

LAS TRES EDADES DEL EXISTENCIALISMO

I.—KIERKEGAARD Y EL EXISTENCIALISMO ROMANTICO

NO es posible definir, ciertamente, el existencialismo sometiéndole al ámbito de un concepto tradicional de la filosofía. El existencialismo mucho antes de asumir la forma propia de una doctrina o de un sistema filosófico, ha sido una experiencia profunda, una crisis de la costumbre, la aventura literaria de un nuevo estilo y de nuevos modos expresivos del pensar reflejo. De otro lado, quedan muy destacadas las diferencias de rigor especulativo, de posiciones problemáticas, de métodos justificativos y de conclusiones, que separan a aquellos que, con razón o sin ella, han sido llamados «filósofos de la existencia». Sin embargo, por abarcar bajo esta común denominación de «filosofía de la existencia» o «existencialismo» algunos de sus significados más constantes y precisos, conviene distinguir tres diversas edades que han adquirido una relevante importancia en la historia del pensamiento europeo, dentro de los límites de poco más de un siglo, cuyos comienzos hay que radicarlos en torno al 1830. Se puede hablar, en efecto, de una edad del existencialismo *romántico*, desde Kierkegaard a Kafka, de una edad del existencialismo *metafísico*, con Heidegger, Marcel, Jaspers, Berdjaef y otros, y, en fin, de una edad del existencialismo *humanístico*, representada por Sartre y su escuela, y en Italia especialmente por Abbagnano.

El existencialismo romántico se abre con la «protesta» del teólogo danés Kierkegaard contra dos grandes mitos modernos de la inmanen-



cia: el mito hegeliano de la vida como razón y el mito romántico de la vida como arte. Tanto el estetismo de los románticos del *Athenaeum* (la famosa revista alemana de los Schlegel), cuanto el racionalismo de Hegel admitían la doctrina de que el conflicto interior y la contradicción son el signo profundo de la condición humana. Mas el remedio que ellos proponían a estos males, «conciencia infeliz», como la llamaba Hegel, ofrecía dos soluciones; o eludir la urgencia o la gravedad del problema de la existencia mediante una especie de embriaguez vacía, o abolir en los falsos equilibrios de la razón, según una expresión de Kierkegaard, «el abismo inmenso de la diferencia cuantitativa entre Dios y el hombre» (*Diario*, 1847). El hombre que vive según el ideal estético, pretende llevar a la vida real la ironía del poeta que juega con las creaciones de su sueño, convirtiendo toda la realidad en posibilidad y disponiendo soberanamente del universo. Este se halla fuera de la discordia del propio sentir inmediato, de sus pasiones, de sus ímpetus y de sus engaños, a causa del refinado placer de verse vivir, contemplándose a sí mismo y a los demás como materia de un infinito juego que compone para su propio Yo ilimitado, superior a toda emoción seria y a toda ley moral. Pero esta situación, observa Kierkegaard, en *La enfermedad moral*, supone una condena a estar perennemente fuera de sí mismo, abandonado al arbitrio de su misma dinámica imaginativa. Dentro de él, contra su sueño, queda la realidad de un presente incomprensivo dividido en sus infinitas contradicciones, oprimido con sus preguntas sin respuestas, endurecido en su mismo aislamiento de un pasado del cual ha sorprendido la fecundidad, y de un futuro hacia el cual renuncia todo empeño creativo. La vida del esteta es, antes bien, una «desesperación silenciosa». Este «vive el instante, dice Kierkegaard, pero el instante eterno le falta».

También, según Kierkegaard, es irreductible la vida real al ideal hegeliano de la razón que penetra, recoge y compone en fin, en un acorde absoluto todas las contradicciones humanas. «Hegel, dice Kierkegaard en su *Diario*, ha sido un profesor de gran estilo; él explicaba todo». En la dialéctica hegeliana existe un lugar para todo conflicto; toda oposición viene encuadrada y explicada como un momento necesario del proceso evolutivo de la Idea. ¿Cuál es el secreto de este soberano equilibrio? Es muy simple para Hegel. Basta con no hacer de lo verdadero o de lo falso algo absoluto, basta considerar que todo es verdadero *hasta un cierto punto*. Todo, hasta las críticas que eventualmente se volvieran contra Hegel, sería verdadero «hasta un cierto punto». Y bien, protesta Kierke-



gaard, la inspiración y la religión, no son cosas que sean verdaderas hasta un cierto punto. Mientras todo se concilia en el Sistema, son inconciliables los contrastes entre los cuales la existencia debe escoger; no hay término medio entre el cielo y el infierno, entre el cristianismo y su refutación. Han sido dichas muchas cosas extrañas, nota Kierkegaard, lamentables, condenables sobre el cristianismo; pero aquello que ha sido dicho de forma más estúpida es que es verdad hasta un cierto grado. Los aspectos múltiples de la lucha kierkegaardiana contra el hegelismo son, en sustancia, el desarrollo temático de esta incompatibilidad entre las categorías en las que se vive y se piensa en forma de «sistema»; esto es, en el uso temerario de una deducción total.

