

50X1-HUM

**Page Denied**

Next 1 Page(s) In Document Denied

Declassified in Part - Sanitized Copy Approved for Release 2012/02/17 : CIA-RDP83-00415R005600150003-0

**EL EXISTENCIALISMO**  
**IDEOLOGIA DE UN MUNDO EN CRISIS**

Declassified in Part - Sanitized Copy Approved for Release 2012/02/17 : CIA-RDP83-00415R005600150003-0

**JULIO FAUSTO FERNANDEZ**

**EL EXISTENCIALISMO**  
**IDEOLOGIA DE UN MUNDO EN CRISIS**

PROLOGO  
DE  
JESUALDO

Y

UNA CARICATURA DEL AUTOR  
POR  
TOÑO SALAZAR

MONTEVIDEO *Ediciones Pueblos Unidos* URUGUAY

Declassified in Part - Sanitized Copy Approved for Release 2012/02/17 : CIA-RDP83-00415R005600150003-0

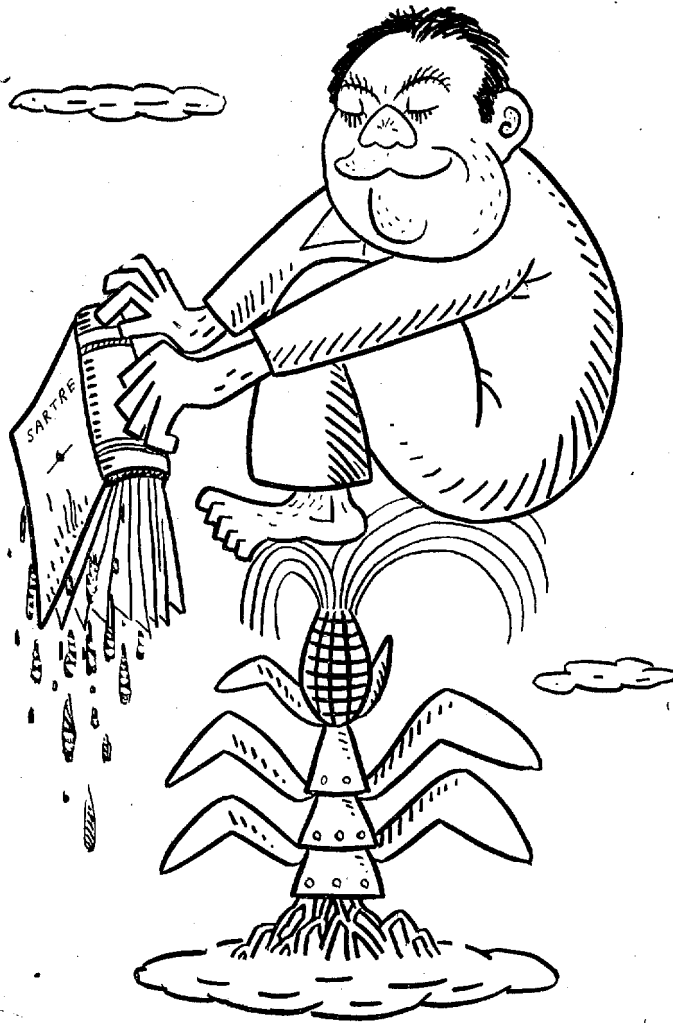
Copyright by  
Ediciones Pueblos Unidos S. A.  
Colonia y Tacuarembó  
C. Correo 589  
MONTEVIDEO - URUGUAY

IMPRESO EN EL URUGUAY  
PRINTED IN URUGUAY

Declassified in Part - Sanitized Copy Approved for Release 2012/02/17 : CIA-RDP83-00415R005600150003-0



MONTE-  
VIDEO



TOÑO

SALAZAR

*A MARIA LUISA, sin cuya valiosa y  
leal colaboración esta obra no hubiera sido  
posible.*

*J. F. F.*

Montevideo, primavera de 1949.

*“Todas las épocas decadentes y amenazadas de disolución exageran lo subjetivo, mientras que las épocas de progreso muestran una tendencia objetiva”.*

**GOETHE.**

## PROLOGO

*Estaba lejos de sospechar que de una simple conversación, si bien apasionada, durante la cual incité a Julio Fausto Fernández para que estudiara a fondo, desde un punto de vista materialista dialéctico, al existencialismo —del cual todos hablan y del que los más ignoran la peste que va dejando—, iba a resultar este libro denso, jugoso, invaluable que hoy prologo y de cuya presentación me responsabilizara el propio Dr. Fernández. Puedo decir, así, antes que nada, que le he visto nacer, crecer y culminar; y agregar en seguida, que es éste de los libros que no necesitan presentación y eso a fuer de caer en un lugar común.*

*Muchas veces hablamos largamente con Fernández de la necesidad de examinar con detenimiento esta pretendida “filosofía” que de un tiempo a esta parte florece —a menudo despreocupada, en otras apasionadamente— en la conversación de cualquier persona más o menos enterada de lo que viene sucediendo en el mundo de las letras y nos preguntábamos: ¿qué otra forma de interpretación moral del destino del hombre que no fuera ésta, podría surgir en la evolución de la aterrada mentalidad burguesa-capitalista, a raíz de las dos hecatombes de este siglo, proveniente de la tremenda inseguridad del individuo en esta cada día más inhóspita geografía capitalista? Esta “psicosis de inseguridad” que invade a una generación que ha quedado desnuda bajo la intemperie, y que obliga a apelar al azar o a la fatalidad antiguos para explicar lo que no entiende —tal como dice Lafargue sucedió después de la Revolución Francesa, que generó el romanticismo supersticioso y religioso—, en nuestra época ha abonado el florecimiento del existencialismo, para las menta-*

*lidades desprovistas de fe en la revolución socialista, como una desesperada salida ante semejantes hecatombes padecidas.*

*Sabía que la obra que resultara de las indagaciones de este desconocido para los rioplatenses, habría de ser como es: un espejo de su claridad polémica, de su sentido y versación en filosofía y de su progresista situación política. Unido desde muchos años a la actividad agitativa de este universitario caribeño, cuya palabra y acción en El Salvador marca tiempo nuevo para las aulas, recién a su llegada a nuestro país pudimos convivir el juego de la frente y el pulso de los sentidos. Y ahí, en esa dimensión dialéctica, Julio Fausto Fernández se nos apareció más avaluado aún; todo lleno de sugerencias e interpretaciones hondas y cabales a través de un racionalismo agudo, como un filtrador de primera agua con viejo oficio de alquitarador. Y de tal oficio es que da cuenta, precisamente, en este libro suyo sobre el existencialismo, "ideología de un mundo en crisis", como le subtitula, para que no haya equívoco en cuanto a la dirección del examen preciso (yo diría funcional), que realiza de esta formulación neo-medieval.*

*En su introducción y tres capítulos Fernández estudia y plantea el problema en general; señala la caracteriología literaria con sus antecedentes, premisas, conceptos, temática, técnica, elementos materiales y parentesco romántico; desentraña la totalidad de sus raíces desde el principio de la filosofía, las corrientes francesas, españolas, alemanas y de otras nacionalidades, radicando su disección más incisiva en Husserl y su método fenomenológico o de la reducción eidética, base de la filosofía de Heidegger, y en éste, quien, por primera vez, reúne las dos corrientes pre-existencialistas burguesas: la de la angustia y la de la metafísica racionalista que Heidegger irracionaliza —"ironías de la dialéctica objetiva!"—, nos dirá Fernández un poco mairenescaamente...—; y la culminación de esta pretendida filosofía con Sartre en su primera etapa, y con Marcel "que lleva hasta sus últimas consecuencias las premisas expresas y tácitas del existencialismo", ya que es Marcel "el único que saca las conclusiones teológicas invivitas en la filosofía existencial". En esa su última parte, Fernández revisa y sitúa atentamente los problemas que entraña esta*

*ideología, que no alcanza a ser filosofía: las tres regiones del ser (ser en-sí, ser para-sí, ser para otro); Dios, la nada y lo absoluto; contingencia y libre albedrío; el conocimiento y la etapa de Marcel con su existencialismo escolástico; el problema de la intuición; determinismo y libre arbitrio y un resumen final con conclusiones, a través del cual contrasta este existencialismo, "ideología de la burguesía imperialista", con el materialismo dialéctico, "concepción filosófica del proletariado revolucionario", como así las resume en su clasificación.*

*El propósito de Fernández es, pues, demostrar que la de Sartre no es una filosofía nueva y menos aún una ideología progresista, "como creen muchos jóvenes incautos". ya que este mundo en crisis, agonizante en la acepción de morir, incapaz de producir nada nuevo ni original, se sirve de formas caducas, agotadas en su contenido y pretendidamente nuevas; que es, en consecuencia, ideología de un mundo en crisis, pero no de una de esas tantas crisis cíclicas del régimen capitalista, en un caso, o pasajera y superable en filosofía, en abstracto, en otro, sino "de la crisis total del régimen capitalista; de la crisis que conduce inevitablemente al hundimiento definitivo de ese régimen para dejar sitio al régimen socialista", y todavía, no de una crisis de la filosofía en general, sino "de la última etapa de descomposición de la filosofía burguesa, cuya crisis se inició a mediados del siglo pasado". Todo esto como para que no se interprete mal, ni se crea que su planteo adolece de ambigüedades de alguna especie.*

*La intención de estas mis palabras liminares, más que situar los problemas del existencialismo, cosa que Fernández realiza brillantemente, revisando el fundamental material crítico y hurgando de primera en la vacua densidad de Sartre y en el oscuro y fatigoso laberinto de sus antecesores, es más que nada denunciar la presencia de este intelectual entre nosotros. Es Julio Fausto Fernández, valioso hombre de causa legítima y probada justicia, para quien la vida es algo más que una peripecia aventurera o una ligera anécdota literaria, y su filosofía, nunca una novela policial de la existencia, como para Ruggiero es, en cierto modo, el existencialismo. Fernández pertenece a los hombres nuevos de un tiempo nuevo, sin*

*más acá ni más allá; en el centro de su tiempo y del ser, es decir, de la vida. Es uno de los neo-humanistas proletarios que trabaja para arrancar a la sabiduría todos sus secretos y ponerlos al servicio de la Humanidad entera; dominar el tiempo y el espacio con su inteligencia y descubrir para el porvenir el equilibrio de todas las fuerzas del hombre, "el capital más precioso", como afirmó Stalin de éste, el que, en cualquier ideología progresista —no ya para el comunismo— ha de ser, es, el que pueda devolver el fuego a Prometeo después de haber fundido sus cadenas y liberado al gigante definitivamente.*

**JESUALDO.**

Montevideo, noviembre de 1949.

## INTRODUCCION

*"Cuando el mundo está al derecho, toda reflexión crítica y verdadera le sirve y lo refuerza; cuando el mundo está al revés, la ciencia y el pensamiento son enemigos porque descubren el caos, hacen resaltar las contradicciones y profetizan la ruina".*

ROGER GARAUDY.

### **I. Equívoco: filosofía de la crisis o crisis de la filosofía.**

La palabra existencialismo sirve actualmente para designar tanto una moda literaria, como una corriente filosófica. Observando mejor las cosas, se ve que el existencialismo es algo más que una doctrina filosófica y, desde luego, mucho más que un "movimiento" literario. El existencialismo aparece entonces como un complejo fenómeno ideológico cuyas manifestaciones se hacen sentir no sólo en los campos de la filosofía y del arte, sino también en los de la ciencia, la religión y la política.

En el plano filosófico, el existencialismo es actualmente tema obligado. De él se ocuparon ya tres Congresos de Filosofía: el Congreso Internacional de Roma (1947), el Congreso Tomista, que también se reunió en Roma y el Congreso de Mendoza, República Argentina (abril de 1949). De él se ocuparán los próximos Congresos de Filosofía que tendrán lugar en México y Amsterdam.

En el plano artístico, el existencialismo ha pretendido trascender los límites de la literatura y llevar sus conclusiones a la producción cinematográfica, a la pintura, a la música y a las otras artes. Se habla ya de una estética existencialista.



En el plano científico, el método fenomenológico, método intuicionista y anti-científico de que se vale el existencialismo, es aplicado con tenaz perseverancia en las ciencias sociales, con el propósito de destruir los fundamentos mismos de dichas ciencias, cuyos postulados más rigurosos implican serios peligros para el régimen burgués.

Las consecuencias religiosas del existencialismo constituyen el tema central de la polémica entablada entre tomistas y existencialistas católicos. Así como las derivaciones políticas constituyen el punto principal del debate entre marxistas y existencialistas.

La simple enumeración de estos hechos nos demuestra que el existencialismo es una ideología que tiende a dar la pauta en todas las manifestaciones espirituales de nuestra época. Esta circunstancia no ha sido vista con entera claridad, a nuestro juicio, ni siquiera por los marxistas franceses que en las filas de izquierda fueron los primeros en abrir el fuego contra el existencialismo. Desde un punto de vista más general, han contribuido a la restringida apreciación del existencialismo algunas expresiones demasiado abstractas, y hasta cierto punto ambiguas, de los historicistas italianos. Unos de ellos afirman que el existencialismo es una filosofía de la crisis; otros, que es la crisis de la filosofía. ¿De qué crisis se trata o de cuál filosofía? He ahí el equívoco. Por la forma tan general en que esos señores hablan, se puede entender que se trata de una de tantas crisis cíclicas del régimen capitalista, en un caso; y de una crisis pasajera y superable de la filosofía en abstracto, en el otro. Nosotros nos proponemos demostrar que el existencialismo es la expresión ideológica, no de una crisis cualquiera, sino de la crisis general del capitalismo, de la crisis total del régimen capitalista, de la crisis que conduce inevitablemente al hundimiento definitivo de ese régimen para dejar sitio al régimen socialista. Nos proponemos demostrar también que no se trata de una crisis de la filosofía en general, sino de la última etapa de descomposición de la filosofía burguesa, cuya crisis se inició a mediados del siglo pasado. En estos términos, el problema queda planteado sin ambigüedades de ninguna especie.

El mismo Jean-Paul Sartre, máximo exponente actual del existencialismo, nos da la razón en este planteamiento. En su artículo *Qué es la literatura*, escribe: "No tengo dificultad en admitir la descripción marxista de la *angustia* existencialista como fenómeno de época y de clase. El existencialismo, bajo su forma contemporánea, aparece sobre la descomposición de la burguesía y su origen es burgués". (*Revista "Realidad"*. N° 6. *Bs. Aires*). De paso notemos que al usar maliciosamente la palabra "descripción", Sartre atribuye a los marxistas el uso del llamado método de la "descripción fenomenológica" del que tanto abusa el existencialismo, como si alguna vez un verdadero marxista hubiera renunciado al uso del único método realmente científico, el método dialéctico.

El existencialismo, de profunda raíz irracionalista, es la superestructura ideológica del mundo capitalista en su etapa agónica. Roger Garaudy, Profesor Agregado de la Universidad de París, dice con entera claridad: "El Capitalismo en descomposición no puede tolerar ya que la inteligencia se ocupe de sus asuntos: un espejo fiel es un testigo fastidioso. Por lo demás el edificio está tan agrietado y tambaleante que un experto imparcial no podría apuntalarlo sino reconstruirlo". (*El comunismo, la cultura y la moral*. Ed. *Pueblos Unidos*. Montevideo. 1949. Pág. 11).

## II. No es una moda, es la ideología de una época.

La mayoría de los intelectuales de izquierda se sienten inclinados a considerar el existencialismo como una moda pasajera y desdeñan presentarle combate seriamente. A nuestro juicio, esta actitud confiada, aunque un tanto irónica, revela una profunda falta de vigilancia en el frente ideológico, de la que se aprovecha la reacción para atraer hacia sus filas, agitando los mitos existencialistas, a gran número de jóvenes intelectuales, sugestionados por el talento literario de Sartre o por el misticismo de Marcel. Una oportuna y seria crítica del existencialismo y su parangón con el materialismo dialéctico,

puede evitar que esos jóvenes intelectuales, en su mayoría de estracción pequeñoburguesa, vayan a engrosar las filas de la reacción: no hay razón alguna, a no ser la apatía de los intelectuales marxistas en ejercer su función orientadora, para que ellos dejen de ser aliados del proletariado. Es deber nuestro no olvidar que, como dice Henri Lefebvre, "los jóvenes que se proponen *pensar el mundo* corren aún hoy el peligro de encontrar frente a ellos al existencialismo, adornado con el doble prestigio de la filosofía y del arte". (*Henri Lefebvre. El existencialismo. Ed. Lautaro. Bs. Aires. 1948. Pág. 110*).

Puede ser que algunos aspectos adjetivos del existencialismo estén llamados a constituir una moda pasajera, pero su meollo filosófico, como expresión que es de la ideología de una época, de la época culminante del capitalismo monopolista, de la época del imperialismo, no desaparecerá sino después de que hayan desaparecido las causas económicas y sociales que la engendraron. Es por ello que conviene distinguir con claridad lo que hay de nuevo y de peligrosamente atrayente en el existencialismo, de lo que hay en él de podrido y caduco, a fin de no malgastar pólvora en lo segundo y concretar el fuego en lo primero. El libro de G. de Torre, *Valoración literaria del existencialismo* (Ed. Ollantay. B. Aires, 1948), ha contribuido a aclarar en parte este problema. Para G. de Torre la importancia del existencialismo radica en la incorporación, por vez primera, de ciertos conceptos filosóficos a la novela y el teatro. Estas son sus palabras: "Lo nuevo en Jean-Paul Sartre no es su crudeza temática, ni su atmósfera amoral, ni su expresión impúdica, lo nuevo no es esa tendencia cínica, tremenda, malhablada, lo realmente nuevo es que la crudeza de los relatos de Sartre tiene un carácter sutil y especioso porque responde a un pre-concepto intelectual: las situaciones y los personajes sartreanos nos son ofrecidos como ejemplos de una cosmovisión peculiar muy elaborada y meditada. La obra de Sartre impresiona e interesa más por su intención filosófica subyacente que por su descarada salacidad".

