de pequeñas ramas, significando otros tantos autores existencialistas.

A veces la palabra *existencialismo* ha llegado a tener tanta elasticidad que, más que una doctrina filosófica coherente, estructurada en unidad orgánica y concordemente sostenida por sus seguidores, ha significado sólo un método o tendencia y hasta una atmósfera, una literatura o forma de vida o una actitud práctica ante los problemas

(3) E. MOUNIER: *Introduction aux existentialismes* (Paris, éditions Denoël 1947), p. 63.

(4) Op. cit. p. 7 ss.

concretos del hombre y sociedad. Y aunque el sentido técnico se oponga a tal apelación vulgar, es verdad que el existencialismo puede llamarse más bien una *forma*, y la última, del pensamiento occidental, y no propiamente un *sistema* (5).

Aun así, y tomado como corriente de pensamiento que se ocupa de problemas del hombre, hoy llamados «existencialistas»—tales como el sentido de la vida, del dolor, de la muerte, etc.—, ha sido agrandado el calificativo de manera desmesurada y a veces equívoca. Bajo la influencia de Kierkegaard, pensadores como Dostoievsky, Berdiaeff, Chestov, R. M. Rilke o nuestro Unamuno, han sido llamados *filósofos existencialistas*. Y no faltan quienes señalan como precursores del existencialismo a los estoicos, San Agustín, San Bernardo, Montaigne y Pascal; o, como Gilson y Maritain, hablan de Santo Tomás como auténtico existencialista y de la filosofía tomista como existencialismo en el mejor sentido de la palabra, aunque en una línea tan opuesta a la de estas tendencias actuales.

Pero el mero plantear los problemas existenciales o el darles la solución adecuada sobre la base del realismo tomista, trazando una metafísica auténtica de la existencia, no es ya seguir las directrices de esta nueva y abstrusa forma del pensamiento, cuya primera y más acusada nota es la actitud de rebeldía contra la metafísica tradicional. El existencialismo se presenta como una corriente filosófica estricta que se ha desarrollado por primera vez en nuestra época.

No obstante, sus direcciones particulares difieren entre sí con divergencias bien acusadas según sus principales figuras. Por eso el existencialismo es estudiado en los distintos existencialistas, aunque todos vayan agrupados bajo el denominador común de una temática y rasgos característicos iguales o similares, a los que corresponde el nombre de «filosofía existencial». Desde fuera se han caracterizado estos rasgos generales, y aun exagerado, con ese patetismo trágico puesto en las palabras de angustia, cuidado, derelicción, ser para la muerte y nihilidad, que han constituido el aspecto de sensacionalismo y extraña resonancia de la nueva filosofía, por su sintonía con el espíritu atormentado de tiempo. Y buena parte de este patetismo ha degenerado a veces en «imponente palabrería», cuando, originariamente, el existencialismo venía a combatir toda superficialidad.

Sören Kierkegaard, por todos considerado como padre e iniciador de la filosofía existencial, Heidegger, Jaspers, Sartre y Gabriel Mar-

(5) C. FABRO: *Problemi dell'esistenzialismo* (Roma 1945), p. 7.

cel son universalmente reconocidos como los grandes representantes del existencialismo, cada uno con su dirección y concepciones propias, a los cuales se adhiere su propio grupo de seguidores. Nuestro cuadro crítico de esta ideología por fuerza habrá de llevar un recorrido a través de dichos existencialistas, para notar al menos algunos rasgos salientes de cada uno.

1.—SÖREN KIERKEGAARD Y LOS TEMAS EXISTENCIALISTAS

El atormentado filósofo danés (1813-1855) es el primero en descubrir y plantear al mundo el trágico problema de la existencia humana, sumida en radical finitud y pecado, dominada por la angustia que lleva a la desesperada confesión de impotente. Su concepción parece explicarse en gran parte y ser reflejo fiel de su vida, que se deslizó, melancólica y triste, en el ambiente de rígida seriedad de una familia protestante y bajo la educación sombría de la doctrina luterana del pecado como esencial al hombre. En su niñez tuvo honda repercusión psicológica la blasfemia desesperada y unión ilegítima de su padre, por lo que Kierkegaard creyó llevar sobre su existencia la herencia del pecado paterno. Algunos quieren buscar ahí el origen de su actitud filosófica. Con ser muy grande la influencia de este hecho, su concepción filosófica, tan acorde con su existir melancólico y temperamento angustiado, sobrepasa, sin embargo, su propia situación personal.

La realidad como existencia.

Porque es verdad que a Kierkegaard se debe no sólo esta tonalidad trágica en la concepción de la vida humana, sino el haber descubierto y planteado el primero todos los grandes temas existenciales. Y ante todo, el tema de la *existencia* propia, la de cada individuo, como centro y objeto del indagar filosófico, de él procede. Su punto de partida es su reacción violenta, tan conocida, contra el *racionalismo idealista* de Hegel.

«Hegel había enseñado la perfecta coincidencia y hasta la identidad del mundo real y del mundo lógico. El ser y el pensamiento se identifican realmente. De ahí que toda la realidad sea objetiva o pensada, inteligible y enteramente explicable por un proceso dialéctico o racional. No hay en la realidad aspecto alguno que escape a la realidad, que no sea asimilable o incorporable al sistema dialéctico...

A tal concepción opone Kierkegaard una visión *irracionalista* y *subjetivista*. La verdadera realidad no es *objetiva*, sino *subjetiva*.

En la objetivación deformamos la realidad, la perdemos en lo que es más auténticamente suyo, en aquello que es ella misma, un *sujeto* concreto irrepetible e *inefable*. Por eso, la inteligencia, que no puede aprehender sin objetivar, no es capaz de alcanzar la verdadera realidad, pues al objetivar la deforma y la despoja de su más auténtico ser» (6).

A este idealismo racionalista de Hegel y su filosofía de conceptos universales y de esencias abstractas opone, pues, el pensador escandinavo el problema *existencial*, el de la realidad vivida y personal. La realidad debe ser expresada en términos de existencia. Pero bien entendido que la existencia no es jamás un género o categoría abstracta, pues contra el idealismo hegeliano se ha de oponer la existencia, que siempre es de lo concreto, al pensamiento y categorías lógicas, que se mueven en lo abstracto y universal. La existencia sólo se da en el individuo. Y existir es *ser individuo*. El problema de la realidad se traslada al problema de la existencia y éste al del individuo (7).

Este desplazamiento del objeto de la filosofía de la esencia universal y abstracta a la existencia concreta o individual, lo proclama Kierkegaard en nombre de la verdad. «La verdad» forma la íntima sustancia de la vida del espíritu, sólo cuando es vivida por el individuo en su singularidad incommunicable. La objetividad del pensamiento abstracto e impersonal, enseñada por Hegel, es hipocresía y traición abierta a la verdadera esencia del hombre. La verdad es la subjetividad; «sólo la verdad que edifica»—que lleva consigo el empeño y decisión de la persona—«es la verdad para tí». Pues el ser del hombre como «espíritu» es obrar la elección o decidirse.

La realidad verdadera es no sólo la existencia individual y subjetividad pura, sino que además debe ser interpretada a través del *hacerse* o realizarse en tensión cualitativa. Tales son otros grandes motivos existencialistas. En su posición irracionalista, Kierkegaard insiste en que a la realidad existencial no se llega por el camino del saber, del pensar racional, ya que es ininteligible y no se ajusta a exigencias racionales o dialécticas. Desde el momento en que queremos saber una cosa, ésta se convierte *en cosa pensada* y se trueca en mera posibilidad. La existencia pensada ha pasado ya. Y es que la realidad existencial no está hecha, para el pensador danés, según la rigidez está-

(6) OCTAVIO N. DERISI: *Tratado de Existencialismo y Tomismo* (Buenos Aires 1956), p. 24.

(7) A. GONZALEZ ALVAREZ: *El tema de Dios en la Filosofía existencial* (Madrid 1945), p. 76 ss.

tica de la lógica eleática, sino que responde a la dialéctica cualitativa y discontinua, en salto y paradoja, de Heráclito. El pensamiento aprehende lo estático, la identidad. Y la existencia es *flujo* constante, movimiento diferencial.

Es el bergsonianismo antes de Bergson, la concepción movilista que pasa a ser presupuesto del pensamiento kierkegaardiano y, por lo tanto, del existencialismo.

Así, pues, la existencia o estructura del propio yo viene definida en términos de *devenir*. La existencia no es una realidad hecha, sino un hacerse; no es un ser acabado, sino un poder ser; no algo alcanzado, estática perfección, sino conquista, lucha, riesgo. Es, en suma, un cúmulo de posibilidades, el dominio de la subjetividad pura y libre.

Esta *dialéctica cualitativa* del ser, que es lucha y oposición de contrarios en el interior de la conciencia, tensión del presente en relación al porvenir, es contrapuesta a la dialéctica hegeliana, que es «cuantitativa» o «dialéctica del pasado», respecto al cual se desvanecen el presente y porvenir a medida que avanza. Según ella, la realidad no se sustituye como unidad de partes armónicas, sino en tensión de saltos, por elementos irreductibles, entre los que no media continuidad lógica alguna.

Kierkegaard ha presentado la versión antropológica de estos *hiatus* irreductibles del existir humano en los tres «estadios», o formas y esferas de vida, en que puede organizarse esta existencia.

El pecado y el descubrimiento de Dios.

Es sabido cómo la filosofía de Kierkegaard está hondamente penetrada de especulaciones teológicas y se desenvuelve en una atmósfera de teología protestante. No en vano era un teólogo de la Iglesia luterana, que a los 27 años había pasado sus exámenes teológicos. En rigor, sus ideas y escritos brotaron de su preocupación religiosa y tenían por fin primero esclarecer y aquietar su atormentada conciencia, agobiada por el sentimiento de culpabilidad.

No se ha insistido bastante en esta *raíz teológica* del pensamiento de Kierkegaard y con él del existencialismo actual. El núcleo de la misma es la doctrina luterana del pecado original, como una *corrupción esencial* de la naturaleza humana. De ahí que todo cuanto el hombre hace sea *pecaminoso* y que esté incapacitado para una justificación de renovación interior por medio de la gracia infusa. En la doctrina protestante, el hombre obtiene la salvación por simple *favor*

Dei, mediante la extrínseca apropiación de los méritos de Cristo que occultan nuestra naturaleza corrupta e intrínsecamente irredimible. Así, el hombre se encuentra en la situación paradójal de ser pecador y justificado a la vez. Pecador, en su existencia real sobre esta tierra; justificado, en su existencia ideal delante de Dios (8).

El mismo antiintelectualismo de Kierkegaard tiene en parte esta misma *raíz teológica*. La corrupción de la naturaleza humana se extiende también a la inteligencia, que ya no ayudará a descubrir la verdad, sino que nos conducirá a la confusión y extravío. Lo único que puede llevarnos a la verdad y sustituir a la razón, es la *fe* en Cristo y su doctrina. Es la fe el solo medio para llegar a Dios. Pero se trata de una *fe ciega* que, en oposición a la razón y desafiando el *absurdo*, se lanza al vacío ciegamente y así se encuentra y se ahinca en Dios y en su Verdad logrando la propia salvación. Esta fe es un desafío a la razón y obra contra las exigencias de ésta. Y la función de la razón en la fe es de redescubrir constantemente lo paradójal en ella, mostrando su tensión interna y contradicciones si no se renuncia a las leyes de la razón.

Este descubrimiento del Dios vivo, o del *estar delante de Dios* y con él del existir auténtico, se verifica a través de la experiencia de la angustia y conciencia de pecado en el estadio religioso, según la distinción que hizo el filósofo danés de los tres estadios de vida :

a) *En el estadio estético*, lo externo prevalece sobre lo interno. La vida estética se diluye en la «dispersión», en la búsqueda afanosa de los placeres, en el movimiento y agitación constantes. El arte que mejor expresa la esencia del vivir estético es la música, que para Kierkegaard es símbolo de la sensualidad y erotismo. Y el filósofo danés había pasado en su juventud por este estadio, experimentando el atractivo del mundo y la concupiscencia.

La conclusión de toda vida estética es la *desesperación*, a través del *enojo* o hastío que produce en la conciencia esa vida dispersa, como revancha o remordimiento de lo interior que se refleja en la decepción de los sentidos.

b) *El estadio ético* es la esfera de la honesta y pasable mediocridad, accesible a la masa. Su forma de ser característica es el matrimonio con su seriedad y estabilidad, con el calor de afectos y virtudes de trabajo y abnegación que alimenta una vida de familia. Pero este

(8) ERIK PETERSON : *Kierkegaard e la teologia protestante: Esistenzialismo*. Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae, vol. 13 (1947), p. 128-132.

modo de vivir, aunque de superior nivel que el vivir estético, no sale de los términos de lo general y objetivo, pues es hacer lo que todos hacen y abrir una válvula de dispersión a la interioridad de la conciencia. Kierkegaard luchó también por liberar al hombre de esta manera burguesa de entender la vida; de esta existencia cotidiana, despersonalizada, que se diluye en el anónimo del vivir común y se aleja de la vida auténtica y plenamente humana que hemos de vivir salvándola de la vulgar rutina.

c) Tal forma de vida sólo se da *en el estadio religioso*, en el que el hombre se encuentra con verdad a sí mismo como «individuo». El estadio ético puede ser incorporado al estadio religioso, al menos como materia bajo su forma. Mas la distancia que entre ambos media es aún infinita, como entre la immanencia y la trascendencia. El símbolo de ese pasaje del uno al otro, por «salto» cualitativo, es el caso de Abraham. Según la razón ética iba a ser el asesino de su hijo y se habría perdido. Mas como en la religión el individuo entra en relación inmediata con Dios por la fe, Abraham es el héroe de la fe y el padre de los creyentes.

La fe de Abraham, tal es la paradoja, el escándalo para la ética y la razón. La «verdad que edifica», la verdad de cada uno está sólo en lo religioso; es la verdad la subjetividad de la fe y del amor. Y las categorías fundamentales de este estadio religioso, que preparan el «salto» de la elección, son la angustia, el pecado, el arrepentimiento, el instante... (9).

Kierkegaard ha situado el sentimiento de la angustia como explicación-clave de su pensamiento. Se trata de una angustia honda, existencial, que viene a liberarnos de la existencia vulgar, en decadencia continua. El filósofo danés la describe como una suerte de deseo dirigido hacia lo que se teme; pero no es todavía un acto, sino más bien una espera, un presupuesto, ya que se encuentra hasta en el niño y se manifiesta en la búsqueda ansiosa de lo monstruoso o lo fantástico, justamente porque su objeto es la nada.

De nuevo Kierkegaard recurre a los relatos bíblicos como paradigma de lo que sucede en todo hombre. La angustia humana se despertó en Adán en el momento en que Dios le impuso la prohibición. Es el precepto divino, la prohibición hecha a Adán y que es repetida a cada hombre, lo que engendra la angustia. Surge entonces la tentación, la posibilidad de ejecutar lo prohibido por el mandamiento

(9) C. FABRO: *Problemi dell'esistenzialismo*, cit. p. 17 ss.

divino. La prohibición despierta, pues, la conciencia de la libertad como posibilidad; en una palabra, conciencia de la libertad, y con ella conciencia del pecado, son los elementos de esa angustia, como tensión dialéctica inmersa en la nada y abierta a la libertad.

Como en el relato bíblico de la caída de Adán, así por la angustia se realiza en todo hombre el paso de un estado preadánico, estado de ignorancia del propio yo en el vivir cotidiano—que es estado de inocencia—a la conciencia de las posibilidades de elegir, que es conciencia de pecado. Ese tránsito acontece en el «salto» cualitativo que es el *pecado*; por él es puesto el individuo, en su singularidad, en relación con el terrible secreto que lo aísla de los otros y lo pone delante de Dios. El *pecado coloca al hombre delante de Dios*, cuando por la angustia adquiere conciencia de sus posibilidades de existir, aceptando su propia finitud frente a Dios. Mas, a su vez, el pecado es la realidad inevitable de la existencia. *Conciencia de pecado y conciencia de la existencia* son lo mismo, pues para vivir auténticamente es preciso elegir entre varias posibilidades; y elegir es limitarse, es aceptar la propia finitud frente a Dios.

Tal es precisamente el fondo de contradicción y paradoja que encierra la existencia humana. Por la relación a la propia finitud, existir es estar presente en el tiempo, en dimensión de clausura, encerrado en el mundo, en la finitud. Mas, por otra parte, la existencia es definida por la dimensión de estancia ante Dios. Por esta *dimensión de apertura* la existencia se abre a la eternidad, es tendencia al Absoluto.

Tal conjunción de ambos extremos, que se unen en la intimidad del sujeto, la encuentra, sobre todo, Kierkegaard en el análisis de la otra categoría del *instante*. Este es el punto de contacto e inserción del tiempo en la eternidad y un reflejo de la eternidad en el tiempo. La existencia es el instante en cuanto visto en la eternidad y en cuanto éste mueve el tiempo, no hacia el pasado, sino hacia el futuro y por lo mismo hacia la eternidad. «Pecar» es el acto de quien vive en el instante haciendo abstracción de la eternidad. Y el instante lanzado hacia la eternidad, eso es lo que puede liberar la existencia del pecado y constituye la buena nueva del Cristianismo; pues, para el cristiano, la vida futura vale más que el presente y el pasado, y es indicada como *la plenitud de los tiempos*. Ahí se inserta la fe, la sola que puede salvar al hombre de la angustia de culpabilidad y del pecado, y que es la única verdad porque es subjetividad, pasión infinita por Dios y entrega incondicional a El como en Abraham, en Job y la Virgen María...

Angustia y desesperación.

Tal es la visión kierkegaardiana de la estructura íntima de la existencia. Punto de unión entre lo finito e infinito, conexión interna de fuerzas contrarias que se aúnan en virtud de una dialéctica, no hegeliana e intelectual, sino vital, en síntesis existencial y paradójica de contradicción interna, de tensión y lucha entre temporalidad y eternidad, finitud y muerte, contra hambre insaciable de inmortalidad.

No es extraño que de Kierkegaard provengan, además de todos estos motivos de la antropología existencial, el de la *desesperación*. No sólo ha insistido sobre todo en el análisis de la angustia, como sentimiento de responsabilidad frente a Dios, sino que también en sus descripciones ha dado cabida a la fase aguda de la desesperación. Su diferencia parece sólo gradual respecto de la angustia, pues la desesperación surge también en la superior decisión, que es la elección de sí mismo. El «estadio estético de la vida», la concepción hedonista de la existencia vimos que terminaba fatalmente en la desesperación. Pues todo placer es fugaz y deja siempre una estela de invencible tristeza. La «ironía» y el «humor» son, en el fondo, desesperación.

Pero además, para el filósofo danés, la desesperación ocupa el lugar de la duda de Descartes, como punto de partida para hallar la verdad y la eternidad. La duda es desesperación del pensamiento, y la desesperación es la duda de la personalidad y afecta a toda la persona. El verdadero camino hacia el Absoluto no va a través de la duda, sino a través de la desesperación. Esta es la enfermedad suprema, pero también al menos el comienzo del remedio, pues los caminos de la fe pasan por la angustia y la desesperación. No hay, en efecto, esperanza sin desesperación; ni tampoco se da la fe, pues «la desesperación es el elemento inicial de la fe».

Esta religiosidad desesperada la hereda Kierkegaard directamente de Lutero, de la *desperatio lutherana*. La desesperación ha sido señalada como el sentimiento predominante en el alma de Lutero. Su angustiosa experiencia frente a las tentaciones de la carne y del espíritu, su desesperada incapacidad para dominarlas, le hicieron abandonar todo optimismo soteriológico. Y la desesperación frente a la concupiscencia conducirá a Lutero a una concepción desesperada de la naturaleza humana, totalmente corrompida por el pecado original. La otra raíz de la desesperación en Lutero es psicológica, pues es bien conocido que desde niño vivió atormentado por terrores, escrúpulos y angustias de carácter religioso.

Esta honda vivencia de la desesperación condujo a Lutero a la fe justificante, entendida como pura confianza en Dios, que puede dar la salvación sin las obras. Pero tal confianza consoladora no anula la desesperación. Esta, al igual que el pecado, sólo es cubierta, pero sin desaparecer jamás. Más bien, una religiosidad viva mantiene siempre despierta la desesperación, como condición para la actualización de la fe. En el alma del justo luterano perdura la desesperación acerca de su naturaleza corrompida por el pecado e incapaz de acción meritoria en orden a la salvación eterna. Y en torno a esa *desperatio*, la afirmación simultánea de una *presuntuosa confianza en Dios*; es la *praesumptio lutherana*, una confianza segura e inactiva, encubridora de la desesperación (10).

Y bien sabemos cuán hondamente se imprimió esta dialéctica existencial kierkegaardiana en nuestro Miguel de Unamuno. En *El sentimiento trágico de la vida*, reviven con toda pujanza los grandes motivos de la filosofía del pensador danés; la tensión paradójica de movimientos contrarios, la contradicción y desgarramiento interior y, sobre todo, la vivencia luterana de una esperanza desesperada, o de una congojosa desesperación que se trueca en desesperada afirmación de la esperanza y hambre de inmortalidad, en una esperanza absurda y heroica, que es fuente de energía vital y creadora de la misma fe.

Pero no hay aquí lugar para hablar del tema existencial y de la desesperación en Unamuno, del que otros con amplitud se han ocupado (11).

2.—MARTIN HEIDEGGER Y LA SISTEMATIZACION EXISTENCIALISTA

La herencia de Kierkegaard.

Kierkegaard muere en 1855 sumido en pleno olvido por largo tiempo, pues su influencia y conocimiento de sus escritos son casi nulos en vida y a través de todo su siglo. Sólo desde 1919 y en los dos decenios siguientes tiene lugar la *Kierkegaard-Renaissance* por obra, sobre todo, de los autores alemanes.

Entonces surgen casi conjuntamente los diversos grupos ideológicos que forman la corriente existencialista poniendo en primer plano de actualidad y desarrollando los mismos temas existencialistas de

(10) Puede verse este tema expuesto en J. L. ARANGUREN: *Catolicismo y Protestantismo como formas de existencia* (Madrid 1952), p. 52 ss.; P. LAIN ENTRALGO: *La espera y la esperanza* (Madrid 1957), p. 55 ss.

(11) J. L. ARANGUREN: O. c., p. 191 ss.; P. LAIN ENTRALGO: O. c., p. 357 ss.

Kierkegaard, todos los cuales se remiten a él y se enlazan con su concepción de la existencia trágica. Muy pocos son, en efecto, los motivos de la filosofía existencial que no se encuentren inicialmente tratados y como en germen en la especulación kierkegaardiana.

La herencia más directa de Kierkegaard, pensador ante todo religioso y teólogo protestante, lo reciben *Karl Barth* y su escuela de la *teología dialéctica*. No en vano, la obra central del escritor suizo, *Der Römerbrief*, aparece en 1919, comenzando desde entonces a popularizar a Kierkegaard en los círculos protestantes. Barth y sus seguidores, E. Brunner, Gogarten y Bultmann, llevan a cabo una revivificación y «renovación» de la teología luterana desde los supuestos del existencialismo. La denominación de «teología dialéctica» hace apelación a la concepción kierkegaardiana—que, en el fondo, era la misma de Lutero—de una absurda e irracional oscilación entre contrarios afirmados a la vez sin mediación ni armonía posible: la gracia y el pecado, la caída y la redención, el amor de Cristo y la cólera de Dios, la desesperación y la esperanza, el escepticismo existencial y la fe. Esta tensión dialéctica e irracionalista la han aplicado, sobre todo Barth y los suyos, a su concepción radical de la fe y la revelación. La fe en estos teólogos ha sido despojada de toda certeza y seguridad, descrita con las categorías existenciales: es contradicción, paradoja, absurdo, riesgo y escándalo. La fe cree en la imposible posibilidad. Consiste en *decisión* desesperada y exenta de toda base racional. Fe nacida del escepticismo rayano en ateísmo y en la desesperación, es una fidelidad desesperada a la Palabra de Dios y a la «absurda» Promesa que ella encierra. O también una desesperación confiada o esperanza sin esperanza a la que se le ha despojado de todo vestigio de conocimiento.

De modo parecido sigue aplicando Karl Barth la problemática existencial a la Dogmática cristiana y sobre todo a la interpretación de la Biblia y revelación (12). Pero aun el simple apuntar estos temas rebasa nuestro cometido.

Barth y los suyos han sido llamados *el centro* de la corriente existencialista nacida de Kierkegaard. A él debe agregarse Unámunio, que

(12) De nuevo sobre Karl Barth y su teología dialéctica informan J. L. ARANGUREN: O. c., p. 79 ss.; P. LAIN ENTRALGO: O. c., p. 165 ss. Véase especialmente P. HAMER, O. P.: *Karl Barth. Étude sur sa méthode dogmatique* (Paris 1949), p. 63 ss.; E. PETERSON: *Kierkegaard e la teologia protestante*, Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae, 13 (1947), p. 128-132; DANTE MORANDO: *L'ultimo Karl Barth*: Ib., p. 191-217.

se encuentra de lleno dentro de la preocupación religiosa luterana de una fe irracionalista y desesperada. *La derecha* la formarán Gabriel Marcel y los existencialistas católicos de diversos países. Mientras que *la izquierda* de Kierkegaard la ocupan los filósofos que profesan una total ausencia de Dios y encierran la existencia en la finitud y la nada: Heidegger, Jaspers, Sartre y el existencialismo italiano de Abagnano y Paci que, como idealistas, excluyen a Dios.

Supuestos del pensamiento de Heidegger.

Sin duda el existencialismo más propio y conocido, dejada a un lado la «teología dialéctica», es éste de la filosofía existencial, que se ha formado como *secularización* de la teología luterano-kierkegaardiana, pues ha conservado las expresiones y motivos de la especulación teológica de Kierkegaard, aunque *laicizadas* o vaciadas de su contenido original. De él se ha dicho que equivale a «un desplazamiento del luteranismo hacia el ateísmo» (13), y un «discurso sobre la ausencia de Dios», por haber eliminado tan radicalmente la preocupación religiosa. De esta filosofía existencial sistematizada hablamos en lo siguiente.

Y el fundador y creador principal de este existencialismo es, sin duda alguna, *Martin Heidegger* (1889). Su obra magna, *Sein und Zeit*, se publica en 1927 en el mismo año que el *Journal métaphysique*, de G. Marcel, y posterior a los primeros ensayos existencialistas de K. Barth y Jaspers. Pero es su nombre sobre todo el que ha quedado vinculado a la nueva filosofía, por ser quien desenvuelve, en conexión más original y sistemática, la problemática planteada por Kierkegaard y reducido a sistema cerrado el mundo más bien de experiencias de su precursor.