Pero, ciertamente, no se trataba, ya en el estetismo o en el racionalismo, de dos mitos que eran conexos solamente en una peculiar condición histórica de la cultura. Kierkegaard ha tenido el mérito filosófico de comprender la extensión universal como verdaderas y propias categorías o planos de la existencia. El plano de la vida estética es para cada uno de nosotros una posibilidad de comportamiento tan real como la vida racional o ética. No se conocería el mundo propiamente humano de la libertad y del empeño, si al hombre no le fuese concedido la facultad de romper los vínculos de lo inmediato emocional y de someter la realidad a la cadena de la propia razón. El error consistirá más bien en la pretensión de resolverse totalmente en lo uno o en lo otro de las dos actitudes; en el querer «inventar todo» del esteta o en el querer «explicar todo» del idealista, para el cual también el estetismo será precisamente sólo un pasaje obligado de aquella explicación. La imposibilidad sea de la invención total o sea de la comprensión total es de otra forma para Kierkegaard, el carácter propio de la finitud humana, aquello que se hace partícipe de la novedad radical y de la irreductibilidad de nuestro ser individual, de nuestra irrepetible «singularidad» de existentes. Es una condición inicial de nosotros mismos que no puede ser salvada ni con el concurso de nuestras invenciones ni con nuestras razones. Reconocerlo es propio de aquella «humildad ontológica», como la llamará Marcel, que es la más seria sabiduría existencial. En realidad, la aceptación firme y paciente de los propios límites y de las propias contradicciones—en las cuales asumen su sentido más genuino y mordiente aquellos centros de gravitación de nuestra vida interior, que son por ejemplo el «pecado», la «tentación de desesperar», la «oposición», la «invocación» y que el estetismo y el panlogismo eluden por definición—esta aceptación constituye



el plano propiamente religioso de la existencia. La religiosidad, según Kierkegaard, vive sólo en la atmósfera tensa del paradójico y de la inquietud, «La inquietud, dice, es el verdadero comportamiento hacia la vida, hacia nuestra realidad personal, y por tanto, para el cristiano es la seriedad por excelencia; la altura de las ciencias imparciales, lejos de ser una seriedad superior, no es para él sino farsa y vanidad» (*La enfermedad moral*. Trad. francesa de F. Gateau, pág. 52). No acontece alzar en este clima la peligrosa y equívoca inflexión luterana del concepto kierkegaardiano de la religión, con todo, y también ciertamente posible de encontrar en la más genuina y segura tradición cristiana—recuérdese el «*Inquietum est cor nostrum*» de San Agustín—el valor religioso de la inquietud.

No sin razón es considerado Kierkegaard el padre del existencialismo. Gran parte de los temas que serán examinados por el existencialismo romántico y por las edades sucesivas, han sido expuestos en el estilo inconfundible de la multiforme obra del escritor religioso. Con él se inicia una nueva tradición de la reflexión filosófica que tiene su centro de interés en los datos incontestables de la vida de «cada uno en particular», no en el sujeto trascendental o en la estructura objetiva del mundo racionalizado. Una tradición que, sondando los abismos del mundo emocional, volverá a proporcionar dentro de sus términos más concretos el problema real de una «ciencia del hombre».

A esta ciencia concurrirán, por caminos diferentes y con resultados diversos, los más significativos precursores de la «filosofía de la existencia» de hoy; Nietzsche, Dostoyevski, y Kafka. Nietzsche llevará junto a las intenciones de Kierkegaard la protesta contra la razón, hasta percibir en las manifestaciones de ella sólo el signo de una irreparable decadencia, sin hacerse cargo de cuan dañoso fuese, dada la conducta de su mismo pensamiento, la refutación de toda medida racional. Vencido junto con su exaltación de la música de Wagner, el generoso propósito de «regenerar al pueblo mediante el arte», descubrió, empero, en una extraordinaria sinceridad hacia sí mismo y en la enérgica fidelidad al propio destino, algunos acentos profundos de genuina sabiduría, que le redime de la turbia maraña de su «Voluntad de poderío». Así, Dostoyevski ha obtenido la experiencia propia de sus años transecurridos en la prisión de *La casa de los muertos*, la justificación más profunda de aquella «piedad hacia la vida», que constituye, en cierto modo, la antítesis radical de la ironía de los estetas, y que sin duda, es la principal fuente de ins-