El existencialismo, bajo su aspecto filosófico había ya conquistado a gran parte de la intelectualidad del mundo capitalista antes de la guerra: Husserl, con su método de reducción

fenomenológica, le abrió las puertas de las universidades burguesas y Heidegger lo llevó a la metafísica. En la posguerra, Marcel lo ha llevado hasta la teología y Sartre lo ha convertido en literatura. En 1946 el existencialismo está en su apogeo: Sartre es el sumo sacerdote parisiense que interpreta a Heidegger, oráculo de Friburgo. En ese año otro existencialista, Albert Camus, en una entrevista concedida a John L. Brown para el *New York Times*, pudo decir que Francia tenía entonces tres grandes profetas: Carlos Marx, Jean-Paul Sartre y Jesucristo. Y agregó: "en ese orden".

Entre los intelectuales españoles y latinoamericanos, torpe sería negarlo, el existencialismo se propaga cada día más. Unánime fué un precursor de inmenso prestigio. Ortega y Gasset le preparó el camino desde la *Revista de Occidente*. José Bergamín desde la revista *Cruz y Raya* ganó adeptos para Heidegger. Hubo un tiempo, en los años inmediatos anteriores a la segunda guerra mundial, en que casi no había en las universidades latinoamericanas profesor de filosofía o de sociología que no se declarase fenomenólogo. Era la vanguardia existencialista que hacía su aparición.

Las múltiples incertidumbres de esta postguerra, con sus inquietantes interrogaciones sobre la suerte de la paz y sobre el porvenir inmediato del régimen capitalista, constituyen propicio caldo de cultivo para el desarrollo del virus existencialista, cuya esencia es la angustia y la desesperanza. Pese a su auge actual, el existencialismo no es, como algunos han creído, un producto de la última guerra. Henri Lefebvre, en la obra que hemos citado, demuestra que entre 1920 y 1925 un grupo de jóvenes de diversas nacionalidades elaboró en Francia una doctrina cuyas conclusiones eran las mismas que hoy proclaman como novedades Sartre y sus corifeos. Por otra parte, el verdadero creador del existencialismo no es Sartre, sino Heidegger. En una conferencia dictada en el Salón Kraft de Buenos Aires, el Dr. Carlos Alberto Erro, refiriéndose a esos filósofos, decía hace poco: "El filósofo alemán publicó su obra capital quince años antes que el francés. La originalidad pertenece, casi toda, al primero. Sartre ha requisado con gran talento los mismos temas a los que Heidegger ha dado vigencia filosófica. Este es

el creador; el otro el continuador heterodoxo. Y no es justo ni exacto colocarlos en el mismo plano como si los dos fueran los padres del existencialismo". (*La Prensa*, Bs. Aires, 30 agosto 1949).

Para apreciar en sus justos términos un fenómeno ideológico tan complejo como es el existencialismo, hace falta situarlo en una perspectiva histórica adecuada. A este respecto, en obligada anticipación de conceptos, debemos esbozar aquí el proceso de descomposición de la filosofía burguesa que culmina con el existencialismo. Del siglo XVII hasta mediados del siglo XIX, la filosofía refleja los intereses entonces progresistas de la burguesía en ascenso. En esa época la burguesía es una clase joven, fuerte y optimista, llamada a transformar revolucionariamente el régimen feudal: todo razonamiento verdadero, toda verdad científica, toda idea generosa la favorece en su lucha contra los señores feudales. Así nace una concepción racional del mundo imperfecta, pero grandiosa, a base de conceptos universales y objetivos.

A partir de la segunda mitad del siglo XIX comienza el proceso de declinación de la burguesía como clase y, consecuentemente, su visión del mundo se estrecha y entorpece. Ahora ya no es una clase joven que lucha contra un régimen caduco; es una clase madura que se defiende contra la pujante clase del proletariado, cuya misión histórica es enterrar al régimen burgués. Desde 1848, más o menos, hasta finales del siglo XIX, la filosofía burguesa renuncia a la pretensión de desentrañar los enigmas últimos del universo y se refugia en el agnosticismo, declarando que nada podremos saber sobre la esencia de las cosas: la verdad comienza a constituir un peligro para el capitalismo. La filosofía burguesa oscila entre un vacío solipsismo y un materialismo vergonzante. En Francia el agnosticismo se manifiesta principalmente bajo la forma del positivismo y en Alemania preponderantemente bajo la forma del neokantismo. De la anterior concepción optimista del universo no queda sino una pobre caricatura. A fines del siglo XIX hacen su aparición en el escenario mundial los grandes monopolios internacionales, con ellos el capitalismo entra en la etapa imperialista. La filosofía "oficial" burguesa abandona definitivamente el idea-

lismo objetivo que afirmaba la realidad del mundo exterior y se refugia en un subjetivismo cada vez más sombrío y cargado de pesimismo. Comienza la lucha a fondo contra los conceptos racionales en nombre de la "intuición". Después de la primera guerra mundial, cuando la crisis general del régimen capitalista se hace evidente, los filósofos burgueses, so pretexto de buscar una síntesis que supere tanto al idealismo como al materialismo, se dan a la tarea de elaborar un método en el que pueda basarse el pensar subjetivista y una metafísica que hermane los delirios místicos de un Kierkegaard con la pseudo-objetividad escolástica de la filosofía universitaria. Husserl llevará a cabo la primera tarea y Heidegger la segunda. En la actual posguerra, Sartre completará la obra reuniendo en confusa mezcla las tres corrientes de pensamiento más reaccionarias que cabe emparentar: el idealismo subjetivo, la angustia de los pensadores más radicalmente individualistas y la sutil metafísica de la nada, elaborada por la "filosofía" oriental. Por su parte, Marcel ensayará unir más estrechamente la nueva tendencia ideológica con el misticismo occidental. Esperamos poder demostrar estas afirmaciones.

El existencialismo, reflejo en el plano intelectual de las contradicciones del capitalismo en el período imperialista, es la añanza de esas distintas corrientes de pensamiento, no siempre bien avenidas. La nueva ideología tiene tres características muy acentuadas: a) niega el carácter objetivo y racional del conocimiento y, por consiguiente, la universalidad de los conceptos; b) ataca el determinismo y exalta el libre arbitrio, ignorando deliberadamente la síntesis dialéctica de ambos extremos; y, c) niega la existencia de leyes que determinen la evolución histórica de la sociedad. Con el existencialismo la filosofía burguesa se niega a sí misma, renuncia a la pretensión de validez universal, abandona la objetividad y deja de ser filosofía en el sentido estricto de la palabra, es decir, se convierte en su contrario. La base del filosofar deja de ser el razonamiento discursivo, el lugar del cual es ocupado por la "intuición esencial" del fenomenólogo, la "tonalidad afectiva" de Heidegger, la "experiencia interna" y los estados de conciencia "vivos" de los existencialistas. Pero, como dice un discípulo de Marcel,

el jesuita Juan Luis Segundo: "la vivencia, en todo su calor vital, es plenamente subjetiva y aún intrasmisible". El mismo autor añade: "La objetividad de un juicio es la razón última de su universalidad en toda filosofía realista de sentido común... Ahora bien, en razón de su misma esencia, la filosofía existencialista no puede aspirar a una tal universalidad, puesto que no llega a la plena objetividad". (*Existencialismo, filosofía y poesía. Espasa-Calpe Argentina, S. A. Bs Aires. 1948. Págs. 46 y 48*).

La filosofía burguesa ha dejado de ser, cuando menos, lo que tradicionalmente se ha convenido en llamar filosofía dentro de la tan llevada y traída cultura occidental. La ideología burguesa no refleja ya, como durante la juventud del capitalismo, la realidad social; ahora hay una ruptura entre el pensamiento filosófico burgués y la evolución histórica de la sociedad. Si el pensamiento burgués fuera actualmente un reflejo exacto de la realidad histórica, tendría que vaticinar, forzosamente, el fin próximo de las relaciones capitalistas de producción, pero entonces dejaría de ser filosofía burguesa para convertirse en ideología proletaria. La filosofía del proletariado, el materialismo dialéctico, es síntesis superadora, entre otros motivos, porque es la negación del existencialismo, dicho de otra manera: porque es la negación de la negación de la filosofía burguesa.

### III. Diversos matices del existencialismo.

Sartre dice que hay dos especies de existencialistas: los católicos, entre los que coloca a Karl Jaspers y a Gabriel Marcel, y los ateos entre los que coloca a Heidegger y se incluye él mismo. (*El existencialismo es un humanismo. Ed. Sur. Bs. Aires. 1947. Págs. 15 y 16*). Tal clasificación, por simplista, adolece de algunos defectos. En primer lugar, el ateísmo de Heidegger es sumamente discutido, como tendremos oportunidad de ver. El ateísmo del mismo Sartre no es tan consecuente como él cree, pues, como lo demostraremos en el curso de este ensayo, su ateísmo consiste en sustituir una

metafísica por otra aún más oscurantista: en sustituir la metafísica del *ser* y la afirmación, por la metafísica de la *nada* y la negación. A tal grado es esto cierto, que Vicente Fatone ha podido escribir: "El Dios de Descartes y el puro esfuerzo de Sartre coinciden en su realidad absoluta, en su extra-temporalidad, en su productividad, en su responsabilidad, en su libertad". (*El existencialismo y la libertad creadora*. Ed. Argos. Bs. Aires. 1948. Pág. 176). En segundo lugar, están ausentes de la clasificación tanto los existencialistas Barth y Buber, como los existencialistas rusos Chestov y Berdiaeff, profetas de una religión que no es la del Apóstol Pedro, "piedra que permanece", sino la de Juan Evangelista, "rayo que surca el espacio".

En lo que tiene razón Sartre es en emparentarse con Heidegger y en unir a Jaspers con Marcel. Así como Sartre "es Heidegger revisado y corregido; pero cuya base siempre es Heidegger"; así también el existencialismo de "Gabriel Marcel en cierto modo está inspirado en el existencialismo de Jaspers, hasta el punto que a menudo es idéntica su terminología". (Armando Cuvillier. *Las corrientes irracionalistas en la filosofía contemporánea*. Ed. Claridad. S. A. Bs. Aires. 1949).

Sean cuales fueren las diversas formas y matices que el existencialismo asuma, lo cierto es que la base común de todas sus manifestaciones hay que buscarla en la angustia de los pensadores burgueses, engendrada por la inestabilidad y transitoriedad de la realidad histórica actual.

#### **IV. Lo que hay de común en las diversas tendencias existencialistas.**

Para evitar equívocos conviene señalar desde un principio lo que tienen de común entre sí todos los pensadores existencialistas. La tarea no es fácil, pero debemos intentarla.

El sacerdote Juan Luis Segundo, en la obra ya citada, dice: "Llamamos filosofía existencialista a la que emplea, desde su punto de partida y a todo lo largo de su elaboración, el contacto existencial unido al raciocinio". Para interpretar debidamente



este texto hay que tener en cuenta que el autor, en cuanto discípulo de Marcel es existencialista, pero en tanto que jesuita se inclina hacia la alianza del existencialismo con la escolástica. Por otra parte, esa definición no aclara gran cosa, pues el fondo de las diferencias entre los existencialistas estriba, precisamente, en el papel que se le asigna al raciocinio en cada una de las tendencias existenciales. En la común rebelión contra la razón hay diferentes matices: desde la condenación franca de Chestov, hasta el irracionalismo vergonzante de los seguidores de Marcel.

El primer rasgo genérico de los existencialistas es una común metafísica de la *nada*, de raíz orientalista, que tendremos ocasión de exponer in extenso. Un panegirista de Sartre, Robert Campbell, dice: "dentro del existencialismo, la innovación reside en esa prioridad sistemática que se le acuerda a la nada sobre el ser, hasta hoy tan ponderado". (*Jean-Paul Sartre o una literatura filosófica*. Ed. Argos. Bs. Aires, 1949, pág. 25).

Sartre, en la obra suya que hemos citado, dice: "Lo que tienen en común (los existencialistas) es simplemente que consideran que la existencia precede a la esencia, o, si se prefiere, que hay que partir de la subjetividad". Sin embargo, este pretendido pensamiento común no es compartido por los existencialistas cristianos, el mismo Sartre se encarga de aclararlo unas cuantas páginas más adelante, al decir: "¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Este es el primer principio del existencialismo". (El subrayado es nuestro).

También Heidegger se resiste a ser incluido dentro de la que Sartre señala como nota común de los existencialistas, puesto que sostiene que en su obra fundamental, *Ser y tiempo* (Sein

und Zeit), no hay ninguna afirmación sobre la relación entre la esencia y la existencia. Heidegger escribe en su *Carta sobre el humanismo* que cuando Sartre dice "la existencia precede a la esencia, él entiende aquí *existencia* y *es-encia* en el sentido de la Metafísica que desde Platón dice: la *essencia* precede a la *existencia*. Sartre le da vuelta a la frase. Pero el reverso de una frase metafísica sigue siendo una frase metafísica. Como tal, continúa ella, con la Metafísica, en el olvido de la verdad del ser. La filosofía puede determinar la relación entre *essencia* y *existencia* en el sentido de las controversias de la Edad Media, o en el sentido de Leibniz o de otro modo, pero de todas maneras habrá que preguntar primero por qué destino del ser llega al pensar como *esse essentiae* y *esse existentiae* esta diferencia del ser. Es digno de meditarse porqué la pregunta por el destino del ser nunca fué planteada y porqué nunca pudo ser pensada. ¿O no es un indicio del olvido del ser, el que las cosas estén como están en lo que atañe a la diferencia entre *essentia* y *existencia*? Podemos suponer que ese destino no estriba en la mera negligencia del pensar humano y menos aún en una incapacidad del pensamiento occidental anterior al nuestro. La diferencia —oculta en cuanto a su esencial origen— de *essentia* y *existencia*, domina el destino de la historia occidental y de toda la historia determinada por Europa. La frase capital existencia con respecto a la esencia justifica, sin embargo, el nombre de *existencialismo* como título adecuado a esta filosofía. Pero la frase capital del *existencialismo* no tiene nada, ni en lo más mínimo, en común con la frase *Sein und Zeit*; aparte del hecho de que en *Sein und Zeit* no puede ser pronunciada una frase sobre la relación entre *essencia* y *existencia*, pues se trata allí de aclarar y preparar algo previo". (Revista Realidad. Bs. Aires. 1948). El metafísico Heidegger acusa de metafísico al metafísico Sartre, con lo que éste resulta más papista que el Papa.

Sin embargo, a pesar de las diferencias accidentales, es posible encontrar en los existencialistas un concepto común sobre el contenido de la filosofía, concepto que se deriva, a su vez, de una común noción de "existencia" proveniente de Kierkegaard y que no refiere el filosofar a la especulación intelec-

tual, sino a la *decisión* voluntaria. José Ferrarter Mora en un ensayo *Sobre la noción de existencia*, dice al respecto: "La existencia aparece aquí, ante todo, como el existente. El existente es precisamente aquel cuyo *ser* consiste en la subjetividad, es decir, en la pura libertad de elección. Y ello hasta tal punto que no puede hablarse con sentido de la esencia de la existencia; lo que hay en rigor, es sólo *este existente*, cuya *verdad* es la *subjetividad* y cuyo existir es el *salto* en el cual no se crean objetividades para poder luego sostenerse sobre ellas, y menos aún se reconocen tales objetividades como supuestos culturales de la vida humana, sino que se establece una *decisión última*, absolutamente libre, respecto a la absoluta trascendencia divina, una decisión que determina el *momento* en vez de dejarse llevar por la fluencia del tiempo o de quedar suspendido en un mundo inteligible eterno. La filosofía no es por ello una especulación, sino una decisión; no es un pensamiento, sino una voluntad; no es una descripción de esencias, sino una afirmación de existencias. Esta *concepción* de la existencia ha sido recogida de algún modo por todas aquellas filosofías que cabe llamar explícitamente existencialistas. De algún modo o de otro, pues, la lucha contra la concepción del hombre por analogía con la estructura de la cosa es común a los diversos modos actuales del *primado de la existencia* o de la *precedencia de la existencia respecto a la esencia*". (Revista Sur. Nº 175. Bs. Aires. 1949).

Una de las notas comunes a los existencialistas, es, pues, la posición anti-objetivista. Como complemento necesario de ella, encontramos, además, en la filosofía existencialista una misma teoría del conocimiento de índole esencialmente subjetivista. El postulado básico de la epistemología existencialista es la afirmación hecha por Husserl de que toda conciencia es conciencia de algo, de donde se deduce que la conciencia es tan sólo una *relación* del sujeto con el objeto. Vicente Fatone dice al respecto: "La conciencia es relación al mundo: se niega como objeto, como ser, y hace que haya un mundo, un ser". Y añade: "Esta es la nota que todo el existencialismo contemporáneo descubre en la conciencia. La realidad humana tiene este carácter excepcional y privilegiado: no se reduce a ser un tipo especial

de objeto entre los objetos, ni deriva del mundo de los objetos. La conciencia está comprometida en un mundo que no puede sino surgir por ella. El mundo no se presenta a la conciencia, sino que la conciencia se presenta al mundo y lo hace surgir como objeto en la nada de esa negación con que se niega a sí misma". En otro lugar el mismo autor subraya el radical subjetivismo de los existencialistas, con estas palabras: "El existencialismo... hace del hombre el ser por el cual hay un mundo". Todavía después agrega: "El hombre es el ser por quien existe un mundo". (Obra citada, págs. 43, 90 y 67).