No obstante, su sistema no es mera *prolongación* y desarrollo de las ideas de aquél. Los temas kierkegaardianos se alimentan en él de otras fuentes ideológicas, que han dado a estos temas comunes resonancias imprevistas. Estas nuevas fuentes *condicionan* enteramente la nueva filosofía existencial, llevándola a un nuevo clima y resultados que Kierkegaard condenó violentamente. La nueva forma de existencialismo no deja de ser, sin embargo, una *revelación* de Kierkegaard, consecuencia y fruto de las ideas por aquél sembradas.

(13) E. MOUNIER: *Introduction aux existentialismes*, p. 76-115. J. L. ARANGUREN: O. c., p. 87.

Interesa, pues, destacar estas influencias y supuestos, que son los precursores del movimiento existencialista (14):

1. Es patente en Heidegger la reacción contra filosofías anteriores. En especial recoge del solitario pensador danés su oposición al idealismo de Hegel y su *objetivismo racionalista*, que contiene la disolución de la realidad individual, aun del propio sujeto. Contra los desvaríos de la razón idealista como pura especulación de las esencias universales, la nueva filosofía se centra sobre la realidad individual de la propia existencia. La reacción, sin embargo, va muy lejos y se condena toda actividad de la inteligencia como deformadora de la realidad. Por eso también es condenado el racionalismo de Descartes y su punto de partida del *Cogito*, que implantó la filosofía en un error. El nuevo sistema habrá de partir del *sum*, no de la *res* ni del *cogito* como tal, queriendo implantarse en una dimensión anterior que anule la oposición realismo-idealismo para, en un análisis del *sum*, encontrar la solución del problema. Se quiere abandonar la dualidad sujeto-objeto para situarse en una posición anterior, o preracional.

2. *El historicismo de Dilthey* se señala como una de las fuentes de inspiración de Heidegger. El hombre es, en última instancia, *historia*, es decir, un ser enteramente *temporal*, sin ningún substrato o ser sustancial. La realidad última del hombre, más allá de su realidad histórica desde la cual se explican todas sus manifestaciones de cultura, no es alcanzable a la inteligencia sino por la vía irracional y relativamente. Por eso también Heidegger desconoce *la esencia inmutable* y reduce la existencia del hombre a pura temporalidad, a su realización contingente e histórica.

3. *De la filosofía vitalista de Simmel y Nietzsche* se encuentra asimismo Heidegger en estrecha dependencia. Nota común en ellos es el principio de la exaltación del hombre y de los valores de la vida concreta y existencial. Esta concepción vitalista es esencialmente anti-intelectualista y antiespiritualista, a la vez que actualismo negador de toda sustantividad, ya que se hace consistir la vida en continuo rehacerse, en la dialéctica relativista del puro movimiento vital regido por la sola norma de lo *temporal*. Esta exaltación individualista del existir vital junto con el *amoralismo* de una vida sin normas, obediente sólo a sus instintos y al ritmo de su desarrollo, son también directrices del pensamiento de Heidegger.

(14) Sobre esto especialmente OCTAVIO N. DERISI: *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, p. 17 ss.

4. Sobre todo es *el vitalismo de Bergson*, más espiritualista, el que influye de manera decisiva en Heidegger. No se había notado antes este estrecho parentesco, que ahora se va reconociendo plenamente. Casi todas las líneas básicas de la concepción bergsoniana obran también, bajo otros aspectos y formas de expresión, en su existencialismo. Sobre todo el *irracionalismo* o negación bergsoniana del valor de la inteligencia para captar la realidad en sí, pues con sus conceptos universales la deforma, esencializa y paraliza en su incesante devenir. La identificación de la realidad con el cambio continuo, duración o *devenir puro*, equivalente a la *temporalidad* heideggeriana, con la reducción de ese *élan vital*, en su fase espiritual o consciente, a la libertad, y el intento de una *metafísica empirista* para llegar a conocer la realidad en sí, no por vía intelectual, sino por la experiencia, mediante una *intuición* superracional, etc. Todos éstos son supuestos que se prolongan en el existencialismo.

5. Por fin, de la *fenomenología de Husserl* recibe Heidegger el propio método del análisis existencial. Heidegger es un discípulo de Husserl, que se formó primero en sus filas y cuyo método después adoptó. Si bien no se resuelve en el fenómeno subjetivista de Hume, la fenomenología intenta llegarse a las cosas sin mediación de concepto alguno y captar su realidad por su sola «aparición» o manifestación de la cosa en nosotros. Ello ya prejuzga que el camino para conocer la realidad, para el método fenomenológico, es el puro análisis descriptivo de las «estructuras sensibles», tal como se presentan a la conciencia.

Pero Heidegger no sigue a su maestro hasta la «intuición idéntica de las esencias puras» a que le llevó su método, siquiera Husserl practicara después *la epoché* o «reducción fenomenológica», poniendo «entre paréntesis» ese objeto o esencias de la intuición intelectual, es decir, sin negar ni afirmar el ser. El filósofo de Friburgo ha limitado y centrado la descripción fenomenológica al análisis de la existencia concreta, con lo que la intuición del ser, que se la quiere hacer pre-intelectiva de tipo espiritual, en realidad no sobrepasa lo empírico-sensible y se agota en el *ser-fenómeno* de la existencia.

El problema del ser y ontología de la existencia.

Tales son las principales concepciones o posiciones de la filosofía moderna que *condicionan* la nueva creación existencialista y obran en ella. Pero Heidegger intenta ir más allá y, con absoluto desdén

por los sistemas anteriores, se apresta a la construcción de un sistema que sea la verdadera *ontología* y hasta *metafísica del ser*.

El planteo de esta problemática del ser y de la existencia, con toda la extraña y alambicada terminología que Heidegger ha acuñado y que dan a su construcción la apariencia de extremo rigor sistemático, es algo nuevo. No existía en esas corrientes modernas y en ello se enlaza con la *metafísica* tradicional. Por algo Heidegger fué novicio jesuita y se «habilitó» como profesor con una tesis sobre las categorías y la significación en Duns Scoto. Poseía además gran conocimiento de filósofos del pasado, de Aristóteles y de la misma Escolástica. Y quiso resucitar el eterno problema metafísico, que es el problema del ser y su sentido, tan olvidado en la filosofía moderna. Sencillamente asume lo que Descartes, que al menos en parte definió el *cogitare* del *Ego*, dejó completamente sin explicar cuál es el *sum* de su famoso axioma. Lástima que los supuestos ya dichos de la filosofía moderna van a conducir su noble intento a resultados tan desviados de la metafísica tradicional.

Así, pues, Heidegger se enfrenta con el problema del ser, que hasta él venía siendo mal planteado, y su punto de partida es preguntar y tratar de determinar *el sentido del ser* en toda su generalidad. Pero en seguida esta pregunta tan universal es restringida por exigencias del método y prejuicios aprioristas. La pregunta sobre el ser no puede hacerse sino sobre un *ser concreto*, que entre los muchos seres existentes conserva una situación privilegiada: sobre aquel que tiene la posibilidad entitativa de *preguntar*, es decir, reflexionar e interrogarse a sí mismo sobre el sentido de su propia existencia. La cuestión obtiene así su único objeto posible, que es un *modus* de ser de un ente, *el ser mismo del sujeto existente*. Este ser que somos nosotros lo aprehendemos terminológicamente como *ser* o *estar-ahí*. Tal es el *Dasein*, que designa «el ser concreto del hombre», el «existente humano».

Este *Dasein* o *ser-ahí concreto*, previamente conocido—con prioridad lógica—como *ente* (*Seiend*) o existencia bruta, al modo de los seres inanimados, al preguntarse a sí mismo y hacerse inteligible, por esa transparencia de la *suicomprensión*, se manifiesta a sí mismo como *existencia*. Los primeros datos de aquella precomprensión conceptual sobre las realidades ónticas se transforman en afirmaciones ontológicas o existenciales. Lo óntico o existetivo deviene así ontológico o existencial. La determinación (*das Wesen*) de ese existente humano no puede producirse mediante enunciado esencial, de un qué concreto,

sino que radica propiamente en su existencia. Y se comprende a sí mismo como existencia.

Tal es el sentido de las relaciones entre el *ser* (*Sein*) y la *existencia* concreta (*Dasein*). Se ha llegado a una absorción de la *esencia por la existencia* en esa visión parcial del ser impuesta por el subjetivismo existencial de Kierkegaard y el método fenomenológico. Así, pues, sólo por y en el ser de la existencia humana tiene sentido la pregunta del *ser* y se realiza la *presencia* del mismo. Y como la *verdad* no es sino el descubrimiento del *ser*, la presencia y revelación del ser de lo óntico o de cada cosa, de ahí que este *ser*, *verdad* o *presencia* no se manifiestan sino en la existencia o el *Dasein*.

En sus últimos escritos sigue insistiendo Heidegger en esto, bajo el símil de que la existencia es la «casa» donde habita el *ser*, el «pastor» o «custodio» que guarda el *ser*. Es decir, que el *ser* en general (*Sein*) no lo encontramos sino en la propia existencia de cada uno. Este *ser* no se nos revela en una pureza ontológica absoluta, sino relativizado en la finitud y temporalidad e historicidad del *Dasein*. El ente no alcanza su *presencia* o verdad ni se nos manifiesta en la conciencia sino como existencia o en el *Dasein*.

Y también el *ser* de los demás entes se nos revela y descubre su presencia en este mismo ser existencial que lo funda y relativiza en su propia existencia, sin identificarlo necesariamente con ella. En el ser de nuestra existencia es en donde se revela también el ser de los demás entes y sólo por la penetración reflexiva del existente humano se puede alcanzar la noción del ser en general (15).

Pero en seguida se advierte que el primer problema que se proponía Heidegger: *qué es el ser*, tema central de la *Metafísica*, se ha cerrado y circunscrito a la existencia concreta, puesto que el ser no puede ser distinguido ni separado de sus modos, de los cuales el ser primario y único real es el existente. En rigor, pues, nuestro filósofo no ha ido más allá del análisis de la existencia que debía fundar una *Ontología general*. Es decir, no ha trascendido la propedéutica a esta *Ontología general*, que es la *Ontología fundamental*, limitándose al análisis fenomenológico del *ser* de la existencia humana de aquí y ahora (*Dasein*) y del *ser* de los demás entes en relación con éste y en cuanto se hacen presentes o revelan su ser en ella. El método fe-

(15) O. N. DERISI: O. c., apend. 9, p. 458 ss.

nomenológico además, que no es discursivo, sino de simple «mostración» de lo que aparece, deviene una hermenéutica, que se aplica al existente humano para *interpretar* su estructura. La filosofía será, pues, la ontología fenomenológica universal que arranca del análisis existencial del *Dasein*.

La intención de Heidegger era, no obstante, desarrollar la Metafísica del *ser* en general. La analítica existencial del *Dasein* significaba tan sólo el problema de la fundamentación de la Metafísica que resolvía su posibilidad desde el existente humano, al modo de Kant. A la obra *Sein und Zeit* debía seguir una segunda parte, que elaborara esa metafísica del ser en general.

Pero aquella obra se escribía en 1927 y aún no hay indicios de la aparición de la segunda parte. En los escritos posteriores, Heidegger se muestra más cauto, sin anunciar una metafísica del ser en sí. Tan sólo se limita a no cerrar la puerta a una posible aprehensión del ser en sí, del que la existencia sería una determinada participación o realización. Y cuida únicamente de precisar que, si bien el *ser* no se nos revela ni se hace presente sino en la *ex-sistencia* y como existencia concreta, pero no se identifica necesariamente con ella. No niega, pues, el *ser* real de los entes en sí y más allá de su aparecer; pero no lo afirma ni parece interesarle siquiera.

Por lo cual, los mejores críticos juzgan que ni aún le es posible a Heidegger evadir los límites de la inmanencia existencial para alcanzar el ámbito del ser en sí absoluto y aprehender la realidad de este ser en sí fuera de la existencia; es decir, abrirse a una auténtica trascendencia y situarse en el plano de una Ontología general. Su propio método del análisis fenomenológico le detiene *aprisionado* en el ser de la propia existencia, que en definitiva es pura temporalidad. Y la mera intuición empírico-sensible, que con tal método practica, le impide alcanzar el *ser auténtico* o el ser de la Metafísica que trasciende el orden de los fenómenos dados en la experiencia. El ser de la realidad queda reducido a su *aparecer* o *presencia* fenoménica en la conciencia (16).

(16). Véase O. N. DERISI: O. c., p. 36 ss., 460 ss., que apela, entre otras, a la última obra de HEIDEGGER: *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen 1953), reproducción de un curso inédito anterior con algunos cambios, en la que se ha limitado a precisar y poner de relieve algunos puntos de su Ontología fundamental. En el mismo sentido otras intérpretes del pensamiento de Heidegger, como A. DE WAELENS: *Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne* (Louvain 1953), p. 39 ss.; *Id. Heidegger et le problème métaphysique: Rev. Philos. de Louvain* 52 (1954), p. 110-119.

Así, pues, confinado el indagar filosófico en la inmanencia del *Dasein*, como resultado de la obra *Sein und Zeit*, resulta imposible la salida a la auténtica trascendencia del ser que existe fuera, la evasión del *Dasein* al *Sein*, sin una modificación sustancial de la actitud inicial y de todos los presupuestos metodológicos y gnoseológicos de la obra heideggeriana. A Heidegger le ha sucedido lo que al propio Kant, que también planteó todo el problema metafísico y hubo de detenerse en la Introducción gnoseológica previa, o *Critica de la Razón pura*, la cual agotó negativamente su obra metafísica restante. También el análisis existencial del *Dasein* ha encerrado a Heidegger en la inmanencia de la existencia individual, desde la cual debe interpretar y resolver, de una manera falseada, los problemas del mundo y de los seres.

Análisis fenomenológico de la existencia.

Después de esto, toda la filosofía de Heidegger no es sino elaboración de dicha analítica de la existencia humana. La descripción analítica irá registrando cada una de las revelaciones o estratos de la *existencia concreta*, que son otros tantos momentos de su estructura íntima. Estos sucesivos descubrimientos forman otros tantos modos de ser de la existencia o *existenciales*. Tales «notas existenciales», que explican los caracteres ontológicos de la existencia, quieren sustituir a las *categorías* de las filosofías de la esencia. A diferencia de éstas, el número de dichas notas existenciales no es fijo. En las descripciones de Heidegger aparecen algunas indiferenciadas y pueden agruparse en menor número o multiplicarse. Jaspers, Sartre y G. Marcel añadieron, por su parte, otras categorías existenciales y su número aún no creen agotado. Las más salientes proceden ya de la temática de Kierkegaard. Siendo tales descripciones fenomenológicas lo más conocido de la doctrina existencialista, no importa la alusión sumaria a alguna de ellas.

1. *La primera nota existencial*, y una de las fundamentales que el análisis de Heidegger descubre, es que la existencia—que ha de entenderse siempre como «la de uno» (*Jemeinigkeit*) o el existente concreto—se presenta ante todo como *ser-en-el-mundo* (*in-der-Welt-sein*). Esta dimensión del existente humano tiene una gran riqueza de sentido. No es una relación espacial del hombre que primero es en sí y después es colocado en el mundo. La existencia no está en el mundo, sino que aparece constitutivamente ante nuestro análisis como

ser-en-el-mundo. *El y su mundo* forman un fenómeno único e inseparable. Lo que equivale a decir que *ser-en* pertenece a la esencia misma del existente humano. El hombre se encontrará situado en las cosas y la *mundanidad* (*Weltlichkeit*) no es la suma de las cosas, sino el fenómeno del mundo como *totalidad*.

A su vez este *ser-en* designa no una relación pasiva y espacial, sino una actitud activa frente a las cosas. Heidegger, como Kierkegaard y los vitalistas, concibe la existencia como simple actualismo, o en sentido dinámico. Existir no es algo hecho, sino un *hacerse* en cada momento, un conjunto de posibilidades entre las que es dado elegir.

a) De ahí se infiere que la existencia humana sea primordialmente *facticidad* o *praxis*. La dimensión de *ser-en* expresa la proyección sobre el mundo de esas posibilidades de acción, el ocuparse con las cosas en actividad práctica y solícito cuidado. El hombre se encuentra en las cosas y ligado a ellas no por la contemplación propia del *homo sapiens*, sino como *homo faber*, por el hecho de obrar en las cosas y transformarlas. El mundo entonces no se compone de cosas, sino de *útiles*. Es su modalidad propia de *ser-a-mano* (*Zuhandenheit*). Esta «amanualidad» expresa la relación constitutiva de las cosas frente al hombre, su condición de meros instrumentos (*Zeugen*) puestos al servicio del hombre.

Por eso, la actitud interior correspondiente a esa dimensión humana de ser-en-el-mundo es la *procuración* o *Besorgen*. Este es el sentimiento primitivo suyo frente a las cosas, o de *actitud fabril*, por el que realiza la transformación de las existencias brutas en instrumentos o utensilios suyos.

b) *El mundo* es, por lo tanto, la totalidad de los objetos que circundan al hombre y constituyen su *Umwelt*, no consideradas en sí, sino esencialmente referidas a él. Mundo no es una realidad previa, un lugar que recibe y donde se instaura la existencia; más bien que una cosa, es un instrumento perteneciente a la misma existencia. Esta es un *quehacer* o *facticidad*, que implica el mundo como su propio término. De ahí que el mundo no exista antes ni después, sino en la existencia misma, como su propio y necesario límite, como su horizonte trascendente, pero dado en la inmanencia del ser existencial.

c) En el desarrollo de esta estructura fundamental de ser-en-el-mundo ya se percibe el alcance del mundo existencialista y del nuevo sistema como filosofía integral. Y se explica también que, para Hei-

degger, el *Dasein* es a la vez inmanencia o ser en sí y *trascendencia*, salir o fluir sobre el mundo. Este término obtiene aquí un sentido peculiar, ajeno a nuestras acepciones comunes de trascendencia, que implican algo que está más allá y es realmente distinto de lo inmanente: trascendencia del espíritu sobre la materia, del pensamiento sobre los sentidos, de Dios sobre el mundo.

Para Heidegger, trascendencia es *el modo de ser propio de la existencia humana*, que se da como algo dinámico o en devenir fáctico, como salida de sí y proyección hacia el mundo. Trascendencia significa *superación*, y la existencia se trasciende al proyectar ante sí sus posibilidades. No es un acto de plena exteriorización y salida hacia el objeto, pues el *Dasein* se trasciende por el mero hecho de existir, y no existe ni se constituye a sí mismo sino al constituir el mundo.

En rigor, múltiple y confuso es el proceso de trascendencia en Heidegger: 1.º trascendencia de la existencia sobre la nada; 2.º trascendencia del existente respecto del mundo; 3.º del mundo respecto del existente; 4.º trascendencia del existente respecto de sí, en el movimiento de proyección hacia el futuro.

En una palabra, el existente se trasciende a sí mismo y trasciende la existencia bruta de los entes, dándoles valor ontológico, creando en ellos la existencia pura o *Sein des Seiendes* y colocándoles en esa totalidad inteligible que llamamos mundo.

Pero el mundo que condiciona la proyección de la existencia o su trascendencia, a la vez la cierra y limita. La trascendencia mundana del *Dasein* es a la vez espacialidad y salida e irrupción en el tiempo hacia el futuro. Esta nota existencial de la trascendencia viene, pues, a ser la última trama de su estructura como *temporalidad e historia* (17).

2. *El segundo modo existencial* complementario del ser-en-el-mundo es el ser-con (*Mit-sein*). Surge de la pregunta sobre «quién» es el existente, la «ipseidad» o sujeto del mismo; este *Dasein* es el existente que soy *yo*, su ser es el mío. Pero el *yo* no está aislado, sino que es percibido en relación con *otros* existentes que forman mi mundo circundante (*Umwelt*). La modalidad de existir con los otros constituye el ser-acompañado. Mi existencia, es, respecto de ellos, no un ser-en, sino un *ser-también* (*auch-sein*).

(17) A. DE WAELHENS: *La filosofía de Martin Heidegger*. Trad. R. Ceñal (Madrid 1945), p. 249 ss.

No justifica en modo alguno Heidegger el tránsito gnoseológico a la comprobación de esos «otros» sujetos independientes, cuando antes había centrado la percepción existencial de todo el mundo sobre mi propia existencia y dependiente de ella. Por eso tal pluralidad de epicentros del mundo ha sido criticada y negada por Sartre. En todo caso, esta existencia compartida hace del existir humano un *ser en común*, la vida en comunidad. El *Dasein* queda así empeñado en la cotidianidad (*Alltäglichkeit*), y en este vivir cotidiano nuestra vida se hace impersonal, vulgar, esa existencia burguesa de que hablaba Kierkegaard, en la cual los usos y costumbres, y hasta los pensamientos de los otros se hacen míos. El sujeto de esta existencia común, como ya apuntaba el filósofo danés, no es el *yo*; es un sujeto neutro, impersonal, el «se» (*man*)—«se dice», «se habla»—y este «se» ejerce verdadera esclavitud sobre nuestra vida.

Tal vivir cotidiano constituye la existencia *inauténtica*, a la que se entregan los hombres en una vida despersonalizada, desarraigada del propio yo. La personalidad propia ha ido a disolverse en la colectividad; con ella se diluye en cada uno el sentimiento de responsabilidad. En compensación, el *man* tiránico libra a cada uno del peso de la propia existencia.

A ella se opone la existencia *auténtica*, a cuyo descubrimiento se dedica la segunda parte del análisis heideggeriano.

3. Otros «existenciales» parecen reflejar el aspecto más bien subjetivo o la revelación afectiva de la estructura del *Dasein* como estar-en-el-mundo. El primario y más general es el llamado *sentimiento de la situación original* (*Befindlichkeit*). Es el sentimiento abrupto de *encontrase-ahí*, que me sitúa bruscamente en el *aquí* y el *ahora* propios y me hace sentir la situación original de encontrarme en la existencia, sin decir nada del origen de este existir, sino poniéndome en el hecho consumado de estar existiendo. Por eso, en él se muestra sobre todo la «facticidad» de la existencia. Tal sentimiento fundamental define también esta situación precaria de mi existencia como *hecticidad*, que expresa mi individualidad existente, limitada por todos sus elementos interiores y del mundo a *estar-ahí*.

En esta tonalidad fundamental parecen distinguirse tres características o elementos principales: a) El sentimiento de la *derección* o *abandono* (*Geworfenheit*), por la que el *Dasein* se revela como existencia *arrojada*, colocada fuera de la nada y necesitada a existir dentro de un mundo de situaciones y condicionamientos que ella no ha

elegido y que limitan su *decisión* o libertad. El *ser-arrojado* en el mundo revela con gran vigor el carácter pasivo del origen de la existencia; con ella nuestro filósofo ha puesto de relieve la *contingencia* o gratuidad radical del existir humano frente a cualquier monismo panteísta o materialista.

b) *La comprensión* o *interpretación* (*Verstehen*), la cual no es aprehensión cognoscitiva, sino más bien posesión de un *poder-ser*, de una capacidad de múltiples virtualidades. Por ella, la estructura del *Dasein* se revela como «*proyecto*» existencial (*Entwurf*) o de realización de diferentes modos de ser. Tal se descubre al análisis fenomenológico la existencia: no como una sustancia o ser permanente, sino como poder activo, pura capacidad de diversos «*proyectos*» existenciales, o modos de realizarse. Por eso, este modo original de «*comprensión*» coincide con el de *libertad*: la existencia consiste en poder de auto-creación o proyección hacia un modo determinado de existir en cada instante, frente a múltiples modos posibles.

c) El *habla* y *discursividad* (*Rede*), entendida como fundamento del lenguaje, es también enumerada como explicación de esta situación, como capacidad de volcarse al mundo y de conocer y organizar los proyectos existenciales. (18).

4. Otra nota existencial es, por fin, señalada que en cierto modo recapitula las otras. La existencia humana se revela también como *cuidado* (*Sorge*). Tal sentimiento de ansia e inquieto cuidado a veces parece equivalente a la «*angustia*»; pero ésta más bien se refiere a la forma más fuerte del mismo. Cuidado es el sentimiento de la estructura concreta del *Dasein* como *totalidad indiferenciada*. No es tener cuidado de esto o aquello, sino que la existencia es ella misma este *Sorge*, en cuanto que comprende, en su unidad profunda, todas las determinaciones del ser. En el *cuidado* ve Heidegger el constitutivo de la estructura indiferenciada del ser humano antes de escindirse en los dos modos últimos de existencia: auténtica e inauténtica, por considerarla como la resultante compleja de las anteriores notas. En sí mismo implica tres elementos: el *ser-previamente* o anticiparse a sí mismo (*sich-vorweg-sein*), puesto que el existir no es una cosa hecha, sino un haz de posibilidades, entrañando un *todavía-no* que en cada momento va realizándose en tendencia al porvenir. El hombre se adelanta a sí mismo proyectándose hacia el futuro al *escoger* entre sus

(18) REGIS JOLIVET: *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre*, vers. esp. 2.^a ed. (Madrid 1953), p. 120 ss.

posibilidades de existir. Implica además el *ser-ya-en-el-mundo* o facticidad (*Faktizität*) y juntamente el *ser-arrojado* o decadencia (*Verfallen*), pues el ser humano, al descubrirse a sí mismo como estando ya en el mundo, no puede prescindir de su otro momento de arrojado, de ser una existencia decadente y como a punto de sucumbir, por su tendencia incoercible a elegir el modo de ser inauténtico, a huir de sí y perderse en el anónimo de la existencia impersonal y fácil del vivir cotidiano.

Tal es, en su sentido completo, la determinación del *Dasein* como *cuidado*, es decir, como *un ser que se anticipa*—en constante realización de sus posibilidades—*ya arrojado en el mundo y perdido en él* (19)

Ontología de la existencia.

El segundo estadio de la analítica heideggeriana no abandona el método fenomenológico, o el alambicado aparato de descriptiva existencial hasta ahora empleado, sino que intenta penetrar más, buscando *el fundamento* de esas notas que constituyen el ser de la existencia humana. Puede llamarse ontología a esta explicación del fundamento de la existencia, bien entendido que Heidegger no se eleva en él al plano ontológico-inteligible de las esencias, sino que se esfuerza en una penetración más profunda y como metafísica de la trama última de la existencia por el mismo camino de lo empírico-fenomenico. De ahí este esclarecimiento del ser de la existencia, por nuevas notas existenciales.

Angustia y ser-para-la-muerte. Vimos al ser del existente humano revelado en su totalidad como *cuidado*, pues arrojado ya en el mundo y a punto de perderse en la inauténticidad del vivir impersonal, su vida es un ansia vital o cuidado por apartarse de la existencia caída, de ese proceso constante de decadencia o huida del propio yo que nos oculta el fondo auténtico de nuestro ser. Así el ansia nos coloca ante el dilema: autenticidad o inauténticidad, o permanecer perdidos en el «se» gregario, o concentrarse en el yo, eligiendo la realidad desnuda de la propia existencia.