piración de sus páginas mejores. «La piedad, dice, es la cosa más importante, quizás la única ley de la existencia humana». Y Kafka, en fin, el novelista bohemio predecesor inmediato de una gran parte de la actual *literatura negra*, representa de forma coherente y lúcida en su propia obra la imagen árida de un mundo que se ha vaciado de sentido, hasta el punto de que parece ser, según la expresión de un crítico psicoanalista, «un infierno sin esperanza». En realidad, Kafka es entre nuestros contemporáneos el más desolado de los buscadores de Dios. Lo que condena su búsqueda del error, dejándole en la miseria de un intento extenuado, es su oscuridad para las señales divinas en el mundo, y que ha sido la pavorosa consecuencia de una cultura la cual, desde hace dos siglos, en nombre de una razón desfigurada ha hecho todo lo posible por negar a Dios.

En la historia del pensamiento europeo han existido posiciones críticas y escépticas que se han opuesto a las posibilidades de la razón, de forma parecida a como lo hacen estos «existencialistas románticos»; sin embargo, cabe distinguir las posturas de unos y otros, dado el acuerdo que se nota en los escritores mencionados. Así, mientras el antirracionalismo tradicional—con la única excepción quizás de los cínicos—nacía de la reconocida dificultad o aporía de la razón, no podía ni habría puesto en discusión la legitimidad del uso de ella, cuando hubiese sido probada la posibilidad, el antirracionalismo de los primeros existencialistas es más radical y quiere conseguir la misma actitud de aquel que de frente a los conflictos y a los choques de la realidad se propone resolverla, no sobre el plano mismo de la vida real, —porque entonces no pensaría por categorías, sino obraría—, si bien en el orden de los conceptos; es decir, explicándola, mediatizándola bajo conceptos más vastos. La especulación racional, observa Kierkegaard en el *Diario*, es como el médico de Holberg que libera al enfermo de la fiebre, pero también de la vida. En general, el reproche que se ha señalado al uso racional, explicativo, deductivo del pensamiento, es el de escapar a lo que un existencialista de hoy llama el «mordiente de la realidad», un reproche en suma de insensibilidad existencial, de indiferente escamoteo de la conciencia frente a la vida. A esta conducta del pensamiento, el pensador existencial Kierkegaard contrapondrá, precisamente, el modo propio de acercarse a la verdad y a la idea, diciendo con palabras de indudable prestigio; «lo que importa es entender cuál es mi destino, ver aquello que Dios quiere propiamente que yo deba hacer, hallar una verdad que sea verdad para



mí, hallar la idea por la cual pueda vivir o morir». Se trata, pues, de una polémica acreditada por una verdadera y propia fenomenología sobre la manera racional de comportarse el hombre y cada uno de nosotros frente a la idea. Esta es su más interesante y moderna novedad.

Esta polémica antirracionalista finaliza aduciendo, como último análisis, una refutación de todos los procedimientos justificativos del pensamiento, excepción hecha de algunas incontrolables emociones, y por tanto como simple irracionalismo. También la obra de Kierkegaard, por ejemplo, se halla estimulada por algunas fuertes tensiones irracionales. Sin embargo, en el mismo se reconoce haber inaugurado un nuevo estilo de investigación del mundo interior creando categorías muy apropiadas. Con todo, conviene tener en cuenta que su crítica se opone, como he dicho, a una forma de comportamiento más que a un concepto, a la actitud «filistea» como le llamaban los racionalistas, más bien que al concepto general de la razón, dejando imprejuizada la cuestión del valor y de los límites de la justificación racional. Con otras palabras: Kierkegaard no ha afrontado el problema teórico de la naturaleza de la verdad, que será, por el contrario, el centro del interés especulativo de la segunda edad del existencialismo. Esta ausencia es, sin duda, la más grave fuente de oscuridad, de equívoco, digamos también, de error del pensamiento kierkegaardiano.

II.—EXISTENCIALISMO METAFÍSICO

El tránsito de la primera a la segunda edad del existencialismo, del existencialismo romántico al metafísico, se verifica a través de los años trágicos de la primera guerra mundial. Las primeras notas del *Journal Métaphysique* de Gabriel Marcel son de 1914, y por este tiempo aproximadamente se inicia la preparación de la obra fundamental de Martín Heidegger, *Sein und Zeit*, que será publicada en el 1927, el mismo año que vió la luz el *Diario* de Marcel. En el decenio sucesivo a esta fecha aparecen otras principales obras del existencialismo metafísico, la *Philosophie* de Karl Jaspers, por ejemplo, y las *Cinco meditaciones sobre la existencia* de Nicolai Berdjajef.