Del particular concepto que los existencialistas tienen de la filosofía y de su común teoría subjetivista del conocimiento, se deriva un *método* especial, también común a todos ellos. Este método, según el jesuita Juan Luis Segundo, "más bien que una técnica lógica, es un modo de encarar y concebir la pregunta fundamental de la filosofía y los medios de responder a ella". En esencia se trata del llamado "método de reducción fenomenológica" ideado por Husserl y cuyo propósito no es explicar o definir sino *describir* las esencias. A reserva de estudiar pormenorizadamente las ideas de Husserl, resumiremos aquí las características principales del pretendido método existencialista, siguiendo al mencionado sacerdote jesuita, discípulo de Marcel. (Obra citada, págs. 42 y sigs.). 1º) El acto fundamental del conocimiento es "el contacto existencial afectivo" que "implica una coexistencia del sujeto con el objeto". "De aquí proviene que los conocimientos procedentes del afecto que nos hace coexistir con nuestros objetos, sean, por su misma esencia, subjetivos y tanto más cuanto mayor sea el afecto". Los existencialistas alegan que lo que "pierden en objetividad", lo "ganan en profundidad". 2º) Los juicios del existencialista no aspiran a la universalidad, pero "cuando ha llegado a una vida espiritual profunda y ha apartado de sí lo superficial y accesorio, experimenta, con respecto a los demás seres humanos en iguales condiciones, reacciones muy similares que hacen posibles las comunicaciones subjetivas". (Esta afirmación no se compagina bien con la inexistencia de la naturaleza humana, de que habla Sartre). 3º) "El existencialismo no prueba, en el sentido corriente de la palabra, los datos en que se apoya. La

prueba es lo que produce la universalidad y no es más que un recurso de la objetividad. El existencialismo prueba sus datos elementales por la resonancia que ellos producen en las almas, dado que las vivencias existenciales profundas son innegables". 4º) El existencialista "se evade de la razón en el acto existencial puro", con lo que abre ancha brecha para que penetre lo irracional en el pensar filosófico. 5º) "El existencialista no transmite la esencia de los seres sino que transmite su contacto existencial, para que, habiéndolo reproducido nosotros, lleguemos al mismo conocimiento que él". 6º) Los existencialistas "necesitan, no explicar su vivencia, sino comunicarla". El razonamiento filosófico no es suficiente para la comunicación existencial, de allí que, "en busca de un medio más universal, el existencialismo ha encontrado abierta la puerta de la poesía, y, en especial, de la poesía dramática".

Los existencialistas afirman que la suya es una filosofía del hombre, un nuevo humanismo, "una reacción contra las filosofías más o menos racionalistas que han dominado hasta hoy". Pretenden ser fieles al siguiente pensamiento de Kierkegaard: "mientras el pensamiento abstracto se propone comprender abstractamente lo concreto, el pensador subjetivo tiende, por el contrario, a comprender concretamente lo abstracto. El pensamiento abstracto desvía su mirada del hombre concreto en beneficio del hombre en sí; el pensador subjetivo comprende lo abstracto: ser un hombre en lo concreto; ser tal hombre particular existente". Sin embargo, todos los filósofos existencialistas, sin excepción, desvinculan la vida ideológica de la vida concreta, social y práctica, del individuo. "Por eso los existencialistas actuales, cuando reducen la vida real a la existencia filosóficamente concebida y representada, sustituyen la realidad *individual y social* por algo impersonal". (H. Lefebvre, obra citada, pág. 48).

Los existencialistas tienen de común entre sí el aparente interés por el hombre, el método arbitrario, la teoría subjetivista del conocimiento, el irracionalismo, el anti-objetivismo y la metafísica de la nada; pero lo que más los emparenta, lo que más los une, lo que los identifica como ideólogos de una clase social en decadencia y de un régimen podrido, es la actitud

general frente a la vida: el odio al progreso, la fe absurda en la *repetición* del pasado que los existencialistas contemporáneos toman de Kierkegaard, de Nietzsche y de Heidegger.

### V. El existencialismo frente a las otras corrientes filosóficas.

A esta ideología putrefacta, negadora del progreso, no le puede cerrar el paso, ni siquiera intenta hacerlo, la filosofía burguesa oficial, la escolástica universitaria (pragmatismo, axiología, personalismo, tomismo, bergsonismo, fenomenología, etc.), que con su vacuidad e inconsistencia hizo posible el advenimiento del existencialismo. No; a la máxima expresión de la ideología burguesa sólo se le puede oponer la ideología del proletariado, el materialismo dialéctico que concibe las categorías (el ser y la nada, lo absoluto y lo relativo, la esencia y el fenómeno, el contenido y la forma, la necesidad y la casualidad, el determinismo y el libre arbitrio, la posibilidad y la realidad, etc.) como reflejos de la realidad objetiva. Según esta concepción, cada categoría refleja un aspecto determinado de la realidad, por lo cual tomada aisladamente no puede, de ninguna manera, ofrecer un cuadro completo del mundo; es más, así como en la propia realidad las diversas cosas y las diferentes partes de las cosas se condicionan mutuamente, se hallan en movimiento y se transforman unas en otras, así también en el proceso del conocimiento las categorías se encuentran íntimamente vinculadas entre sí, se transforman constantemente y llegan a trocarse en su contrario. El pensador que pretenda darnos una noción cabal y concreta de la *existencia*, deberá tener presente estas tres afirmaciones de Lenin:

“La forma de reflejo de la naturaleza en la conciencia del hombre..., son también los conceptos, leyes, categorías, etc”.

“...las categorías son pequeños peldaños... del conocimiento del mundo, los nudos en la red que ayudan a conocerla y a *dominarla*”.

“...la suma *infinita* de los conceptos generales, de las leyes generales, etc., da lo *concreto* en toda su plenitud”.

I

LITERATURA EXISTENCIALISTA

*“El capitalismo agonizante llena la copa de la creación humana con un brebaje amargo. Hemos bebido ese licor en que se juntan todos los venenos. Los libros de lo que llaman la cultura occidental, en su mayor parte, han contenido dosificadas fuertemente las drogas de la agonía de un sistema. Y nuestra juventud de América Latina está bebiendo ahora las heces de una época que quiso extirpar de raíz la confianza en los destinos humanos suplantándola por la desesperación absoluta.*

*“Cuando Fadeev expresaba en su discurso de Wroclaw, que si las hienas usaran la pluma o la máquina de escribir escribirían como el poeta T. S. Elliot o como el novelista Sartre, me parece que ofendió al reino animal.*

*“No creo que las bestias aún dotadas de inteligencia y expresión llegaran a hacer religión obscena del aniquilamiento y del vicio repugnante, como estos dos llamados MAESTROS de la cultura occidental.*

*“Pero es comprensible su tarea. Ellos son los apóstoles del gran osario que se prepara. Son los gérmenes activos de la destrucción. Antes de que caiga la bomba atómica que los monopolistas necesitan dejar caer para aniquilar gran parte de la vida humana en defensa de un sistema injusto de economía, estos apóstoles están encargados de aniquilar moralmente a los hombres. En el caos del capitalismo moribundo ellos deben dar sitio a una mayor angustia y convertir a la inteligencia en una luz parcial que ilumine exclusivamente lo peor, lo pestilencial y lo perverso de la condición humana. Ellos están encargados de degradar la vida para facilitar el exterminio del hombre sobre la tierra”. (PABLO NERUDA. Discurso pronunciado en el Congreso Continental por la Paz. México. Setiembre de 1949).*



Declassified in Part - Sanitized Copy Approved for Release 2012/02/17 : CIA-RDP83-00415R005600150003-0

Declassified in Part - Sanitized Copy Approved for Release 2012/02/17 : CIA-RDP83-00415R005600150003-0

*"En esta larga agonia del capitalismo en putrefacción, que dura hace medio siglo y se prolonga en un sangriento apocalipsis, el drama del intelectual es múltiple: Está asaltado por la duda, la soledad y la desesperación".*

ROGER GARAUDY.

## **I. Confusión de géneros: literatura filosófica y filosofía literaria.**

En términos generales se puede decir que antes de la última guerra el existencialismo se circunscribía a la órbita puramente filosófica, o que se pretendía tal. Pero durante la guerra y más acentuadamente en la posguerra, el existencialismo se extiende a la novela, a la poesía, al teatro y aun pretende ir más allá e invadir otros planos del arte. El porta-estandarte de este movimiento expansionista es, sin duda alguna, Jean-Paul Sartre, cuyos ensayos y obras filosóficas: *La imaginación*, *Lo imaginario*, *El ser y la nada*, *El existencialismo es un humanismo* y *Reflexiones sobre la cuestión judía*; se alternan con las obras literarias: *La náusea*, *El muro*, *Las moscas*, *A puerta cerrada* y *Las manos sucias*, etc.

Sin embargo, la anterior afirmación debe ser tomada con algunas reservas pues ya la filosofía de Heidegger contiene un alto porcentaje de literatura, lo mismo que la de Sartre. En *El ser y la nada*, su obra filosófica fundamental, Sartre es conducido a estudiar la desesperación, el odio, el amor y hasta el contacto sexual, al hacer la descripción de las relaciones de la conciencia con el *otro*. Por añadidura, toda la obra filosófica sartreana se encuentra salpimentada de anécdotas que le imprimen un marcado sabor literario. En esto Sartre no constituye excepción alguna, todos los existencialistas son iguales. Razón tiene Juan Luis Segundo, al escribir: "Sujetos acostumbrados a los antiguos libros de filosofía no saben qué pensar cuando el existencialista les habla de sí mismo, de su tris-

teza o de su angustia, y piensan a menudo que están delante de un poeta”.

Inversamente, las obras literarias de los existencialistas se encuentran saturadas de personajes parlanchines cuyos diálogos, cartas, soliloquios y meditaciones tienen evidente intención filosófica. En esta forma se ha llegado a establecer una premeditada confusión de géneros: la literatura se ha vuelto filosófica y la filosofía ha devenido literatura.

Sin ninguna exageración puede afirmarse que ni uno solo de los temas de la literatura existencialista ha dejado de ser *descrito* por la filosofía existencial; y viceversa: todos los temas de la filosofía existencialista han sido ilustrados, a falta de ejemplos tomados de la vida real de los hombres normales, por la literatura existencial. Tomaremos al acaso tres temas: el de la libertad, el de la náusea y el de la “prolongación de mi ser hacia lo que sería para *otro*”. Señalaremos la forma en que cada uno de estos temas es tratado en la obra *filosófica* fundamental de Sartre y en una de las obras literarias del mismo autor.

El tema de “la libertad creadora, pero creadora de miserias”, como ha dicho en frase rotunda Vicente Fatoné, es el tema predilecto del existencialismo de Sartre. En *El ser y la nada*, escribe:

“Yo emergo solo y en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser. Todas las barreras, todos los pretilos se desploman, *neatizados* (reducidos a nada) por la conciencia de mi libertad: no tengo recurso, no puedo apelar a ningún valor contra el hecho de ser yo quien sostiene en el ser los valores. Nada puede asegurarme contra mi acto, cortado como estoy del mundo y de mi esencia por esa nada (*néant*) que soy; yo tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia; yo decido sobre ellos, solo, injustificable y sin excusa”.

En cualesquiera de las obras literarias de Sartre pueden encontrarse abundantes ilustraciones de la anterior tesis filosófica, pero una de las más bellas es, sin duda, el diálogo final que Júpiter y Orestes, sostienen en *Las moscas*:

EL EXISTENCIALISMO

37

—Tu Universo no bastará jamás a convencerme. Tú eres el rey de los Dioses, Júpiter, el rey de las piedras y de las estrellas, el rey de las olas del mar, pero no eres el rey de los hombres.

—¿No soy yo tu Dios? ¿Quién, entonces, te ha creado?

—Tú; pero no deberías haberme creado libre.

—Te he dado la libertad para que me sirvieras!

—Es posible; pero esa libertad se ha vuelto contra ti, y ni tú ni yo podemos nada contra ella.

—¿Al fin; bonita excusa!

—No me excuso.

—Realmente, ¿sabes que se asemeja demasiado a una disculpa esa libertad de que te declaras esclavo?

—No soy ni amo ni esclavo; soy mi libertad... Todavía ayer, tú eras un velo corrido sobre mis ojos, un tapón de cera en mis oídos; ayer todavía, tenía yo una excusa; tú eras mi excusa de existir pues me habías traído al mundo para obedecer tus designios, y el mundo era una vieja alcahueta que me hablaba de ti sin cesar; después, me abandonaste... Obediente a tus órdenes, mi juventud se levantó suplicante como una novia a la que se va a abandonar; vi mi juventud por última vez. La libertad cayó sobre mí y me transió; la naturaleza dió un salto atrás y yo no tuve edad, y me sentí solo en medio de tu benigno mundillo; solo, como quien ha perdido su sombra. Y ya no hubo nada en el cielo; ni Bien ni Mal, ni nadie que me diese órdenes.

—Tu libertad no es más que una sarna que te carcome, un exilio.

—Dices la verdad: un exilio.

—El mal no es tan profundo... Estás pálido y la angustia dilata tus ojos; mírate roído por un mal inhumano, extraño a tu naturaleza, extraño a ti mismo. ¡Vuelve en ti! ¡Yo soy el olvido, yo soy el reposo!

—Sí, extraño a mí mismo, pues estoy fuera de la naturaleza, contra la naturaleza, sin excusas, sin otro recurso que yo. Mas no volveré a ponerme bajo tu ley: estoy condenado a no tener otra ley que la mía. Soy hombre, Júpiter, y cada hombre tiene que hallar su camino. La naturaleza tiene horror del hombre y tú, soberano de los Dioses, también les tienes horror.

—Cuando se parecen a ti, los odio.

—¡Acabas de confesar tu debilidad!... Tú eres un Dios y yo soy libre; estamos igualmente solos y nuestra angustia es pareja. Yo no puedo tener ya remordimientos... Los hombres de Argos son mis hombres: menester es que les abra los ojos.

—¡Pobre gente; vas a hacerles el regalo de la soledad y de la vergüenza, vas a arrancárles las vestiduras con que yo los había recubierto; les mostrarás de pronto su existencia obscena e inútil que les fué dada para nada!

—¿Y por qué habría de ahorrárlas yo la desesperación que allenta en mí, si tal es su patrimonio?

—¿Qué harán con él?

—Lo que quieran; son libres, y la vida humana comienza al otro lado de la desesperación”.

La “toma de conciencia” de sí mismo como *ser-en-el-mundo*, lo mismo que la certeza de que todo es *gratuito*, producen la náusea. En *El ser y la nada*, Sartre afirma:

“Esta aprehensión perpetua, mediante mi para-sí, de un sabor insípido y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por liberarme de él, y que es mi sabor, es lo que hemos descrito con el nombre de *náusea*: una náusea invencible revela perpetuamente mi cuerpo a mi conciencia; puede ocurrir que busquemos lo agradable o el dolor físico para librarnos de ella, pero desde que el dolor o lo agradable son existidos por la conciencia, manifiestan, a su vez, su facticidad y su contingencia, y se manifiestan también sobre un fondo de náusea.

De ningún modo hemos de entender ese término de náusea como una metáfora extraída de nuestras repugnancias fisiológicas, sino que, por el contrario, es sobre su fundamento sobre el que se producen todas las náuseas concretas y empíricas (ante la carne podrida, la sangre fresca, los excrementos) que nos llevan al vómito”.

En la novela cuyo título es *La náusea*, dice:

“Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí* sencillamente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero no se les puede jamás deducir. Hay personas; creo, que han comprendido esto; pero trataron de obviar esa contingencia inventando un ser necesario y *causa sui*. Ahora bien; ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es una apariencia engañosa, una apariencia que quepa disipar; es lo *absoluto* y, por consiguiente, la *perfecta gratuidad*. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando ocurre que uno se da cuenta de ello, se nos revuelve el estómago y todo se pone a flotar como la otra tarde: he ahí la *náusea*.

Eso es lo que los Puercos quieren ocultarse con su idea del derecho; son enteramente *gratuitos* como los de-

más hombres, no llegan a sentirse de más. Pero, en sí mismos, secretamente, están de más, es decir: amorfos y vagos, tristes”.

Las caricias que “prolongan mi cuerpo hacia lo que sería para otro” son *descritas* en *El ser y la nada*, en la siguiente forma:

“Es tan sólo mi carne la que sabe encontrar el camino de la carne ajena en la caricia; cuando deslizo, por ejemplo, lentamente mi mano inerte sobre el flanco del otro, le hago palpar mi carne, y eso es lo que él mismo no puede hacer sino dejándose inerte; el estremecimiento de placer que le sacude entonces es precisamente el despertar de su conciencia de carne. Mediante cada caricia, tengo conciencia de que aquella carne del otro que siento y de la que me apropio por la mía es **carne sentida por el otro**. Y no se debe a un azar el hecho de que el deseo, tendiendo completamente al cuerpo entero, lo logre perfectamente a través de las masas de carne menos diferenciadas, de las menos nerviosas, de las menos capaces de movimientos espontáneos: los pechos, los muslos, las nalgas, el vientre: son estas como la imagen de la pura facticidad. Es por eso también por lo que la verdadera caricia resulta del contacto de dos cuerpos en sus partes más carnales: el contacto de los vientres y de los pechos; la mano que acaricia está demasiado suelta, se asemeja demasiado a un instrumento perfeccionado; lo que constituye el verdadero objetivo del deseo es la dilatación de las carnes una contra otra”.