El gran preservativo de esta caída—en la «charlatanería», «curiosidad», el «equivoco» y demás manifestaciones del vivir inauténtico—es la *angustia* (*Angst*). No se trata de una afección psíquica en sentido corriente y ante un objeto determinado, sino de un estremecimien-

(19) A. DE WÆLHENS: *La filosofía de Martín Heidegger*, p. 134 ss.

to o congoja ontológica de todo el ser de la existencia ante el vacío o nada de sí propio, ante su radical contingencia. La angustia es una forma derivada y aguda del sentimiento de nuestra situación original, vago estado afectivo sin ningún objeto determinado que lo produzca fuera del mundo mismo. Es la sensación de encontrarse en el mundo como tal, que al hombre hace sentir al vivo la tragedia de su condición como ser abandonado. La inquietud frente a un objeto determinado constituye el *miedo*, que es la angustia degenerada y nace del esfuerzo del «se» por separarse del sentimiento original de angustia en su dimensión ontológica. En este sentido, la angustia es liberadora de la tiranía del «se» y amenaza constante de la tranquilidad inauténtica del existir cotidiano.

Por eso la angustia *despierta* y devuelve a la existencia, desde su modo de ser inauténtico y banal en que habitualmente vive, perdida en el anónimo y volcándose en mil *preocupaciones* (Bergson), a su ser auténtico. De este modo, *la angustia es la expresión característica o forma propia de la existencia auténtica*, la que *descubre* el fondo propio de nuestro ser y le confiere su pleno sentido de ser finito y contingente.

La angustia, pues, que pone a la existencia en la totalidad de su ser, como un fluir finito, o proyección de posibilidades limitadas, la sitúa sobre todo ante la última y más radical. Esta eventualidad suprema es la *muerte*. La angustia es la revelación del existente humano como *ser-para-la-muerte* (*Sein-zum-Tode*).

En la ambigüedad del vivir y conversar diario, suele darse a la muerte un carácter impersonal de accidente imprevisto, de algo que acaece a otros. El es fuerza del «se» que huye de la muerte y trata de ocultarnos su verdadero sentido como un hecho personal. Sólo la angustia nos pone delante de ese nuestro propio destino, nos coloca frente a la muerte, frente a una posibilidad propia e inevitable. Y dado el carácter anticipativo del *Dasein*, la constante anticipación de su ser potencial y futuro se concreta en definitiva en la *muerte*, que no es aún, pero que, en rigor, *está ya presente*. La muerte acecha de continuo la vida del existente humano que ha sido arrojado al mundo para en él morir, y que en él vive muriendo, es decir, corriendo hacia la muerte. *Ser es morir*. Tal es el final desolador de la «interpretación ontológica de la muerte» que nos da Heidegger (20).

(20) A. DE WAELHENS: *La filosofía de M. Heidegger*, p. 144 ss.; J. ITURRIOZ: *El hombre y su metafísica* (Burgos 1943), p. 167 ss.

Y la muerte es dejar de existir, es la nada. *La angustia* revela al hombre el fondo más trágico de su ser, que es su propio nihilidad. Nada, no sólo en el futuro, que es en cierto modo presente, sino también en el pasado, puesto que conserva la impronta de *ser-arrojado* que recibió al emerger de la nada; y el pasado, por lo tanto, se pierde en la nada de su origen.

Conciencia, libertad y culpa.—No caben, pues, sino dos posibilidades o actitudes básicas: O la diversión y olvido de tan trágico destino, sumergiéndose en la inconsciente tranquilidad del vivir cotidiano, o la simple aceptación. El liberarse de la tiranía de esta vida banal y recobrar su ser auténtico es ya una «decisión» (*Entschlossenheit*) en pro del «poder-ser» uno más auténtico. Y el testimonio de este poder-ser y de la elección hecha es la *conciencia*.

La conciencia será, pues, el *testimonio* de una existencia auténtica, que se ha rescatado del vivir vulgar. La conciencia se presenta como una *llamada (Ruf)* del *Dasein* a su poder ser más personal y a su propia responsabilidad. La «voz de la conciencia» es, en efecto, la expresión de lo que tiene el hombre de más original. Pero no es un hecho accidental, ni debe interpretársela como expresión de una llamada de afuera, de una fuerza extraña, o bien—como vulgarmente se entiende—como la voz de Dios, cuando es el *Dasein* mismo quien llama, como conciencia, desde el fondo del ser. *Es el grito de la angustia que llama al yo para que vuelva sobre sí y sus posibilidades auténticas* (21).

A la vez la conciencia se revela como el grito del *cuidado*, el cual llama al yo íntimo, que se angustia por ser devuelto al sentido de su condición original. Así interpelado el *Dasein* y solicitado para arrancarse de su decadencia en el «se», debe responder, es decir, elegir. Y tal decisión libre entraña o hace apelación a la *culpa*. No se trata de una culpabilidad en sentido vulgar, sino de aquello que la fundamenta. La conciencia de las transgresiones concretas es inauténtica y simple diversión hacia los hechos particulares, evitando la dolorosa sensación de culpabilidad existencial. Se trata de una culpa ontológica, inherente a la propia existencia. *Responsable de su finitud* y de su nada, el existente humano es, por eso mismo, *culpable hasta su raíz*. El pecado no es sino la *aceptación libre* de la propia existencia finita, la cual implica la negación o no realización de otros muchos proyectos existenciales y, por lo mismo, arrastra en su mis-

(21) R. JOLIVET: *Las doctrinas existencialistas*, p. 130 ss.

ma realidad el pecado. Al aceptar su finitud, limitación y defecto, el hombre reconoce y se hace reo de la culpa. Dicha culpabilidad radical mantiene así su dependencia de la conciencia. Esta, que nos invita a recogernos en nosotros mismos, libertándonos de la tiranía del vivir impersonal, es también una invitación a reconocernos culpables, aceptando la nada de nuestro existir.

En todo caso, la libertad subyacente a estas decisiones es bien precaria, aunque se la haya reconocido como constitutiva de la existencia humana. Esta existencia se constituye a sí misma como «proyecto existencial» que está sin cesar realizándose por actos de libre elección. En este sentido, existir es ser libre y la existencia un puro hacerse a sí misma, una decisión autocreadora y, en definitiva, pura libertad. Pero este haz de posibilidades a realizar, o capacidad de autocreación, se halla encerrado en estrechos límites y abocado al destino último, que es la muerte y el vacío de la nada, que se han de escoger libremente. Es la fatídica «libertad para la muerte» (*Freiheit zum Tode*), que también podría llamarse *libertad para la culpa*.

En todo esto, Heidegger aparece como eco fiel de Kierkegaard, que ya proclamaba, el primero, la existencia humana radicalmente culpable. Pero aquí, tales nociones de «conciencia» y de «pecado» han perdido todo su sentido moral de falta o defección libre frente a una norma trascendente, imposible en un sistema donde nada es fuera de la misma existencia. Además, proclamadas como constitutivas de la existencia, han perdido también su valor de responsabilidad personal de los actos concretos. Heidegger *ha laicizado* estas concepciones de conciencia y culpa, vaciándolas cuidadosamente de todo sentido religioso y cristiano.

Temporalidad e historia.—No en vano Heidegger ha resumido las características existenciales del *Dasein* por la *temporalidad*, como último «existencial» que los cifra y condensa a todos, ya que todas esas notas no se dan en estadios distintos, sino como una totalidad.

La existencia es una realidad fluyente, devenir, *temporalidad*. No se trata del tiempo psicológico o subjetivo, sino en su dimensión ontológica; no como entidad fuera de nosotros, puesto que el hombre no está en el tiempo, sino es tiempo. La existencia no es algo en sí, una esencia o sustancia, sino un «proyecto» o trascender espacial y temporal. Es un presente que va del futuro al pasado, o un futuro que se hace pasado a través del presente; un *ex-sistir* o salir constantemente desde el presente hacia el futuro que se va haciendo pasado entre dos nadas.

La última trama de la existencia es, pues, para Heidegger una *dialéctica* del tiempo, que se da en los tres *ex-stasis* de la temporalidad: un presente que supone un término trascendido—*pasado*—y cuenta siempre con un término al cual trasciende—*futuro*—. En el presente se incluye el porvenir, pues si la existencia significa anticipación, el futuro no podrá ser algo que ahora no es y luego será, sino un porvenir que *ya está siendo*, en que el ser se está realizando sin cesar. Presente y futuro que incluyen, a su vez, el futuro, porque este venir a ser de continuo, es estar viniendo a ser *lo que ya era*, implicando por lo tanto el haber sido. Tal unidad de los tres *ex-stasis* temporales—presente, pasado y futuro—constituye la *temporalidad del Dasein*.

Volvemos a la filosofía bergsoniana de la *duración* como constitutivo del ser. El contenido último del ser es tiempo, duración, devenir. De ahí su nihilidad y radical inestabilidad, puesto que toda la realidad queda reducida a un mero *fluir*, a un corto *salto* desde el abismo arrojador de la nada hasta el abismo devorador de la muerte.

Por lo mismo, la trama existencial no es sólo temporalidad, sino también *historicidad*. Esta significa *el Dasein extendiéndose*, que se desarrolla a lo largo de una *duración* temporal determinada. La temporalidad del mismo es *historia*, ante todo por la aceptación libre del propio destino, por su quehacer continuado o *autocreación* consciente y libre, sucesiva y finita, circunscrita por un conjunto de situaciones espaciales y temporales de personas o cosas, es decir, por el *aquí* y el *ahora*. Esa historicidad es un modo de ser derivado de su temporalidad, considerada ésta como un acontecer total, pero radicalmente limitada entre la nada de su nacimiento y la nada de su muerte.

Heidegger discurre brillantemente, en pos de Dilthey, sobre este fenómeno de la historicidad del existente humano. Este no está en la historia rellenando un cuadro preexistente, sino que es historia. Sólo el hombre es esencialmente histórico, y es *el que hace historia*. El es el que hace historia y los hechos humanos son propiamente históricos.

Pero el fundamento del carácter histórico de la existencia humana es la temporalidad finita, que se hace historia por la libre elección de su realización existencial proyectada al futuro.

La nada y la Trascendencia.—Como dijimos, para Heidegger la angustia hace patente la nada del *Dasein*. En su breve opúsculo, *Qué es Metafísica*, este filósofo nihilista se complace sobre todo en

construir una suerte de metafísica de la nada, para mostrar más al vivo la contingencia radical del existente humano «como un ser amenazado de ruina, sin apoyo en el pasado, porque fué arrojado a la existencia desde la nada; ni en el presente... ni en el futuro, porque rueda al abismo de la muerte». Para él «la cuestión acerca de la nada no sólo es pregunta metafísica, sino abraza y comprende la metafísica entera, ya que es la cuestión misma acerca del ser por la esencial pertenencia de la nada al ser» (22).

¿Cómo se verifica esta implicación de la existencia y la nada? Bajo cuatro aspectos al menos aparece mantenida: a) porque la existencia carece de fondo y es arrojada del abismo sin fondo que es la nada; b) la existencia está abocada a la nada como su término y es absorbida en ella por la muerte; c) el ser mismo de la existencia es un correr anticipado hacia la muerte, que es la nada, por lo que la nada en cierto modo le pertenece y le constituye; d) el ser de los otros entes es hecho surgir también de la nada, según la fatídica fórmula de nuestro filósofo, parodia a la vez que radical oposición a la del dogma cristiano: *Ex nihilo omne ens qua ens fit*.

Así, pues, para el análisis fenomenológico, la nada, que arroja la existencia al devenir, que la cierra con la muerte y constantemente la limita, es la que penetra, constituye y da sentido al ser propio de la existencia humana, a su temporalidad finita, contingente y sin razón de ser. No es justo el sentido de la nada «de la dogmática cristiana» como negación, como contraconcepto de ser. Más bien piensa Heidegger en la nada como *fundamentante* de la existencia, como posibilidad misma del existir.

No es, pues, la nada objeto ni ente alguno. Pero nos es tan esencial como la existencia misma, como un existencial u originaria dimensión que es fuente en ella de toda su negatividad. La nada es el principio del ser de la existencia, su constitutivo y su término definitivo. La existencia humana, y en ella el ser total, tienen sentido por la nada y sin ella son inexplicables.

Existir es, en efecto, un verdadero *ex-sistir*, significando «estar sosteniéndose dentro de la nada». Nuestra existencia hunde sus raíces en la nada, vive *trascendiendo* o sobrenadando a esa nada y está abocado a un fatal anonadamiento.

(22) M. HEIDEGGER: *¿Qué es Metafísica?* Versión de X. Zubiri. Cruz y Raya, n. 10 (1933), p. 85-115.

Se comprende entonces que, a la vez que la nada, la *trascendencia* haya sido puesta también como un existencial, como inherente o modo de ser propio del *Dasein*. Como dijimos, la simple *ex-sistencia* la hace equivalente a *ex-stasis*, salida o trascendencia en el puro hacerse a sí misma o proyección hacia el futuro. La existencia aparece así como *trascendencia* en cuanto a esta *emergencia* continua fuera de la nada por el instante fugaz en que la nada nos arroja a la vez que nos constituye como temporalidad finita. A su vez se daba otro doble modo de la trascendencia heideggeriana: La trascendencia o proyección del *Dasein* sobre los entes sacándoles del caos óptico a la luz ontológica de la existencia inteligible, puesto que crea en ellos su sentido y su verdad de seres; y la trascendencia del mundo de los seres sobre el existente humano, cuya existencia condicionan y a ella constitutivamente van ligados.

En cambio, no hay lugar en el sistema de Heidegger para la auténtica *trascendencia*. Ni para la trascendencia del hombre o salto de su inmanencia subjetiva a la plena objetividad; ni menos para la trascendencia sobre el mundo o el *Absoluto* trascendente. Heidegger no ha dado cabida en su especulación filosófica al tema de Dios. Su nihilismo existencial cierra totalmente las puertas a cualquier apelación a Dios y es negativamente ateo. La realidad existencial está para él inexorablemente cerrada en la finitud y temporalidad intramundanas. Y, por otra parte, es la nada la que ha sido colocada como origen, principio y fin de todos los entes y la que da sentido y explicación adecuada de toda la existencia.

Se ha querido ver en los últimos escritos de Heidegger una cierta abertura hacia la Trascendencia, un resquicio abierto a la posibilidad de Dios. Si bien en alguno de ellos hay leve alusión a la noción de Dios como «trascendente absoluto», las declaraciones negativas siguen siendo terminantes y no ha aparecido aún en él abandono expreso de su nihilismo e inmanentismo existencial (23). Su sistema

(23) Especialmente en su obra, *Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den «Humanismus»* (Bern 1947), en donde, sin embargo, se encuentran las expresiones: «el Ser no es Dios»; «el ser, en realidad, es el mundo mismo, como *Da* del *Da-sein*, como el lugar donde brilla la Luz del Ser. No hay otro mundo más allá del mundo y es inútil ponerse a buscar un Creador del mundo», p. 38-76. Otras obras pequeñas de la etapa posterior, donde se encuentran débiles atisbos en el mismo sentido, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung* (Munich 1936); *Von Wesen der Wahrheit*, vers. franc. *De l'Essence de la Vérité* (Paris-Louvain 1948); *Holzwege* (Frankfurt 1950); *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (Frankfurt 1951); *Der Feldweg*, 1949 etc. Cf. R. JOLIVET: *Las doctrinas existencialistas*, p. 163-171; O. N. DERISI: *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, p. 54-55.

permanece siendo de verdad «el discurso sobre la ausencia de Dios». Y por desgracia dicho paso decisivo y apertura clara hacia el Ser trascendente de Dios no podría ser llevado a cabo sin una modificación radical de todos los supuestos existencialistas, a partir de su posición inicial metodológica, de su inmanentismo y empirismo irracionistas. Aún no se anuncia un desarrollo del pensamiento heideggeriano en oposición directa con los resultados de *Sein und Zeit*.

Desesperación y amoralismo.—Ya hemos visto el sino trágico del *Dasein* humano que, según nuestro filósofo, está en enfrentarse con la perspectiva desoladora de su ser anonadante. El hombre auténtico no cierra sus ojos ante esta verdad desnuda; reconoce y acepta su situación precaria de ser ruinoso, cuyo destino es la muerte. Su vida se cifrará en vivir en *presencia* perpetua de esa muerte que entrevé a cada instante. Debe ser la suya una aceptación resignada, heroica, abrazándose en actitud de renuncia extrema con esa posibilidad inevitable, *sin esperanza* alguna de evasión.

No cabe situación más *desesperada*. Una trágica, sorda desesperación debería morder de continuo esta existencia al compás de su fluir fugaz y rápido deslizarse hacia la nada, ya que en tan sombrío y estrecho horizonte no se abre resquicio alguno hacia la Luz. Heidegger ha llamado *angustia* a este agudo sentimiento de vacío de la situación original en la existencia, sin cuidarse de identificarlo con la *desesperación* de las descripciones de Kierkegaard. Pero es evidente que su *angustia* existencial incluye esta actitud desesperada y va más allá. Pronto será calificada tal concepción como filosofía del *absurdo*. Y es evidente que prolonga la línea kierkegaardiana y adopta de una manera más cruda aún el signo de filosofía de la *desesperación*.

El resultado práctico de la misma es el *amoralismo radical* en el orden ético. Fuera de la existencia, o mejor, de una existencia concreta arrojada desde la nada, abandonada a sí misma, a su propia decisión, la nada absoluta. No hay bienes, normas ni leyes que puedan imponérsele desde afuera. Los valores no son sino por la existencia y sólo valen en ella y por ella. Y no tienen sentido las diferencias de bien y mal, ya que todo el quehacer humano es su existencia y tiene la misma bondad de ella.

Somos, pues, dueños y responsables absolutos de este nuestro existir. Por lo que nuestra conducta, como libre autocreación de la propia existencia, es enteramente *amoral* o mejor, siempre buena, sin posibilidad siquiera de ser mala.

3.—KARL JASPERS Y LA BUSQUEDA DE LA TRASCENDENCIA

Nos es del todo imposible continuar el mismo recorrido sintético por cada uno de los existencialistas. Y además no sería de utilidad para nuestro intento. Con Heidegger ha quedado el existencialismo sistematizado y construido como forma especial de pensamiento. Y son sobre todo las ideas de Kierkegaard y Heidegger las más comúnmente conocidas y manejadas como formando el propio existencialismo.

De los demás autores nos limitamos a subrayar, en vez de la trama total de sus ideas, las diferencias y aportaciones que sean más características.

Karl Jaspers nació en 1883, y en 1932 publicaba su obra capital *Philosophie*, con sus tres grandes partes o volúmenes: I. *Orientación filosófica del mundo*. II. *Esclarecimiento de la existencia*. III. *Metafísica*. Sigue de cerca a Heidegger, cuya actitud fundamental comparte a pesar de algunas críticas que le dirige. Y después de él, es quien con más rigor y formulismo abstracto y esotérico desarrolla la temática existencialista, dando al sistema ese aire tan metafísico de una *filosofía del Ser en sí y de la existencia* (24).

El problema del ser.

Sin embargo, Jaspers rechaza todo intento de ontología general. Ni siquiera pretende hacer, como Heidegger, una ontología fundamental o estudio del ser de la existencia humana. La filosofía para él no tiene el sentido de *conceptualizar* o *razonar*, operando sobre las universales. Conceptualizar es objetivar y oponer delante el concepto de una realidad sin entrar en su intimidad. Porque la realidad no es *objeto*—realidad pensada o representada—, sino *ser en sí, sujeto*. La filosofía tiene por misión el esclarecimiento de la *verdadera y absoluta realidad*, por debajo de todo concepto y objeto, y ésta en sí es subjetiva e individual. La filosofía se ocupa del *esclarecimiento de la propia existencia individual*.

(24) Otras obras suyas menores o cursos de conferencias que sintetizan bien su pensamiento, *Vernunft und Existenz* (Groninga 1935); *Existenzphilosophie* (Berlín 1938); *Der philosophische Glaube* (Munich 1948); *Von Ursprung und Ziel der Geschichte* (Munich 1949); *Nietzsche und das Christentum* (Hameln 1938), etc. Cf. R. JOLIVET: *Las doctrinas existencialistas desde Kierkegaard a Sartre*, cit. p. 276 ss.; PAUL RICOER: *Gabriel Marcel et Karl Jaspers* (París 1947); C. FABRO: *Problemi dell'Esistenzialismo*, cit. p. 31 ss.; N. O. DERISI: *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, cit. p. 78 ss.

Con esta actitud inicial que puede llamarse *existencialismo*—filosofía del existente concreto—Jaspers quiere situarse más allá del *objeto* y del *sujeto*, de la contraposición de ambos por la conceptualización o ideas universales, que deforman la realidad. Su posición se muestra así marcadamente anti-intelectualista, acentuando el método fenomenológico, o de una empírica e irracional *intuición*, como el propio de la filosofía, a diferencia del método racionalista de las ciencias. La realidad última se revela, no por objetivación conceptual, sino mediante la *conciencia*, por una suerte de identificación empírica con ella.

Pero, en realidad, la actitud de Jaspers, no siempre consecuente con su método, es ontológica y metafísica, ya que para él la filosofía es por esencia metafísica, pues se plantea el problema del ser. Se muestra y declara especialmente influenciado por la doctrina de Kant, algunas de cuyas tesis básicas acepta. Así, las tres ideas kantianas de mundo, alma y Dios, por él convertidos en los tres *envolventes* (*Umgreifenden*) que son la *realidad* o mundo, la *conciencia* y el espíritu; y el *principio de la conciencia*, de que el ser dado como objeto es siempre apariencia o fenómeno. Y se entretiene en describir las *esferas de realidad* que según él son cuatro: materia, vida, alma y espíritu, el cual también es bien real. Representan modos heterogéneos de ser y entre ellos hay siempre salto y falta de armónica unidad.

Las notas existenciales.

Pero en rigor, la filosofía, según Jaspers, es el esclarecimiento de la propia existencia. Y la existencia no se clarifica por el camino de la inteligencia, sino por ese esfuerzo reflexivo de coincidencia total e inexpressable consigo misma, en que se encuentra su yo o existencia finita, abierta y comunicada con los otros y con la Trascendencia.

Por esta vía, todo el esfuerzo o labor filosófica en Jaspers se reduce, como en Heidegger, a aprender y analizar *las notas existenciales*, de la propia existencia. Aunque las más son comunes en ambos, Jaspers ha sustituido algunas por otras de su invención. Desde que Kierkegaard propuso sustituir las categorías ideales del ser por las categorías reales de la existencia, éstas ya no son en número fijo, sino que han proliferado con exuberante originalidad y resultó difícil contarlas.

a) La existencia se revela, también según Jaspers, como un *ex-sistente*: salida o trascendencia de la nada al mundo, es decir, como *proyecto* existencial en continuo hacerse.

b) Pero Jaspers insiste sobre todo en la categoría de la *libertad*. Existir es ser libre, y la existencia aparece como pura libertad o mejor, *posibilidad de libertad*. En este *poder elegir* libremente la propia realización en cada momento consiste nuestra existencia. Y Jaspers también ha insistido en el elemento de *necesidad* que condiciona dicha libertad existencial. El hombre no se ha dado a sí mismo ese modo de ser libre, sino que se encuentra *condenado a elegir libremente* su propia existencia como autocreación libre; y además obligado a realizarse *en su situación concreta*, que él no ha elegido sino que le es impuesta.

Esta libertad, como idéntica a la existencia, no se objetiva ni es comprensible, sino que se revela en la conciencia de la propia «decisión» existencial. Y la culpa es inherente a la propia libertad, como negación de otras posibilidades. Se trata de una culpa ontológica, que está en la base de cualquiera otra.

c) Asimismo la categoría de ser-en-el-mundo se trueca en Jaspers por la de *situación*. Existir es realizarse en una *situación* determinada, en un conjunto de circunstancias que condicionan mi ser y mi libertad. Como el «mundo» heideggeriano, la situación pertenece a la existencia. De cada situación puede salir el existente humano para aceptar en seguida otra. Pero hay situaciones particulares y mudables, y otras situaciones absolutas que no pueden ser cambiadas. Tales son las *situaciones-límites* (*Grenzsituationen*), que sostienen toda otra situación y califican la existencia en su dimensión original. Tales son las situaciones de padecimiento, de lucha, pecado y, sobre todo, de la *muerte*.

Existir entonces es vivir inmerso en las situaciones particulares —horizonte circunscrito— en cuanto éstas hacen referencia a las situaciones-límites, como «horizonte envolvente» que encierra todas las formas particulares de existencia. Así la *muerte*, como desaparición total de la existencia, es el fondo inevitable sobre el cual se perfilan todas las manifestaciones de mi vida. Mas también por estas situaciones-límites dice el existente relación al Otro, que es «el trascendente», y advierte su presencia.

d) La existencia se revela igualmente como *historicidad*. El ser histórico envuelve también la *temporalidad* del hombre, como un continuo hacerse, realizándose sucesivamente desde la nada. El hombre no es un ser hecho y acabado, sino que se crea continuamente en cada situación, que a su vez lo limita a una realización finita.

La historicidad es como la unidad en el hombre de lo temporal y eterno, pues el instante en que se manifiesta implica un ahondamiento de lo presente en lo eterno.

e) Jaspers ha creado sobre todo la categoría de *comunicación* (*Kommunikation*), que es algo semejante al *ser-con* de Heidegger. Por ella ha querido liberar a la existencia humana de la *soledad* individualista que le amenazaba en los sistemas anteriores. El hombre siente el aislamiento que revela su ser incompleto y ello le es un estímulo para entrar en comunicación con los otros. La existencia es, pues, comunicación, que implica *soledad* y *unión*, o donación de sí a «otros» existentes. La comunicación va ligada al amor, que realiza la unión del yo y del tu en la trascendencia. Y Jaspers se detiene en describir las formas de esta comunicación que constituyen la trama sobre todo de la vida social, la cual se desenvuelve en relaciones de amor y de lucha, de consonancia y disonancia, en la discusión y en el filosofar. La filosofía es un acto de la existencia que encuentra su origen y realidad en la comunicación.

La trascendencia y el fracaso.

Más cerca de Kierkegaard que Heidegger, Jaspers ha dado a la *trascendencia* un valor más auténtico y profundo que aquél. No sólo tiene un sentido *horizontal* de un proyectarse y conservarse por encima de la nada, sino que la *trascendencia* alcanza un sentido *vertical*, de abertura a *alguien* que está más allá de la propia existencia.

La existencia también es descrita como relación a otro Absoluto que es la Trascendencia, y su presencia advierte al hombre cuando su ser se clarifica en la decisión libre. «Nos sentimos referidos a un ser que no es el mundo, ni la existencia, sino la Trascendencia». La existencia como horizonte «envolvente» puede tener dos sentidos: a) El ser que somos nosotros mismos y cuyo contenido se especifica en tres direcciones: la realidad, la conciencia y el espíritu; b) «el ser en sí» o el horizonte total que envuelve nuestro ser como un término sin cesar buscado e inalcanzable.