Para aclarar de algún modo la *enmarañada selva* de esta singular literatura filosófica, separada de los hábitos estilísticos de la filosofía académica, conviene fijar nuestra atención, sobre todo, en el tema principal, en torno al cual han venido elaborándose con mayor originalidad las doctrinas existencialistas de este segundo periodo: el tema de la existencia, precisamente. Nos proponemos dejar constancia más que de las diferencias, bastante notables, entre el tema de la existencia y el pensador, de los aspectos que les unen.

La meditación sobre la existencia no habría sido dirigida al centro de los intereses del pensamiento contemporáneo, sin el concurso de una crisis profunda que la estimula. Al hombre de nuestro tiempo le ha acontecido algo semejante a aquello que Pascal llamaba el «divertissement», una distracción racional «que dificulta nuestro pensamiento y le hace perderse insensiblemente». (*Pensées*, I, 79). Esta distracción, o como la llaman más comúnmente los filósofos, *enajenación* del hombre de sí mismo, ha sido denunciada por los existencialistas bajo el doble aspecto de una pérdida de caracteres propiamente personales de la existencia, dentro de las sugerencias e imposiciones siempre más vinculadas a una colectividad anónima y en el automatismo de una vida y de un mundo siempre más rigurosamente organizado del progreso técnico. De un lado la irrupción de las masas o «multitudes», que ya Kierkegaard había llamado «el mal de la historia universal» (*Diario*, 1848) y que Heidegger señala como el dominio no del «yo» o del «tú», sino del impersonal, *Das Man*, el dominio del «principio colectivo», dentro del cual se es todos y ninguno, «un millón de hombres» o «una millonésima de millón», como dice Koestler; y de otro lado, según la expresión de Marcel, «la sofocante tristeza de un mundo organizado según la idea de función», donde se tiende a una planificación total de las necesidades, de la actividad de los placeres y del confort. La singular originalidad del pensamiento y de las decisiones llega a ser siempre más difícil en una convivencia tiranizada de lugares comunes y de modas de la ya sabida opinión pública; de esta forma, es como se banaliza toda emoción genuina y se pierde el sentido de la maravilla y del riesgo, toda la venturosa gloria de la creación en la tendencia a aparecer a nosotros mismos y a los demás como un simple haz de funciones vitales, económicas, sociales, reguladas por la rígida norma del higienista, del técnico de la producción, o del experto de reacciones humanas. El existencialismo de la segunda edad nace con este sentido de descontento y desarraigo del hombre de nuestro tiempo, sin llegar a ha-



llarse a sí mismo en el mundo que se ha fabricado. Por esta razón, el motivo que se hace sentir en la literatura existencialista es el «hallazgo de lo auténtico». La existencia como la sensibilidad auténtica, ha sido reivindicada por Marcel en la segunda parte de su *Journal*, como la densidad del sentimiento corpóreo de nuestra vital participación en un universo cualitativamente rico y no reductible a los esquemas físico-matemáticos del pensar objetivo. Jaspers, por su parte, reclama la necesidad de que una consideración sincera de la existencia reconozca los abismos y la violencia del subconsciente o lo que llama la «pasión por la noche» frente a la «norma del día», a la claridad del orden impuesto por la razón. Mas también ha insistido con particular vigor sobre la necesidad de recobrar la autenticidad de nuestras decisiones y de nuestras elecciones. «O yo soy el que decide, dice Jaspers, y entonces poseo mi existencia; o en su lugar decido yo mismo; por el contrario, reducido simplemente a un material en las manos de otro quedo privado de Existencia» (*Mi filosofía*). La existencia es esencialmente libertad de empeño; nosotros somos verdaderamente nosotros mismos sólo en fuerza de una «elección originaria» que ningún otro puede hacer fuera de nosotros y que debe continuarse en todo acto de nuestra vida. Opción, empeño, «fidelidad», son palabras que irrumpen en el lenguaje existencialista y revelan la tensión constante de un comportamiento activo hacia el ser singular e irrepetible de la persona humana.