En *Intimidad*, novela corta incluida en el volumen titulado *El muro*, encontramos la siguiente ilustración del mismo tema:

“Lulú retiró su pulgar del rasgón de la sábana y movió un poco los pies por el placer de sentirse alerta junto a aquella carne blanda y cautiva. Oyó un chapoteo: un vientre que canta, eso me irrita, no puedo saber si es su vientre o el mío. Cerró los ojos: son líquidos que barbotan en paquetes de tubos blandos, a todo el mundo le sucede eso, a Rirette, a mí (no quiero pensar en eso, me da dolor de vientre). Me ama, no ama mis tripas, si le mostraran mi apéndice en una vasija, no lo reconocería; está siempre manoseándose, pero si le pusieran la vasija en las manos no sentiría nada adentro; no pensaría: es ella; debería poderse amar todo de una persona: el esófago, el hígado y los intestinos. Acaso no los amemos por falta de costumbre. Si los viéramos como se ven nuestras manos

y nuestros brazos talvés los amaríamos; en ese caso, las estrellas de mar deben amarse mejor que nosotros; éstas se extienden sobre la playa cuando hace sol y echan fuera su estómago para que tome aire y todo el mundo pueda verlo; me pregunto por dónde sacaríamos nosotros el nuestro".

Esta monstruosa confusión de los géneros literario y filosófico es la que ha hecho exclamar, sin duda, a Luc. J. Lefèvre, refiriéndose a la obra de Sartre: "Obra de artista, lo concedo; obra de filósofo, lo niego". (*L'existentialiste est-il un philosophe?*).

Esta misma confusión de géneros es la que permitió a Guido de Ruggiero afirmar que la filosofía existencialista es "la novela policial de la existencia": "Hay además, en el existencialismo, algo que excita la fantasía con la curiosidad morbosa de una novela policial. Sustituye las pesadas y somnolientas categorías de la filosofía tradicional por símbolos nuevos y sugestivos: la encarnación, la oferta, la preocupación, la angustia, el salto, el naufragio, etc., que dan a los acontecimientos del mundo y de la vida un turbio sentido novelesco, atractivo y repulsivo al mismo tiempo. La analogía con la novela policial se puede llevar aún más allá; en ambos casos se da una ligazón de elementos que en el curso del relato se va complicando y enmarañando y crea en el ánimo del lector una sensación de tensión espasmódica en continuo aumento; pero luego, de improviso, todo se relaja como una gran vejiga pinchada con un alfiler, y la vaciedad del epílogo hace vana la tensión precedente. El existencialismo es, hasta cierto punto, la novela policial de la existencia". (*Filosofías del siglo XX*).

La confusión de géneros que hacen los existencialistas no es accidental; por el contrario, tal confusión obedece, en primer lugar, al contenido irracionalista de la filosofía existencial y, en segundo lugar, al método de reducción fenomenológica usado por los existencialistas o del "contacto existencial", como lo llaman algunos. Para explicarnos cabalmente esta confusión deliberada, necesitamos recordar primero las razones en las que basaba la filosofía burguesa anterior, la tradicional separación de los géneros literario y filosófico. Así también, para explicarnos por qué el materialismo dialéctico no podrá tran-

sigir jamás con tal confusión de géneros, necesitaremos recordar las razones en las que la filosofía del proletariado basa la distinción entre conocimiento artístico y conocimiento filosófico.

Las razones aducidas por la filosofía burguesa son expuestas por Juan Hessén, en su *Teoría del conocimiento*, así:

“¿Qué relación guarda ahora la filosofía con las dos restantes esferas de la cultura, con el *arte* y la *religión*? La respuesta es: existe profunda afinidad entre estas tres esferas de la cultura. Todas ellas están entrelazadas por un vínculo común que reside en su objeto. El mismo enigma del universo y de la vida se hallan frente a la poesía, la religión y la filosofía. Todas ellas quieren en el fondo resolver este enigma, dar una interpretación de la realidad, forjar una concepción del universo. Lo que las diferencia es el origen de esta concepción. Mientras la concepción filosófica del universo brota del conocimiento racional, el origen de la concepción *religiosa* del mismo está en la fe religiosa. El principio de que procede y que define su espíritu es la vivencia de los valores religiosos, la experiencia de Dios. Por eso, mientras la concepción filosófica del universo pretende tener una validez universal y ser susceptible de una demostración racional, la aceptación de la concepción religiosa del universo depende, por modo decisivo, de factores subjetivos. El acceso a ella no está en el conocimiento universalmente válido, sino en la experiencia personal, en las vivencias religiosas. Existe, pues una diferencia esencial entre la concepción religiosa del universo y la filosófica; y, por ende, entre la religión y la filosofía.

“La filosofía es también esencialmente distinta del *arte*. Como la concepción del universo que tiene el hombre religioso, la interpretación que da de él el artista no procede del pensamiento puro. También ella debe su origen más bien a la vivencia y a la intuición. El artista y el poeta no crean su obra con el intelecto, sino que la sacan de la totalidad de las fuerzas espirituales. A esta diversidad de funciones *subjetivas* se agrega una diferencia en el sentido *objetivo*. El poeta y el artista no están atentos directamente a la totalidad del ser, como el filósofo. Su espíritu se dirige, en primer término, a un ser y un



proceso concretos. Y al representar éstos, los eleva a la esfera de la apariencia, de lo irreal. Lo peculiar de esta representación consiste en que en este proceso irreal se manifiesta el sentido del proceso real; en el proceso particular se expresa el sentido y la significación del proceso del universo. El artista y el poeta, interpretando primordialmente un ser o un proceso particulares, dan indirectamente una interpretación del conjunto del universo y de la vida".

El materialismo dialéctico, que considera la intuición desde el punto de vista psicológico, según el cual la llamada intuición no es más que la brusca irrupción en el plano de la conciencia de un proceso de reflexión hasta entonces subconsciente, no pone énfasis en la que Hessen llama diferencia *subjetiva*, puesto que considera que a fin de cuentas tanto la interpretación del mundo dada por el filósofo como la dada por el artista, si quieren ser valederas, deben ser racionales. En cambio, el materialismo dialéctico destaca la que Hessen denomina "diferencia en el sentido *objetivo*". En su valiosa obra *El método dialéctico marxista*, M. Rosental, escribe:

"El arte, como forma de conocimiento, se caracteriza por que refleja, reproduce, lo esencial en forma de lo singular, de lo concreto, en forma de una imagen artística. La obra artística, el cuento, la novela, el poema, describen un suceso importante, esencial para el hombre, en forma de una historia viva, concreta; una narración sobre el destino de cualquier hombre revela la psicología, los pensamientos, las actitudes, las acciones de los hombres. Obtenemos un cuadro típico de la vida, pero lo típico aquí está presentado en forma de lo singular".

"El conocimiento científico (recogido y sistematizado por el materialismo dialéctico) no da esas imágenes concretas; reproduce la Naturaleza, la vida social, en forma de conceptos, de categorías. A diferencia de la imagen artística, las categorías científicas son abstractas, inconcretas. Por ejemplo, en las categorías científicas de *materia*, de *movimiento*, no se refleja esta o aquella forma concreta de la materia, este o aquel modo del movimiento de la materia, sino cualquier forma de la materia, cualquier modo del movimiento". (Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo. 1946. Págs. 146 y 147).

La literatura existencialista, al convertirse en literatura filosófica, pretende darnos no solamente una visión del universo mediante imágenes particulares y concretas, sino que pretende además darnos conceptos generales sobre la totalidad del ser y de la existencia, como en el caso de la novela *La náusea* que antes hemos citado.

Por otra parte, la pseudo-filosofía existencialista que desprecia el conocimiento racional del universo, tiene que confundirse necesariamente no sólo con la literatura, sino también con la religión, como en el caso de Marcel que después veremos, puesto que para aquélla, igual que para éstas, la intuición es el medio esencial del conocimiento. El radical subjetivismo idealista del existencialismo, según el cual la conciencia se presenta al mundo y lo hace surgir como objeto, reduce la filosofía a un recuento arbitrario de los contenidos de la conciencia, cuyo valor estricto es más literario que filosófico. El método de reducción fenomenológica (método intuitivista o irracionalista, que no pretende explicar o definir como lo hacen los métodos racionales inductivo y deductivo, sino que se reduce a describir los datos de la conciencia), se presta admirablemente para hacer literatura pero no para llegar a conclusiones estrictamente filosóficas de valor universal y, por tanto, objetivas. Ya hemos anotado este hecho en la Introducción.

Si bien es cierto que el existencialismo es por excelencia la ideología de la burguesía imperialista, también lo es que esa ideología aspira a influir decisivamente en el ánimo de la pequeña burguesía y en la conciencia del proletariado, a fin de retardar lo más posible el cumplimiento de la misión histórica de éste. Ahora bien, a la ideología burguesa le interesa conservar un tabernáculo al que sólo tengan acceso los elegidos, con el objeto de dar idea de que allí están depositadas las verdades trascendentales; pero le interesa también tener una parte de su recinto abierta a todo el mundo para que a esta parte pública pueda acudir el pueblo a oír las sabias enseñanzas de los iniciados. La cámara de los misterios profundos es la filosofía existencialista propiamente dicha; y la yalla que la defiende de la curiosidad popular es la complicada terminología que le

es peculiar, erizada de palabras difíciles y de neologismos punzantes; la parte del templo burgués en que offician Sartre y sus acólitos es la literatura existencialista, allí el pueblo puede oír las palabras de los oráculos.

- Una literatura comprometida, pero comprometida a favor de la burguesía, como es la literatura existencialista, debe necesariamente buscar los caminos que más la acerquen al gran público. He aquí por qué esta literatura ha mostrado preferencia por la novela y el teatro. Una de las más destacadas discípulas de Sartre ha dicho que el pensamiento existencialista "se expresa mejor que en las obras doctrinales, en las novelas y en el teatro", "ya que si la descripción de la esencia pertenece a la filosofía propiamente dicha, únicamente la novela permitirá evocar, reflejar, en su realidad completa, singular, temporal, el flujo original de la existencia". (Simone de Beauvoir, *Literatura y metafísica*).

## II. Precursores literarios.

Lo mismo en el plano de la filosofía que en el del arte, el existencialismo se caracteriza por su profundo irracionalismo. En el campo artístico, el terreno fué preparado maravillosamente por el surrealismo: los poetas y pintores surrealistas, con sus asociaciones absurdas y monstruosas, habían ya intentado demoler todas las significaciones estéticas racionales y borrar todas las catalogaciones, aproximativas y cambiantes, que la inteligencia ha introducido en el arte a fin de guiarlo hacia un conocimiento cada vez más perfecto de la belleza. Es esa total dislocación de los valores racionales estéticos, la que facilitó al existencialismo su aparición en el escenario del arte.

Se pretende que el arte subjetivista e irracionalista creado por los artistas del surreal y continuado por los existencialistas, ha llegado a profundidades que la inteligencia es incapaz de comprender; en realidad, lo que las nuevas estéticas han hecho es llevar la confusión incluso al propio terreno de la razón. No tiene, por tanto, nada de raro que los panegiristas de este arte podrido traten de llevar también la confusión al plano po-

## EL EXISTENCIALISMO

45

lítico, hablando de un "imperialismo soviético" y de un "totalitarismo rojo", que es tanto como hablar de auroras boreales en el ecuador. Hace poco el señor Ernesto Sábato disertó sobre temas literarios en el Colegio Libre de Estudios Superiores de Buenos Aires. He aquí un resumen de su conferencia: "Afirmó el orador que el arte contemporáneo, lejos de ser un arte deshumanizado, como afirmó Ortega y Gasset, se caracteriza por haber descendido a profundidades humanas que nunca fueron antes exploradas por el hombre. El arte moderno —dijo— opuso el hombre concreto contra los mitos concretos, la existencia contra la esencia y su acento se desplazó hacia lo ético y lo metafísico. Este desplazamiento de fondo —agregó— ha implicado transformaciones de forma en la literatura y en la pintura, que han abandonado los caracteres del objetivismo del siglo XIX por el subjetivismo que prevalece en la actualidad. La reivindicación de lo irracional y la indagación de los más hondos repliegues del alma —expresó finalmente el orador— dieron origen a un arte que los totalitarios de todos los colores calificaron de decadente y malsano, cuando en realidad es un arte ascético y duro, que enfrenta a los grandes y auténticos problemas del hombre: el sentido de la vida y de la muerte". (La Prensa. Bs. Aires. Octubre 20 de 1949).

Cuando vemos, con mayor frecuencia cada día, que el manto de Apolo sirve para cubrir la más inmunda propaganda reaccionaria, comprendemos cuánta razón tuvo Pablo Neruda para denunciar en el Congreso Continental de Partidarios de la Paz, a esos traficantes del arte:

"La burguesía ha apoyado con intensidad a estos protagonistas del derrumbamiento. En los últimos años hemos visto cómo nuestros *snoob* se han apoderado de Kaffka, de Rilke, de todos los laberintos que no tienen salida, de todas las metafísicas que han ido cayendo como cajones vacíos desde el tren de la historia, se han convertido en defensores del *espíritu*, en bramantes americanistas, en profesionales enturbiadores de la charca en que chapotean. Han decretado el olvido para los grandes humanistas de nuestra época. En nuestra América Latina estos pigmeos se sonrojan cuando se menciona a Gorki, a Romain Rolland, a Barbusse, a Ehrenburg, a Dreiser. Estos

señoritos no pueden nombrar a Balzac. Estos sobrevivientes quieren hacernos creer en un surrealismo fallecido y enterrado y que sólo sirvió para que desde las ruinas de ese movimiento se levantaran como dos estatuas deslumbrantes de la razón y de la fe en el hombre, los dos grandes poetas de Francia, militantes del Partido Comunista, Luis Aragón y Paul Eluard”.

Además de los surrealistas, otros escritores contribuyeron y contribuyen a facilitar la expansión artística del existencialismo. A este respecto, merece citarse en primer lugar a Dostoiewski. Así como en el plano filosófico Kierkegaard es considerado como el precursor por excelencia, así también en el plano artístico Dostoiewski es citado, con rara unanimidad, incluso por el propio Sartre, como el precursor literario más caracterizado. *Los hermanos Karamazov*, *Los poseídos* y *Memoorias del subsuelo* son obras que cualquiera de los existencialistas actuales se enorgullecería de haber escrito.

Entre otros escritores que han contribuído a hacer el juego al existencialismo se menciona a Mauriac, Malraux, Gide, Kaffka, Rilke, Elliot y Faulkner. Nosotros añadiremos a Unamuno. Erróneo sería afirmar de cualquiera de los escritores citados que es existencialista, pero todos ellos tienen un denominador común: el derrotismo. Todos ellos están comprendidos en las siguientes palabras de Roger de Garaudy: “Escepticismo, desesperación, evasión, actitudes de un mundo que muere. El rasgo común es el pánico ante lo real y, al mismo tiempo, el propósito profundo de no cambiar nada”.

De Faulkner los existencialistas han tomado el profundo pesimismo, la técnica novelística y su particular concepto de “temporalidad”. En 1939 y en un ensayo que lleva por título *La temporalidad en la obra de Faulkner*, Sartre escribía:

“El hombre es, pues, una totalidad sin porvenir, la suma de sus exigencias climáticas, de sus desgracias, de lo que tiene: en cada instante se tira una raya, ya que el presente no es otra cosa que un rumor sin leyes, un futuro pasado. Se diría que cabe comparar la visión del mundo de Faulkner con la de un hombre sentado en un automóvil y que va mirando hacia atrás. A cada paso, surgen sombras informes a su derecha y a su izquierda, pesta-

EL EXISTENCIALISMO

47

ñeos, temblores tamizados, confeti luminoso, que sólo llegan a ser árboles, hombres, carruajes, un poco más tarde, con el retroceso. El pasado cobra aquí una especie de surrealidad: sus contornos son duros y netos, inmutables; el presente, inefable y fugitivo, se defiende contra sí mismo; está lleno de agujeros por los que las cosas pasadas lo invaden, fijas, inmóviles, silenciosas como jueces o como miradas. Los monólogos de Faulkner hacen pensar en viajes en avión, llenos de vacíos de aire; en cada vacío la conciencia del protagonista cae en el pasado y vuelve a levantarse para caer. El presente no es; se hace: todo era”.

Malraux ha especulado antes que los existencialistas con algunos temas gratos a éstos, tal como por ejemplo el de la muerte como suprema definidora del hombre. Este tema que, como después veremos, se encuentra en la metafísica de Heidegger y en la de Sartre, ha sido enunciado por Malraux así: “la muerte transforma la vida en destino”.

La “total disponibilidad” y los momentáneos “compromisos” de los personajes de Gide son precursores del desafiado libre arbitrio de Sartre. Gide va, incluso, más lejos que los existencialistas en la afirmación de la libertad abstracta y metafísica. En los *Monederos falsos*, escribe: “sentimiento querido o sentimiento experimentado es una y la misma cosa”.