La existencia, en cualquier situación, se pone en un estado de tensión hacia la Trascendencia. Y la *angustia*, que en Kierkegaard era temor y temblor frente a Dios y en Heidegger era tensión temblorosa frente a la nada, en Jaspers se hace tensión entre la existencia y el horizonte trascendente del «envolvente». La Trascendencia

es el envolvente absoluto, inaccesible, y cuyo ser invisible e incognoscible es el fundamento de mi ser.

Jaspers ha concebido, pues, el problema del sentido del ser como una *búsqueda de la Trascendencia*. Pero es muy dudoso el valor de realidad que ha querido dar a esa Trascendencia. A veces es descrito como un término que no tiene contenido porque lo contiene todo; o como el incomprendible más allá de toda determinación, al que somos referidos siempre que queremos clarificar o comprender en nosotros mismos el ser.

En todo caso, Jaspers ha hecho frecuente apelación a esa Trascendencia como al ser verdadero, aunque totalmente inaccesible, o como el Dios escondido. Lo único que podemos saber de él «es que es». *Es una presencia que sólo existe como búsqueda*, un límite inalcanzable en el esfuerzo de nuestro ser por trascenderse saltando constantemente sobre sus límites. La metafísica que se ocupa de él no puede emplear sino símbolos. Pues el método de la metafísica consiste en seguir el camino del trascender formal, que es una vía existencial por encima de toda objetividad, el de las referencias existenciales a la trascendencia y, sobre todo, el de *lectura de cifras*.

Según Jaspers, *cifra* o clave puede ser todo ser que nos pone en presencia de la trascendencia, sin que tenga que convertirse en objeto; es un símbolo que trae la trascendencia a mi presencia, pero no es interpretable. El lenguaje de la lectura de las cifras es el arte; pero también la especulación filosófica. Y la cifra decisiva de la trascendencia es el *fracaso o naufragio*. La experiencia nos enseña que todo se derrumba en las situaciones humanas, y que la experiencia auténtica de nuestro existir es la conciencia del fracaso.

El *fracaso (Scheitern)* acompaña a toda situación de la existencia humana, a toda empresa y decisión libre, que nunca se realiza plenamente. Es una nota existencial coincidente con la experiencia aguda de la *esencia finitud o no-ser* de la existencia. Pues bien, tal conciencia del fracaso o experiencia de su ser finito, coloca al hombre frente a la Trascendencia que más allá de su situación limitante le circunda como algo inefable, es decir, *frente al Ser infinito*.

En definitiva, las especulaciones de Jaspers sobre la Trascendencia ofrecen mayor apoyo y *apertura* para plantear el problema de Dios. Pero su solución dista mucho aún del teísmo. Es manifestación expresa suya el que las dos concepciones de Dios, la teísta y panteísta, son igualmente falsas y contradictorias y que ni siquiera se puede

atribuir a Dios personalidad. Su concepción del Trascendente tantas veces por él apelado Dios, se asemeja más bien al Uno de Plotino por quien está Jaspers influenciado. Como la divinidad neoplatónica, es Unidad que sobrepasa las categorías, trascendencia que a la vez está en los existentes.

Por otra parte, la existencia humana que se esfuerza hacia la trascendencia excluye, según Jaspers, la inmortalidad personal. Si bien ha hablado de lo eterno en ella, esto no es otra cosa que «el instante existencial» y no la permanencia en la duración. El *Dasein* es radicalmente impotente para trascender el cuadro espacio-temporal de su condición empírica, es decir, puramente material.

No se ha rebasado, pues, la noción heideggeriana de un ser humano, fatalmente abocado a la nada. Y es probable que la tan decantada trascendencia se reduzca al límite de la propia existencia, a un nuevo mito del Absoluto inmerso en la inmanencia del mundo.

4.—J. P. SARTRE Y EL NIHILISMO EXISTENCIAL

Bien tristemente notoria es la fama de este ideólogo existencialista, nacido en 1905, filósofo y escritor francés representante del existencialismo más radical y ateo.

Jean Paul Sartre desarrolla su existencialismo, con gran rigor y tecnicismo filosóficos y con el lenguaje esotérico y alambicado propios del sistema, en su obra capital, tan prolija y difícil *L'Être et le Néant. Essai d'une ontologie phénoménologique* (París 1943) completando su pensamiento con el opúsculo. *L'existentialisme est un humanisme* (París 1946). Pero, a la vez, con su intensa actividad literaria ha dramatizado y dado vida a su existencialismo en los personajes de sus diversas novelas y obras de teatro, provocando la gran corriente de literatura y estilo de vida existencialistas, que ha sido definida como la «concepción del mundo de un hombre sin fe, sin familia, sin amigos y sin metas en la vida» y que ha logrado tanto éxito en los últimos tiempos.

Felizmente ya va pasando de moda este existencialismo popularizado y difundido como expresión de la situación espiritual de desesperación típica del hombre de la postguerra, especialmente en Francia: del existencialismo reflejado en tales actitudes psicológicas de los personajes novelescos de las obras teatrales y literarias de Sartre y de sus discípulos ateos—M. Merleau-Ponty, Albert Camus, Simone

Beauvoir e imitadores—, los cuales exaltan las tesis extremas del ateísmo, amoralismo y nihilismo del sistema.

Nos referimos sólo al pensamiento filosófico de Sartre para apuntar sus tesis y características más salientes. Bien conocida es la dependencia directa del autor francés respecto de Heidegger. Pese a sus notables y originales diferencias y a numerosas críticas en puntos accidentales. Sartre recoge todo el fondo del sistema de Heidegger desarrollándolo, bajo formas de teorización nuevas, hasta sus últimas y más radicales consecuencias. Con todo, Sartre da más cabida a la ontología y a los temas antropológicos, olvidándose en parte del método existencial en que Heidegger sabía mantenerse con más profundidad y rigor filosófico. (25).

El ser y el fenómeno.

El problema por Sartre planteado es también el problema central de la metafísica: sobre *el ser* en general.

Idéntico también el punto de partida. Débese comenzar por el ser del hombre, por el lugar privilegiado que ocupa éste en la investigación filosófica. Sólo desde la existencia humana, como conciencia, es posible el análisis del ser. Los demás seres, que no son la existencia, sólo pueden analizarse desde el ser de esta existencia humana, por la cual obtienen aparición fenomenológica y sentido. Sartre pretende, no obstante, superar esta metódica existencial declarándose antisubjetivista. Pero su objetivismo es relativo, sin que pueda trascender a la construcción de una ontología general.

Sartre sigue asimismo fiel al método de análisis fenomenológico; tal es la actitud fundamental de ir a las cosas mismas, las cuales, por

(25) I. M. BOCHENSKI: *La filosofía actual*, vers. esp. 3.^a ed. (México 1955), p. 192 ss. Sabido es cómo Sartre ha plasmado sus ideas con enorme viveza y originalidad literaria en los personajes de sus piezas teatrales y novelas, entre las cuales se destacan *La Nausée* (París 1938), *Le Mur*, *L'imaginaire* (1940), *Les Mouches* (París 1943), *Huis Clos* (París 1945), *Les Chemins de la liberté*. *Le âge de la raison*. *Le sursis* (París 1945), *Les Mains sales*, *Le Diable et le Bon Dieu*, etc. Toda esta producción literaria, tan escandalosa e inmoral, ha sido incluida en el Índice de los libros prohibidos por Decreto del Santo Oficio del 27-X-1948. AAS 40 (1948), p. 511. Condenación que incluye las obras filosóficas, pues se refiere a las *opera omnia* de Sartre.

Seguimos muy de cerca la exposición de O. N. DERISI: *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, cit. p. 57 ss. Puede verse R. JOLIVET: *Las doctrinas existencialistas de Kierkegaard a Sartre*, p. 173-273; I. OUILLES, S. J.: *Sartre y su existencialismo* (Buenos Aires 1952); I. D. MONDRONE: *Il messaggio disperato de J. P. Sartre: Civiltà cattolica* (1948), p. 252-266; J. IRIARTE: *Sartre o la filosofía del absurdo*, *Razón y Fe* 140 (1949), p. 150-161. R. CEÑAL: *Jl. P. Sartre: Existencialismo moral, revolución*, *Rev. de Filosofía* 7 (1948), p. 34-37.

su presencia o aparición, revelan o manifiestan a la conciencia su ser. Pero Sartre acentúa aún más la fenomenología de Husserl, quedándose con el *puro fenomenismo*. Es falsa, dice, la dualidad kantiana del *fenómeno* y el *ser*, porque no existe ese *ser en sí* o noumenal, oculto y más allá de sus *fenómenos* o apariencias, únicas accesibles a nuestro conocimiento. El ser de un existente es justamente lo que *parece* o se nos manifiesta. La apariencia o el puro *fenómeno* es la *objetividad*, es toda la realidad de la cosa, según lo han establecido Husserl y Heidegger.

Así, pues, no existe otro ser distinto del fenómeno, puesto que toda la realidad se reduce al *ser del fenómeno*, que intenta describir y descifrar la Analítica existencial. Esta será una *ontología* en cuanto afecta al ser mismo; pero a la vez fenomenológica o identificada con la *fenomenología*, porque el ser no es sino la serie de sus apariciones a la ciencia.

Con tal actitud pretende Sartre superar, junto con la escisión de la realidad en fenómeno y ser, la dualidad del *sujeto* y objeto, así como las dos soluciones antagónicas de realismo e idealismo, como falsas. Pero, en rigor, no rebasa el simple *empirismo agnóstico* de los otros existencialistas, ya que el fenómeno, o simple aparición perceptiva del ser en la conciencia, no cabe ser identificado con la realidad en sí, distinta del conocimiento que la aprehende como objeto, *exterior* a la conciencia.

No es extraño que tal postulado fenomenista, de reducción de los seres «a la serie de apariciones que lo manifiestan» haya sido llevado con gran lógica en los análisis de Sartre a sus últimas consecuencias, a no ver sino la nada en el fondo mismo del ser.

El ser en sí.

Característica es en Sartre la dualidad irreductible que establece del ser: 1) *El ser en sí*, las cosas y objetos que nos rodean y cuyo conjunto constituye el mundo material. 2) *El ser para sí*, o existencia del *sujeto* humano.

El ser en sí (l'en-soi) es el primer ser que encontramos en nuestra conciencia. Según el análisis fenomenológico y ontología de Sartre, este ser *en sí* aparece como lo que no es sino ser; ser lleno, compacto, denso y opaco. La nada no penetra en él porque «no hay en él el más mínimo vacío de ser, la mínima fisura donde pueda inocularse la nada».

Este ente en sí no es ni pasivo ni activo, sino que reposa en sí, clausurado en sí mismo sin relación alguna con los otros entes. Como ser pleno, tampoco hay en él potencialidad alguna. Sartre sostiene la negación radical de la teoría aristotélica de potencia. Todo en él es actual. Y aunque no puede negar el devenir del en sí, pero debe concebirse como un devenir rigurosamente determinado y rígido.

Propio también de este *ser en sí sartreano* es que no deriva de ningún otro, no depende de un Ser necesario para llegar a sí. Está ahí, enteramente incomunicado y sin conexión alguna con otros seres; eternamente es y nada más. Las relaciones que le atribuimos con una causa trascendente son creaciones nuestras que no tienen fundamento alguno en el ser en sí mismo. Es, por lo tanto, increado, pues Sartre rechazó como imposible la creación *ex nihilo*. Un ser absurdo, intermedio entre la *materia eterna* de los presocráticos y el *Ens a se* de la filosofía clásica.

Por lo mismo, el ser en sí no tiene razón de ser ni justificación posible ni en sí ni en otro. Es un ser *gratuita y contingentemente*, y que se basa sólo en el absurdo. Pues Sartre cree que todas las leyes del pensamiento—principios de contradicción, razón de ser, etc.—son pseudo-problemas metafísicos que no alcanzan al ser en sí. Con tales apriorismos se escuda de ponerse en abierta oposición a la razón y en plena filosofía del *absurdo*.

El ser para sí.

Es el ser del *sujeto* que es el existente humano, al que aplica Sartre los típicos esquemas del análisis existencial.

El *para sí (le pour-soi)* del existente humano debe ser otro tipo diferente de ser. Mas con todo lo que es debe ser lo *en-sí* o ser pleno, deduce Sartre que ese otro tipo de ser deviene un no-ser, es decir, que consiste en la *nada (le néant)*. El ser-hombre adviene por el hecho de anonadarse el ser.

El *ser para sí* del hombre como distinto del *en-sí* consiste, pues, en aniquilar. No es la nada aquí simple negación de ser o, como en Heidegger, el fundamento y sentido del ser de la existencia, que sale de la nada, está recortado por la nada en su finitud y a la nada torna por la muerte. En Sartre tiene un sentido más agudo y literal. La nada está en el seno mismo del ser existente y en él anida como «un gusano», lo corroe desde dentro y aniquilándolo *lo constituye*. Sartre ha sustantivado en cierto modo y como proyectado al mundo

el ser de razón constituido por negación que es la nada, admitiendo así realidades *negativas* (*des négatives*). No hay que entender esta nada como si el hombre en su totalidad fuera nada; hay en él también un en-sí: su cuerpo, su yo, sus costumbres, etc. Pero lo específicamente humano consiste justamente en nada.

Sartre encuentra dado esto mismo en el análisis existencial del *ser para sí*, como único capaz de *preguntar* sobre su propio ser y sobre *el ser* en general. Pero tal pregunta denuncia una fisura o ruptura del ser, una penetración de la *nada* en el ser. En el *ser en sí* hay identidad e inmovilidad porque hay sólo ser, y no cabe la pregunta sobre él, la cual sólo es posible como escisión o no coincidencia plena consigo. El *ser en sí* no pregunta porque carece de *conciencia*. Pero la conciencia, que es estar frente a sí mismo, implica una dualidad irreductible en el ser para sí, una falta de identidad plena. A diferencia del ser en sí, el *ser para sí* no coincide consigo mismo. Hay una fisura que lo escinde y no le permite identificarse totalmente consigo y es lo que constituye en *conciencia* y lo distingue del ser para sí.

Esta fisura y falta de identidad o plenitud de ser es la *nada*, la cual se introduce en el ser del hombre, o ser para sí, primeramente por la nota existencial de la *conciencia*. La existencia del *ser para sí*, del ser que interroga sobre sí y que en esta pregunta se realiza y manifiesta, existencialmente está, pues, constituida por la nada.

El hombre es, por lo tanto, un ser *degenerado* o caído respecto del ser en sí, que llega a *ser para sí* o consciente por la pérdida de ser, por la nada que no le permite poseerse y ser plenamente él mismo, y esta nadificación se manifiesta existencialmente como *conciencia* y *libertad*. El *ser en sí* es opaco a sí mismo porque está lleno de ser, *sin interior que le oponga al exterior como conciencia*. La inmaterialidad que da lugar a la conciencia, a la libertad y al espíritu no aparecen como acto, mayor concentración y perfección de ser, según decía la filosofía tradicional, sino, al contrario, como *negación* del *ser en sí* o simple *no-ser* de la materia, como corrupción del mismo por la nada que lo vacía de sí mismo y lo constituye en un ser que «no es lo que es y es lo que no es», según se complace en repetir Sartre.

El hombre es el fruto de esta «caída» del ser en sí o material, y es él mismo un *pecado* ontológico. Se afirma, pues, la supremacía de la materia sobre el espíritu, ya que el ser espiritual—conciencia y libertad—resulta de una degeneración o «nadificación del ser material».

Conciencia, libertad y otros existenciales.

Según Sartre, la existencia humana, o ser para sí, es un *ex-sistir* que se caracteriza por tres «*ex-stasis*», es decir, por una triple tendencia: *a la nada, al otro, al ser*.

La primera tendencia a la nada está formada por la *conciencia y la libertad*. Son las dos estructuras primarias o notas existenciales inmediatas del *para sí*.

La *conciencia*, constitutiva del existir, no es la de los hechos concretos, sino se refiere a la conciencia general que acompaña a todo conocimiento, llamada también prerreflexiva. Según Sartre, esta conciencia no tiene contenido alguno o esencia, sino es mera existencia. El contenido procede del objeto. Y es nada, pues si fuera un ente, es decir, algo compacto y lleno, no podría convertirse en el otro en que se conviene al conocer. Por eso es llamada una *descomprensión del ser*, especie de grieta del ser, por el vacío o la nada que en él introduce. Y es descrita como *presencia ante sí*, lo que implica no identidad o separación, pues *para ser presente a sí es preciso no ser completamente sí*. Una fisura se introduce en el ser que separa al sujeto de sí y es la nada. La conciencia está constituida por una negación o degradación del ser en sí que es la nada.

Todavía aparece más la nihiidad del *para-sí* en la *libertad*. Según Sartre, *el hombre es libre precisamente porque no es*. Lo que es, no es libre; es sin más, y no puede no ser ni ser de modo distinto. Es, pues, la nada, que anida en su interior, la que le constituye al hombre libre y la que es su libertad, en cuanto le constriñe a *hacerse* en lugar de *ser*. El ser del hombre es hacerse, y el *hacerse* es por una elección. De ahí que existir es elegirse, y que el hombre esté *condenado* a ser libre, a una continua autorrealización. Por eso, tampoco el hombre no es una esencia determinada. Su esencia es la libertad, es decir, la indeterminación.

Sartre sigue, por lo demás, a Heidegger en la caracterización de esta libertad. El hombre, en cuanto constitutivamente libre, es un *pro-yecto* de ser, una autocreación o proyección constante hacia el futuro de sus posibilidades. La existencia humana no es esencia permanente, sino puro no-ser proyectándose hacia el mundo en busca del ser que no es, sin alcanzarlo jamás.

Por eso también la existencia humana se manifiesta como *trascendencia*. No tiene reparo Sartre en teorizar sobre esta nota existencial en el sentido heideggeriano que la identifica con la libertad. El *ser*

para sí es trascendente, porque su existir es *salida* de sí hacia el mundo en busca del ser que no es, como tensión hacia la propia auto-creación libre, proyectándose hacia la trascendencia.

Pero aún más, el *ser para sí*, en fuerza de su radical libertad, se estructura como *temporalidad*. Es la forma misma original del *para sí*, como una existencia en continuo *devenir* que se desarrolla en constante proyección hacia el futuro. Pero Sartre reproduce servilmente la descripción de esta temporalidad que se daba en Heidegger, como totalidad del *presente*, *pasado* y *futuro* implicados a la vez en la misma estructura del existir humano, que más que a la *muerte*, corre y se desliza hacia la *nada*. Los entes todos hemos visto que no rebasan la línea de lo *fenoménico*, que ya desde Kant venía determinado por la categoría del *tiempo*. Por eso, la inmersión en lo temporal adquiere una importancia capital en Sartre como en todo análisis existencial, en cuanto expresión de la radical *finitud* y *contingencia* de los entes.

En cambio, Sartre no se ha ocupado casi de la categoría heideggeriana de *ser-en-el-mundo*, del que por fuerza debe dar una versión distinta. Al contrario de Heidegger, que colocaba al mundo en esencial dependencia del *Dasein*, el filósofo francés pone en el ser para sí una relación de salida o *deseo* hacia el *en sí*, constitutiva de su mismo ser. La misma conciencia del para sí es una especie de presencia ante las cosas, pues la conciencia es siempre de *algo* como objeto.

Sin embargo, Sartre no niega que *ser para sí* y los entes del mundo se condicionen mutua y constitutivamente; y que ante ese ser del hombre como evasión perpetua hacia un más allá, surjan los entes en sí como *cosas-utensilios* o en su dimensión de utilidad. Mundo —como totalidad de seres en sí— y existencia son los dos polos de la tensión de la trascendencia en que se constituye la única realidad. El mundo es en y por la existencia humana.

El ser para otro y la sociología.

La segunda tendencia del *para sí* es *ser para otro*. Sartre dedica especial atención al análisis de esta relación al otro, que es según él constitutiva del ser humano, derivando de tales análisis su teoría social revolucionaria.

La existencia de los *otros* en el mundo, que son a su vez seres para sí o sujetos, es indemostrable, porque la conciencia del otro no está al alcance de mi experiencia. Pero la afirmo y conjeturo en la

conciencia del *para sí*, como la de un ser que *no es yo*. Es la negación que condiciona toda afirmación de ser. Además esta realidad del *otro* se nos da, en forma directa, en fenómenos por los que su presencia como sujeto es por mí vivamente sentida, cuando su mirada me penetra y domina como *objeto*.

Sartre pretende llegar al «otro» por una comunicación inmediata con su ser concreto, a través de una alambicada teoría. Sostiene que al otro no se le puede alcanzar en su realidad íntima por medio del concepto intelectual. Porque aprehenderlo desde afuera como *objeto* es separarse de él como *sujeto*, colocarse frente a él como algo exterior.

Lo contemplo como objeto al igual que las demás cosas que me rodean, pero no entro en comunicación con él como un sujeto con sujeto. Para ello es preciso renunciar a la postura intelectualista que *objetiva* y reduce los otros a *seres en sí* impenetrables, y colocarnos en una conciencia pre-reflexiva en la cual me encuentro en contacto directo con el ser concreto del otro.

Tal sucede sobre todo en las situaciones de *vergüenza* o *pudor*, en que nos sentimos observados, y como descubiertos o sorprendidos por el otro. En ese momento me he convertido en *objeto* para el otro, y en la medida en que me siento objeto suyo, lo aprehendo y experimento en su modo propio de *ser para sí* o *sujeto*, quien me mira y domina como objeto o ser en sí.

En esta postura incómoda de estar expuesto y abierto a la mirada del otro, dejando de ser sujeto y «otro» para él, yo trato a mi vez de mirar al otro y de convertirlo en objeto, vaciándolo de su propio ser de *sujeto*. En ese momento deja de ser «otro» para mí y yo me convierto en *otro* o *sujeto* para él, que ha pasado a ser objeto.

No es posible, pues, la convivencia armónica con el otro, porque no se da la comunicación simultánea de ambos seres para sí como *sujetos*. Ambos tratan de convertirse recíprocamente en *objetos*. La comunicación de dos *para sí* sólo es posible en forma de *conflicto*. Por tan sutil y apriorista juego dialéctico encuentra Sartre que la convivencia pacífica de los hombres es imposible; y que la *revolución* es la forma permanente y constitutiva de las relaciones sociales.

En seguida se hacen las aplicaciones *antropológicas* de esta teoría de *ser para otro*, con los análisis del *amor* y del *odio*.

El amante quiere absorber al amado y convertirse en el *todo* para él, en el único *sujeto necesario* del amado, el cual queda reducido a objeto o *ser en sí* que sólo es para el *ser para sí* del amante.

Pero el amado, desde que corresponde al amor del amante, pasa a ser a su vez amante, por lo que pretende ser *todo* para el otro, dominarlo y poseerlo a su vez como objeto y libertad. Y entonces surge la contradicción porque la entrega no puede ser recíproca. Si el amado se entregase plenamente al *otro*, ya sin más se vaciaría de su ser *para sí* o sujeto, *trocándose* en objeto y perdiéndose a sí mismo en su auténtica realidad. Y entonces se rompería y haría imposible el amor, que sólo tiene sentido entre dos *sujetos*. El amor, como el hombre existencial, es una *pasión irrealizable* y absurda.

En revancha, el amor toma otra forma, pasando al extremo opuesto del *odio*. Si el amante no puede ser todo para el otro y polarizar su libertad plenamente, intentará destruirlo, aniquilar esa libertad que escapa a sus exigencias. Así, del amor imposible nace el odio. Y después de esa vana tentativa de destrucción del otro, el amante retornará otra vez a intentar poseerlo por el amor. Tal es la *dialéctica emocional* que se establece, de oscilación entre los dos polos del amor y del odio, la cual Sartre ilustró largamente en sus novelas y dramas con amplias descripciones del amor sexual, en especial el patológico en sus formas de masoquismo y sadismo, y con el símbolo de la unión carnal y la «caricia» como expresión de identificación con el otro.

Esta concepción *fundamenta* el pensamiento social revolucionario de Sartre. Como el ser-para-sí surge como tensión interna entre la nada y el ser, también la comunicación de dos trascendencias sólo pueda producirse como *choque*. Ni por el amor ni por el odio es posible alcanzar una armonía en las relaciones de los hombres; éstas sólo podrán desarrollarse en la *lucha y el conflicto*. Y asimismo la sociedad se estructura como estado de lucha y constante oposición entre *opresores y oprimidos*.

Por eso la supresión de la revolución destruiría la sociedad misma, en aquélla basada. Sartre mismo sintetizó este pesimismo de su filosofía social en la célebre frase de su drama *Huis Clos* en que describe el único infierno existente: *El infierno son los otros*.

Dios y la tendencia al ser.

Bajo todos los aspectos, Sartre se ha empeñado en llevar al absurdo y a la anarquía o nihilismo intelectual su sistema.

El tercer «ex-stasis» del *para sí* es la tendencia al ser. Brota de que este ser existencial es la única fuente de lo posible. En el *en sí* no hay posibilidad alguna, ya que es todo ser, compacto y sin

fisuras, y lo posible *no es*. En cambio, este ser posible es propio e inherente al *ser para sí*, que en sí mismo lleva un no-ser o nada. Más aún, el ser del hombre es una *posibilidad permanente*, ya que se estructura en pura conciencia y libertad, en pura autocreación o *hacerse libremente* en busca azarosa de su propio ser que no es, sin posibilidad de lograrlo nunca por la *nada* ontológica que le constituye.

Tal *proyecto* fundamental y primera *elección* del *para sí*, consiste en la tendencia al ser. El hombre entonces, más que un ser, es *querer llegar a ser* lo que no es. Todo su anhelo consiste o se existencializa como un esfuerzo vano por llegar a ser el *ser en sí*, el ser pleno e idéntico consigo mismo. Ciertamente no querría convertirse en un puro *ser en sí*. Sartre ha descrito vivamente la «náusea» que le invade al hombre en presencia de lo «aglutinante» y lo «viscoso» del en-sí, la angustia ante la amenaza de sofocamiento por él. Lo que el hombre quiere es *ser en sí* sin perderse como conciencia, devenir un en-sí-para-sí.

Pero esto es una *meta imposible*, pues de llegar a conseguir, el hombre se destruiría en su íntima realidad de *ser para sí*, perdiendo su conciencia y su nada constitutiva. En esta tendencia a lo imposible, en ese querer llegar a *ser en sí* siendo el *para sí* consiste la existencia humana. Es lo que Sartre llama *la mala fe ontológica o mentira calificada* que reside en el fondo del hombre.