Evidentemente la recuperación del sentido genuino de la existencia sobre el plano de la sensibilidad y sobre la decisión debía conducir también al nuevo hallazgo de una más profunda estructura o dimensión de la existencia en sus referencias originarias con la realidad del mundo, con el ser de los otros, con la perenne fuga del ser que es el tiempo. Heidegger con mayor claridad que todos, se ha planteado este problema de los modos universales o «trascendentales», como él llama, donde se da medida al ser de cada uno. La existencia es siempre cambio fuera de sí misma, es mundanidad, o como dice, «ser en el mundo», *in-der-Welt-sein*; es siempre participación del otro u originaria coexistencia, «ser con otro»; en fin, está siempre ligada a la condición de la temporalidad, esto es, a la inestabilidad radical de un proyecto que se realiza en su mismo «pasar», en su «no ser más», o según una célebre y no exactamente traducible expresión heideggeriana, *«sein-zum-Tode»*, «ser-para-la muerte». Mundanidad, coexistencia, mortalidad, constituyen, según Heidegger nuestras bases ontológicas y son el signo de nuestra radical



finitud, de las cuales no nos será dado el poder de comprenderlas y dominarlas totalmente, ni ser totalmente nosotros mismos o para nosotros mismos, según la utopía humanística de la filosofía de la inmanencia.

La caída de esta utopía que era el apoyo de todos los mitos del imanentismo, ha tenido como principal consecuencia la propuesta de un nuevo método de filosofar, derivado de una revisión del concepto tradicional de la «verdad». Según Heidegger, en efecto aconteció en la edad madura del pensamiento clásico un grave deprecio o falsificación del original sentido de la «verdad», que había sido profundamente comprendida por los Presocráticos como *a-letheia*, *hacer patente*, esto es, como el mismo desvelarse o manifestarse del ser. En este sentido se ha marchado siempre más firme, sustituyendo el sentido de verdad como concordancia de nuestras ideas, como regla interna de nuestro juicio, como *orthôtes*, precisamente, o «rectitudo iudicii».

El deprecio o falsificación habría consistido en separar la norma de la mente de la norma del ser; en haber interpuesto entre la conciencia y el ser la pantalla de nuestras formaciones mentales, de las palabras que han perdido el vigor de su significación originaria, haciéndose, como dice Heidegger, pura «charlatanería», la charlatanería presuntuosa de los retóricos y del hombre de la calle. El nuevo hallazgo de la existencia, fuera del círculo de la conciencia de sí, coincide, pues, con este hallazgo del sentido originario de la verdad. Este sentido puede unirse solamente, según expresión de Marcel, con una especie de *torsión* que debemos experimentar sobre nuestros hábitos mentales inveterados, sobre nuestras fáciles objetivaciones utilitarias de la realidad abriéndonos a una desinteresada aceptación del ser. Esta es, para los existencialistas, la función metodológica de la vuelta a lo emocional, a la experiencia de la «angustia», del «aburrimiento», del «desarraigo», «del sentido de la prueba» y de la «desesperación», y continúa diciendo que los intérpretes menos perspicaces han visto solamente una como exaltación de lo patético o de lo vital, una forma prerromántica de «filosofía decadente». En la grave crisis de la palabra que indudablemente está atravesando la cultura hoy, la vuelta a lo emocional es un método para recuperar algunos sentidos originarios de nuestra relación con el ser, algunas manifestaciones de la verdad profunda no traducible en la objetividad del lenguaje científico.



Hemos de reconocer que algunos de los aspectos de la interpretación existencialista de la llamada «crisis» de nuestro tiempo, no ofrecen un perfil claro; en otro sentido, es conveniente no mirar con excesiva sospecha el mundo de la ciencia y de la técnica, cabe, por el contrario, esperar que el progreso técnico vaya acompañado de un progreso moral, una de las más potentes fuerzas de liberación del hombre, que le asegura y afirma en sí mismo.

El filósofo francés Emmanuel Mounier, muerto hace algunos años en pleno fervor de su obra, ha denunciado frecuentemente y de manera enérgica esta contradicción del existencialismo, el cual mientras declara conducirse como una «filosofía del empeño», refuta luego los datos reales e insustituibles del progreso técnico que hacen posible una modificación importante de nuestra existencia en el mundo de la naturaleza y de los hombres. En realidad, que se haya podido decir que la ciencia y la técnica eran el punto de mira más destacado de la literatura existencialista —y a decir verdad, no solamente de ella— ha sido sólo el resultado de la «crisis de la creencia» del mundo moderno. Será uno de los cálculos no menos importantes de los pensadores justamente preocupados de aquel «unum necessarium» que es la integridad moral y religiosa del hombre, o aquello otro que recoge en una perspectiva seriamente optimista el mundo que se forma a través de esta grandiosa obra del hombre, que al mismo tiempo es señal de su origen divino.