Los existencialistas han tomado muy en serio el concepto shakespeariano de que la vida es un cuento absurdo contado por un idiota; según ellos, todos somos personajes de una farsa sin sentido. Un existencialista, Camus, si no recordamos mal, ha dicho que no somos personas, sino personajes. En esta vida absurda en la que nada es lo que es y nadie es quien es, cada uno juega a ser lo que cree ser (sueña el rey que es rey...): el niño juega a ser niño, el mozo de café a ser mozo de café, el profesor de filosofía juega a ser profesor de filosofía. El tema se encuentra reiteradamente tanto en las obras literarias como en las filosóficas de los existencialistas; de ello daremos algunos ejemplos, pero antes recordemos que don Miguel de Unamuno en la novela *Don Manuel Bueno Mártir*, hoy casi olvidada, lo desarrolla magistralmente. El buen cura de aldea que dudaba de la existencia de Dios, aconsejaba a los

feligreses que dejaran a los obreros jugar al sindicato, puesto que eso los entretiene mientras llega la muerte, y agregaba: juegue cada uno a lo que le entretenga más. La vida no es sueño, como creía el clásico español, la vida es juego, y juego sin sentido; al menos así lo afirman los existencialistas. En la obra filosófica *El ser y la Nada*, Sartre dice:

“El mozo de café tiene un gesto vivo y seguro, excesivamente preciso, excesivamente rápido; va hacia los clientes con paso excesivamente animado, se inclina con excesiva diligencia; su voz, sus ojos expresan un interés excesivamente lleno de solicitud hacia el pedido del cliente; finalmente, vedle que vuelve tratando de imitar en sus andares el rigor inflexible de cualquier autómeta, llevando su bandeja con una especie de temeridad de funámbulo, poniéndola en un equilibrio continuamente inestable y constantemente roto, equilibrio que restablece continuamente con un ligero movimiento del brazo o de la mano. Toda su conducta nos parece un juego; se aplica a encadenar sus movimientos como si fuesen mecanismos; se imprime la agilidad y rapidez inexorable de las cosas. Juega, se divierte. Mas ¿a qué juega? No es preciso observarle mucho para darse cuenta de ello: juega a ser mozo de café. No hay en esto nada que pueda sorprendernos; el juego es una especie de punto de partida y de investigación. El niño juega con su cuerpo para explorarlo, el mozo de café con su condición de tal para realizarla. Esta obligación no difiere de la que se impone a todos los comerciantes: su condición es toda ceremonia, el público les exige que la realicen como una ceremonia: hay la danza del tendero, la del sastre, la del perito tasador, mediante la cual se esfuerzan en persuadir a su clientela que no son otra cosa que tendero, perito tasador, sastre. Un tendero soñador resultaría ofensivo para el comprador, porque dejaría de ser completamente tendero. La urbanidad exige que se atenga a su condición de tendero, del mismo modo que el soldado, en posición de firme, se hace cosa-soldado mediante una mirada directa que nada ve, que no es para ver, puesto que es el reglamento y no el interés del instante el que determina el punto que debe mirar: la mirada fija a diez pasos de distancia”.

En *El muro*, el mismo autor ilustra el tema con varios ejemplos. En uno de ellos el niño Louis juega a ser huérfano, sin saber si juega a ser lo que no es o juega a ser lo

que es: "Seré huérfano. Me llamaré Louis. Hará seis días que no como". En *Caminos de la libertad* el protagonista Mathieu, exclama: "Tal vez no se pueda proceder de otra manera; tal vez haya que elegir: no ser nada o jugar a lo que se es". ¿Quién podrá saber si Unamuno aceptaría esta nueva versión de su don Manuel Bueno?

### III. Principales representantes de la literatura existencialista.

El centro del existencialismo literario sigue siendo Sartre, de quien H. Lefebvre, dice: "A pesar de su facilidad y de su virtuosismo —precisamente por eso— no es filósofo más que para los literatos y literato sólo para los filósofos...".

Vienen inmediatamente después los grandes acólitos: Simone de Beauvoir y Maurice Merlau-Ponty.

Un poco aparte hay que poner a Albert Camus, por dos motivos: porque reiteradamente ha afirmado su independencia respecto al existencialismo, al que ha llegado a calificar de "suicidio-filosófico"; y, porque en sus últimas producciones parece andar buscando un camino que lo aproxime efectivamente a las inquietudes y aspiraciones del hombre real, del hombre en sociedad, no del hombre aislado. Pero, a pesar de estas salvedades, la temática general de la obra hasta hoy publicada por Camus y el modo de abordar los problemas filosóficos y literarios, es, en términos generales, netamente existencialista. El tema de que en este universo absurdo la equivocación es la regla y nadie es *reconocido*, ha sido llevado por Camus hasta sus consecuencias extremas. En su obra fundamental, *El mito de Sísifo*, afirma categóricamente el derecho que todo hombre tiene a ser "un hombre absurdo", sin que tal derecho pueda ser jamás limitado por la lógica, por la moral o por las normas jurídicas. La tesis fundamental de esa obra es enunciada así por el autor: "Se trataba antes de saber si la vida debía tener un sentido para ser vivida. Aquí aparece, al contrario, que será tanto mejor vivida mientras no tenga sentido". "Vivir es hacer vivir el absurdo". El



aforismo preliminar de esta metafísica del absurdo es el siguiente: "No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: el suicidio". Camus no se ha suicidado porque la filosofía del absurdo lo justifica todo, incluso ser existencialista y seguir viviendo, pero sin duda alguna era discípulo suyo aquel joven italiano que se suicidó en diciembre de 1947, dejando estas líneas: "No culpen a nadie de mi muerte. Me mato porque soy existencialista". Dice el Evangelio: por sus frutos los conoceréis...

Para ser justos debemos suspender por algún tiempo el juicio definitivo sobre Camus, pues a juzgar por las páginas de introducción a un ensayo suyo próximo a publicarse, dicho autor ha reconocido ya que la filosofía del absurdo no solamente conduce a un callejón sin salida, sino que es sumamente peligrosa: "es la filosofía, la que puede servir para todo, hasta para trocar los criminales en jueces". En esas páginas de introducción, publicadas por la revista *Número* (Montevideo. N° 3. Julio-Agosto 1949), Camus después de lanzar algunos dardos contra el existencialismo, pero sin dejar de hablar de la *culpabilidad* y sin llegar a adjuar del irracionalismo, pretende superar su anterior meditación sobre lo absurdo y anuncia una nueva tesis: el primero y el único valor es la rebelión. He aquí sus palabras:

"El absurdo, considerado como regla de vida, es pues contradictorio. Qué tiene de asombroso el que no nos suministre los valores que decidirían por nosotros la legitimidad del crimen. Pero es que al fin no es posible fundar una actitud sobre una emoción privilegiada. (Saeta contra el existencialismo que funda toda su filosofía sobre la angustia). El sentimiento del absurdo es un sentimiento entre otros. Que haya dado su color a tantos pensamientos y acciones entre ambas guerras prueba solamente su poder y su legitimidad. Pero de la intensidad de un sentimiento no se desprende que sea universal. Y el error de toda una época ha sido el de enunciar, o el de suponer enunciadas, reglas generales de acción a partir de una emoción desesperada, cuyo movimiento propio, en tanto que emoción, era el de sobrepasarse y negarse a sí misma. (Sigue la ofensiva). Los grandes sufrimientos, como las grandes dichas, pueden estar en el comienzo de un razonamiento. Son intercesoras. Pero no se podrían reencontrarlos y mantener-

## EL EXISTENCIALISMO

51

los a lo largo de esos razonamientos. Si fuera legítimo tener en cuenta la sensibilidad absurda, hacer el diagnóstico de un mal tal como se encuentra en sí mismo y en los demás, bastante común para excitar la reflexión general, sería imposible ver, en esta sensibilidad y en el nihilismo que ha arrastrado, nada más que un punto de partida, una crítica vivida, el equivalente en el plano de la existencia, de la duda sistemática. Después de lo cual hay que romper los juegos fijos del espejo y entrar en el movimiento irresistible por el que el absurdo se sobrepasa a sí mismo.

“Roto el espejo, no queda nada que pueda servirnos para responder a las preguntas del siglo. El absurdo, como la duda metódica, ha hecho tabla rasa. Nos deja en un callejón sin salida. Pero, como la duda, puede, al volver sobre sí, orientar una nueva búsqueda. El razonamiento se prosigue entonces de la misma manera. Yo grito que no creo en nada y que el cielo es enemigo, pero no puedo dudar de mi grito y debo creer al menos en mi protesta. El primero y el único valor que así me es dado es la rebelión. Privado de toda ciencia, obligado a matar o a consentir que se mate, no dispongo más que de esta evidencia que se refuerza aún con el desgarramiento en que me encuentro. Pues la rebelión nace del espectáculo de la sinrazón, ante una condición injusta e incomprensible. Pero su impulso ciego reivindica el orden en medio del caos y la unidad en el corazón mismo de lo que huye y desaparece. Ella grita, exige, quiere que cese el escándalo y que se fije al fin, lo que hasta aquí se escribía sin tregua sobre el mar. Su preocupación es transformar. Pero transformar, es actuar, y actuar, mañana, será matar, aunque ella no sabe si el crimen es legítimo. Ella engendra precisamente las acciones que se le pide que legitime. Es muy necesario pues que la rebelión extraiga sus razones de sí misma, ya que no puede extraerlas de nada más. Y es necesario que consienta en examinarse para aprender a conducirse. Es así, como, en todo caso, se puede esperar de ella la regla de acción que el absurdo no ha podido darnos, y una indicación al menos sobre el derecho o el deber de matar.

“El hombre es la única criatura que rehusa ser lo que es. La cuestión es saber si este rechazo sólo puede llevarlo a la destrucción de los demás y de sí mismo, si toda rebelión debe acabarse en justificación del crimen universal, o sí, al contrario, sin pretender una imposible inocencia, puede descubrir el camino de una culpabilidad razonable”. (El Crimen y el absurdo).

Sin embargo, no podemos ni debemos hacernos muchas ilusiones sobre una futura actitud progresista de Camus. Mientras no abandone definitivamente el subjetivismo idealista, mientras no rompa totalmente con el irracionalismo, mientras no deje a un lado el falso método de la descripción de conciencia, Camus seguirá siendo, pese a sus afirmaciones en contrario, un existencialista y como tal seguirá siendo un escritor reaccionario. Camus podrá salvarse solamente si la investigación de la rebelión que ha iniciado lo conduce no a la rebelión por la rebelión misma, no al nihilismo sin salida, no a la rebelión en abstracto "contra esto y aquello", como la de Unamuno, no a la rebelión instintiva que pretende justificarse por sí misma, sino a la rebelión en concreto, a la rebelión contra el capitalismo, a la rebelión que se justifica por que se alza contra lo podrido y caduco de la sociedad contemporánea en favor de lo que nace y fructifica en el seno de la comunidad humana, a la rebelión, en fin, racional y consciente contra la explotación del hombre por el hombre. No parece ser ese el rumbo que seguirá Camus, más bien creemos que pretende seguir "eligiéndose" ideólogo burgués. Hay una aparente paradoja en el hecho de que un ideólogo de la burguesía haga el elogio de la "rebelión". La paradoja es sólo aparente, puesto que la intención de esta nueva metafísica de la *rebelión* no logra ser disimulada tras las sutiles gasas de el nihilismo abstracto: impedir a los jóvenes intelectuales sacar de la crisis general del capitalismo la conclusión socialista, tal es el verdadero propósito. Esta posición aparenta aceptar el hecho de que el sistema capitalista es teóricamente indefendible, pero al mismo tiempo afirma que el socialismo tampoco corresponde a las más legítimas aspiraciones humanas; en esta forma Camus y compañía hacen, de modo indirecto, la apología del capitalismo. Si el capitalismo y el socialismo son igualmente "despreciables", no queda otro camino que resignarse ante la fatalidad objetiva. La *rebelión* de Camus se transforma así en su contrario: la resignación. En este momento en que de Oriente a Occidente, desde la República Popular China hasta la República Democrática Alemana, hay ya cerca de mil millones de hombres organizados es-

talmente fuera de los marcos del capitalismo, hablar de una crisis en abstracto sin decir que se trata de la crisis general del capitalismo es hacer el juego a la reacción. En ese camino están situados Camus y todos los escritores que critican aspectos parciales del régimen capitalista o bien que critican abstractamente todo el sistema, pero sin señalar en ningún caso la solución socialista. El propósito verdadero de tales críticas es dejar escapar a medias el descontento que en los intelectuales ha engendrado el sistema imperialista e impedir que ese descontento se dirija contra las bases mismas del régimen capitalista. La literatura filosófica de esta tendencia desempeña la misma función de una válvula de seguridad en la caldera que está a punto de estallar. Hablando de los propósitos que lo guiaron a escribir su obra teatral titulada *Estado de sitio*, Camus dice en un artículo que lleva por título: *¿Por qué en España?*, lo siguiente:

“He querido, simplemente, atacar de frente un tipo de sociedad política que se ha organizado, o se organiza, a derecha y a izquierda, según el modo totalitario. Y ningún espectador de buena fe puede dudar de que esta pieza toma partido por el individuo, por la carne en lo que ella tiene de noble, por el amor terrestre en fin, frente a las abstracciones y terrores del estado totalitario, sea éste ruso, alemán o español. Graves doctores reflexionan todos los días sobre la decadencia de nuestra sociedad buscando las profundas razones de este fenómeno. Estas razones sin duda existen. Pero para los más sencillos de nosotros, el mal de nuestra época se define por sus efectos, no por sus causas. Y se llama Estado, policial o burocrático. Su proliferación en todos los países y bajo los pretextos ideológicos más dispares, la insultante seguridad que le proporcionan los medios mecánicos y psicológicos de la represión, hacen de él un peligro mortal para lo que hay de mejor en cada uno de nosotros. Desde ese punto de vista, la sociedad política contemporánea, sea el que sea su contenido, es despreciable”. (Marcha. Montevideo, 21 de octubre 1949).

Benjamín Fondane, glorioso mártir de la Resistencia francesa, que tantos y tan buenos amigos dejara a uno y otro lado del Río de la Plata, es el antecesor inmediato de Camus: la desorientación política es pareja en ambos, pero la de Fon-

dane parecía más sincera (él fué quien afirmó que Marx es el más consecuente de los existencialistas); parejos son también en ambos escritores el odio a la razón y el elogio del absurdo. En su obra, *Conciencia desgraciada*, Fondane exalta el "pensamiento mágico" en detrimento de la "mentalidad lógica"; "las sociedades atrasadas" (no sólo de los hombres primitivos, sino también de las abejas y de las hormigas) que han resuelto los problemas "más importantes de su existencia" en demérito de la sociedad contemporánea. He aquí cuatro de sus afirmaciones generales y dos de sus más importantes conclusiones:

"La lógica es absolutamente descuidada por el pensamiento de la existencia... Un estado vital, orgánico, procede por cambios, por maduración; y sean cuales fueren sus aparentes contradicciones para un espectador situado fuera de él, dicho estado no se halla presente en sí mismo sino como sentimiento de ser lo que es...".

"Por un extraño capricho, en lugar de ceder a la experiencia de que la ley de las leyes en el mundo natural es la de un automatismo apropiado a las necesidades de lo existente que cumple maravillosamente su deber, el saber menosprecia la experiencia y se apodera totalmente del hombre, por medio de la trujamanía y la mentalidad lógica cuya primera ley establece la primacía del saber sobre la existencia y ordena el reemplazo de los reflejos oscuros por nociones conscientes".

"La relación primaria, fundamental, que liga de nuevo al hombre con lo real, es el miedo. Lo que el hombre percibe en la naturaleza, es la posibilidad inminente de la desgracia. No tratéis de conjurar vuestros movimientos, de tocar madera; esperad, conjurad la suerte; las esencias ideales no reemplazarán jamás ese acto fundamental...".

"Allí donde florece el concepto, sabed que hay un concreto enterrado; donde se extiende la verdad, sabed que nuestros órganos funcionan al revés; donde hay una religión, que no se cree más en nada; y allí donde hay una moral, que reina una moralidad equívoca".

"No hay sino una manera de renunciar a la abstracción: es el salto cualitativo a lo absurdo...".

"Si la humanidad desdeñara la inteligencia y se aferrara deliberadamente al error y al absurdo, no habría malestar, crisis ni caos en el mundo...".