La conciencia del *en sí* y el *para sí* sería Dios. Pero ambas notas se excluyen, según se ha dicho, pues desde que el ser es pleno e idéntico consigo mismo, un *ser en sí*, desaparece el *ser para sí*, un ser fisurado y vaciado por la nada en que consiste la conciencia y libertad e incapaz de alcanzar la identidad y plenitud de ser en sí. Un ser en sí absoluto carecería de conciencia de sí, porque la conciencia es por fuerza relativa a otro.

Dios, pues, es un ser imposible y contradictorio y *no existe*. Además, porque la existencia es concebida como nada o algo desencializado, *pura libertad* e indeterminación total en constante devenir. Dios, como plenitud de ser en sí, *no puede existir*.

Por otra parte, aunque Dios existiera, en nada modificaría la situación del hombre, que es una existencia abandonada a sí, en absoluta *derelicción* y «sin apoyos ni arrimos», pues sólo depende de su mera existencia o autodeterminación libre en que consiste.

Tal es el *ateísmo* declarado y confesado de Sartre, o como él lo ha llamado, un «existencialismo ateo y más coherente» llevado hasta el antiteísmo y oposición extrema, en que Dios, además de ser decla-

rado absurdo, nada tenga que intervenir, ni interese a la existencia del hombre.

En su lugar, *Sartre pretende sustituirlo por un humanismo* no menos absurdo. Todo es *en y por* la existencia humana, proyectándose y trascendiéndose en búsqueda vana e imposible de la plenitud del ser. Nada hay fuera, antes o después de esta pura fenomenología humana. *Todo es el hombre y por el hombre*, el cual debe persuadirse, como le exhorta Sartre, a no pensar «en otro legislador más que él mismo», a pensar que «nada puede salvarlo de sí mismo», condenado como está a *ser libre*, a elegirse y autodeterminarse por sí solo. En eso cree él que está la *dignidad suprema y responsabilidad* del hombre.

Y *el proyecto fundamental del hombre es de ser Dios*. Su existencia se constituye como tensión inalcanzable para identificar su *ser para sí* con el *ser en sí*, es decir, como un esfuerzo absurdo para llegar a ser Dios, totalidad e identidad plena de su ser que sea para sí su propio fundamento. Tal es su misma estructura radical, como tendencia incoercible al ser. Una tendencia a lo imposible, un ilusorio intento de perderse como hombre para llegar a ser Dios. Al revés de la pasión de Cristo el hombre se pierde para que Dios nazca. Esta tercera tendencia de la búsqueda del ser es también un fracaso. Tal es el sentido de la frase de Sartre: *El hombre es una pasión inútil*.

Inmoralismo, angustia y desesperación.

Tales son las consecuencias del existencialismo sartreano como *filosofía del absurdo*.

No caben valores ni ideal éticos en esta concepción en que el hombre es mero devenir existencial, pura libertad vacía de esencia permanente, una existencia cuya esencia es su simple existir, una existencia abandonada a su suerte, que carece de una naturaleza que perfeccionar y de un Dios que fundamente las esencias, bienes y valores a realizar.

En tal concepción humana no son posibles normas éticas que cumplir, ni verdaderos valores que realizar. También el valor para Sartre es una modalidad de la nada. El hombre es quien decide y da vigencia a los valores con su elección. Lo que elegimos es siempre un bien, eligiendo constituimos el valor y lo erigimos en bien o valor universal y para todos. Pero en rigor no son valores trascendentes, con fundamento exterior absoluto, sino puramente relativos y anclados en mi elección subjetiva. En tal Moral no hay más que una ley fundamental:

«elígete a tí mismo», la cual es siempre obedecida, porque el hombre «está condenado a ser libre».

Tal autonomismo ético conserva una cierta apariencia con la Moral autónoma de Kant. Pero en ésta se salvaba aún la esencia de lo moral, pues el imperativo categórico, aunque ley a priori, pretendía salvar lo puramente subjetivo y postulaba además, para su eficacia práctica, la existencia de Dios.

Pero Sartre lleva el *autonomismo* hasta sus últimas consecuencias, de negación de toda normatividad objetiva. Nada resta fuera de la pura elección subjetiva existencial, que por sí misma define el bien y el valor. Pero no se ve qué sentido pueda tener el bien y el mal, en una pura elección sin algo distinto de ella misma que la mida y dé razón de tal. Todo lo que el hombre elija, aun los mayores crímenes y acciones más abyectas, será sin más bueno. Sartre sienta, pues, las premisas del más completo inmoralismo, que más bien es negación de toda moral.

En el aspecto psicológico el existencialismo de Sartre acentúa el predominio de los sentimientos de *angustia* y *desesperación*. Ambas son notas existenciales, a las que Sartre añadió la *náusea*. La *angustia* es el sentimiento íntimo de la estructura existencial del hombre, condenado a elegir su propia existencia, abandonado a sí mismo, dejado a su propia suerte y decisión. La libertad en el hombre se revela en la angustia, que es la forma de *conciencia* de su ser libre que se proyecta hacia la nada. El hombre tiende a huir de la angustia y adoptar formas de *evasión*. Pero no logra suprimirla, sino velarla un momento por la mala fe. También en la «náusea», como en la angustia, se revela el verdadero ser de la existencia humana, la raíz constitutiva de su *nada* y *mala fe*.

La culminación de esta psicología existencial es la *desesperación*. Sartre no ha hablado mucho de ella, pero su sistema recoge y agudiza la temática existencialista de la desesperanza. El filósofo francés ha sostenido de un modo sistemático la negación e ilicitud de toda esperanza, en nombre de la radical nihilidad y absurdo de ser hombre, mero «segregador de la nada» y de no ser. El hombre, enseña Sartre, si quiere vivir de acuerdo con su propio ser, debe *no esperar*. La esperanza es la falsa ilusión de todos cuantos quieren engañarse respecto de sí mismos (26).

(26) P. LAIN ENTRALGO: *La espera y la esperanza* (Madrid 1957), p. 298-312.

La *desesperación* surge, pues, espontáneamente, cómo nota existencial o experiencia de su estructura original, en el hombre condenado a ser libre, a realizar su propio destino sin esperanza de lograr la meta apetecida y absurda: la propia deificación. Sartre ha proclamado «la desesperanza» como forma propia de la vida del hombre, porque se ha empeñado en negar la existencia de Dios, cerrando así toda abertura a la trascendencia y con ella a un futuro mejor que no sea la muerte. En este sentido, ha dicho, «la posición atea parte de la desesperación original», y los hombres «quedan condenados a la desesperación porque descubren que todas las actividades humanas... están abocadas al fracaso».

La vida humana, carente de sentido, es, pues, una desesperanza radical. La única esperanza que Sartre otorga al hombre es la de esperar ser mero hombre, aceptar animosamente la realidad de su condición humana, dar cara a la angustia de existir y, en su resuelta desesperanza, comprometerse virilmente a la realización de sus propios valores, sabiendo que el término de su empeño es la nada, o un proyecto diariamente fracasado de ser un Dios inexistente y contradictorio.

Tan sombría filosofía de la desesperación es el fruto maduro del antiteísmo sartreano, de su resuelta hostilidad contra el Dios de la razón y de la fe.

5.—GABRIEL MARCEL Y EL EXISTENCIALISMO CRISTIANO

Este célebre filósofo católico francés, nacido en 1889, debe ser considerado como uno de los co-fundadores de las corrientes existencialistas. Es, en el tiempo, el primero en exponer temas propiamente existencialistas, con su trabajo *Existence et Objetivité*, publicado en 1948. También fué el primero en recoger la herencia de Kierkegaard, cuyas tendencias fundamentales de anhelo apasionado de interioridad, de retorno al pensamiento concreto y existencial y a los problemas del hombre, resucita, o mejor, las suscita en coincidencia curiosa con aquél, antes de haberlo leído.

Sin embargo, G. Marcel no profesa un existencialismo cerrado y sistemático. El mismo se ha declarado francamente asistemático y prefiere llamar a su sistema «filosofía de la existencia», por el sentido escandaloso que ha tomado el término «existencialismo» en razón de los desoladores resultados y crudo ateísmo a que ha abocado. Sus

numerosos ensayos han desarrollado diversos aspectos o problemas existenciales con la misma metódica fenomenologista y actitud fundamental del sistema, es decir, rechazando la ontología tradicional y operando, no con análisis racionales, sino más bien con puras descripciones de las vivencias existenciales. Pero no ha llevado con lógico rigor las premisas del sistema hasta las fatales consecuencias de radical finitud temporal y ateísmo (27).

Muy al contrario, G. Marcel ha iniciado una *interpretación* más libre, en dirección distinta y casi opuesta, del existencialismo: la *interpretación religiosa* del mismo, infundiéndole esa preocupación y «pathos» religioso de sus orígenes kierkegaardianos, pero con más apasionado vigor y recta orientación católica. Desde su conversión al catolicismo figura Marcel como uno de los grandes pensadores católicos y, si bien su actitud frente a la filosofía tradicional y tomista es negativa, la sincera espiritualidad de su alma que anhela la luz pone una nota de profunda ejemplaridad en su pensamiento constructor en medio de un mundo en disolución, *le monde cassé* con que él se enfrenta.

Destaquemos las principales ideas de su pensamiento, que más que estructurarse en la metafísica existencial cerrada y negativista, se abren plenamente a la auténtica Trascendencia, expandiéndose sobre todo en profundos análisis psicológicos de signo personalista.

El misterio ontológico.

El punto de partida de Marcel y su premisa metodológica fundamental es de neto cuño existencialista. El pensador francés hubo de liberarse poco a poco del idealismo, y el camino de sus indagaciones posteriores arranca de una actitud de oposición frente a Hegel para desembocar en una filosofía de lo concreto y existencial.

Típica y muy repetida es en él la apelación al *misterio ontológico*, en que radica el núcleo de su pensamiento. Existen, según él, en nues-

(27) Son sus obras principales, *Journal Métaphysique*, 1913-1923 (París 1927); *Position et Approches du Mystère ontologique*, apéndice a la novela *Le monde cassé* (París 1933); *Être et Avoir* (París 1935); *Du Refus à l'Invocation* (París 1940); *Homo viator* (París 1944); *Le mystère de l'être* (París 1951); *La soif* (París 1938). Sobre su pensamiento véase, sobre todo, R. TROISFONTAINES: *De l'existence à l'être. La philosophie de Gabriel Marcel*, 2 vols. (París 1953); *Existencialisme chrétien*, de varios autores, editado por E. Gilson (París 1947); *Marcel de Corte, La philosophie de G. Marcel* (París s. a.); O. N. DERISI: *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, cit. p. 93 ss.

tra experiencia interior, dos zonas superpuestas: la *intelectiva* y la *ontológica*, que corresponden al *problema* y al *misterio*.

En la primera, y mediante una *reflexión de primer grado*, nuestros resortes conscientes de la vida psíquica intelectivo-volitiva nos colocan indefectiblemente frente al *objeto*, en una dualidad *sujeto-objeto*. En esa actividad esencialmente *intencional* de la inteligencia nada puede ser aprehendido, ni siquiera el propio *yo*, sin *objetivarlo*.

Pero objetivar es lo mismo que *problematizar*. No puedo tomarme a mí mismo como objeto por reflexión sin distanciarme de mí, porque la inteligencia no penetra a través de los conceptos en la realidad íntima del sujeto o ser, puesto siempre más allá de sus posibilidades. El pensamiento objetivo vale para las ciencias, cuya finalidad no es aprehender la realidad en sí misma, sino esclarecerla y ordenarla para su mejor utilización. Y ahí tiene su campo propio el *problema*. Toda la ciencia se organiza como planteo y solución de problemas y no como penetración óptica. La realidad, en su entraña inefable, se escurre a los esquemas conceptuales, que sólo sirven para manejarla. Cuando la inteligencia hace del *ser* un objeto, lo problematiza, lo vacía de su ser subjetivo y se coloca frente a él sin penetrarlo. Así llega a plantear problemas insolubles e indefectiblemente conduce al escepticismo y a la desesperación.

En este primer punto es patente la influencia de Bergson, pues se refleja en él con exactitud la crítica de éste a la inteligencia abstractiva y su pensamiento conceptual.

La solución, según Marcel, ha de buscarse en un plano más hondo, por debajo de la actividad objetiva o nocional mediante la llamada *reflexión segunda*. Esta actividad cuasi-intuitiva nos coloca en el seno mismo de la realidad, en experiencia lúcida e inmediata del *ser*, en su realidad recóndita y subjetiva o en su *misterio ontológico*. En tal reflexión inefable, superadora de la dualidad *sujeto-objeto*, el ser es alcanzado en sí mismo, no como *ser pensado u objeto*, sino como *ser pensante o sujeto*, fuente originaria y creadora del yo y de su actividad consciente.

A semejante aprehensión intuitiva e indistinta del mismo ser se llega por el *recogimiento (recueillement)*, imponiendo silencio a la actividad objetivante de la conciencia. En tal silencio de los actos intencionales, que nos colocan frente y no dentro del ser del objeto y diluyen en problema su realidad, tiene lugar la revelación del *ser*, es decir, la aprehensión del *misterio ontológico*, del ser en su realidad indivi-

dual, en su irreductible contextura óptica. A esta aprehensión de la realidad indistinta del mismo ser no llega la crítica destructora de la inteligencia, que conduce a la contradicción y la desesperación. Así cree Marcel ponerse al abrigo de las críticas de la inteligencia, las cuales perderían su valor en este nivel más profundo.

Encarnación y otros existenciales.

Este ser habitualmente oculto, que se nos manifiesta intuitivamente por el recogimiento en ciertas actitudes de la vida diaria, es el ser íntimo de la existencia humana. Su primera manifestación es la experiencia primaria de mi ser existente, cuya expresión es el *yo existo* que Marcel contrapone a la fórmula cartesiana, *cogito ergo sum*, como respuesta a la exigencia fundamental de que tiene que haber un ser que no pueda ser eliminado por reducción.

Pero mi condición de ser existente se me revela de modo inmediato e insoslayable como *encarnación*, significando la «conciencia de mí en mi cuerpo». Mi existencia es, radicalmente, una existencia *encarnada*, un ser comunicado y formando unidad con el cuerpo y por él ópticamente comunicado con el *mundo* corpóreo. La existencia no se mantiene en una interioridad puramente espiritual, sino que se encuentra con los demás seres mundanales, porque ella es también corpórea. Sólo en cuanto hace referencia a mi cuerpo, puedo afirmar la existencia de algo.

Este punto, que es uno de los centrales del pensamiento de G. Marcel, se halla en conexión con su otra contraposición típica entre el *ser* y el *tener*. No parece dar su autor a esta división un sentido y valor metafísicos, sino más bien quiere reflejar en ella la exploración fenomenológica de dos actitudes psicológicas. El «tener» es mi relación con algo que es exterior a mí, como son las cosas. Su carácter propio es la «exponibilidad»: lo que se tiene puede ser siempre expuesto o manifestado a otro. Hay una permanente tensión de interioridad y exterioridad en el fenómeno de la posesión, un esfuerzo por incorporar la «cosa» poseída a mi ser. Tal incorporación se verifica por obra de la creación y del amor, en que el tener se trueca en ser. Recreado o amado por mí, el objeto que tengo pasa a «mi ser» y deja de ser utensilio o espectáculo.

Frente al *tener* hállase el *ser*, a que se refiere el «yo soy» de una existencia personal. Este se caracteriza por la *disponibilidad*; el ser personal es radicalmente *disponible*, es decir, abierto a otros seres y

posibilidades hasta cuando más parece cerrarse en sí mismo. Así, pues, la existencia humana no se da sino unida y comunicada con las otras existencias y llega a *tener* o posesionarse de los demás cuerpos; por el contrario *es* su propio cuerpo, si bien las relaciones del yo con el cuerpo pueden también en parte designarse por el «tener». Se puede decir: yo «tengo» mi cuerpo y «yo soy» mi cuerpo, porque no puedo identificarme con él.

Junto a la *encarnación*, la *corporeidad* pertenece, pues, al ser de la existencia humana como *notas existenciales*. De ellas deriva la *comunicación* y abertura de mi ser a los demás entes. A través del cuerpo y encarnada en él, la finitud de nuestra existencia nos abre a la trascendencia y nos pone en comunicación con los demás seres. Marcel agrega a ellas la noción de *implicación* o compromiso (*engagement*). Mi yo se halla como empeñado o *comprometido* en los otros seres. Tal situación de empeño parece aludir también a la *responsabilidad* de la persona humana.

Sin embargo, no parece que Marcel haya salvado claramente la sustancialidad del yo, de la persona humana. Ha definido la persona como «una exigencia que seguramente no toma conciencia de sí sino cuando deviene realidad», afirmándose como tal persona al asumir la responsabilidad de sus propios actos. Es decir, el yo no sería de suyo persona sino cuando deviene, comportándose como tal, en un acto o empeño que abraza la persona, la sociedad y el mundo. Por algo en su última obra ha presentado la existencia humana revelándose como la realidad de un *homo viator*, de un ente que siempre deviene. Y la noción de *encarnación* parece extenderla del cuerpo al universo. El mundo estaría ligado con lazo metafísico a mi existencia, formando un nexo de unión con el propio yo, que es coeterno al universo: *coevus universo*. Tal concepción de la encarnación anularía la distinción real entre el yo y el mundo, el espíritu y la materia (28). En sus ambiguas descripciones, no ha trascendido Marcel plenamente el idealismo o la inmanencia existencial del heideggeriano *ser-en-el-mundo*.

G. Marcel ha descrito también, con especial atención, otras situaciones especiales del vivir cotidiano, como las de *presencia*, *fidelidad*, la *esperanza* y *amor*, en las que se alcanza la realidad del *misterio onto-*

(28) Así al menos es juzgado, conforme a la lógica de su posición existencialista, por N. PETRUZZELLIS: *L'esistenzialismo cristiano de G. Marcel*. Acta Pont. Acad. Rom. S. Thomae 13 (1947), p. 133-157.

lógico, es decir, en las que emerge la realidad oculta de nuestra existencia y se nos descubre su ser auténtico y no falseado por la objetivación, como esencialmente comunicativo al mundo de las cosas y las personas.

Descubrimiento de la trascendencia.

Hay, sin embargo, diferencias fundamentales entre la posición de Marcel y el existencialismo ateo. Mientras que en Heidegger, Jaspers o Sartre, la *trascendencia* no emerge de la radical finitud y nada de la propia existencia sino a lo sumo queda en ella envuelta como su propio horizonte y límite, el análisis marceliano descubre el ser, a través del recogimiento, en su auténtica e inefable realidad, como operante y creador, y como un ser *abierto* a la verdadera *trascendencia*, es decir, a otro ser distinto del propio. Nuestro ser humano nos es dado, no como ser frente a otros u objeto, sino en *comunidad* con otros, en su viva realidad como sujeto.

Y en el término de esta *comunicación* con las demás personas, que se revela en la *fidelidad* y otras actitudes análogas, nuestra existencia encarnada se nos descubre abierta y en *comunicación con Dios*. Es en esas experiencias existenciales, o análisis fenomenológicos del yo, donde se nos revela nuestra existencia heterorrelacionada, y al término de esta relación el Ser trascendente de Dios. Nos sentimos estar en la *presencia* de la trascendencia, sostenidos en nuestra *esperanza* y obligados en la *fidelidad* con *Alguien*.

Al mismo encuentro con Dios nos conduce la comprensión del ser del hombre en cuanto a sus relaciones personales. Estas relaciones «yo-tú» no objetivas, son creadoras; yo me creo en ellas y ayudo al otro a crear su libertad. Y en el centro de ellas está la libertad, que se levanta sobre la esperanza. En estas relaciones con el «tu» humano hay, sin embargo, un cierto límite tras el cual se esconde un Tu absoluto que es Dios. No es posible demostrar la existencia de Dios por la vía racional; a ella se llega en el mismo plano de relación personalista, en el plano del tú, en el amor y veneración y mediante una participación en el Ser verdadero.

Sin embargo, a semejante aprehensión del ser en su *misterio ontológico* de nuestra ser finito, en comunicación con los otros seres y abierto a la Trascendencia, no se llega por simple esfuerzo de recogimiento. Para llegar a tal término se precisa una *decisión libre* mediante la disposición moral de *fidelidad*, o aceptación de nuestro ser tal cual

es. La Trascendencia no se alcanza, pues, sino por la actitud existencial de la elección libre. Marcel, sin embargo, no agota la existencia en la pura actividad libre, autocreadora, como los otros existencialistas, sino que subraya la libertad y responsabilidad moral como notas constitutivas o modos de realizarse la existencia.

Dos obstáculos se oponen a este acceso al ser auténtico, en que se da la presencia de la Trascendencia. Uno es la actividad objetiva o *problematizadora* de la inteligencia que no penetra en el ser, sino que lo diluye en problemas y contradicciones y nos arroja por fin en la desesperación; la otra es la actitud moral de *superficialidad* o de *orgullo*, que lo deforma cerrándolo en su finitud. «El acceso al ser, la mirada límpida del espíritu que lo aprehende, son el fruto de la abnegada *vigilancia* del recogimiento y de la *humilde fidelidad al misterio ontológico*» (29).

Por esta vía, G. Marcel intenta construir una «metafísica» existencialista—otros (30) sólo le conceden valor de mera fenomenología psicológica o «propedéutica a la filosofía»—directamente orientada hacia la *Trascendencia*. La vía de acceso a Dios ya no es un laborioso proceso racional, sino la ruta de una conciencia inmanentista e inmediata. Dios es alcanzado por una *intuición reflexiva*, que se apoya sobre una experiencia de la presencia.

En esto G. Marcel *ha abierto una ruta* por donde le han seguido otros filósofos espiritualistas defensores de un existencialismo católico: L. Lavelle, L. Le Senne, Zubiri, Peter Wust... Para Lavelle, «la presencia de Dios es dada en un *acto de fe*», puesto que Dios no es objeto de conocimiento, sino de fe. Se trata de una fe no integrada por elementos intelectuales, sino acto simple, «identificado con la conciencia de la participación». Esta fe es dada en todo acto que el hombre pone y en el momento mismo en que la potencia se convierte en acto, ya que ello es sólo posible «por la participación en el Acto puro» (31).

Similar es también la vía del análisis existencial por donde Xavier Zubiri ha llegado al descubrimiento de Dios como *ens fundamentale* o fundamentante. Los mismos supuestos heideggerianos de la nihilidad ontológica del hombre, según la cual no es nada sin las cosas, y él por sí mismo no es, sino que su existencia es *impuesta* al hombre y él mismo ha de estar por fuerza haciéndose, han llevado a Zubiri a

(29) O. N. DERISI: O. c. p. 100.

(30) Cf. N. PETRUZZELLIS: Art. cit. p. 154.

(31) R. LE SENNE: *De l'Acte* (Paris 1937), p. 154. Cf. A. GONZALEZ ALVAREZ: *El tema de Dios en la filosofía existencial* (Madrid 1945), p. 216 ss.

admitir que «el tener que hacerse» o misión a la existencia nos descubre el vínculo ontológico de la *religación*. La existencia humana no solamente está *arrojada* a las cosas, sino *religada* por su raíz. Y el estar religado nos descubre que «hay» lo que religa, lo que constituye la raíz fundamental de la existencia, que es Dios (32).

Se trata de una versión en términos heideggerianos de la misma doctrina de la intuición oscura del misterio ontológico de Gabriel Marcel.

Esperanza existencial.

Por eso se ha dicho que «el valor apologetico del pensamiento de Marcel consiste sobre todo en reaccionar con la misma *forma mentis* y desde la misma actitud espiritual que constituye el fondo común del existencialismo, contra las corrientes ateas que querían monopolizar para sí el significado propio del mismo» (33). Sus ideas tienen el valor de un testimonio, y dan fe de que la exigencia del Trascendente puede aflorar, y de hecho aflora, aún en las formas más típicas de la conciencia moderna.

Esto se patentiza sobre todo en su doctrina de la *esperanza*. «Sin querer minimizar lo trágico cristiano de la esperanza, Marcel ha querido desarrollar *toda una ontología de la esperanza frente a las ontologías de la desesperación*» (34). Según el filósofo francés, los caminos a la trascendencia están implicados de muchos modos en nuestra experiencia existencial. Son, en efecto, muchas las experiencias que pueden llevarnos hacia el Absoluto, ya que el hombre no puede encontrar explicación satisfactoria de sí mismo, ni entenderse a sí mismo y al universo que le rodea, si no se abre a la trascendencia. Pero Marcel considera, como el más *importante*, *el análisis existencial de la esperanza*, al que ha dedicado atención primordial, con la notoria intención de contraponerla a la angustia y desesperación de los existencialismos protestante y ateo.

(32) X. ZUBIRI: *Naturaleza, Historia, Dios*, 1.ª ed. (Madrid 1944) 4, p. 426 ss. Cf. T. URDÁNOZ: *El existencialismo en España*, cit. p. 149 ss.

(33) N. PETRUZZELLIS: Art. cit. p. 154.

(34) E. MOUÑIER: *Introduction aux existentialismes*, cit. p. 63. La teoría de Marcel sobre la esperanza se expone en sus obras, *Etre et Avoir* y *Prologomènes à une métaphysique de l'espérance*, trabajo inserto en la colección de pequeños escritos, *Homo viator*, vers. esp. (Buenos Aires 1954), p. 33-74. Véase una buena síntesis de esta teoría en P. LAIN ENTRALGO: *La espera y la esperanza*, cit. p. 283 ss.

Su análisis procede por una *fenomenología* descriptiva y una *metafísica de la existencia*. En cuanto a la *primera*, Marcel describe cómo la esperanza se distingue del simple *deseo* de objetos concretos y también del *temor*, y asimismo difiere del *optimismo*, que es siempre actitud superficial, mientras la esperanza concierne a niveles más profundos de la persona. Tampoco se confunde con la mera *vitalidad*, porque no es la simple *reacción vital* contra la inseguridad en que vivimos o las amenazas interiores o exteriores, como la repulsa biológica de las enfermedades y otros males.

Todos sus caracteres son de algo más íntimo y esencial a nuestro ser. *La esperanza se presenta como estructura normal de la realidad humana*. La sentimos naturalmente en nosotros mismos como fuerza que nos impulsa hacia algo; parece que nuestro destino, en nuestra condición de *homo viator*, es esperar.

Su oposición es a la *inesperanza*, que es la angustia indeterminada de sentirse entregado al tiempo, y a la *desesperación*, que se refiere a objetos concretos. Pero también para G. Marcel se dan en nuestra existencia elementos que de suyo conducen a la desesperación y a la nada. «En la base de la esperanza hay la conciencia de una situación que nos invita a desesperar», ya que la vida humana está rodeada de obstáculos, envuelta en mil riesgos y amenazada de muerte, por lo que tiene el carácter básico de situación de *prueba*. En estos aspectos *negativos* han fundado Heidegger y Sartre su *respuesta* de desesperación, de la nada y absurdo.