También la crítica, dado el sentido amplio del concepto que nos ocupa, ha definido el existencialismo como una forma de la rebeldía de la vida contra el pensamiento. En este sentido, cabe también no aceptar la identificación del existencialismo como una forma del vitalismo, o de la exaltación irracional de la vida, de las pasiones que desde los románticos en adelante constituyen la amenaza más grave contra la disciplina y seriedad del pensar filosófico. Quienes han propuesto esta interpretación, no han tenido en cuenta el hecho, constatable en la mayor parte de estos existencialistas, de no distinguir la *existencia* de la *vida*, antes bien, la oponen a los aspectos deteriorados de ésta, como aquella que, operando una especie de torsión violenta, según la expresión antes citada de Marcel, sobre ciertas inclinaciones o hábitos mentales, se orienta y se extiende hacia una más genuina verdad que la trasciende. El vitalismo no conoce la trascendencia; él es más bien, por definición, la renuncia a justificar o a fundar la vida en otra cosa que en sí misma, la satisfacción del sentir o del hacer en lo más inmediato; sin embargo, es justo re-



conocer, de forma general y no en este caso, o en aquel autor, la radical insuficiencia teórica del existencialismo.

El recurso de lo emocional ha venido desarrollándose en función semántica o reveladora de significados (recordemos la «angustia» en Heidegger como reveladora del sentido de la palabra «nada», y de rechazo, del sentido de la palabra «ser», la una y la otra debilitadas y ahora casi llenas de acepciones y matices del lenguaje que da expresión a la filosofía moderna) pero queda después privado del insustituible auxilio del discurso por conceptos; esto es, privado de la disciplina crítica del juicio. Con otras palabras; el existencialismo al valorar el aspecto innegable de la verdad como «presencia» alcanzable en lo inmediato de la intención emocional, ha desconocido la importancia de su articulación en el juicio y en el razonamiento. Fuera de estas actividades mentales la verdad no puede ser, ni afirmativa, ni justificada, ni comunicada. Así su refutación o su misma capacidad de adaptación, señalan los límites del existencialismo fuera de una plena forma del pensar teórico, haciendo de sus condiciones, o al menos de muchas de ellas, una especie de «donativo-filosófico», un libro secreto de intuiciones privilegiadas e incommunicables.

III.—EL EXISTENCIALISMO COMO HUMANISMO ATEO

La consideración de la existencia en las dos primeras maneras del existencialismo de Kierkegaard a Heidegger, intentaba conseguir solamente el carácter de una introducción a la afirmación de la Trascendencia (Dios inaccesible o el Ser que está presente y oculto, o el Horizonte imposible de circunscribir a toda perspectiva humana), luego que fuese reconocida la dificultad de transcribir esta afirmación en un discurso universalmente comunicable. Dice Heidegger que la filosofía no debe aligerar o dar cuenta fácilmente del plano y del sentido de la vida, sino que por el contrario, debe cargar en ella todo su peso, debe aprisionarle, si es lícito usar una metáfora física, en la órbita de la gravedad que la vincula al Ser como a su propio centro. En realidad, existe una innegable tensión religiosa en el existencialismo romántico y metafísico. Hay un renovado sentido de lo «sacro» o del «misterio», como diría Marcel, en sus caminos hacia lo profundo.



En efecto, el propósito explícito de la última forma del existencialismo, del existencialismo como humanismo ateo, ha consistido en liberar el concepto del hombre de toda articulación metafísica, de toda dimensión trascendente o religiosa. Nos hallamos en un plano, dice Sartre, «donde no hay ninguna otra cosa que los hombres». Los hombres existentes en el mundo, se entiende, no como pensaba Hegel, que, según expresión de Feuerbach, le hacía «andar de cabeza», representándole como el momento subjetivo o la encarnación histórica de la Idea; los hombres que deben saber la brutal realidad del hecho de su existencia, de su hallarse constituyendo cuerpos entre cuerpos, un mundo que ellos no han querido, siendo radicalmente contingente y gratuita su misma existencia. Dice Roquentin, protagonista de la novela filosófica *La Náusea*, describiéndose en medio de los árboles de un jardín público: «Habíamos en medio de los árboles del jardín un montón de existentes, inquietos, alterados de nosotros mismos; no teníamos la mínima razón de estar allí, ni los unos ni los otros; cada existente confuso, vagamente inquieto se sentía referido a los otros», *de más*. Cada cual está demás, es superfluo. «Existir o *ser allí* simplemente. Los existentes aparecen, se dejan encontrar, y no se puede dar cuenta de esto, no se puede *deducir*. Hay algún credo, añade Roquentin, que comprenda esto. Solamente se ha intentado sobrepasar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Ahora bien, no existe ser alguno necesario que pueda explicar la existencia: la contingencia no es un falso semblante, una apariencia que se pueda disipar; es lo absoluto, y, en consecuencia, la perfecta gratuidad. Todo es gratuito; este jardín, esta ciudad, yo mismo. Y cuando me llega la hora de dar cuenta, se me revuelve el estómago y todo se hace vacilante... he aquí la Náusea». En su principal obra filosófica, *L'être et le néant*, Sartre llamará este hecho desnudo de existir hombres y cosas, *el ser-en sí*, el ser que está lleno de sí mismo y, opaco y mudo a sí mismo, no puede ser derivado ni de la nada, ni de una ley necesaria. «Increado, sin razón de existir, sin referencia a otro ser, el ser-en sí está de más para la eternidad».