#### IV. Premisas filosóficas.

La literatura existencialista se encuentra tan íntimamente vinculada a la particular filosofía existencial, que si no se tienen presentes sus premisas filosóficas generales se corre el riesgo de no entender cabalmente los razonamientos ni los actos de los personajes de ficción creados por los existencialistas. Se impone, por consiguiente, hacer aquí un resumen, lo más sintético posible, de las premisas filosóficas del existencialismo, tal como lo ha expuesto, con propósitos de divulgación, Sartre en *El existencialismo es un humanismo*, dejando para más tarde el análisis detallado de la obra puramente filosófica de dicho autor. He aquí tales premisas:

a) *Metafísica de la nada, como reacción contra la metafísica de la esencia*: “la existencia precede a la esencia”; el hombre “empieza por no ser nada”; “no hay naturaleza humana”.

b) *Subjetivismo radical*: “hay que partir de la subjetividad”; subjetivismo, para el existencialista, quiere decir “imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana”. El hombre inventa los valores morales: “si considero que tal o cual acto es bueno, soy yo el que elegiré decir que este acto es bueno y no malo”. Pero “decir que nosotros inventamos los valores no significan más que esto: la vida, a priori, no tiene sentido”.

c) *El hombre es todo contingencia*: “no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad”; “el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace”. “...todo hombre que inventa un determinismo, es un hombre de mala fe”. “Queremos la libertad por la libertad y a través de cada circunstancia particular”. “A los que se oculten su libertad total por espíritu de seriedad o por excusas deterministas, los llamaré cobardes; a los que traten de mostrar que su existencia era necesaria, cuando que es la contingencia mis-

ma de la aparición del hombre sobre la tierra, los llamaré inmundos”.

d) *El hombre escoge libremente su esencia; ese es su compromiso*: “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace”; “es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere”; “el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida”; “el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mismo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir”; “es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, así sea una prueba valedera de la existencia de Dios”; “el hombre, sin ningún apoyo ni socorro, está condenado a cada instante a inventar al hombre”; “el existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse”. “Un hombre que se compromete en la vida dibuja su figura, y fuera de esta figura no hay nada”.

e) *El hombre puede elegir ser cualquier cosa, lo que no puede es dejar de elegir*: “Se puede elegir cualquier cosa si es en el plano de libre compromiso”. “La elección es posible en un sentido, pero lo que no es posible es no elegir. Puedo siempre elegir, pero tengo que saber que, si no elijo, también elijo”.

f) *Cada hombre es responsable de todos los demás*: “si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es”. “Y cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres”. El hombre es “un legislador, que elige al mismo tiempo que a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad”.

g) *El hombre es un ser abandonado en el mundo*: “el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí ni fue-

ra de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas”.

h) *El hombre auténtico está angustiado*: “El desamparo implica que elijamos nosotros mismos nuestro ser. El desamparo va junto con la angustia”. “El existencialista suele declarar que el hombre es angustia”. “La angustia es constante en el sentido de que mi elección original es una cosa constante. De hecho, la angustia es, para mí, la ausencia total de justificación al mismo tiempo que la responsabilidad con respecto a todos”. “Aún cuando la angustia se enmascara, aparece”.

i) *El hombre inauténtico es de mala fe*: “Ciertamente hay muchos que no están angustiados; pero nosotros pretendemos que se enmascaran su propia angustia, que la huyen”; “por una especie de mala fe”. “La mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso”.

j) *Función definidora del otro*: “Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo”. “Todo ocurre como si, para todo hombre, toda la humanidad tuviera los ojos fijos en lo que hace y se ajustara a lo que hace”.

k) *La condición humana*: Por condición del hombre entienden los existencialistas el “conjunto de límites a priori que bosquejan su situación fundamental en el universo”. Esos límites son “la necesidad para (el hombre) de estar en el mundo, de estar allí en el trabajo, de estar allí en medio de los otros y de ser allí mortal”. Tales límites “no son nada si el hombre no los vive, es decir, si no se determina libremente en su existencia por relación a ellos”. Al *comprometerse*, o sea al escoger libremente dentro de esos límites lo que quiere ser, el hombre crea su *situación*. La situación es “una elección libre, sin excusas y sin ayuda...”. Y,

l) *El subjetivismo conduce a la inacción, al pesimismo y a la negación del progreso*: “¿Quién me prueba que soy yo el realmente señalado para imponer mi concepción del hom-



bre y mi elección a la humanidad?”. “Pero no puedo contar con hombres que no conozco fundándome en la bondad humana, o en el interés del hombre por el bien de la sociedad, dado que el hombre es libre y que no hay ninguna naturaleza humana en que pueda yo fundarme”. “...no creemos en el progreso; el progreso es un mejoramiento; el hombre es siempre el mismo frente a una situación que varía y la elección se mantiene siempre una elección en una situación”.

Toda la literatura existencialista, teatro, novela o poesía, no es otra cosa que ilustración anecdótica de estos principios y de algunos otros de la filosofía de Heidegger, tales como “el-ser-para-la-muerte” y “la angustia ante el existente bruto o ante la nada”, que los existencialistas han hecho suyos.

Queremos subrayar todavía que la literatura existencialista es francamente libre arbitrista; el mismo Sartre lo afirma en la obra de la cual hemos tomados los anteriores conceptos: “Si la gente nos reprocha las obras novelescas en que describimos seres flojos, débiles, cobardes y alguna vez francamente malos, no es únicamente porque esos seres son flojos, débiles, cobardes o malos; porque sí, como Zola, declararíamos que son así por herencia, por la acción del medio, de la sociedad, por un determinismo orgánico o psicológico, la gente se sentiría segura y diría: bueno, somos así, y nadie puede hacer nada; pero el existencialista, cuando describe un cobarde, dice que el cobarde es responsable de su cobardía”.

## V. Concepto existencialista del arte.

El libre arbitrista está en la raíz misma del concepto existencialista del arte. En efecto, el existencialista considera que no puede haber verdadero arte allí donde no hay *misterio*; no puede haber verdadero teatro ni verdadera novela si los personajes de la ficción no son absolutamente libres de hacer lo que les plazca sin otra razón que su libre albedrío, puesto que la emoción sólo brota cuando el espectador o el lector ve fallar una tras otra todas sus previsiones, ante la conducta indeterminada e indeterminable de los personajes.

Para que brote la emoción es necesario que el espectador o el lector tenga constantemente la sensación de que las cosas pueden ocurrir en cualquier momento de otra manera, con solo que a uno de los actores de la farsa se le ocurra hacer algo imprevisto. No es necesario observar que conforme a este concepto estético la tragedia griega deja de ser artística, pues en ella los personajes se hallan rígidamente predeterminados por el Destino.

El subjetivismo irracionalista es otro de los ingredientes de la noción existencialista del arte. Siguiendo la exposición del semi-existencialista y semi-escolástico, Juan Luis Segundo, en su obra ya citada, *Existencialismo, filosofía y poesía*, se puede sintetizar el concepto que los existencialistas tienen del arte, de la siguiente manera: "En razón de su esencia y de su origen, el arte no aspira a la más mínima objetividad. Su destinación es producir una reproducción de la subjetividad afectada por una existencia que desborda". "Al artista no le interesa, en cuanto tal, su arte para el espectador y no aspira, de suyo, a ninguna universalidad". "El artista tiende, en la obra de arte, a crear otro hombre idéntico a sí mismo, y sólo se detiene ante la imposibilidad trágica de la realización". "El arte no prueba sus valores, en el sentido de que no puede haber una norma objetiva que nos permita valorar una obra artística". "No aspira a la verdad, el arte, situado completamente en la línea existencial, no pretende ninguna separación entre objeto y sujeto, sino la más pura y más completa coexistencia". "En un acto de unión existencial no es posible la falsedad, así como tampoco es posible la verdad, pues ambas suponen una separación del campo objetivo con respecto al campo subjetivo, para poder compararlos". "El sentido lógico o racional ni es imposible ni es necesario en la expresión artística". (Esta es una concesión del escolástico). *El arte es un misterio*. "Nuestra vida, nuestro amor, nuestra poesía son en su esencia misma, un misterio". "El misterio de su esencia misma debemos agradecerlo más que deplorarlo; es un índice de su nobleza el que no esté hecho para ser conocido, sino para ser vivido".

El arte existencialista es un arte para iniciados, pues no puede ser juzgado ni criticado por cualquier persona, sino únicamente por quien haya sentido "la necesidad de una educación interior del espíritu del crítico, capaz de llegar a las más profundas capas de la subjetividad humana, aislándose de toda influencia accesoria, de toda superficialidad externa".

## VI. Temática literaria.

La temática literaria del existencialismo se deduce rigurosamente de las premisas filosóficas antes enunciadas, pero a veces se encuentra oculta tras una serie de símbolos, de los cuales los principales son: el muro, la viscosidad y la mirada.

No sólo en la novela corta titulada *El muro*, primera del volumen que lleva igual título, sino en toda la obra de Sartre y de los otros existencialistas, encontramos el constante empleo del mismo símbolo o de símbolos semejantes, tales como el acantilado, el farallón, la piedra opaca, el mineral, la calle sin ventanas y sin luz. ¿Qué se pretende significar con el muro? En la novela de ese título es evidente que significa la muerte. Por ello con alguna razón ha podido decir Alphonse de Waelhens en su obra, a la que después nos referiremos, *La filosofía de Martín Heidegger*: "La muerte es, según la palabra de Sartre, *el muro*". Sin embargo, en otras piezas literarias y hasta en las obras filosóficas, el mismo símbolo equiparado ya a los otros que hemos indicado como equivalentes, adquiere una mayor significación. Vicente Fatone considera que el muro, la piedra y el mineral simbolizan "el ser en sí". Por su parte, Robert Campbell considera que con ese símbolo Sartre ha querido indicar que sus personajes están "enmurados en su *situación*"; es decir, prisioneros de la elección que libremente han hecho de sí mismos, dentro de su particular condición humana. Nosotros creemos que con el símbolo del muro y sus similares, Sartre pretende ilustrar su conocida tesis sobre la "imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana". Así se explica que todos los personajes sartreanos (tanto los creados por el propio

## EL EXISTENCIALISMO

61

Sartre como los creados por sus seguidores) sean conciencia entre muros; personajes que se esfuerzan vanamente en sobrepasar su propia subjetividad; personajes *destinados* a vivir enmurados. Simone de Beauvoir, escribe: "¿Para qué partir si después de dar vueltas por el mundo habremos de volver a nuestra casa? Luego por más que haga uno no puede salir de sí mismo".

Ciertamente, algunas veces el muro significa la muerte, otras el "ser en sí" y otras la "situación" en que cada personaje se ha "escogido" o se ha "elegido", pero el valor más general del símbolo creemos que es el señalado por nosotros. El ejemplo más evidente de esta afirmación nos lo proporciona Eve, la esposa que quería ver las mismas alucinaciones, pensar los mismos pensamientos y vivir la misma vida que su esposo Pierre, loco de remate, y que ve frustrados sus esfuerzos al sentir como si entre su esposo y ella se interpusiera un muro. Cuando el muro significa el ser en sí (todo lo que es duro, macizo, pleno y completo simboliza el en-sí), puede referirse tanto al universo entero, abstracción hecha del hombre, y en tal caso se encuentran tras el muro las tinieblas comprimidas, inalcanzables e incognoscibles que son el interior de las cosas, como también puede referirse al pasado individual o colectivo del hombre, pues lo mismo el pasado histórico de la humanidad como el pasado individual de cada personaje se encuentra como petrificado, intangible e inmodificable, al otro lado del muro. A este lado se encuentra el hombre definitivamente abandonado, absolutamente solo, sin comunicación posible, solo con sus vicios, con sus aberraciones, con sus virtudes, con su dolor y con su angustia. El *otro* no puede ayudarle ni él puede ayudarlo: nadie puede hacer nada en favor de los otros.

En el simbolismo existencialista, lo viscoso representa el yo existencial. Dentro del símbolo general de la viscosidad, el propio cuerpo está representado por lo grasoso, lo coagulado, lo empastado, lo pringoso, lo meloso; la conciencia está representada por lo gelatinoso. La conciencia del hombre inauténtico casi llega a adquirir la dureza y opacidad del ser en sí, como la de Lucien que a veces se sentía "duro y pesado

como una piedra, y era casi feliz", pero la conciencia del hombre auténtico es traslúcida, como la del mismo personaje de *El muro* que en otras ocasiones tenía la sensación de ser "una pequeña transparencia gelatinosa que tiembla". Del grado de "autenticidad" de un personaje, de su mayor o menor "mala fe", dependerá, pues, la menor o mayor opacidad de su conciencia. La oscilación entre lo mineral y lo gelatinoso simboliza, al mismo tiempo, la oscilación del hombre entre el ser en sí y la nada que es su propia conciencia.

He aquí un ejemplo, tomado de *La náusea*, en que lo viscoso representa al cuerpo humano:

"De pronto, saco mi mano del bolsillo, la dejo colgar sobre el respaldo de la silla. Ahora siento su peso en la extremidad de mi brazo. La mano tira un poco, blandamente apenas, blandamente, existe. No insisto. Dondequiera que la meta, continuará existiendo y yo sintiendo que existe; no puedo suprimirla ni suprimir el resto de mi cuerpo, el húmedo calor que ensucia mi camisa, ni toda esta grasa caliente que da vueltas perezosas como si se la removiera con una cuchara, ni todas las sensaciones que se pasean allá dentro, que van y vienen, suben de mi costado a mi axila o bien: que vegetan, desde la mañana hasta la noche, en su rincón habitual".

Continuando la descripción de la función definidora del otro, a que hemos aludido, Sartre dice: "el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros". Ahora bien, la intersubjetividad está simbolizada en la literatura y en la filosofía existencialista por la *mirada*. Lo que se pretende simbolizar con ella es la presencia real o virtual de los otros hombres. En su "ontología existencialista", Sartre describe tres regiones del ser: el *en sí* (las cosas y el pasado histórico o individual del hombre); el *para sí* (la conciencia, definitivamente enmurada en su propia subjetividad insobrepasable), y el *ser para otro* (la intersubjetividad); o sea: el muro, lo viscoso y la mirada. En la mirada ajena cada uno toma conciencia

## EL EXISTENCIALISMO

63

de que ser para otro es casi como ser una cosa, pero también toma conciencia de su soledad sin remedio y de su abandono sin esperanza. Cuando dos personas se miran de frente, se entabla un duelo en el que cada una trata de convertir a la otra en "objeto". A veces la mirada es real y verdaderamente la mirada de otro que está allí, frente al personaje mirado, pero en ocasiones no es la mirada de alguien determinado, de un ser concreto, sino "la mirada" en abstracto, y en tales casos simboliza la presencia virtual de una clase social, de todos los otros hombres existentes en el mundo, de todos los hombres presentes en la historia (ya muertos) o de un Ser Superior que nos mira desde lo alto. Como, según Sartre, cada hombre es totalmente responsable de todo lo que ocurra, porque "al elegirse elige a la humanidad entera", resulta que cada uno es responsable de las guerras, de las crisis, etc. La mirada del otro revela a cada uno su propia culpabilidad, por eso ante la mirada ajena nos sentimos culpables. Al mismo tiempo, la conciencia de culpabilidad es conciencia de nosotros mismos, así cumple el *otro* su función definidora: necesitamos la mirada del otro para ser. El hombre inauténtico rehuye la mirada de otro para que ésta no le denuncie su culpabilidad; el hombre auténtico, lo mismo que el masoquista y el exhibicionista, la buscan como medio de expiación. Los otros son el *infierno* precisamente porque al mirarnos nos revelan nuestra culpabilidad.

"Filosóficamente" Sartre explica así la relación de la mirada con el sentimiento de culpabilidad, en *El ser y la nada*:

"La vergüenza no aparece en la mirada sino como el sentimiento original de la derrota; no vergüenza porque yo haya cometido tal o cual pecado, sino vergüenza simplemente de haber caído en el mundo. El pudor y, en particular, el temor de ser sorprendido en estado de desnudez no son sino una especificación simbólica de la vergüenza original: el cuerpo simboliza aquí nuestra **objetividad** sin defensa. Vestirse es disimularlo, es reclamar el derecho de ver sin ser visto, es decir: de ser puro sujeto. La vergüenza es la aprehensión de mi viscosidad. Por eso, el símbolo bíblico de la caída, después del pecado original, es que Adán y Eva conocen que están desnudos".

El símbolo de la mirada es llevado tan lejos por los existencialistas que llega a convertirse en un elemento mágico de su literatura y de su filosofía: el niño toma conciencia de sí mismo bajo la mirada de sus padres; el proletariado adquiere conciencia de clase gracias a la mirada de la burguesía; el hombre auténtico obra como si "toda la humanidad tuviera los ojos fijos en lo que hace"; el hombre de Estado, el hombre situado en el plano de la historia, como es el caso de Orestes en *Las moscas*, siente que los muertos (el pasado histórico) no tienen nada que hacer en su eternidad más que mirarlo, para él los muertos son la mirada; finalmente, el sentimiento religioso no es más que la sensación que el hombre tiene de ser visto por el "ojo" de Dios, ante el cual somos culpables. Esta mirada desde lo Alto, "la perspectiva a plomo", es lo que el hombre no puede resistir, del mismo modo que la mirada del hombre es insoportable para los animales. (Un buen día los existencialistas nos dirán que la serpiente no puede resistir la mirada del hombre porque se siente culpable de haber engañado a Eva en el Paraíso). Sentirse bajo la mirada de Dios es tener la sensación de ser un objeto, sin posibilidad alguna de mirar a quién nos mira, es decir, de convertirlo en objeto. Mirar sin ser visto es casi como ser Dios: son muchos los personajes sartreanos que desean ser invisibles o que espían por el ojo de la cerradura para mirar sin ser vistos. En *El ser y la nada*, Sartre dice: "no es imposible concebir un *para sí* totalmente libre de todo *para otro* y que existiese sin siquiera sospechar la posibilidad de ser un objeto". Es decir, no es imposible concebir un ser que mire sin ser mirado, pero Sartre agrega: "sólo que ese *para sí* no sería hombre". Aquí se detiene el "ateísmo" de Sartre: al borde mismo de un concepto de Dios (Dios-Mirada), que no es sino el concepto del *otro* llevado a los extremos.