La teoría marceliana considera, sí, estos aspectos de lo trágico; pero los traspasa, porque, penetrando en el fondo íntimo del yo, ha encontrado en la existencia humana el principio mismo de superación del absurdo y de la nada. Tal es la *esperanza* en nuestra vida, como una tendencia íntima por la que aceptamos los obstáculos o pruebas, no para rendirnos a ellos, sino para hacer de ellos un medio de mejorar nuestro ser y construir sobre ellos nuestra personalidad. Es la fuerza interior que impulsa al hombre a esperar en medio de las mayores dificultades, aprovechando justamente *aquellas mismas condiciones que deberían conducirle a la ruina y la desesperación*.

Es lo que trata de caracterizar Marcel con las notas que atribuye a la esperanza: el esperanzado es el que tiene el sentimiento múltiple de vivir en *captividad*, de sentirse cautivo, imposibilitado de superar la lucha por sus medios; de vivir en *comunidad*, porque la espera implica siempre vida en comunión de amor con otros y, sobre

todo, hace referencia al «tú» en quien se espera; y sentimiento de *paciencia*, pues por ella el esperanzado da valor a la prueba.

Por la misma razón, la esencia de la esperanza *implica la fe en el resultado* que se ha de alcanzar, por lo menos en el estadio final de un triunfo, éxito o fin de nuestras vidas. Tal es el *peso ontológico* que posee la esperanza; muestra que el triunfo de la muerte en el mundo no es más que aparente y nada último.

Asimismo, por parte del objeto esperado y de su relación al que espera, Marcel describe otras varias notas de esperar humano, como la *incalculabilidad* del futuro esperado, así como su *independencia* respecto de nuestras posibilidades; e igualmente su *originalidad* y *gratuidad* y máxime la *condición profética* y *salvadora* de tal objeto de la futura esperanza. Bajo estos últimos aspectos, la esperanza implica un «brinco» sobre el tiempo, un impulso hacia la *trascendencia*.

Con ello ya aparece *la estructura metafísica de la esperanza*. Puede en efecto señalarse como perteneciente a *la estructura ontológica de la existencia humana*. Se trata entonces de la esperanza genuina, la que trasciende los objetos particulares a que parece referirse y es llamada por Marcel «esperanza absoluta», con la que se espera la restauración del orden viviente y, en suma, la salvación.

A su intuición profunda se llega por la experiencia del ser del hombre como un ser deficiente que confía en la propia perfección. El sentimiento de su deficiencia no le debe sumir en la dura necesidad de aceptarla y en la desesperación. La desesperación es «la conciencia del tiempo cerrado o en prisión», mientras que «la esperanza se presenta como abierta a través del tiempo». Para salir de aquella desesperación le basta con no cerrar su alma a otro sentimiento tan original y primario como el de la propia realidad, que es inagotable. Tal es la *raíz metafísica* de nuestra esperanza, que responde a esa creatividad de la existencia. Porque la vida esperanzada es siempre vida creadora.

Así surge la esperanza como «una verdadera respuesta del ser». Es «la respuesta de la creatura al ser infinito, al cual tiene la conciencia de deber todo lo que ella es». Por el solo hecho de esperar, el hombre esperanzado descubre en el fondo de la realidad un «Tú absoluto», con el cual su existencia propia adopta una relación «yo-tú», en la que el tú es un «Tú personal y absoluto». Con su respuesta, el esperanzado afirma también su relación de fidelidad y amor a la realidad en que existe. Y Marcel proclama que, desde el momento en que

descubro la presencia del «Tú absoluto» que en su infinita condescendencia me ha hecho salir de la nada, parece que para siempre me prohíbo desesperar, lo cual tiene «carácter de traición». Y que si en ese «Tú absoluto debo yo esperar», pero conservo siempre el trágico poder de negarlo, en virtud de mi libertad. «Podemos renegar de la esperanza, como podemos renegar y degradar nuestro amor».

No es, pues, la esperanza un mero sentimiento psicológico, sino la expresión de *una radical estructura metafísica*; no pertenece meramente al orden del «sentir», sino al orden del *ser*. Sobre todo si se considera en el hombre su parte espiritual, el alma, pues, para Marcel, «el alma no es más que por la esperanza».

Y no solamente ha dado Marcel a esta dinámica esperanza el poder de operar el salto a la Trascendencia, sino que, en su rica descriptiva, le atribuye también un *alcance cósmico*. El movimiento de nuestra esperanza, que está en lo más hondo de nuestra existencia, no es sino una participación y manifestación de un *movimiento de esperanza inmanente a todo el universo*. Significa así que debe existir una *solidaridad universal* entre todas las cosas y personas, tendente a alcanzar un éxito final de todo el universo. Implica, pues, la fe en este *sentido final* del universo y en su principio misterioso o causa creadora que es Dios. Y ofrece la base a una *fundamentación* armónica y constructiva de la sociedad, de cooperación de todos los esfuerzos individuales a la finalidad general del universo, de signo marcadamente opuesto al existencialismo revolucionario de Sartre.

Tal se presenta en G. Marcel la dinámica de la esperanza existencial, verdadero contrapunto y sustitución a la respuesta de angustia y desesperación dada por Heidegger al problema de la existencia. Con ella tiene el mérito de haber sido el iniciador de esta interpretación optimista y cristiana de la esperanza, y por ella de la existencia humana, empresa en que ha sido imitado por otros filósofos cristianos o al menos espiritualistas. H. Le Senne, Bollnow, Brednow, Plügge y, entre nosotros, Zubiri, J. Marías y Laín Entralgo le han seguido por este mismo camino, desarrollando también una teorización existencial de la esperanza. De ella y de sus aportaciones tendremos ocasión de hablar después.

II.—LA RESPUESTA DE LA FILOSOFIA PERENNE

Nuestra tarea sería ahora oponer *toda la verdad*, negada o falseada por el existencialismo, al conjunto de errores, desviaciones o deformaciones de la misma verdad en el nuevo sistema contenidos. Esta respuesta debe hacerse, como es obvio, desde el ángulo de la común y perenne filosofía de la razón humana que en el campo católico la tradición tomista con más autenticidad expresa (35).

Sería labor ímproba esta exposición de toda la verdad opuesta. Las implicaciones de la nueva filosofía se extienden a todo el campo filosófico, y no hay lugar aquí a un tan vasto recorrido. Nos limitamos a trazar en esquemático resumen:

1) Una valoración crítica del existencialismo señalando sus principales aspectos de error.

2) Destacaremos después, en ligera exposición, el concepto tradicional y auténtico de la *existencia*.

3) Y, por fin, el análisis y valor de la *esperanza*, como síntesis de las preocupaciones antropológicas opuestas a las de angustia y desesperación existencialista.

1.—VALORACION DEL EXISTENCIALISMO

A) Aportaciones positivas.

Se reconocen comunmente a la nueva filosofía sus méritos de originalidad y de contribuciones positivas a la corriente del pensamiento humano, pues en todos los errores humanos se encuentra siempre su parte de verdad. Enumeramos algunas de estas aportaciones principales.

a) Ante todo, el existencialismo tiene el sentido y mérito de ser una *reacción vigorosa y sana contra el idealismo y su excesivo racionalismo*, que deformaba la realidad reduciéndola a pura instancia lógica, destruyendo y sacrificando el individuo en aras de un espíritu impersonal en la inmanencia trascendental. Es uno de los motivos fundamentales que le han hecho surgir, pues ya en Kierkegaard apa-

(35) Seguimos aquí aún más de cerca, condensando y ordenando, la amplia valoración crítica que se hace del existencialismo en la citada de OCTAVIO N. DÉRISI: *Tratado de Existencialismo y Tomismo*, c. 7, p. 124 ss. Cf. I. QUILES: *Sartre y su existencialismo* (Buenos Aires 1951), p. 101 ss.; A. DE WAELENS: *La filosofía de M. Heidegger*, p. 320 ss.

rece el pensar existencial como una rebelión violenta contra el hegelianismo y sus dialécticos apriorismos de las puras esencias. La oposición existencialista se extiende también contra el *positivismo* burgués y escienticista, que asimismo diluye lo mejor de la realidad viviente y concreta en puros fenómenos o hechos de observación científica.

Sin embargo, se trata de una reacción extrema y falseada, pues frente al racionalismo esencialista llega a *desencializar* los seres y el hombre, reducidos a puro devenir o actualidad libre y abocando al irracionalismo existencialista. Y, por otra parte, la filosofía existencial no ha *superado el idealismo*, como diremos, sino que sigue encerrado en la nueva forma de inmanencia existencial.

b) Por lo mismo, el otro gran mérito de esta filosofía es el haber centrado la atención del pensar filosófico sobre la *existencia individual*, sobre el análisis de sus caracteres reales y concretos. Quiere ante todo que la filosofía se ocupe de la realidad concreta, situándose en un plano existencial y no en el orden de las puras esencias abstractas y generales. Además, ha señalado un punto de partida de la indagación filosófica distinto del objeto de la ontología clásica: el ser de la *existencia humana*, a través de cuya aprehensión fenomenológica o análisis previo trata de descubrir el ser en general, objeto de la metafísica; lo que entraña una reacción de sano realismo contra el positivismo agnóstico y las construcciones a priori del idealismo. Y si bien ni tal punto de partida, ni menos su método, son fundados y en consonancia con las condiciones connaturales de nuestra inteligencia, han llamado, no obstante, la atención de la filosofía hacia una mayor valorización de lo individual y personal, hacia una profundización de las experiencias íntimas de la vida humana.

El existencialismo se erige así, frente a la nivelación hegeliana de lo personal en lo colectivo, en filosofía de lo viviente y concreto, tornando a plantear, en su propia zona realista, la problemática del ser, orientada hacia el propio ser singular de la persona humana. Por eso no sólo presenta la fisonomía *personalista*, sino que ha dado la señal del despertar personalista en la reflexión contemporánea. Los valores de lo individual y personal habían sido en parte preteridos en la filosofía de las esencias, aún la escolástica y tradicional. La nueva filosofía ha fomentado el *personalismo* tan enraizado en las preocupaciones y el pensamiento actuales, dando una preferencia absoluta a los problemas del hombre, de su ser individual y destino per-

sonales, a las experiencias de su vida íntima y a las relaciones humanas en general. Es lo que explica gran parte de la resonancia y popularidad que ha alcanzado.

c) En esta misma línea, el existencialismo tiene el mérito de haber logrado *notable esclarecimiento de la realidad concreta existencial*. Su propio método de análisis introspectivo, a través de la experiencia inmediata, le sitúa ya en este plano de la intimidad subjetiva. Y ahondando en esta zona oscura en que se estructura y manifiesta el ser individual, redescubre las *grandes verdades* que el racionalismo idealista había intentado suprimir o desconocer.

Son los caracteres de la *finitud, gratuidad y contingencia* radicales de la existencia humana, la *temporalidad* en que se halla inmersa, de los cuales el existencialismo ha llegado a tomar una conciencia tan aguda, sobre todo mediante su teorización sobre la *nada* que rodea, invade por todas partes y amenaza constitutivamente la existencia. Este mismo concepto de la nada, si bien tan impreciso y contradictorio, apunta a la *potencialidad* inserta en el seno de todo ser contingente, a un *no ser real que limita* el acto o existencia, es decir, a la composición real de esencia y existencia, como potencia y acto que, según la filosofía tradicional, forman el constitutivo metafísico del ser de la criatura y la *raíz* de sus caracteres de finitud y contingencia. Tal es el fondo de verdad latente en esta existencialista interpretación de la *nada* originaria y constitutiva del ser, y a la que el tomismo ya había dado exacta expresión con su metafísica de la real distinción de potencia y acto, esencia y existencia, en la entraña del ser creado.

El existencialismo ha ahondado además, en pos de Dilthey, en el carácter de *historicidad* que envuelve la existencia humana, y en el análisis de la historia humana que es creada como resultado de la intervención de las personas individuales en su acción libre frente al medio físico y cultural.

La filosofía tradicional apenas se detenía en la descripción de estos caracteres, eludiendo el estudio de este rico ámbito de la individualidad concreta y libre, en su afán por remontarse hasta la esencia metafísica del hombre y de las cosas y a sus causas íntimas. Al existencialismo, en cambio, se debe este enriquecimiento de análisis filosóficos sobre los caracteres de la existencia humana, tal como se manifiestan en sus mil situaciones y modos concretos y en su viviente dramaticidad. Tal rico acervo de descripciones fenomenológicas se incorpora así al patrimonio psicológico de la temática antropológica,

como *base empírica* inicial, más amplia y enriquecida, para un ulterior esfuerzo de penetración metafísica.

Pero el fondo erróneo de dicha analítica está en que los existencialistas se detienen, por virtud del método, en tales descripciones *más psicológicas que metafísicas*, reduciendo todo el ser humano a tales notas existenciales y derivando otras falsas consecuencias.

d) Otro mérito del existencialismo es que ha tenido la eficacia, en razón de sus penetrantes descripciones de las situaciones concretas de la vida, de replantear *el supremo problema de la filosofía, cual es el destino* de la existencia humana que el positivismo había intentado suprimir. Es una consecuencia de su propia actitud filosófica, pues al colocarse en un plano existencial y enfrentarse con el hombre individual, no ha podido eludir este problema personal por excelencia. Al exaltar la conciencia de la libertad frente al determinismo materialista, ha hecho ver cómo el hombre tiene en sus manos, por esta su libertad, *la responsabilidad* y el destino de su vida y que de él depende la elección y dirección de su existencia.

No es que el sistema resuelva satisfactoriamente este problema crucial. El existencialismo rígido se ha detenido en el destino inmediato de la nada y caducidad del hombre como un *ser para la muerte*, que por lo demás lo ha desvinculado de su causa primera y de un destino y finalidad trascendente a la duración temporal. Sólo los existencialistas cristianos han sabido captar, en la experiencia íntima de la conciencia, la intencionalidad inmortal hacia Dios, embebida en la existencia temporal del *homo viator*. Pero ello es más bien a pesar del método y exigencias del sistema.

En el mismo sentido, el existencialismo ha *contribuido a despertar la preocupación religiosa*. El problema religioso es también eminentemente existencial, y la nueva filosofía no lo ha eludido, antes bien, lo ha planteado con profundo dramatismo al tomar conciencia aguda de la radical *finitud y contingencia* de nuestra existencia como ser arrojado al mundo. Tales caracteres existencialistas plantean, con inmediata referencia, el problema de la *Existencia por sí misma* y en su plenitud, que pudiera fundamentar y conservar en su ser las demás existencias contingentes y, por lo mismo, participadas.

También aquí el existencialismo sistemático ha abocado, por la lógica de sus mismas premisas, a una confesión expresa de *ateísmo*, encerrándose en el absurdo de una existencia que no encuentra explicación o razón de ser, ni posibilidad de trascender su propia finitud.

Con ello el sistema se ha cerrado en la postura antirreligiosa, de negación de Dios. Si en los existencialistas católicos, la existencia se abre y proyecta, más allá de su finitud y contingencia, a la afirmación de la Trascendencia divina, es por las vías irracionales de una falsa experiencia que descubre a Dios. Pero, en favor o en contra de Dios, la analítica existencial plantea acuciante el tema religioso, sin que le sea posible la simple actitud abstencionista o *a-religiosa*, tan cara al positivismo científico.

e) Y no es, por fin, una de las menores contribuciones de la nueva filosofía el *haber planteado resueltamente el problema metafísico* en sus propios términos, es decir, como indagación sobre el *sentido del ser en cuanto tal*, como el tema propio de la esencia y la existencia, de sus relaciones y composición íntima. Desde el predominio del positivismo y empirismo, este tema central de la filosofía había sido proscrito del pensamiento moderno. Los filósofos de la nueva corriente han tenido el valor de ponerlo de moda. La filosofía ha vuelto a ser, ante todo, como en los mejores tiempos de la Escolástica, estudio y especulación sobre el ser y la existencia. Pero, a la vez, el existencialismo ha planteado el problema metafísico desde unas premisas y supuestos que le incapacitan para resolverlo.

B) Juicio crítico.

No obstante este fondo de verdad y la enorme resonancia que ha obtenido por haber reflejado tan fielmente la situación ambiental de confusionismo y desorientación espiritual de una época del mundo, el existencialismo merece un juicio doctrinal francamente condenatorio y ha sido objeto de repulsa y duras críticas desde los más variados sectores, a partir del campo de la filosofía católica hasta el comunismo. Y no es difícil trazar la enumeración esquemática de los *principales errores* y contradicciones internas, tan comunmente puestos de relieve.

1) Irracionalismo o antiintelectualismo.

Tal es el error básico de postura inicial y actitud gnoseológica que vicia todo el nuevo sistema. La reacción contra el racionalismo idealista y las pretensiones de una razón que, abandonando la experiencia de la realidad concreta, se lanzaba al capricho de sus creaciones a priori, ha sido extrema. La *desconfianza* o *negación del valor de la inte-*

ligencia para captar la realidad auténtica es común a todos los existencialistas. Ya Kierkegaard repudiaba por entero la razón y negaba todo valor a las vías del razonamiento en filosofía. Irracionalismo que se refleja de una manera aguda y hasta violenta en el pensamiento de Unamuno, quien de ningún modo admitía componendas con la razón, sino sólo apasionada lucha contra todas sus construcciones lógicas. Este irracionalismo es también absoluto y llevado al pleno dominio del absurdo en Sartre, si bien aparezca atenuado en otros como Marcel, quien concede una cierta cabida a la inteligencia en la explicación filosófica.

Como todos los irracionalismos precedentes, el existencialismo pretende alcanzar la realidad concreta por una *vía preintelectiva* de tipo irracional, por encima de todo conocimiento de la inteligencia y de toda conceptualización. La vía de acceso al ser no será entonces sino una intuición fenomenológica, sentimental y empírica, por una suerte de penetración e identificación con la existencia. La realidad íntima, dicen, no es conocida por la inteligencia conceptual, sino que hay que vivirla. En tal experiencia obtiene un papel predominante el *sentimiento*. La realidad se vive sobre todo mediante *la angustia*, por la cual el hombre se percata de su finitud y precaria situación de ser arrojado.

Pero nuestra conciencia atestigua, contra todos los vanos intuicionismos, que no se da tal aprehensión intuitiva del ser en su realidad inefable e inobjetivable. La única intuición directa que posee el hombre es la del conocimiento y experiencia sensible; pero ésta sólo alcanza los fenómenos o apariencias sensibles, sin penetrar en la entraña ontológica del ser. El hombre no posee más camino de acceso al ser que el de la inteligencia; y no el de la inteligencia intuitiva, pues no es espíritu puro, sino abstractiva y conceptual. Las afirmaciones de una intuición supraintelectiva, o vivencia emocional que llegue hasta la interioridad del sujeto, son ilusorias. Se confunde el sentimiento y disposiciones afectivas que preparan o siguen a la aprehensión intelectual de nuestros actos con ese mismo conocimiento intelectual, aunque experimental.

El existencialismo, que reniega de la inteligencia, lógicamente reniega de su objeto y se incapacita para aprehenderlo, que es el *ser* o las *esencias*, lo *inteligible de la realidad*. Pues la única vía de acceso a este *ser*, o realidad inteligible trascendente a los fenómenos sensibles, es la vía intelectual. Pero, suprimidas las *esencias*, se niega todo el

valor ontológico aún de la realidad concreta, incidiendo en verdadero *agnosticismo irracionalista*, pues se pierde toda posibilidad de aprehender el ser en su auténtica realidad.

En sus esfuerzos por prescindir de la razón y de su objeto, el existencialismo se cierra al paso a toda verdadera metafísica. La intuición empírica sólo puede captar los accidentes o manifestaciones sensibles de la realidad. Pero estas notas concretas o «existenciales» no pueden darnos la trama última de la realidad del sujeto, ya que no son ellas la existencia permanente y sustancial del hombre. Esas notas o situaciones concretas del existir humano se diluyen como impensables sin *un ser sustancial* más hondo que constituya el sujeto. O, por extraña paradoja, se tiende a *sustancializar* esas manifestaciones que son actos accidentales del existir humano, haciéndolas constitutivamente existencia humana.

Es la *paradoja* y contradicción constante en que se debate el existencialismo, empeñado en negar el valor de la inteligencia y de sus actos con esas mismas argumentaciones y análisis racionales que trata de anular. La pretensión irracionalista termina así siempre en el absurdo. Pero no vale escudarse en el absurdo, como Sartre, y apelar a lo inexplicable e ininteligible de la realidad para evitar la contradicción y el que sus sofismas puedan ser desbaratados por la razón. Como Aristóteles decía, no todo lo que se afirma con las palabras puede pensarse realmente. Y el existencialismo debe apelar a las mismas construcciones lógicas de la razón de que abomina, para formular el absurdo y contradicciones embebidas en el sistema.

2) *Empirismo intuicionista.*

Es el otro aspecto del *error* metodológico existencialista, que condiciona y vicia todos sus análisis. *Error de método* frente al objeto inicial que implica un grave error doctrinal, pues el método suele prejuzgar la solución misma del problema. En este caso, lleva consigo una deformación radical del objeto analizado.

Despojada la inteligencia de su valor aprehensivo del ser, el existencialismo pretende construir su ontología existencial por el *método fenomenológico*, que a través de las notas existenciales trata de penetrar en la trama íntima del ser de la existencia. Esta se alcanza y descubre en su íntima realidad por una suerte de autorrevelación o intuición emocional inmediata, previa a todo concepto intelectual e indistinta del acto del existir concreto y material. Es decir, una reve-

lación del propio ser desvelándose a sí mismo por su propio acto existencial.

Mas la conciencia atestigua, como antes se ha dicho, que la única aprehensión del ser formalmente tal es espiritual y obra de la inteligencia. Y la inteligencia humana no es capaz de tal aprehensión intuitiva de lo singular y concreto. Sus conocimientos o aprehensiones inmediatas, como la del ser y sus primeros principios, son abstractivas y no rigurosamente intuitivas, que se verifican por un acto distinto del objeto aprehendido y supuesta la abstracción de los primeros conceptos. Para lograrse una intuición del existente concreto, sería menester un ser enteramente inmaterial o espiritual que, libre de toda indeterminación de la materia, sea a la vez inteligente e inteligible en acto, como sujeto y objeto conocido. Mucho menos el hombre tiene intuición de sí mismo por acto indistinto del propio ser; para ello debería ser el Acto Puro, en quien inteligibilidad e inteligencia, ser y pensar, son idénticos.

Descartada la posibilidad de intuición espiritual de la inteligencia, sólo resta la *intuición sensible* o aprehensión empírica de los fenómenos concretos del mundo y del yo. Es a ella a la que sólo pueden referirse los existencialistas con su método fenomenológico, que sólo hace apelación a la *percepción de los datos sensibles* o manifestaciones externas y accidentales del ser.

Pero tal *intuición empírica* se detiene en los fenómenos concretos sin llegar al plano metafísico del ser íntimo o sustancia de las cosas. La experiencia sensible o fenoménica sólo aprehende las cualidades materiales concretas y accidentales, pero no el ser o sustancia formalmente tal. Es cierto que tal intuición empírica capta toda la realidad, pero concretamente y por *defuera*, desde las modificaciones accidentales de ser «blanco», «duro», «coloreado», etc.; en ellas viene dado *materialmente el ser o sustancia*, pero como oculto y sin ser aprehendido formalmente como tal. La intuición empírica coloca al hombre en comunicación inmediata con el ser individual, pero sin llegar a revelarlo ontológicamente.

Ahora bien, la filosofía de Heidegger, Jaspers o Sartre no logra superar este *empirismo*, en fuerza misma de su método de análisis fenomenológico. Porque los fenómenos, como tales, son las *manifestaciones* o accidentes sensibles de los seres materiales. Con razón ha insistido Sartre en que el ser que se descubre en los análisis existenciales es la simple apariencia fenomenal, o *aparecer* de los seres exis-

tentes en la conciencia. Y aún para Heidegger, el *ser* o *verdad* de los entes del mundo y de la propia existencia consiste, o llega a ser tal, cuando se hacen *presentes*, es decir, por su *presencia* en la conciencia del *Dasein*.

Esta posición empirista impide, pues, alcanzar el *ser* auténtico, que trasciende el orden de los fenómenos inmediatamente dados en la experiencia, y lo sustituye por su aparecer o presencia fenoménica. Tendremos simplemente el *esse est percipi* de la fórmula fenomenista.

De ahí que el nuevo empirismo de los existencialistas no se distinga, en el fondo, del empirismo clásico de los positivistas, del que deriva. La diferencia mayor estriba en que éstos negaban o juzgaban inaccesibles los seres en sí o esencias reales, sosteniendo el agnosticismo respecto del objeto de la metafísica. Mas la filosofía existencial sólo abomina de la metafísica de tipo intelectualista y se empeña en construir una metafísica *empírica*, pretendiendo encerrar todo el *ser* en su aparecer fenoménico. Se tiene entonces una *psudo-ontología*, vacía de su propio objeto, que es el ser real o esencia inteligible de la realidad existente, sustituido por sus *apariencias*, el devenir existencial.

Pero tal empirismo irracionalista tampoco llega a aprehender formalmente la *existencia*. Para conocerla en su estricta formalidad existencial es preciso la intervención de la inteligencia, que penetra el *ser* de tales actos o fenómenos en que ella es concreta o materialmente dada. Sólo en la propia noción inteligible del ser se penetra y discierne la de sus dos componentes, la *esencia* y *existencia*. Por eso el análisis existencial no puede dilucidar estos dos constitutivos realmente distintos del ser, llegando a la identificación de esencia y existencia; o mejor, a la *absorción* de la esencia en la existencia, para reducir ésta a puro devenir accidental y apariencia fenoménica. ¡Menquado *existencialismo* que no alcanza la noción y sentido propio de la existencia!

3) *Negación de la dualidad sujeto-objeto.*

Lo mismo sucede con la dualidad real *sujeto-objeto*, que el método de intuición empírica no alcanza a distinguir. Todos los existencialistas, desde Heidegger, acusan a la inteligencia de deformar la realidad primera de la existencia, de romper su unidad originaria de *ser en el mundo* fragmentándola en la dualidad irreductible de *sujeto-objeto*, vaciándola después de su realidad auténtica o *subjetividad* por la ob-

jetivación, es decir, por su aprehensión conceptual en cuanto *objeto*. Y sostienen que la intuición fenomenológica viene a *superar* esta dualidad de *objeto*—o mundo—y *sujeto*—existencia—que la razón ha introducido, dándonos la realidad existencial en su unidad e indistinción originaria.