El problema del hombre no surgiría, sin embargo—como en fin, ningún otro problema—, si el hombre se redujese a esta *inseidad*, a esta gratuita «facticidad», al propio hecho de existir como una piedra en un torrente o en una explosión estelar. Toda la filosofía occidental ha dicho que el hombre es hombre porque piensa. También Sartre acepta esta definición del hombre como una «cosa que piensa». Extendiendo, pues, al



máximo el significado de esta palabra hasta designar toda la actividad de la conciencia, ¿en qué consistiría la actividad del pensar? Dada la premisa sartreana de la total irracionalidad de lo real, la conciencia no podrá consistir en otra cosa que en un proyecto de *negación*, o, como dice Sartre, de «neantisation», de negatividad. La propiedad de la conciencia, declara, consiste en no ser aquello que se es. El hombre es el ser que tiene el poder misterioso de negarse, de «ser a sí mismo su propia nada». El mundo como es pensado por nosotros,—este contexto de significados humanos de que la tierra es el campo de nuestro trabajo y el mar la aventura de nuestras navegaciones—, este mundo no es ciertamente su propio ser, antes bien, el resultado de la perenne negatividad de la conciencia que no le acepta así como es, y lo transforma entretejiéndole de propios proyectos. ¿Cuál es el punto de mira de estas negaciones y de estos proyectos? ¿Acaso la instauración de un nuevo orden de valores en el ser, el «regnum hominis», precisamente, según el ideal renacentista? Ciertamente no, porque no hay valores allí donde todo lo que existe es contingencia y gratuidad. Y entonces, ¿por qué este gran quehacer de la actividad humana? Sencillamente porque el hombre ejerce la propia libertad, su propio *ser-para-sí*, como le llama Sartre... «El hombre sin apoyo alguno, sin algún socorro es condenado en todo instante a inventar al hombre». Una libertad vacía, en efecto, que tiene su fin únicamente en sí misma, es decir, una vertiginosa y violenta negatividad de aquello que se es. El escritor Albert Camus que por algún tiempo ha compartido ideas de Sartre, habla del «hombre rebelde», *l'homme révolté*. Es aquí la esencia del hombre y también para Sartre la rebelión hacia los propios datos iniciales, una especie de anarquismo coherente, donde no queda otra elección que embrutecerse con la falta de sentido de las cosas que existen, o inventar sentidos que no podrán jamás hallar lugar entre las cosas que existen. Así, el hombre auténtico será para Sartre, por ejemplo, el proletario que refuta la propia situación social y lucha por cambiarla, llegando a ser inauténtico, sórdido, como él le llama, «salaud», cuando quedase satisfecho con el cambio obtenido.

En realidad el vértigo de esta libertad total o *ser-para-sí*, no se halla en perfecta correlación con la superfluidad de la contingencia o *ser-en-sí*. No insinuó que la libertad sea dirigida hacia la realización de un valor. Sartre se limita a hacer de ella sólo el arbitrio del instituto, esto es, una otra forma más grave de falta de sentido. El mismo lo comenta con refinada pericia de psicólogo en las páginas dedicadas al



estudio de las relaciones intersubjetivas o del *ser-para-otros*. Si la libertad de los otros puede ser deseada, por ejemplo en la lucha social, como una condición para que sea posible la propia libertad, sin embargo, en el contacto de persona a persona, en el trato de tú a tú de la intimidad, la libertad, tal como la entiende Sartre, no puede conducirse como tal, sin intentar suprimir la libertad de los demás, y, por supuesto, sin la continua amenaza de ser a su vez sorprendida por ésta. «El conflicto, dice, es el sentido originario de ser-para-otros». Más enérgicamente, uno de los personajes obsesionados del drama *Huis-Clos* dice: «El infierno son los otros». Como los personajes de sus novelas y de sus dramas, los hombre que son constreñidos por la suerte a vivir juntos, pasan su vida insidiándose recíprocamente, intentando absorber para no ser absorbidos. La naturaleza humana en estado de crueldad; pero a diferencia de Hobbes que la colocaba al principio y fuera de la civilización, para Sartre, esto representa una manifestación de crueldad originaria que comporta también todos los actos del hombre «civilizado» junto con aquellos que vienen destacados como la forma más alta del progreso moral del hombre. De esta forma, sobre el plano de la convivencia humana, como sobre la transformación del mundo, el hombre tiene como destino el fracaso. En conclusión, el hombre, dice Sartre, en su andamiaje filosófico de la contingencia y de la libertad, es, en realidad «una pasión inútil».