En la novela *El sobreesimiento*, el amigo de Mathieu escribe a este filósofo cartesiano explicándole la forma en que la mirada abstracta se transforma en la presencia divina:

"...Fué entonces cuando me falló la ocasión más improbable y loca. Dios me ve, Mathieu, lo siento, lo sé... Seguramente has experimentado en el Subterráneo, en el

## EL EXISTENCIALISMO

65

vestíbulo de un teatro, en un vagón de ferrocarril, la impresión súbita e insoportable de ser espiado por detrás. Te vuelves, pero el curioso ha hundido ya el rostro detrás de su libro; no puedes llegar a saber quien te observaba. Recobras la posición anterior, pero sabes que el desconocido acaba de levantar los ojos, le sientes a través de un ligero hormigueo en las espaldas, comparable a un cierre rápido y violento de los tejidos. Pues bien; he ahí lo que yo sentí por primera vez el 26 de setiembre, a las tres de la tarde, en el parque del hotel. No había nadie, ¿entiendes? Nadie. Pero la mirada estaba allí. Entiéndeme bien: yo no la había captado como se captan, al pasar, un perfil, una frente o unos ojos, pues su carácter esencial era ser inaprehensible. Únicamente me sentí encerrado, recogido, era a la vez transparente y opaco, existía en presencia de una mirada. Desde entonces, no he dejado de estar ante un testigo. Ante ese testigo, incluso dentro de mi habitación cerrada; a veces, la conciencia de estar atravesado por una espada, de dormir ante ese testigo, me despertaba sobresaltado. Para decirlo de una vez: he perdido casi por completo el sueño. ¡Qué descubrimiento! ¡Me veían! Me había esforzado por conocerme, creía deslizarme hacia todos los objetivos, reclamé tu bienchora intercesión y, durante todo ese tiempo, me veían, la mirada estaba allí, inalterable, un acero invisible. Y a ti también, burlón incrédulo, te ven. Pero tú no lo sabes. Fácil me sería decirte lo que es la mirada, pues no es nada: es una auseñicia; mira: imagina la noche más oscura. Es la noche la que te mira. Pero una noche deslumbradora; la noche en plena luz, la noche secreta del día. Yo destillo luz negra, está en todas partes, en mis manos, en mis ojos, en mi corazón y no la veo. Créeme que esa violación perpetua me resultó al principio odiosa; tú sabes que mi más antiguo sueño era el de ser invisible; cien veces he deseado no dejar huella alguna ni en la tierra ni en los corazones. ¡Qué angustia la de descubrir súbitamente esa mirada como una atmósfera universal de la que no puedo evadirme! Pero, también, ¡qué descanso! Al fin, sé que soy, transformo para mi uso, y para mayor indignación tuya, la frase imbécil y criminal de vuestro profeta, ese pienso, luego soy, que tanto me ha hecho sufrir (pues cuanto más pensaba, menos me parecía ser), y digo: me ven, luego soy. Ya no tengo que soportar la responsabilidad de mi deslizamiento viscoso: aquel que me ve me hace ser, soy como él me ve. Vuelvo hacia la noche mi faz nocturna y eterna, me yergo como un desafío y digo a Dios: heme aquí, heme aquí tal como tú me ves, tal como soy. ¿Qué puedo hacer? Tú me conoces y yo no te conozco. ¿Qué debo hacer sino sopor-



tarme? Y tú, cuya mirada me huye eternamente, sopórtame. ¡Qué alegría, qué suplicio, estoy, al fin, cambiado en mí mismo! Me odian, me desprecian, me soportan, una presencia me sostiene por siempre para serlo. Soy infinito e infinitamente culpable. Pero soy, soy. Ante Dios y ante los hombres, soy: *ecce homo*".

La temática de la literatura existencialista no es muy variada, toda ella se puede reducir a doce temas capitales, deducidos de las doce premisas filosóficas que antes hemos indicado. He aquí esos temas, enunciados lo más sintéticamente posible:

a) *El hombre es un eterno vacío interior.* No solamente el hombre comienza por ser nada, sino que su conciencia será siempre un "vacío interior". Aludiendo a esta circunstancia, Sartre, en el epígrafe de *El ser y la nada*, puso esta oración: "Lo que cuenta en un recipiente es el vacío interior". Lo patético en la literatura existencialista procede, en gran parte, del carácter doloroso de esa conciencia de ser un vacío interior que tienen sus personajes y de los desesperados esfuerzos que hacen por fugarse de su propia nada. Los personajes sartreanos, al igual que el protagonista de *El sobreseimiento*, sólo encuentran dentro de sí, el vacío, el vértigo y la angustia:

"Se detuvo en medio del Puente Nuevo y se echó a reír: he buscado esta libertad muy lejos; y estaba tan próxima que no la podía ver, que no puedo tocarla: no era otra cosa que yo mismo. Yo soy mi libertad. Había esperado que un día se vería colmado de alegría, traspasado de parte a parte por el rayo. Pero no había rayo ni alegría: únicamente esa desañudadura, ese vacío poseído de vértigo ante sí mismo, esa angustia cuya propia transparencia impedía por siempre verse".

b) *Concepto subjetivista del tiempo.* El hombre es "su proyecto" y este proyecto es el que da sentido al tiempo: presente, pasado y futuro sólo existen con relación a alguien; son las dimensiones de una existencia. La objetividad del tiempo, el curso del tiempo según el cual suponemos que el pasado fué antes que el presente y éste es antes que el futuro,

## EL EXISTENCIALISMO

67

es sólo una ilusión: el tiempo subjetivo sigue un orden exactamente contrario al cronológico. Reconstruir la historia comenzando por el pasado, significa comenzar por el fin, es como querer atrapar el tiempo por la cola. El pasado ya es, forma parte del *en sí*, pero ese pasado sólo cobrará pleno sentido cuando sepamos el desenlace, es decir, cuando haya llegado el futuro. Si se trata del pasado de un hombre, el desenlace es la muerte, mientras ésta no llegue no podemos juzgar a ese hombre puesto que en cualquier momento, y dado su libre arbitrio, dicho hombre puede negar con una conducta contraria todo su pasado: el que fué cobarde, como el protagonista de *A puerta cerrada*, puede hacer un supremo acto de heroísmo y quien fué valiente puede realizar un acto cobarde, así la heroína de *Muertos sin sepultura*, después de haber soportado valientemente los tormentos, desea morir a fin de quedar definitivamente consagrada como héroe de la Resistencia, exenta para siempre de toda posibilidad de cobardía. Esta idea es la que ha expresado Malraux en *La esperanza*, al decir: "sólo una hora después de la muerte comienza a emerger de la mascarilla de los hombres su verdadero rostro". Si se trata del pasado de la humanidad, el desenlace será cuando la propia humanidad haya terminado, lo cual significa que mientras haya hombres sobre la tierra no podrá formularse ningún juicio histórico valedero; sólo después del Juicio Final la historia cobrará sentido definitivo y validez universal, pero entonces, como observa uno de los condenados de *El muro*, la historia ya no tendrá valor alguno porque habrá terminado.

El tema más frecuente de la literatura existencialista es éste del proyecto (realización futura de uno mismo) que niega o "neatiza" el pasado. El presente, con mayor razón que el pasado, sólo tiene sentido porque el futuro muestra la posibilidad que tenemos de realizarnos en el sentido que hemos proyectado; si un acontecimiento cualquiera nos pone ante la evidencia de que nuestro proyecto es irrealizable, pasado y presente pierden todo sentido: todo lo que hasta entonces hemos hecho aparecerá como inútil. El "truco" novelístico y escénico más socorrido de los existencialistas es el brusco cam-

bio de perspectiva que hace imposible la realización de los proyectos largamente acariciados y torna inútiles las vidas enfocadas hacia tales proyectos. En *El sobreseimiento*, la semana que precedió en 1938 a la firma del ominioso Pacto de Munich, la certidumbre de la guerra, que entonces se suponía próxima a estallar, cambia los proyectos de todas las gentes que contaban con la paz para realizarlos. Después del Pacto, la desmovilización vuelve a poner a todo el mundo ante la necesidad ineludible de elegirse libremente en un nuevo proyecto. En *Los caminos de la libertad* los afiches que anuncian la movilización producen idéntico efecto, pero en esta obra la tesis subjetivista del tiempo es ilustrada además por el caso de Mathieu: el profesor de filosofía se había proyectado como si en realidad amase a Ivich, ese amor habría dado sentido a sus actos, pero como no la amaba, sus actos carecen de sentido y se tornan incomprensibles aún para el mismo protagonista. En *La náusea*, Sartre ha expuesto el concepto subjetivista del tiempo, en la siguiente forma:

“Los acontecimientos se producen en un sentido y nosotros los contamos en sentido inverso. Aparentemente comenzamos por el principio: era una hermosa noche del otoño de 1922. Yo era pasante de notario en Marommes, y en realidad, se ha comenzado por el fin. Este está allí invisible y presente, es él quien da a esas pocas palabras la pompa y el valor de un principio. Me pasaba, había salido del pueblo sin advertirlo, pensaba en mis dificultades pecuniarias. Tomada simplemente por lo que es, esta frase quiere decir que el sujeto estaba absorto, taciturno, a cien leguas de una aventura, precisamente en ese estado de ánimo en que se deja pasar los acontecimientos sin verlos. Pero allí está el final que lo transforma todo y, para nosotros, el sujeto es ya el protagonista de la historia. Su taciturnidad, sus preocupaciones monetarias resultan mucho más importantes que las nuestras, están completamente doradas por la luz de las pasiones futuras. Y el relato prosigue a la inversa: los instantes han dejado de amontonarse al azar unos sobre otros, están atrapados por el final de la historia que los atrae, y cada uno de ellos, a su turno, atrae al instante precedente: era de noche, la calle estaba desierta: la frase se lanza negligentemente, tiene una apariencia superflua, pero no nos dejamos enredar en ella y le damos de lado; es un informe cuyo

## EL EXISTENCIALISMO

69

valor comprendemos por la continuación. Tenemos el sentimiento de que el protagonista ha vivido todos los detalles de esa noche como anunciaciones, como promesas o que, incluso, solamente vivía aquellos que eran promesas, sordo y ciego para todo cuanto no anunciase la aventura. Olvidamos que el porvenir no estaba allí; el sujeto se paseaba en una noche sin presagios que le ofrecía en desorden sus monótonas riquezas, y él no escogía. Yo he querido que los momentos de mi vida se sucedan y ordenen como los de una vida que se recuerda. Tanto valdría pretender asir al tiempo por la cola".

c) *Todo es contingente; la vida carece de sentido.* Para los existencialistas el mundo es esencialmente contingente, es decir, carece de necesidad lógica. La primera contingencia es "la contingencia misma de la aparición del hombre sobre la tierra". Aparentemente en el universo reina el orden, pero ese orden es el hombre quien lo ha introducido: cada uno de nosotros es un punto de vista ordenador de las cosas. En *El ser y la nada*, Sartre dice: "Yo soy una mirada, un punto de vista que hace surgir el mundo". Pero la vida humana también carece de necesidad lógica, por tanto, si el hombre es pura contingencia, el orden que él introduce necesariamente en el universo para poder orientar sus actos, es un orden injustificable y arbitrario: "El orden es absolutamente necesario y absolutamente injustificable". En el mundo todo está *de más*. Roquentin, el parlanchín protagonista de *La náusea*, expresa este pensamiento en el párrafo que transcribimos al hablar de la confusión de los géneros literario y filosófico. (Véase el número 1 de este capítulo).

d) *La muerte revela que la vida es juego y que carece de sentido.* Lo que da un aparente sentido a la vida es el "proyecto", por eso la muerte al eliminar definitivamente la posibilidad de realización de todo proyecto, deja sin sentido a la vida. El sentido que el "proyecto" da a la vida es, pues, solamente provisorio, tal sentido dura lo que dura la vida, es decir, durará mientras el proyecto siga siendo una posibilidad de realización del sujeto, pero todo sentido termina cuando llega la muerte. La muerte no da sentido a las vidas que no lo tienen, por el contrario, quita todo sentido a las vidas que

aparentaban tenerlo: la muerte priva a la vida de todo sentido. El condenado a muerte de *El muro*, dice:

“En aquel momento tuve la impresión de que tenía toda mi vida ante mí y pensaba: a fe que es una maldita mentira. Esa vida no valía nada, puesto que estaba terminada. Me preguntaba como había podido pasearme, chicolear con las muchachas; no habría movido ni el dedo meñique de haber imaginado que moriría de este modo. Mi vida estaba delante de mí, cerrada, amarrada como un saco y, sin embargo, todo lo que había adentro estaba inconcluso. Intenté por un momento juzgarla. Habría querido decirme: es una vida hermosa. Pero no se podía dar un fallo sobre ella, era un bosquejo; había pasado mi tiempo girando letras para la eternidad, no había comprendido nada. Nada me pesaba tampoco. Había montones de cosas que habría podido echar de menos: el sabor de la manzanilla o los baños que tomaba durante el verano en un diminuto ancón de Cádiz. Pero la muerte lo había desencantado todo”.

¡Qué diferencia entre el viril lenguaje de los auténticos héroes de la Resistencia francesa y el lenguaje pesimista de estos “héroes” inventados para justificar una filosofía podrida! Pierre Rigault, dirigente de las Juventudes Comunistas, fusilado por los alemanes, en una carta escrita poco antes de morir, decía: “No soy más que un poco de sangre que fertilizará la tierra de Francia”. Otro fusilado, Jacques Decour, también en su última carta, escribió: “Me considero un poco como una hoja que cae del árbol para formar tierra abonada”. Lejos de sentir la inutilidad de la vida, esos héroes pensaron que aún después de muertos serían útiles al pueblo francés.

e) *Apología del absurdo*. G. de Torre, dice: “El existencialismo ha puesto en el candelero cierta estética y filosofía del absurdo” y por eso lo define como una “apología del absurdo hecha no con ánimo paradójico, sino con meditado rigor”. Para el existencialista, todo, incluso la vida humana, es absurdo porque todo carece de necesidad lógica; la fórmula más breve que emplea para enunciar ese pensamiento es: “la vida es absurda”. Pero también la muerte es absurda; así lo dice Sartre en *El ser y la nada*: “La muerte no es sino la revelación del absurdo de toda espera, aún el de su espera”.

En *Lo imaginario*, dice: "el deseo es una gran zambullida en el corazón de la existencia en lo que ésta tiene de más contingente y más absurdo". En *La náusea*, se afirma: "Lo absurdo es lo que no puede ser inferido", lo absurdo es "lo absoluto" y es la causa de la náusea. En la misma novela se pueden leer los siguientes conceptos sobre la absurdidad:

"La palabra **absurdidad** nace ahora de mi pluma: hace un instante, en el jardín, no la había encontrado, pero tampoco la buscaba, no tenía necesidad de ella, pensaba sin palabras, acerca de las cosas, con las cosas; y sin formular con nitidez, comprendía que había encontrado la clave de la existencia, la clave de **mis náuseas**, de mi propia vida. De hecho, todo lo que he podido captar después se refiere a esta absurdidad fundamental. Absurdidad; una palabra también; me debato entre palabras; allí yo tocaba las cosas. Pero quisiera fijar aquí el carácter absoluto de esa absurdidad. Un gesto, un acontecimiento en el mundillo abigarrado de los hombres jamás es absurdo sino **relativamente**: en relación con las circunstancias que lo acompañan. Los discursos de un loco, por ejemplo, son absurdos en relación con la situación en que se encuentra, más no en relación con su delirio. Pero hace un instante hice la experiencia de lo absoluto: lo **absoluto** o lo **absurdo**. Nada había en relación con lo cual no fuese aquella raíz absurda. ¿Cómo podría fijar esto con palabras? Absurdo: en relación con los guijarros, con la cabellera de la hierba amarilla, con el barro seco, con el árbol, con el cielo, con los bancos verdes. Absurdo, irreductible: nada, ni siquiera un delirio profundo y secreto de la naturaleza podría explicarlo...".

f) *Abandono, libertad y evasión*. El hombre es un ser condenado a no poder sobrepasar su propia subjetividad, arrojado en un mundo en el que todo es contingencia y condenado a elegir libremente su ser a cada instante. El acto libre es la "elección del ser" que el hombre hace necesariamente, aún en el caso en que no quiera elegir. Ese acto fundamental de la existencia, como todos los demás, es absurdo porque está más allá de todas las razones. En última instancia, la verdadera situación del hombre es la de "disponibilidad total" o sea la capacidad de ser literalmente lo que le dé la gana. El aislamiento del hombre dentro de su libertad se ha acentuado, por

así decir, después de la guerra: "la guerra, al morir, deja al hombre desnudo, sin ilusiones, abandonado a sus propias fuerzas y habiendo comprendido al fin que sólo puede contar consigo mismo". (*Les temps modernes*, t. I). El hombre está, pues, solo y libre. "Pero esa libertad se asemeja un poco a la muerte". (*La náusea*). Abandonado en un mundo caótico y dueño de una libertad letal, el hombre tiene ante sí constantemente este dilema: o bien acepta plenamente su total abandono, lo que equivale a vivir en perpetua angustia; o bien vive en constante fuga de sí mismo, recurriendo a los medios de evasión que le proporciona "la mala fe". Angustia o evasión: that is the question. En *Retrato de Baudelaire*, Sartre escribe:

"El drama comienza cuando el niño medra, cuando lleva a los padres la cabeza y los mira por encima del hombro. En este momento, no queda nada detrás de ellos; sobrepasando a sus padres, juzgándolos quizás, el hijo hace la experiencia de su propia trascendencia. Su padre y su madre se han achicado; hélos aquí, insignificantes y mediocres, injustificables, injustificados: aquellos sus majestuosos pensamientos que reflejaban el universo descienden al rango de opiniones y de caprichos. Súbitamente comprende que hay que rehacer el mundo; todas las cosas y aún el ordenamiento mismo de las cosas tienen que ser discutidos; y puesto que ya no le piensa una Razón divina, puesto que la mirada que le fijaba ha pasado a ser una luz en medio de otras, el hijo pierde su esencia y su verdad; los vagos antojos, los pensamientos confusos que otra le parecían los reflejos quebrados de su realidad metafísica se convierten ahora, de un golpe, en su única manera de existir. Los deberes, los ritos, las obligaciones precisas y limitadas han desaparecido también de un golpe. Injustificado, injustificable, el hijo hace bruscamente la experiencia de su terrible libertad. Todo hay que comenzar de nuevo; y repentinamente emerge en la soledad y en la nada".