Pero, en rigor, la supresión de la dualidad sujeto-objeto por una visión superior integradora de la unidad de ambos, lejos de ser una *superación* del intelectualismo *objetivista*, como pretende el existencialismo, constituye una *regresión* a la oscuridad de lo infraintelectivo, a esa zona empírica donde desaparece la conciencia de sujeto y objeto, porque deja de verse el *ser*. Es por *imperfección* de esa intuición empírica, por lo que es incapaz de captar el objeto y el sujeto en su formalidad propia y en su dualidad real. En la percepción e intuición sensible—en que parece quedarse el existencialismo—sucede como con una visión en la oscuridad; la multiplicidad numérica desaparece y se funde en una aparente unidad confusa, que luego una visión más penetrante y clara llega a deshacer descubriendo los objetos múltiples. Así, también, la intuición empírica aprehende simultáneamente la realidad subjetiva y objetiva concretas, sin percibir en las notas descubiertas de las cualidades concretas el *ser objetivo* como distinto del *ser subjetivo*, porque no penetra en el ser esencial de ambos. Sólo resta la oscura percepción de la unidad fenoménica en que *yo* y *el mundo* se diluyen en puro devenir existencial, inseparable de la actividad inmanente. El *esse est percipi* del fenomenismo subjetivista se repite en el análisis existencial, agravado por la postura irracionalista.

El conocimiento sensible, es cierto, aprehende intuitivamente el ser existente en su realidad concreta, pero sin conciencia explícita de que es un *objeto*, ser distinto del propio ser cognoscente, o sujeto, ya que el relacionar ambos términos es propio de la razón. Sin duda no puede percibir el ser del objeto, sin aprehender correlativamente en ese acto su propio ser de sujeto. Pero esta percepción es sólo material, sin que formalmente aprehenda el *otro*, como ser distinto del propio ser del *sujeto*.

Por otra parte, la acusación existencialista contra el conocimiento intelectual como *objetivación*, en el sentido de construcción a priori deformadora de lo real, es vana y se funda en un desconocimiento de la verdadera naturaleza del proceso cognoscitivo, máxime intelectual. *Sujeto* y *objeto* no tienen el significado que les da artificiosa-

mente el existencialismo, como si el primero fuese el verdadero ser y el segundo un modo de concebirlo la razón deformándolo y sustituyéndolo por la imagen conceptual que lo vacía de su interioridad o subjetividad real. Sujeto y objeto son ambos seres en sí y *sujetos* en el sentido existencialista. Y concebir el ser como objeto no es desnaturalizarlo o quedarse fuera de él, deteniéndose en el concepto que lo sustituye; al contrario, es captarlo como realmente es en sí y no en su imagen. Porque el conocimiento se verifica por asimilación o identificación *intencional* del cognoscente con el ser conocido. El ser *objeto*, lejos de excluir, incluye el ser en sí o la interioridad ontológica y sólo expresa la realidad de un ser en cuanto *otro* o *distinto* del propio cognoscente y ofrecido a su mirada intelectual, o intencional aprehensión y asimilación del mismo.

Observemos, en conclusión de todo lo dicho, cómo el existencialismo, en fuerza de su posición irracionalista, incide en un plano *infrarracional* e *infrahumano*. Negando la razón en el hombre y su mundo inteligible, sólo queda el plano de su conciencia animal, el estrecho ámbito de las impresiones sensibles. Y en rigor, como hemos visto, la vía de la intuición empírica no trasciende este plano de lo infraintelectual, en el que no puede descubrir el ser ni llegar al análisis ontológico propiamente tal ni, por lo tanto, cabe filosofía alguna.

Y si el existencialismo no queda confinado a este nivel de lo infrarracional es porque usa subrepticamente de esa razón de la que reniega. Ya no es lo infrarracional del animal que desconoce un mundo superior sin filosofar, o afirmar ni negar nada, porque carece de razón o conciencia espiritual para ello; es la paradoja de una razón que, negándose a sí misma, quiere aniquilar o declarar imposible el mundo de lo inteligible y superior a la percepción empírica.

4) *Desencialización del ser.*

De este punto de partida irracional y fenomenista o empírico, brotan todos los demás graves y radicales errores de la nueva filosofía. Por caminos tan tortuosos no se puede abocar sino a los resultados funestos que en el primer error van implicados.

Ante todo, aparece este error fundamental que puede llamarse *desencialización del ser*. El existencialismo se proponía dar respuesta al sentido del ser y construir sobre el mismo una ontología. Pero su método ha desviado tanto la trayectoria de toda la inquisición sobre el ser, que no podrá alcanzarlo en su auténtica realidad. Todo su in-

dagar filosófico parte de una *vivencia existencial*, subjetivista, del hombre y nada quiere saber sino de la existencia del propio sujeto individual que pregunta sobre el ser. De ahí que sólo se encuentra con el modo de ser existencial del yo humano, al que refiere todos los demás entes del mundo. El hombre es el único ser que posee existencia; o mejor, no la posee sino que *es* su existencia. De donde deriva su generalización: la existencia es anterior a la esencia, la cual queda absorbida e identificada con ella. Si el existente humano tiene alguna esencia, ésta ha de ser su existencia o producirse después de su existencia. Así, pues, en el análisis existencial la *esencia* inteligible e inmutable de los seres desaparece, pues el ser queda reducido a las notas o manifestaciones concretas de la existencia. De este modo se intenta suprimir y aniquilar la realidad de la *esencia*, que constituye el núcleo profundo y oculto del ser existente, fuente de todas sus determinaciones concretas y manifestaciones accidentales.

La existencia humana es así destituida de la propia esencia, o absorbida e identificada enteramente con ella. La existencia humana queda, pues, *des-esencializada*, destituida de su *esencia sustancial*, de donde brotan como de *causa* todas las notas existenciales en que aparece situado el hombre.

Tal es el resultado lógico de la negación de la vía intelectual de acceso al ser. El existencialismo intenta suprimir la inteligencia y, por lo tanto, debe prescindir también de su objeto propio, que son las *esencias*. El mundo entonces se vuelve inexplicable, ya que nada se puede afirmar o negar sino en términos de *algo que es*, o de la esencia. Se debería renunciar a toda actividad pensante y a todo filosofar, porque toda estructura filosófica es siempre un esfuerzo y una labor intelectual, cuyo objeto es necesariamente una *esencia*; sólo desde la esencia se piensa y se razona.

La misma existencia humana se torna impensable y sin sentido si se intenta vaciarla de toda esencia, pues el acto de existir no tiene realidad sin *algo* que exista, y este algo es una *esencia sustancial* o accidental. La pura existencia finita no puede existir, ni puede ser aprehendida, sino en y por la esencia—como el acto por el que una cosa es lo que es—, puesto que ambos son los componentes intrínsecos de todo ser finito. Sin la esencia, la existencia sólo se desvanece en la *nada* y el absurdo. Por eso es igualmente absurdo pensar que las *notas o categorías* existenciales, a las que el existencialismo quiere reducir el fondo último de la realidad, sean de orden meramente exis-

tencial ; tales caracteres no son lo último, sino que presuponen un ser sustancial, del que ellos son propiedades. No se puede concebir la finitud y temporalidad sin un ser o esencia que sea limitado y que dure.

El existencialismo se encuentra así en una latente *contradicción* interna. Pues, por un lado, suprime *de iure* el mundo inteligible de las esencias y, por otro, introduce subrepticamente el pensar esencial en los mismos juicios y razonamientos con los cuales pretende destruir ese valor ontológico y en los finos análisis intelectivos de la descriptiva existencial. Porque la inteligencia no puede actuar sin apoyarse en su objeto, que es la esencia. De ahí que toda esa descripción y fundamentación de las notas existenciales no pueda realizarse si dichas notas no son aprehendidas en el plano de *ser de esencia* y mediante el análisis racional. De lo contrario, nada podría decirse de ellos sin una esencia humana o supuesto permanente a quien se atribuyan, porque la razón nada puede aprehender, ni siquiera la existencia, sino desde la inteligibilidad de la esencia.

En realidad, pues, se vuelve a *esencializar* tales caracteres o propiedades del existir, aunque el existencialismo se empeña en tomarlas como puramente existenciales y vacías de esencia, simples manifestaciones de la actividad. Y así, de una manera subrepticia y paradójica, después de haber des-sustancializado la existencia humana, este sistema llega a hipostasiar o sustancializar las modificaciones accidentales, erigiendo la actividad y devenir humanos en la sustancia del hombre mismo.

Y por descontado, el método existencialista, incapaz de penetrar la esencia del ser sustancial que subyace a toda la multiplicidad fenomenológica de nuestra vida, tampoco puede esclarecer la *real composición de esencia y existencia* en el existente humano, que lo determinan intrínsecamente como ser *contingente y finito*. Lo que patentiza que sólo en la real distinción y armónica composición de los dos principios, sin absorción de uno en el otro, puede hallarse solución adecuada a los oscuros problemas que el existencialismo plantea.

5) *Actualismo y negación de la dualidad sustancia-accidente.*

Se entiende por tal la negación de toda sustancia o realidad permanente en el ser de las cosas y reducción de las mismas a mera actividad y devenir.

Si bien decíamos que el método existencial conduce lógicamente a sustancializar los actos y manifestaciones fenomenológicas de la conciencia, ello se entiende *de iure* y según las exigencias del pensar racional. En realidad y en las afirmaciones expresas se detiene en el mero *actualismo*. Bilo es consecuencia de su primera posición y del alcance de su método empirista.

El existencialismo pretende prescindir de la esencia sustancial y quedarse con una existencia como pura autocreación libre de sí, como pura temporalidad o sucesión fenoménica en el tiempo, vaciada de todo ser permanente que lo constituya en un modo de existir específico. Tal existencia queda reducida a puro devenir o actualización, sin una cosa que deviene. No es nunca, sino que se *crea* a sí misma, como mero proyecto de ser en tensión de realización constante hacia el futuro.

La misma posición *empirista*, ya señalada, del existencialismo no alcanza sino a esta visión actualista de la realidad. La intuición empírica sólo percibe *los fenómenos* del existir concreto o datos sensibles. Estas han de consistir por fuerza en manifestaciones actuales, en el simple *aparecer* o devenir constante de la existencia, sin penetrar en el interior de la sustancia. Las «notas existenciales» vienen así a resolverse en pura actualidad o sucesión de fenómenos y experiencias vividas.

En tal *objeto fenoménico*, reducido a *practicidad* o *facticidad* pura, no tiene sentido la dualidad clásica de *sustancia* y *accidentes*. El análisis existencial y de intuición empirista no es capaz de remontarse a las realidades suprasensibles ni tiene acceso a la aprehensión inteligible del *ser* ni de sus modos o diferencias primarias. La penetración hasta la esencia *sustancial*, realidad *latente* bajo la multiplicidad de las manifestaciones accidentales y permanente bajo todos los cambios, le está vedada. Debe, al menos, profesar el *agnosticismo* respecto de tales categorías del ser, puesto que no acierta a distinguir la sustancia, o esencia inteligible, de sus modificaciones accidentales. Y más bien tiende a suprimir la sustancia como tal, puesto que resuelve la existencia concreta en el hacerse existencial, en las notas empíricas y actividad accidental en que esa existencia se proyecta.

Es patente la estrecha afinidad entre este actualismo y el de las filosofías de la vida, en especial su dependencia del vitalismo de Bergson. La diferencia principal está en que los existencialistas consideran al hombre como mera *subjetividad* y no como manifestación de otra

corriente vital cósmica. Convienen en que este *élan vital* existencialista es también entendido en sentido creador; el hombre se crea libremente a sí mismo, es su libertad.

6) *Contradicción constante y absurdismo nihilista.*

Renegando de la inteligencia, de sus principios y leyes generales, y debiendo, por otra parte, echar mano de ella para sus agudos análisis intelectivos—so pena de renunciar a todo filosofar y sumirse en las tinieblas de una conciencia empírica infrarracional o animal—el existencialismo, ya desde el inicial irracionalismo de Kierkegaard, se debate en una constante contradicción interna que le desgarrar. Esta *tensión trágica* y ambiguo fluctuar entre extremos contradictorios es, por otra parte, el sino propio de todo anti-intelectualismo.

La *contradicción primera* y general aparece en su mismo método y proceso filosófico, que niega todo el valor de la razón y sus leyes, afirmando a la vez la validez de la misma en el ejercicio continuo del pensar discursivo. Porque los existencialistas mismos tienen que dar valor a su sistema que, como toda otra filosofía, funda su validez en su coherencia lógica, en ser una construcción racional que, partiendo de unas premisas, debe desarrollar un conjunto armónico de consecuencias. Y a las construcciones de los existencialistas no falta su lógica y coherencia interna; antes bien, dado lo sutil de sus análisis, no tanto hay en ellos obra de una intuición empírica cuanto de una alambicada razón abstractiva. Al profesar después su declarado irracionalismo, deben por fuerza moverse entre ambos planos contradictorios.

Otra *contradicción* radical corre a lo largo del sistema en fuerza de su negación, ya notada, de las esencias y singularmente de la esencia del hombre. Se parte de que el hombre no tiene una esencia determinada ni es definible y se pretende en seguida construir una *ontología* fundamental, la cual no es posible sin decirnos *lo que es* o la esencia de la realidad, o se define el hombre por la *libertad* y otros caracteres existenciales, como constitutivos de la existencia.

El filósofo que comienza por negar la realidad de las esencias no puede afirmar nada de una manera general, ya que no habrá «naturaleza humana» ni de las demás cosas a las que pueda aplicar lo afirmado. Mas no sólo no podrá hacer una filosofía con leyes generales, sino tampoco una filosofía descriptiva. Así, los existencialistas están incurriendo en contradicción a cada paso, cuando están descri-

biendo *lo que es* cada una de las realidades que analizán: la existencia humana, la conciencia, trascendencia. Toda su descriptiva procede en el supuesto de que *son esto y no lo otro*, y que si son esto no pueden ser lo otro, lo que implica que tienen tal *esencia* o modo de ser, que son esencialmente esto y no lo otro. Todo ello comporta una inmensa contradicción, puesto que están *esencializando* las mismas realidades cuyo valor de tales esencias contradicen.

La misma contradicción constante va implicada en el *actualismo* en que, por negar estas esencias fijas, los existencialistas inciden. Porque el *actualismo*, que reduce a puro devenir todos los fenómenos de la existencia empírica, lleva en su misma entraña la unión de los contrarios, del ser y del no ser, en ese continuo *fieri* de las cosas, con la negación de los principios de contradicción y de razón suficiente, como siempre se ha asegurado de las filosofías del devenir, desde el moviIismo puro de Heráclito hasta el hegelianismo y el vitalismo de Bergson.

Otras formas de contradicción se hacen más salientes en los distintos existencialistas. Así en Heidegger, iniciador del método fenomenológico de intuición empírica, y que por otro lado hace gala de un alambicado abstractismo intelectual en sus sutiles procesos analíticos, presentados bajo formas en extremo abstractas. Por su parte, Jaspers declara, como postulado previo, que la filosofía no se hace con «conceptos», que no es «un sistema de doctrina, cuya verdad objetiva pretenda ser válida para los demás», y tras de ello escribe tres gruesos volúmenes de filosofía, en que se supone trata de convencer a los demás transmitiéndoles su pensamiento por medio de conceptos bien abstractos y tortuosa dialéctica.

A su vez Sartre, aún con más rigor «lógico», erige la contradicción en sistema, proclamando el existencialismo como filosofía del *absurdo* y admitiendo como fruto de la ontología fenomenológica *el absurdo del ser* que provoca la *náusea* y la existencia sin razón de los seres. Desde entonces, la explicación del mundo y del hombre ya no habrá que buscarla en una finalidad trascendente ni en un Ser supremo, sino en la *nada*, que, según Heidegger, está en la raíz y origen de todo el ser y, según Sartre, es parte constitutiva del *ser en sí* que es el hombre. Y en el principio de la *prioridad de lo negativo sobre lo positivo*: la existencia consiste en la *nadificación* de los contrarios que se hacen presentes en la conciencia. «Desde Heidegger, que la ha tomado de Hegel y no de Kierkegaard, la *negatividad* co-

mo principio ha pasado a la problemática de Abbagnano, predomina... en las situaciones límites que han llevado al «desastre» final de Jaspers y ha tenido su arquitectura barroca en J. P. Sartre (36).

Pero es más que absurdo y sin sentido erigir la *nada* como *primum ontologicum* y primer principio de todo el ser, construyendo sobre una *dialéctica de la negatividad*—libertad nadificadora, angustia, náusea, mala fe, anarquía y lucha social—la metafísica de la existencia y del hombre. El pensamiento clásico y el pensamiento humano normal hacen de la nada un *ente de razón negativo*, una construcción lógica que no tiene existencia más que en la *razón*, por la que, a semejanza de los seres reales y positivos, es formada conceptualmente una «ficción de ser» negativo para significar la limitación o negación de ser ulterior en las cosas. Pura entelequia irreal que sólo expresa este fundamento de negación o falta de ser en las cosas: No hay *nada* de géneros en tal tienda, no hay *nada* de bueno en tal hombre.

Mas si, con el existencialismo, se introduce esta nada en el seno mismo y constitutivo del ser y con Le Camus—uno de los seguidores de Sartre—se dice que la nada es «la única verdadera realidad de la existencia», lógicamente habría que renunciar a todo ulterior desarrollo de esta «metafísica de la nada», por quedar reducida la realidad a puro no-ser y absurdo. El suicidio filosófico sería la única actitud consecuente con esta forma de pensar. Pero ya decía Aristóteles de Heráclito, y puede repetirse de estos anti-intelectualistas: «No todo lo que se dice, se puede pensar». Por eso no puede tomarse en serio tal filosofía del ser, sino a lo sumo como una literatura—son los cultivadores de la *littérature noire*—que intenta reflejar un último esfuerzo del hombre desesperado actual para salvar la existencia de ese naufragio universal del ser, a que lo ha conducido el idealismo universal.

7) *Inmanentismo y subjetivismo idealista.*

Es otro de los grandes errores contenidos en la filosofía existencial y consecuencia de los anteriores: del irracionalismo y negación de la dualidad sujeto-objeto, y de su empirismo fenomenista.

En efecto, la negación del valor ontológico de la inteligencia, única facultad de captar el *ser trascendente*, porque es la única que

(36) C. FABRO: *Il significato dell'esistenzialismo*: Esistenzialismo. Acta Pont. Ac. Rom. S. Thomae (Romae 1947), p. 9-39, p. 22.

lo aprehende como *otro*, como un *obiectum* distinto del sujeto, lleva consigo un *inmanentismo* radical. Sólo por el camino de las esencias objetivas, de la aprehensión inteligible *del ser real* en sí y sus conexiones ontológicas, el hombre puede evadir su inmanencia y alcanzar desde ella la realidad trascendente del mundo, de la propia sustancia como distinta de su actividad y de la existencia de Dios. La experiencia heideggeriana de *ser-en-el-mundo* descubre cómo el hombre, para el análisis existencial, se encuentra encerrado en su propio ser, por el cual y en el cual es el mundo, sin posibilidad de evasión de su propia *inmanencia* y de trascender a la realidad en sí.

Este inmanentismo es también *la consecuencia* del método fenomenológico y de *intuición empirista*, que sólo percibe la realidad fenoménica y para el cual el ser consiste y se agota en su *aparecer*, en su *presencia* a través de la intuición indistinta del propio ser de la existencia. Con ello se está afirmando la realidad o *ser* de los entes sólo en cuanto están en la conciencia existencial, y se los está reduciendo a su *aparecer*. Es verdad que los existencialistas no niegan el ser real o en sí, distinto de su presencia fenoménica. Pero tampoco lo afirman, porque es un problema que rebasa las posibilidades de su análisis fenomenológico y no puede tener sentido ni menos solución que no sea la de la *inmanencia* existencial. Si los entes no se revelan sino por el ser de la existencia humana, de cuyo ser participan y por el cual ellos son, no tiene sentido la búsqueda de un posible ser trascendente, que sólo podría darse fundado en esa existencia. Todo *ser* queda así comprometido y aprisionado en el ser de la propia existencia.

El antropocentrismo de la filosofía moderna, llevado hasta su extremo en el idealismo trascendental, revive con toda su virulencia en el existencialismo. En un primer momento parece éste superar el idealismo, en cuanto que afirma la abertura de la existencia al mundo. Pero pronto aparece que tal trascendencia y el mundo se resuelven definitivamente en inmanencia, reabsorbidos en el ser de la existencia. El existencialismo no supera, pues, el *idealismo* y sólo se contrapone al racionalismo del idealismo trascendental. Y no faltan neo-idealistas —como el grupo italiano de Abbagnano, Paci, etc.—que a la vez son existencialistas e incorporan el existencialismo como un momento del devenir dialéctico inmanente del espíritu.

Tampoco la filosofía existencial ha superado el subjetivismo kantiano, origen de toda mentalidad idealista. Hay una estrecha y di-

recta dependencia en las especulaciones de Heidegger respecto del subjetivismo y empirismo kantianos. Y hasta existe coincidencia sustancial entre el planteamiento del problema filosófico en el fundador del existencialismo y en la Crítica de Kant. En éste, los límites del conocimiento ontológico quedan circunscritos a la experiencia dada a través de la sensibilidad y la imaginación, es decir, especificado por la forma del tiempo. Sólo en el tiempo y por el tiempo es posible la percepción del mundo exterior y su elaboración conceptual. Así también en Heidegger; sólo en la *temporalidad* se hace posible indagar el sentido del ser y construir el saber ontológico. O mejor, el tiempo, hecho existencia, es la raíz de todo saber, porque la temporalidad forma el constitutivo de la existencia. El tema del tiempo, eje de la especulación heideggeriana, está, pues, tomado de Kant y era también básico en su filosofía (37).

Asimismo, en los resultados, el existencialismo es una versión de la concepción kantiana. El hombre es quien proyecta sobre los otros entes la luz de la conciencia, confiriéndoles su sentido, valor de ser y verdad. El mundo es, en rigor, creación del hombre por su proyección existencial sobre las cosas. Sin duda no crea la existencia bruta de la cosa en sí, porque la nueva filosofía se distingue del idealismo puro, que ya ha tiempo había sacrificado el fenómeno kantiano al nouméno, reduciendo la realidad a pensamiento. Representa simplemente la posición de Kant, para quien la inteligencia era una forma con la que el pensamiento reviste la materia empírica, de por sí impenetrable y vacía de sentido. Surgía así el mundo, representando no el conjunto de las cosas en sí, sino nuestro modo de comprenderlas, pues del hombre reciben su ser ontológico, por información inteligible.

Dicho sentido de información es rechazado por Heidegger, y en esto hay una marcada diferencia entre Kant y el existencialismo, que abomina de todo aspecto racionalista y cuyo idealismo tiene más bien sentido dinámico y activista, recogido de las concepciones vitalistas y pragmáticas modernas. El *homo sapiens* se convierte más bien en *homo faber*, y la constitución del mundo se verifica por activa proyección de la subjetividad sobre las cosas, envolviéndolas en un tejido de posibilidades de acción.

(37) Recientemente ha sido estudiada esta dependencia estrecha de la filosofía de Heidegger respecto de Kant por J. M. HOLLENBACH: *Sein und Gewissen. Eine Begegnung zwischen M. Heidegger und thomistischen Philosophie* (Baden-Baden 1954), p. 161-276.

Idealismo ciertamente *irracional* y *activístico*, pero idealismo al fin no superado, en que se hace el mundo dependiente, noética y ontológicamente, de la subjetividad. Mientras las cosas exteriores separadas del espíritu sigan considerándose como un no-sentido, sin independencia existencial del sujeto, se mantendrá la posición idealista. La realidad y sustancia óptica de las cosas estará a punto de desaparecer, yendo a desvanecerse en la nada o absorberse en la inmanente existencia del sujeto.

8) *Relativismo e historicismo.*

También el existencialismo está contagiado de estos errores, que afectan a la raíz misma del sistema. Su misma reacción respecto del idealismo racionalista, para quien lo individual e histórico poco o nada cuentan—ya que, identificada la realidad con el ser trascendental, absoluto e impersonal, las diferencias individuales concretas quedan reducidas a puras instancias fenoménicas de ese absoluto—, le hace reincidir en el extremo contrario del *relativismo histórico*.

Tal es simple consecuencia de su concepción del ser como *temporalidad*. Si, por una parte, el sentido del ser y de la verdad está vinculado a la existencia del yo humano y nada vale sino mediante ella, y si, por otra parte, la trama última de la existencia se diluye en devenir temporal e histórico, todo ser y verdad, así como todo saber, estarán en íntima dependencia con esa existencia que deviene y cambia, serán *relativas* a ella y variarán de acuerdo al tiempo concreto que constituya esa existencia humana.

En ese sistema no cabe una verdad absoluta, independiente del sujeto. La nueva filosofía afecta, pues, de *relatividad e historicidad* toda verdad y filosofía y, en general, todos los valores absolutos. En ella no será posible una *verdad absoluta*, independiente del sujeto o existencia concreta, en continuo devenir.

Sin duda, el hombre está inmerso en la historia y es el protagonista y forjador de la historia, porque la *historicidad* es atributo específico suyo y consecuencia de la *temporalidad*, de la riqueza ontológica de su ser individual que se realiza y perfecciona en el tiempo. Pero ese acaecer *temporal* llega a ser historia por la actividad espiritual del hombre, por sus actos libres de inteligencia y voluntad, que crean la cultura. El error existencialista no está en acentuar la *historicidad* humana, esencialmente vinculada a su ser y vida espirituales encarnados en el tiempo, sino en reducir la existencia humana

a pura temporalidad, es decir, a un puro historicismo relativista, con negación de la esencia transtemporal y de los valores absolutos que dan *sentido* y orientación normativa a la vida, y con negación de la misma actividad intelectual, creadora de la cultura y de lo histórico.

Error que está directamente influenciado por el historicismo y relativismo puros de Dilthey y por las tendencias vitalistas. Con ellas el conocimiento es puesto en dependencia total respecto de la vida. Los distintos modos de pensar y concepciones del mundo no obedecen a principios objetivos trascendentes, sino que emergen de los elementos irracionales que constituyen la vida en un momento histórico dado. A este mismo vitalismo e historicismo viene a dar el existencialismo, al diluir la existencia humana en un puro acontecer *factico* y hacer que todos sus valores y conocimientos estén totalmente determinados y *relativizados* por la *situación* histórica, por el aquí y el ahora temporales.

9) *Atéismo de hecho o de derecho.*

Hemos expuesto ya el pensamiento de cada uno de los existencialismos sobre el problema de Dios. Aquí sólo queremos *subrayar* lo que parece caracterización y actitud fundamental del mismo, tomada de sus notas comunes, sobre este tema cumbre de toda problemática filosófica.

En este sentido, hemos de caracterizar la actitud del sistema como tal frente a Dios, como *atéismo de hecho o de derecho*.

Cierto es que hay existencialistas teístas y también católicos. Pero se trata del sistema como tal y de las *exigencias* a que lleva la lógica de sus principios y premisas puestas, cuando es desarrollado con método riguroso. El existencialismo entonces conduce al *atéismo*, porque lleva inexorablemente a la impugnación de todo el orden metafísico y, por consiguiente, de la misma existencia de Dios. La metafísica del hombre concreto ha quedado erigida en metafísica del ser en general, desde el momento en que, en su punto de partida, ha sido considerado el ser del hombre como sustituyendo al ser en general para, desde él, interpretar todos los problemas del mundo. Y toda metafísica—sistema de principios últimos sobre el fundamento y sentido del ser—por fuerza ha de pretender reducir a explicación unitaria todas las preguntas sobre el mismo, implicando por lo tanto la solución del problema de Dios.