La meditación sobre este punto de donde parte la filosofía de Sartre, parece incluir una especie de renuncia radical de la condición humana, casi como un rencor del ser nacido. Esta actitud pasional es, en realidad, el origen de toda aquella impresionante incompreensión de la existencia, y de toda aquella ceguera frente a los signos racionales del universo que impregna la filosofía de Sartre. El mundo de su teatro y de sus novelas es el documento más evidente. La raíz emocional de la inspiración de Sartre es, en efecto, un horror de la condición humana y una rebelión contra ella. La naturaleza es descrita como una masa inerte y obscena, con la cual no es posible ningún diálogo; el sol es siniestro, la primavera una manifestación malsana, el mar una extensión fría y negra, todo el universo, en suma, lo muestra como una opresión insostenible. El ambiente más expresivo y más frecuente de sus personajes es la habitación cerrada, o algo que se parezca a una habitación cerrada a las estrellas, donde no penetra ningún soplo de aire puro, donde el hombre es condenado a la propia y hermética soledad. La misma sensualidad se muestra bajo el signo del disgusto, del cansancio, de la necesidad de li-



berarse. Son hechos muy significativos. Igualmente el existencialismo, que era propuesto para justificar la novedad paradójica de los propios métodos, como una técnica de evidencia y de aceptación de la existencia humana, también en sus aspectos menos patentes y declarados, he aquí, que finaliza en una denegación que recuerda algún caso de exasperación herética del ascetismo cristiano. El cristianismo ha dejado manifiesta y aceptada, la condición del hombre encarnada en su culpa original, condición que es legada de los vínculos profundos de la corrupción. En el mundo sartreano, este sentido de la corrupción de la carne, es conducido fuera de los límites de aquel reconocimiento, es irritado por todos los fermentos maniqueos que nacían de la soberbia del *homo spiritualis*, o, según el lenguaje de Sartre, del hombre que es pura libertad.

Si pensamos en el famoso dicho de los filósofos antiguos, el asombro es el origen del filosofar», o en aquella profunda petición, admirablemente valorada por la finura espiritual de Marcel, de una disponibilidad de toda el alma al agasajo de la verdad, es seguro y evidente, que a Sartre le ha faltado la condición previa de una recta visión de las cosas. No puede ceñirse a aquella tarea de inestimable precio que es la indagación de la verdad, cuando se tiene el alma alterada por una voluntad de resistencia y de renuncia.

Vista esta decidida actitud sartreana, cabría plantearse una interesante cuestión sobre si la negación de Dios en la filosofía del existencialismo francés tiene una fisonomía propia y original en la historia del ateísmo. A tal cuestión puede contestarse recordando una célebre conferencia de Sartre, en la que dijo que el existencialismo —y hablaba de su doctrina— ha tomado su punto de partida del convencimiento expreso de un personaje de Dostoyevski, Iván Karamazof, el cual declaraba: «Si no existiera Dios, todo estaría permitido». Mientras los profetas del laicismo en Francia, observaba Sartre, habían intentado en la segunda mitad del siglo diecinueve, en sus cátedras universitarias, constituir una moral sin Dios, un mundo de valores que hubiesen de tomar en serio el bienestar y la tranquilidad de una convivencia civil, no dirigida por lo que ellos llamaban una «hipótesis costosa e inútil», el existencialismo ateo quedó bien persuadido de que, si Dios no existe, ningún valor y ningún orden puede situarse frente a nosotros para legitimar nuestra conducta y debilitar nuestras seguridades sociales. Por eso, la faena de este existencialismo viene caracterizada, según declaración de Sartre, como «un esfuerzo para atraer todas las consecuencias de una posición



atea coherente». Debíamos reparar que acaso Sartre haya dado verdaderamente en el blanco. Observamos que su punto de llegada coincide con la caída en la animalidad del instinto y en el fracaso de la libertad. El nos ha dejado testimonio inequívoco del doble absurdo que comporta, un ateísmo optimista y un humanismo ateo.

(Título del ensayo en su original italiano, *Le tre età dell'Esistenzialismo*.—Versión española de Antonio de Hoyos).