Ahora bien, una tal metafísica como la existencialista basada en el método irracionalista y de la simple experiencia fenomenista, negadora del valor de la inteligencia para remontarse al orden inteligible del ser y, sobre todo, que profesa la supremacía del *devenir*, de la *potencia* sobre el *acto* y de la *nada* sobre el *ser*, que ha hecho de esta nada el origen, término y como el constitutivo de la existencia, por fuerza ha de dar *solución negativa* al problema de Dios. Y ello aunque haya planteado con tanta agudeza el hecho, base y punto de partida de toda ascensión a Dios, que es la radical *finitud* y *contingencia* de la existencia humana y de todos los seres del mundo. Pero el existencialismo carece por completo del verdadero *sentido y metafísica interpretación de lo contingente*, encerrándose, en virtud de aquellos supuestos, en la clausura de la existencia mundana y temporal, en vez de abrirse a la trascendencia del ser y ascensión hacia Dios.

Y ya vimos cómo esta posición se verifica en los existencialistas fieles al sistema. Heidegger, su fundador, se ha mantenido en esta postura de inmanencia existencial sin horizonte abierto a la trascendencia. En el análisis del existente humano descubriría, como encuentro fundamental, el carácter de ser *arrojado* en él impreso, que planteaba ya dos preguntas: De dónde viene arrojado este ser y a dónde se le ha arrojado. Heidegger impuso tiránicamente silencio a estas voces de la conciencia. Siguió adelante su hermenéutica positivista del fenómeno humano, encerrándolo en la facticidad del devenir temporal y nada quiso saber de un supuesto *Werfer* o *arrojador*, sustituyéndolo por la nada. Así ha querido hacer comprensible al hombre sin Dios, sumiéndole en el abismo nihilista y exigiéndole una absurda actitud de heroicidad: Que mirara fijamente la muerte y aceptara valiente la muerte como su propio destino.

Sus obras posteriores nada positivo han hecho por cambiar esta su radical postura filosófica, pese a algunas protestas verbales, según dijimos. Antes bien, remitiéndose expresamente a Nietzsche y Schopenhauer, se ha reafirmado en su primera actitud con místico-simbólicas interpretaciones de lo cristiano (38).

Jaspers, por su parte, se abre a una cierta concepción de la trascendencia, de la que no se puede decir si hay que entenderla como teísmo, panteísmo o ateísmo, cosas las tres que son igualmente rechazadas por Jaspers.

(38) J. HOLLENBACH: O. c. p. 131-160.

Sartre, en cambio, puede ser llamado el más consecuente en este aspecto, el que ha llevado a un radical ateísmo las premisas del sistema. Su posición es abierta y desafiadamente antiteísta, como hemos dicho. El «hombre» de Sartre, Le Camus y de los círculos existencialistas, el que ha de reflejar el estilo y forma de vida del «nuevo humanismo», es el *ateo nihilista* de los personajes de Dostojevski y del nihilismo ruso, padre del actual comunismo, el hombre desesperado y *révolté* que, para autorrealizarse como pura libertad y hacer honor a su metafísica de la nada, se declara en perpetua rebeldía contra todo el orden establecido, desde el orden divino y moral al orden de la sociedad política y comunidad humana.

Los existencialistas cristianos, y al frente de ellos Gabriel Marcel, han encontrado, sin duda, una *evasión* de los estrechos muros de la immanencia, abriéndose a la comunicación con los otros seres y a las exigencias del ser infinito. Pero es a costa de haber *modificado sustancialmente* los principios, orientación y métodos del sistema, como se ha dicho. Los análisis existenciales de Marcel y otros que se orientan a la afirmación de Dios, conservan su valor transportados al *único plano* del orden inteligible y de la auténtica realidad ontológica en que han de tener validez, y mediante el empleo de la razón discursiva, de su poder de aprehensión de lo trascendente y la consiguiente ruptura del férreo círculo de la finitud en que gravita la existencia heideggeriana. Con ello abandonan el núcleo fundamental del existencialismo rígido y mantienen sólo parcialmente los supuestos anti-intelectualistas y de la immanencia existencial, con las que *siguen deformando* las vías de acceso a Dios y el conocimiento natural de El.

10) *Amoralismo y moral de la situación.*

También hemos expuesto antes cómo el existencialismo de método riguroso y consecuente, el que ha sido desarrollado por Heidegger, Sartre y sus seguidores, entraña la *negación* del orden moral, se halla radicalmente imposibilitado para fundar una *moral*. Es lo que se ha llamado *amoralismo* del sistema, que contiene y acentúa aún más la idea de su *inmoralismo total*.

Los errores antes descubiertos nos dan la razón de este aserto. Lo bueno y lo malo, lo lícito y lo ilícito, el deber y la obligación han perdido todo sentido, cuando el hombre y el mundo han sido reducidos a mero devenir existencial. En una existencia así concebida, en que el hombre no ha sido creado de acuerdo a un tipo o con una

esencia definida y normativa; que no reconoce un Ser y Bien trascendente, ni un orden objetivo exterior que imponga normas a su conducta, sino que el hombre es simplemente lo que se hace por su acción y libertad, no cabe una moral fija, ni siquiera tiene sentido la *actividad moral*. La moral es el orden del *deber-ser* impuesto a una persona *libre*, que debe ajustar su conducta a unas normas fijas de obrar de acuerdo con las propias exigencias de perfección y un Fin y bien supremo que alcanzar. Y, en el mundo existencialista, no existe una *esencia humana* a perfeccionarse, ni una perfección o bien específico por alcanzar. La existencia simplemente es y nada más y por eso nada hay exigido ni prohibido para ella, porque no hay medida alguna moral, ni aun ontológica, de esa existencia que por eso está por encima o «más allá del bien y del mal».

Una tal existencia es sencillamente *amoral*. Todos los modos de existencia o de autoelegirse son *iguales* y tienen valor por sí mismos, como formas de elección autocreadora que no admiten la imposición de ninguna ley exterior, sino que se justifican por sí mismas. Pero entonces poseen igual valor moral las acciones y los comportamientos más criminales, ya que todas son realizaciones igualmente existenciales y nada más.

No vale apelar, como hace Sartre, a vanas apariencias de norma moral y criterios para discernir conductas buenas o malas, como la fidelidad a la plena existencia auténtica, o la propia creación de valores. ¿Cómo sabemos si unos son modos de realización auténtica y otros no? Y ¿por qué una elección existencial sería mejor o peor que otra? No existe criterio alguno de valoración, ya que todos son igualmente modos de realización existencial y nada más. Por otra parte, si la existencia es la que crea sus valores en la propia elección, entonces puede establecer como valor lo que quiera, y todos, aún los más contradictorios, serán igualmente valores; una vez excluida una jerarquía trascendente y normativa de valoración, la existencia se erige en medida de todos los valores que ella crea.

En una tal pseudo-concepción moral, es evidente que desaparecen todas las reglas éticas universales, válidas para todos. La afirmación de Sartre de que por ser la propia elección libre constitutiva de valores, cuando uno se elige, elige para todos, es gratuita y absurda en su sistema. Más bien se sigue de ahí que cualquier acción puede constituirse como buena si uno se decidiese a establecerla como valiosa, ya que el valor depende de la propia existencia. Ello equivale a la

justificación de los mayores desórdenes y desviaciones morales, las cuales pueden constituirse como igualmente buenas si responden, en cada situación concreta, a la propia decisión personal.

Se incide así en un puro *relativismo* o *escepticismo moral*, en la concepción de un orden ético enteramente subjetivo e individual, que ha sido designado como «individualismo ético» o *moral de la situación* (*Situationsethik*). Tal sistema, con todas estas consecuencias de amoralismo, no se encuentra aún expreso en Kierkegaard o Heidegger. Se da ya latente en sus premisas existencialistas, y ha sido claramente perfilado por Jaspers con sus teorizaciones sobre la ontología de la situación, y con gran radicalismo desarrollado por Sartre y sus seguidores. Además se fueron infiltrando muchas preocupaciones e ideas de esta *moral existencialista de la situación* en los círculos católicos—como lo prueba la Alocución de Pío XII de 1952, que luego se menciona—y una difusión aún más grande obtuvieron entre los protestantes del grupo existencialista de Karl Barth.

Situación es lo que otros han llamado contorno, comportamiento o circunstancia y medio ambiente. Pero en el existencialismo, la situación no es algo exterior al hombre, sino interno y constitutivo de la existencia humana. «Mi situación, dice Jaspers, es *encarnación de mi ser*. En el fondo existensivo de mi ser, la intencionalidad que constituye la autorrelación se me muestra *como identidad del yo y mi situación*». La acción humana se produce siempre en una determinada situación y de ella, como de condición singular de la existencia, depende. Y dada la concepción existencial de la libertad como un querer radical o una elección incondicionada, sin motivos, fundamento ni fin, la decisión de la conciencia no puede ser influida o imperada por los principios y las leyes universales, sino que sólo debe tomar su regla de acción según las exigencias de cada situación concreta, que es la actitud subjetiva y personal, sin referencia a una categoría permanente o a un criterio de valoración exterior. Lo ético entonces es un momento de la creatividad subjetiva, sin apelación a ideas o criterios de valor y sin relación con una norma o principio regulador de conducta.

De ahí que, en la nueva moral, la justificación del acto humano depende de la pura decisión del hombre, porque las raíces exclusivas de la acción están en la subjetividad y son inefables e irrepetibles. Por eso el signo distintivo de la misma es que «no se basa sobre leyes universales, por ejemplo, sobre los diez mandamientos, sino sobre

las condiciones y circunstancias reales en que se ha de obrar y según las cuales la conciencia humana ha de obrar y elegir». La consecuencia de esta moral, aun para el creyente, es un individualismo religioso y personalismo en las relaciones con Dios, en conformidad con el libre examen protestante. En la decisión de la conciencia, el hombre se entiende directamente con Dios sin necesidad de medir su acción por artículos de la ley y reglas abstractas. Es un riesgo personal (39).

Por su parte, el existencialismo ateo de Sartre y sus discípulos ha convertido esta llamada por ellos *moral de la ambigüedad*—porque en verdad las ideas de lo bueno y malo están tomadas en un sentido nuevo y *equivoco*, que nada tienen que ver con el concepto tradicional de lo moral—en un *amoralismo* y *desenfreno total* sin traba alguna de normas exteriores, morales o sociales. Tras las lúgubres ideas de angustia, existencia trágica y ser para la muerte, se alimenta el deseo de posesión y goce total de la vida presente en un desenfreno orgiástico y sin limitaciones morales, muy semejante al vitalismo amoral de Nietzsche. La existencia trágica se degrada así en el más craso *materialismo hedonista*. Los análisis del amor de Sartre se detienen en una exaltación de las pasiones y apetitos inferiores, de los impulsos egoístas del *eros* proveniente del psiquismo material, y en el fondo coinciden con el *materialismo* de Freud.

No en vano los críticos han dicho de las obras literarias de Sartre, tan llenas de clínica sensualidad, que constituyen una vuelta al *naturalismo* francés de 1890. Y en una repugnante obra sobre *El marqués de Sade*, Simone de Beauvoir describe y rehabilita la vida de este siniestro personaje de la época de revolución francesa—desenfrenado libertino que practicó y propagó en sus escritos todas las aberraciones sexuales y no sólo la que lleva su nombre, que en ellos incita al crimen y al ateísmo, a la revolución y a la ruptura con todas las formas del orden moral y social—como el *perfecto tipo* del existencialista, aquel que no se detiene ante ninguna clase de desórdenes y crímenes con tal de vivir y hacer prevalecer su absoluta libertad. ¡Tal es el paradigma de amoralismo total y hedonismo materialista que encarna la ética existencialista!

(39) Pio XII: *Alocución al Congreso Internacional de la Federación mundial de Juventudes femeninas católicas*; AAS 44 (1952), p. 417 ss. Véase sobre la Moral de la situación E. LUÑO PEÑA: *Moral de la situación y derecho subjetivo* (Barcelona 1954), p. 53 ss.

11) *Anarquismo político.*

Sobre la atmósfera psicológica de pesimismo radical, de conciencia del fracaso y degradación, de escepticismo, soledad individualista y desconfianza de la sociedad que ha creado el existencialismo, sólo se podía construir una *filosofía social revolucionaria*.

Ya hemos dicho, en efecto, cómo el existencialismo, sobre todo el de Sartre y los suyos, defiende este anarquismo político. Según ellos, la existencia como libertad autocreadora y trascendencia de sí hacia el futuro y el mundo, es toda en ella y para ella y nada hay fuera de ella. El hombre no puede ser o proyectarse sino como libertad absoluta contra todo lo que pudiera entorpecerla o limitarla. No reconoce, pues, ninguna clase de trabas exteriores y puede elegir su vida como *quiera*, aún contra todas las instituciones, leyes, derechos o costumbres. Un modo de *vivir anárquico* y sin barreras de criterios especulativos de verdad o normas morales, sociales y jurídicas—semejante al que se adopta en «clubs» y centros existencialistas—es el tipo propio de vida que responde a esta concepción de la existencia. Por eso prende más fácilmente el existencialismo en gentes degradadas, psicológica y moralmente.

Más aún, la disconformidad con toda norma establecida es para Sartre una nota existencial. El hombre no puede realizarse sino como *destructor* de un orden que lo aprisiona y que pretende dominarlo. La existencia así es esencialmente *revolución*. Según esto, el existencialista es por definición revolucionario y por eso Sartre ha vindicado para su filosofía de la libertad absoluta el privilegio de ser la *filosofía revolucionaria* propiamente tal (40).

La consecuencia de ello es la estrecha vinculación y conexiones del existencialismo con todos los sistemas sociales que se inspiran en el *materialismo histórico*, con todas las formas del *totalitarismo* que construyen los Estados materialistas y ateos, en especial con el *comunismo*. Una existencia así desatada de toda norma moral, que se proyecta como autocreación anárquica y como revolución contra todo orden externo, hace imposible la convivencia pacífica. El Estado, desprovisto de fuerza moral para imponer un orden jurídico obligatorio, ha de sustituir ese ordenamiento ético-jurídico por una regla de conducta exterior impuesta por la fuerza y una ordenación mecánica

(40) SARTRE: *Matérialisme et Révolution* en *Les Temps Modernes* I, n. 9 (junio-julio 1946), p. 1537 ss.; n. 10, p. 1-32. Cf. MARJORIE GRENE: *El sentimiento trágico de la existencia* (Madrid 1955), p. 150 ss.

de la sociedad basada en un mito popular: la nación, la razón, la clase, etc. Heidegger y Jaspers se aliaron bien con el *nazismo*; son bien conocidas las concomitancias de Sartre y los grupos existencialistas de diversas naciones con el comunismo... Aunque Sartre critique y pretenda rebasar el mismo comunismo con una filosofía de la anarquía total, destructora de todos los valores que no sean los de la *libertad sin límites*...

12) *El existencialismo ante la doctrina de la Iglesia.*

Bueno será, por fin, completar este juicio crítico señalando la *incompatibilidad* del existencialismo con la fe y la doctrina católicas. La Iglesia no sólo condena como falsas y heréticas aquellas teorías filosóficas abiertamente contrarias a los dogmas o verdades naturales de orden metafísico y moral, contenidas en la revelación, sino que también tiene la misión de juzgar sobre todas aquellas concepciones del campo filosófico que directa o indirectamente se relacionen con la revelación, y denunciar su falsedad y error cuando no son conciliables con la doctrina de fe o dificultan la recta comprensión de la verdad dogmática.

Bajo ambos aspectos, el existencialismo *se opone a la doctrina católica, porque contiene numerosas doctrinas heréticas o erróneas* ya condenadas por el Magisterio eclesiástico y por ello ha sido objeto de nuevas y expresas declaraciones condenatorias.

Es evidente que el existencialismo abiertamente ateo rechaza de plano todo el dogma y toda la revelación y tiene contra sí el Magisterio entero de la Iglesia.

Pero aún en su forma negativa o abstencionista, que rehuye pronunciarse abiertamente contra Dios o la religión cristiana, el existencialismo cerrado y metódico de Heidegger o Jaspers implica numerosos errores filosóficos que han sido con frecuencia proscritos por la Iglesia. Todo su irracionalismo y método empirista se opone a las innúmeras declaraciones del Magisterio sobre el entendimiento, o razón, y su capacidad de conocer con certeza las realidades aún suprasensibles y los principios supremos, de demostrar con certeza la existencia de Dios y su distinción del mundo, la creación y atributos trascendentes de Dios, la espiritualidad e inmortalidad del alma (41).

(41) En la imposibilidad de citar todas las declaraciones de la Iglesia, nos remitimos a los *Indices* de DENZINGER: *Enchiridion Symbolorum*, sobre todo n. I r, Vlb-f y todo el número XI, p. (8)-(36) ss.

Asimismo contiene los errores agnósticos, positivistas, materialistas y fenomenistas, que contradicen a las constantes enseñanzas de la Iglesia sobre la existencia objetiva de las sustancias o creaturas corporales y espirituales, sobre la sustancialidad y distinción de las mismas respecto de Dios y que no son *pura nada*, o una realidad existencial única e indistinta de la existencia humana (Denz. 522, 526, 1901-1930); igualmente contradicen a las doctrinas de fe sobre la sustancialidad del hombre compuesto de cuerpo y alma espiritual, sobre su inmortalidad, creación por Dios y fin último natural y sobrenatural, sobre la existencia de una verdad inmutable, de un orden moral, social y jurídico o de una autoridad independientes del arbitrio y libertad omnimoda del hombre. Se opone también a las doctrinas definidas sobre los *límites* de la libertad humana (Denz. 1613 ss., 1674, 1679, 1690, 1779, 1877, 1932), puesto que la voluntad libre no es la única norma de la verdad y el error, del bien y del mal, ni principio y fuente de los derechos humanos; sobre la existencia, en fin, de todo el conjunto de preceptos universales y obligaciones naturales que forman el cuerpo de la Moral Cristiana y natural.

Ante tal cúmulo de *errores contra la fe católica* y la sana filosofía, que han merecido ser calificado el existencialismo como «el último estadio de la *desintegración* de la filosofía moderna» (42), no es extraño que la Iglesia haya intervenido con especiales censuras y declaraciones de reprobación.

Ya con ocasión del *Congreso Internacional de Filosofía*, habido en Roma en 1946, Pío XII en su Alocución censuró, aunque de pasada, la nueva corriente filosófica, calificada de *Filosofía del desastre* por sus dos grandes repercusiones de «irracionalismo pesimista» y de «voluntarismo religioso», añadiendo: «Nos no tenemos el propósito de entrar en el estudio del existencialismo. Pero preguntamos: ¿queda a la filosofía otro camino que la desesperación si no halla sus soluciones en Dios, en la eternidad y en la inmortalidad espiritual?... La filosofía perenne no corre ningún peligro de sumirse en un *irracionalismo pesimista* y menos todavía en un *voluntarismo religioso*, como reacción contra un intelectualismo unilateral. Ella no puede ser ni una cosa ni otra... porque teniendo a Dios como clave de bóveda de su pensamiento, constituye necesariamente la unión de lo que en

(42) O. N. DERISI: O. c. p. 413 ss.

ambos hay de sano, es decir, la unión de un claro conocimiento y una fuerte voluntad derivada de éste» (43).

Más tarde, por decreto del Santo Oficio del 27 de Octubre de 1948, «se condenan y se incluyen en el Índice de libros prohibidos todos los escritos—*opera omnia*—de J. Sartre» (44). Su extrema virulencia anti-cristiana e inmoralismo escandaloso y su enorme difusión les han hecho acreedores a esta medida, que la Iglesia no suele tomar contra obras puramente técnicas de filosofía.

Pero ha sido sobre todo en la encíclica *Humani Generis* donde, de una manera más solemne y auténtica, el Magisterio de la Iglesia ha tomado posición condenatoria frente al nuevo sistema y a la posición de algunos católicos respecto de él (45). En la enumeración de los errores modernos que pululan en el campo no católico, Pío XII ha señalado el existencialismo como derivación del *evolucionismo monista y panteísta*, y del *materialismo dialéctico* sobre que se basa: «Las falsas afirmaciones de semejante evolucionismo, por las que se rechaza todo cuanto es absoluto, firme e inmutable, han abierto el camino a la aberración de la nueva filosofía que, para oponerse al idealismo, inmanentismo y pragmatismo, se ha llamado a sí misma *existencialismo*, porque rechaza las esencias inmutables de las cosas y sólo se preocupa de la existencia de los singulares» (46).

Como la encíclica va dirigida sobre todo «a los teólogos y filósofos católicos», cuya conciencia se propone formar frente «a tales errores», se señala en ella el grave peligro que proviene de la tendencia hacia el *irenismo* doctrinal de muchos, quienes intentan «despojar al dogma de los elementos que llaman extrínsecos a la revelación divina», es decir, de los conceptos filosóficos con que es expuesto por la teología tradicional: «Reducida la doctrina católica a tales condiciones, creen que ya queda así allanado el camino para llegar, según lo exigen las necesidades modernas, a que el dogma pueda ser formulado con las categorías de la filosofía actual, sea del *inmanentismo*, del *idealismo*, del *existencialismo* o de cualquier otro sistema» (47). Los más audaces sostienen que la teología puede ir sustituyendo los conceptos antiguos, puesto que es posible expresar la verdad divina con las

(43) *Alllocutio ad philosophiae cultores ob Conventum internationalem Romae*, 21 nov. 1946. AAS 38 (1946), p. 428-29.

(44) *Decretum S. Officii*, 27 oct. 1948. AAS 40 (1948), p. 511.

(45) *Litterae encyclicae "Humani Generis"*, 12 august. 1950. AAS 42 (1950), p. 561-578.

(46) *Ib.*, p. 563.

(47) *Ib.*, p. 566.

fórmulas más variadas y hasta opuestas. Con lo cual inciden en pleno *relativismo dogmático*. Por lo que se condena como «suma imprudencia» tal intento de sustituir la conceptualización teológica tradicional «por nociones conjeturales y expresiones fluctuantes y vagas de la nueva filosofía que, como las hierbas del campo, hoy existen y mañana caerían secas, lo que convertiría al dogma en una caña agitada por el viento» (48).

Contra tales actitudes aberrantes y falsas posiciones, la encíclica defiende con vigor «el valor de la razón humana para demostrar con certeza la existencia de un solo Dios personal», la credibilidad de la revelación y la vigencia de la ley natural, así como la sana y tradicional filosofía construída sobre esa validez del conocimiento para captar la verdad cierta e inmutable y «sobre el valor eterno de los grandes principios metafísicos—de razón suficiente, de causalidad y finalidad—. Declara que «nunca es lícito y libre negar o rechazar esta filosofía en cuanto a sus principios y principales asertos o contaminarla con falsos principios». Y a la vez que exige que los eclesiásticos sean formados en dicha filosofía escolástica *según el método, la doctrina y los principios del Doctor Angélico*, como es prescripción de Pío X, repetida por el Derecho Canónico (c. 1866), deplora de nuevo la insolente actitud de cuantos desprecian «tal filosofía aceptada y aprobada por la Iglesia», porque «la filosofía perenne no es sino la filosofía de las esencias inmutables, mientras que la mente moderna ha de considerar la *existencia* de los singulares y la vida de los individuos. Y mientras desprecian esta filosofía ensalzan otras... de tal modo que parecen insinuar que cualquier filosofía o concepción, añadiéndole, si es preciso, algunas correcciones y complementos, puede conciliarse con el dogma católico. *Pero ningún católico puede dudar de cuán falso sea todo eso*, principalmente cuando se trata de sistemas como el «inmanentismo, el idealismo, el materialismo», ya sea histórico, ya dialéctico, o también el existencialismo, tanto si defiende el ateísmo, como si impugna el valor del raciocinio en el campo de la metafísica» (49).

Pío XII ha condenado, pues, al existencialismo como un *grave error*, desde el campo mismo de la sana filosofía y mucho más como instrumento para una explicación teológica del dogma. Y ha declarado que es ciertamente inconciliable con la doctrina católica en sus

(48) Ib., p. 567.

(49) Ib., p. 572-74.

dos formas, es decir, tanto el existencialismo ateo, como la forma más suave de existencialismo católico.

Las doctrinas morales derivadas del existencialismo han merecido también enérgica reprobación de la Iglesia. Pío XII denunciaba ya, en una Alocución de 1952, *la nueva moral* que él calificaba de *existencialismo ético, actualismo ético, individualismo ético*, o, según expresión más común, *moral de la situación* y que venía infiltrándose también en ambientes católicos. Después de exponerla en sus principales rasgos—que antes hemos señalado—declara que «*se halla tan fuera de la fe y de los principios cristianos*, que hasta un niño que sepa su catecismo lo sentirá y se dará cuenta de ello. Y no es difícil reconocer cómo el nuevo sistema moral deriva del existencialismo que, o hace abstracción de Dios, o simplemente lo niega y en todo caso abandona el hombre a sí mismo» (50).

En ese *antropocentrismo* y extremo *individualismo* existencialistas se encuentra, pues, la raíz de los crasos errores de esta ética de la situación.

Por último, esta *ética de la situación* ha sido de nuevo condenada en reciente Instrucción del Santo Oficio. El documento caracteriza la nueva moral, sobre todo como negadora de los principios de la ley natural, los cuales, en cuanto se aplican a la esencia física o naturaleza humana *existente*, «son relativos, mudables y pueden adaptarse a cada situación», por lo que el dictamen moral en cada situación concreta es formado bajo «una luz o intuición interior» y sin sujeción a cualesquiera normas objetivas. Condena dicho sistema como contrario no sólo a la doctrina católica, sino a toda la razón natural y «conteniendo vestigios de modernismo y relativismo», y prohíbe severamente que sea enseñado con aprobación en Seminarios, Universidades y otras casas de formación o conferencias (51).

Réstanos desarrollar nuestra respuesta positiva en dos partes: El aspecto *ontológico* de edificación de la auténtica filosofía tomista sobre el ser y la existencia, y el aspecto *emocional*, que erige una visión sana de la esperanza frente al existencialismo desesperanzado.

Lo haremos en una segunda parte de este estudio.

(Continuará)

FR. TEOFILO URDANOZ, O. P.

(50) *Allocutio ad Delegatas Conventui internationali Sodalitatis vulgo "Fédération mondiale des Jeunesses féminines catholiques"*, Romae 18 aprilis 1952 habito. AAS 44 (1952), p. 413-419.

(51) *Instructio S. Officii*, 2 febr. 1956. AAS 48 (1956), p. 144-45.