g) *Fracaso de todos los medios de evasión.* Los personajes creados por la literatura existencialista ensayan todos los medios posibles de evasión: la inautenticidad o mala fe, el amor, el odio, el deseo sexual, la indiferencia, el sadismo y el masoquismo. Todo en vano, no hay evasión posible; sólo

## EL EXISTENCIALISMO

73

hay un medio capaz de liberarnos de la detestable libertad: el suicidio. He aquí una escena de *El sobreesimiento*:

"Partir, permanecer, huir; no eran estos actos los que ponían en juego su libertad. Y sin embargo, había que aventurarla. Se asió con ambas manos a la piedra, se inclinó sobre el agua. Bastaría una zambullida, el agua le devoraría, su libertad se trocaría en agua. El reposo. ¿Por qué no? Este oscuro suicidio ¿sería también un absoluto? Toda una ley, todo un precio, toda una moral. Un acto único, incomparable que iluminaría durante un segundo el puente y el Sena. Bastaría inclinarse un poco más y aquello sería escogido por toda la eternidad. Se inclinó; se inclinó, pero sus manos no soltaban la piedra, soportaban todo el peso de su cuerpo. ¿Por qué no? Ninguna razón particular había para no dejarse caer, pero tampoco la había para impedirlo. Y el acto estaba allí, ante él, sobre el agua negra; le dibujaba su porvenir. Todas las amarras estaban cortadas, nada en el mundo podía retenerlo: era lo horrible, la horrible libertad. Sentía su corazón enloquecido en lo más profundo de sí mismo; un solo gesto, las manos que se abren, y yo habría sido Mathieu. El vértigo se elevó dulcemente sobre el río; el cielo y el puente se desvanecieron; no quedaron más que él y el agua; subía ésta hasta él, le lamía las piernas colgantes. El agua, su porvenir. Ahora es verdad; voy a matarme. De pronto, decidió no hacerlo. Decidió: esto no será sino una prueba. Volvió a encontrarse de pie, caminando, deslizándose por la costra de un astro muerto... será la próxima vez".

h) *El hombre es, a la vez, su propio fundamento y el fundamento de todo.* Ya hemos visto que el hombre introduce el orden en ese caos de contingencias que es el mundo: el hombre "funda" el universo. Tal es el principio más general de la ontología existencialista. También hemos visto (en la Introducción) que el punto de partida de la teoría existencialista del conocimiento es el siguiente: "La conciencia está comprometida en un mundo que no puede surgir sino por ella". Al enunciar las premisas filosóficas de la literatura existencialista hemos indicado, de pasada, el postulado básico de la moral existencialista: "El hombre inventa los valores morales". Los sistemas morales se han basado tradicionalmente en una supuesta naturaleza humana de carácter dual: una de sus partes, la material, se encuentra sometida al ciego determinismo de



las leyes naturales; la otra parte, la espiritual, no tiene más ley que el libre arbitrio. Sartre pretende suprimir esa dualidad, no como lo hace el materialismo dialéctico mediante la síntesis superadora de los contrarios (necesidad y libertad), sino negando pura y simplemente todo determinismo y convirtiendo la contingencia en ley suprema del universo. Sartre opta, pues, por la solución idealista, mejor dicho, lleva la vieja tesis idealista hasta sus últimas consecuencias: el libre arbitrio es el fundamento de los valores morales, de los valores teóricos del conocimiento y del ser en general.

En resumen: el universo físico, el conocimiento y el universo moral existen sólo por y para el hombre. Pero, ¿en dónde encuentra el ser humano su propio fundamento? El existencialista, consecuente en esto con su posición irracionalista, desecha el "cógito" cartesiano y responde más o menos en esta forma: el hombre es libertad y la libertad se define como la "facultad que tiene el ser humano de ser su propio fundamento". (Los personajes sartreanos nos quieren convencer a cada paso de que el pensar es una amenaza, pues a causa del pensamiento el hombre termina por dudar de su propia existencia. Por su parte, Marcel ha dicho: "El *pienso* no es una fuente; es un obturador"). La filosofía existencial es subjetivista por una parte e irracionalista por otra. Toda la literatura existencialista se reduce a un continuo girar en torno de esta noria vacía: el hombre es el fundamento de todo, el fundamento del hombre es la libertad o sea la facultad del hombre de ser su propio fundamento. He aquí un ejemplo de este radical subjetivismo:

"El hombre es el único ser por el cual puede realizarse una destrucción. Un hundimiento geológico, una tempestad no destruyen o, al menos, no destruyen directamente: modifican la repartición de las masas de seres; no hay nada de menos, después de la tempestad, que antes: hay otra cosa. E incluso esta expresión es impropia, porque, para establecer la cualidad de lo distinto, se necesita un testigo que pueda retener el pasado y compararlo con el presente bajo la forma del *ya-no*. En ausencia de ese testigo, queda el ser —después como antes de la tempestad— sencillamente. Y aún cuando el ciclón pueda representar

EL EXISTENCIALISMO

75

la muerte de ciertos seres vivientes, esa muerte sólo será destrucción si es vivida como tal". (*El ser y la nada*).

i) *El deseo de eternidad o la nostalgia del en-sí*. Pierre Brison ha escrito: "La idea de lo inorgánico y de la materia bruta, informe, permanente, espesa y monstruosa, devora a Sartre. Se advierte que quisiera abrazarla, fundirse, perderse en ella y transformarse en piedra él mismo —como buen existencialista— para rodar sin fin, fragmento ciego de esta masa, en las profundidades y la noche de la inmensidad". El deseo de confundirse con la materia inanimada no es más que una de las manifestaciones del "hambre de eternidad" de que hablaba Unamuno, y es uno de los sentimientos que con más frecuencia "describen" los existencialistas. He aquí un ejemplo tomado de *El sobreseimiento*:

"Ser piedra inmóvil, insensible, sin un gesto, sin un ruido, ciego y sordo; las moscas, los cortapicos, las cochinitas subirán y bajarán por mi cuerpo, estatua con los ojos blancos, sin un proyecto, sin una preocupación: tal vez llegará a coincidir conmigo mismo.

"Ser. En lo negro, a ciegas. Ser pederasta como el roble es roble. Apagarse. Apagar la mirada inferior. Pensó: Apagar... Desterrar a las palabras; formaban éstas borbotones de pequeñas prórrogas, cada una le daba cita al término de sí misma. Sintió un nuevo desgarramiento; Daniel volvió en sí, soñoliento y fastidiado. Ser como los otros me ven...".

j) *La angustia*. "Somos angustia", dice Sartre en *El ser y la nada*, y agrega: "la angustia es el verdadero dato inmediato de nuestra libertad". Toda la filosofía existencialista descansa en la "descripción" de la angustia y la literatura existencial se encuentra sobresaturada de ella. La angustia es la "toma de conciencia" de la "disponibilidad total" o sea de la libertad abstracta y metafísica. He aquí cómo la describe el protagonista de *La edad de la razón*:

"Hubo un brusco frenazo y el ómnibus se detuvo. Mathieu se irguió y miró angustiosamente la espalda del conductor; toda su libertad acababa de refluir sobre él. Pensó: no, no; esto no es casualidad. Cualquier cosa que suceda, tiene que suceder por mí. Aunque se dejara arrebatado por

la ira; desamparado, desesperado, aunque se dejara arrastrar como un saco de carbón, él mismo habría escogido su perdición; era libre para todo: libre para hacer la bestia o la máquina, libre para aceptar, libre para rechazar, libre para tergiversar; engrilletarse, arrastrar por años una cadena a su tobillo; podía hacer lo que quisiera, nadie tenía el derecho de aconsejarlo, no habría para él ni Bien ni Mal a menos que él los inventara. Las cosas estaban agrupadas en torno suyo, esperaban allí sin dar una señal, sin hacer la menor indicación. El hombre está solo en medio de un silencio monstruoso, libre y solo, sin ayuda y sin excusa, condenado sin apelación posible, condenado por siempre a ser libre”.

k) *El otro o la intersubjetividad.* De este tema nos hemos ocupado ya al hablar de lo que simboliza la mirada en la literatura existencial. Sólo nos resta añadir que para Sartre los otros son el infierno (tesis expuesta superabundantemente en *A puerta cerrada*), pero para Marcel los otros son el cielo. Y,

1) *La náusea.* No hemos hecho un inventario de las veces que la literatura existencialista alude a este tema, pero Vicente Fatone ha realizado en parte esa ingrata tarea:

“La náusea no es en Sartre tema exclusivo de la novela a que da nombre. Aparece insistentemente en toda su obra. En *Le surcis*, el vómito de los personajes queda justificado porque muchos de ellos están realizando un viaje por mar: vomita gimiendo, después de quitarse el velo, una mujer árabe...; Pierre siente la lengua como un gran fruto jugoso y luego una gran suavidad abandonada, un deseo de... vomitar suavemente, largamente...; veinte páginas más adelante... el mismo personaje vomita; Gros, Louis, Maud, Charles y otros pasan por situaciones semejantes... En otros casos el vómito sirve de imagen: Irene abre su boquita para vomitar las palabras... Pero en las demás obras, sin viaje por mar, Sartre insiste en su tema. *Le mur*: Lulu besa a Henry y siente olor a vómito en su boca...; el único efecto que el haxix produce al joven Bergiac es el vómito...; Lucien tiene miedo de vomitar sobre los cabellos plateados de Bergere... *L'age de Raison*: El profesor de filosofía tiene ganas de vomitar cuando se entera del estado de Marcelle...; el niño Paul, conserva un aterciopelado malsano de cosa vomitada...; Marcelle, por su estado, tiene vómitos...; la cantante Lola Mon-

## EL EXISTENCIALISMO

77

tero está acostumbrada a vomitar horror...; el profesor piensa que la joven Ivich va a vomitar... y Boris tiene un suave y tenaz deseo de vomitar... Y el profesor de filosofía vuelve a sentir deseos de vomitar cuando abre la maleta para cometer el robo... Adviértase que en el caso de Roquentin, protagonista de *La Nausée* el tema del vómito está ligado al de la piedra, pues la náusea comienza por la impresión que al personaje le produce ver caer en el agua la piedra que ha arrojado. Es un caso de lo que en otra parte Sartre llama complejo de Jonás. Podemos decir que la piedra en el agua (Jonás en el vientre de la ballena) es el *en-sí* que el *para-sí* niega en su seno y del que quiere librarse negándolo. Es como si Sartre hubiese arrojado en el río de Heráclito la esfera de Parménides, así como el profesor de filosofía Mathieu quiere arrojar en el Sena la esfera de piedra acariciada en el puente por sus manos.

"La referencia al vómito, como se ve, es abusiva. (Y no me he propuesto registrar todos los casos en que aparece)". (Obra citada, págs. 94 y 95).

Ilya Ehrenburg, en un artículo titulado: *Sartre habla de "Las manos sucias": pero ¿cómo están las del autor?*, ha dicho con razón: "este escritor gusta de describir la náusea; sus heroínas son regularmente y con perseverancia presas de la náusea. Y bien, con la lectura de las obras de Sartre he experimentado una sensación parecida, en cierta medida, a la de un hombre ordinario (no un héroe de Sartre) cuando alguien está vomitando a su lado". (*Nueva Gaceta*. N° 1. Bs. Aires. 6 de octubre de 1949).

En Francia, donde hace ya algún tiempo que se estableció la sinonimia: *existentialisme-excrementalisme*, André Wurmser ha escrito hace poco, con entera justicia, que la "literatura excremento-existencialista" ignora "el amor a la vida y a la alegría". (*Les lettres francaises*. N° 263 del 9 de junio de 1949).

## VII. El existencialismo literario es un neo-romanticismo.

Armando Cuvillier, escribe: "Lo que caracteriza al existencialismo, es una *actitud romántica respecto de la existen-*

*cia*; es la pretensión de atenerse a la existencia en su puro surgimiento o salida (jaillissement) existencial, *sin esforzarse en superarla por una comprensión racional*. El existencialismo admite que la existencia se revela a nosotros, no en un acto intelectual, como el *cógito* cartesiano, sino en un estado emotivo, en el temor, en el temblor, en el estado de angustia, resultando de ello que en ese dominio la inteligencia es incompetente". (*Las corrientes irracionalistas en la filosofía contemporánea*. Ed. Claridad. Buenos Aires, 1949).

En efecto, aparte de que Kierkegaard, el más destacado precursor del existencialismo, era un romántico de tomo y lomo, hay en la literatura existencial características formales y materiales que la emparentan con el romanticismo.

De Kierkegaard ha dicho un compatriota suyo, el escritor danés Jorge Brandes, que fué un "reflejo dinamarqués de los sentimientos, formas literarias y pensamiento filosófico de los románticos alemanes".

La característica formal más acentuada, común al romanticismo y al existencialismo, es cierto carácter ambiguo que les viene de la contradicción que existe en ambos entre el reconocimiento de la realidad social por una parte, y por otra, la constante evasión de esa realidad. Las características esenciales comunes son: la primacía de la emoción sobre la razón y el afán de hacer del individuo un absoluto.

Tanto los románticos como los existencialistas observan lo que pasa en la sociedad en que viven y presumen de ser hombres de acción; unos y otros hablan de la misión social del escritor. Sartre en la presentación de la revista existencialista *Les temps modernes*, escribía:

"Aun cuando estuviéramos mudos y quietos como gujarros, nuestra misma pasividad sería una acción. Aún cuando alguien consagrara su vida a escribir novelas sobre los Heteos, su misma abstención sería una toma de posición. El escritor está en situación dentro de su época; cada palabra tiene resonancias. Cada silencio también. Tengo a Flaubert y a Goncourt por responsables de la represión que siguió a la *Commune* por no haber escrito una sola línea para impedirlo. Ese no era asunto suyo, se dirá. Pero ¿era el proceso de Calas asunto de Voltaire? ¿Lo era de Zola la con-

EL EXISTENCIALISMO

79

dena de Dreyfus? ¿Era el de Gide la administración del Congo? Sin embargo, en una circunstancia particular de su vida, cada uno de esos autores midió su responsabilidad de escritor.

“De una manera más general, nosotros estimamos que un sentimiento es siempre la expresión de cierto modo de vida y de cierta concepción del mundo, que son comunes a toda una clase o a toda una época y cuya evolución no es el efecto de cualquier ignorado mecanismo interior, sino de esos factores históricos y sociales”.

Pero ese reconocimiento de la realidad va acompañado en los románticos y en los existencialistas por el pánico ante los problemas sociales y por un anhelo profundo de evadirlos. Para la filosofía existencialista el acto de imaginación es esencialmente un acto mágico; consecuentemente, para la estética existencialista el arte es un medio de evasión que permite a la conciencia huir de la realidad o, para decirlo en la jerga de la escuela, que permite a la *libertad* evitar la caída en la *facticidad*. Recuérdese que Roquentin sólo consiguió liberarse de sus náuseas metafísicas cuando decidió hacerse artista. La conducta de los existencialistas ante la realidad social es exactamente la misma que la de un hombre inerme ante una bestia feroz; conducta que ha sido descrita por Sartre en su *Teoría de las emociones*, así:

“...veo venir hacia mí una bestia feroz; mis piernas flaquean, mi corazón late con mayor celeridad, empalidezco, caigo y me desmayo. Nada parece menos apropiado que esta conducta, que me entrega sin defensa al peligro. Sin embargo, es una conducta de evasión. El desmayo es aquí un refugio. Mas no hay que creer que esto sea un refugio para mí, que yo trate de salvarme, de no ver ya la bestia feroz. No he salido del plano reflexivo pero ante la imposibilidad de evitar el peligro por las vías normales y los encadenamientos determinables, lo he negado. He querido neatizarlo. La inminencia del peligro ha servido de motivo para la intención aniquiladora, que ordenó una conducta mágica. Y, de hecho, lo he aniquilado en la medida de mis fuerzas. Estos son los límites de mi acción mágica sobre el mundo: puedo suprimirlo como objeto de conciencia, pero sólo puedo (hacerlo), suprimiendo la conciencia misma”.

El menosprecio a la razón y la exaltación de lo afectivo corren parejas en el romanticismo y en el existencialismo. Un contemporáneo de Kierkegaard, el escritor romántico francés, Vigny, escribía a mediados del siglo pasado: "¡Pensad en esto! La Razón es una potencia fría y lenta que nos ata poco a poco por medio de las ideas que suministra una a una, como los hilos sutiles, finos e innumerables de Gulliver: persuade, se impone cuando el curso ordinario de los días no está alterado del todo; pero la verdadera desesperación es una potencia devoradora, irresistible, fuera de todo razonamiento que comienza por matar el pensamiento de un solo golpe. La desesperación no es una idea; es una cosa, una cosa que tortura, que oprime y muerde el corazón del hombre como una tenaza, hasta volverlo loco y arrojarlo en los brazos de la muerte, como en los brazos de una madre...". Y el poeta romántico alemán Novalis, decía: "La filosofía no procede del puro entendimiento, no viene de la simple razón, y a fin de cuentas lo incompatible del punto de vista filosófico se reúne en las fuentes misteriosas de la poesía".

Otra de las notas comunes al existencialismo y al romanticismo es la hipertrófica valoración de lo individual. El mismo Novalis escribió: "La esencia propia del romanticismo es volver absolutos el momento individual y la situación individual". Sartre, en la Presentación citada, dice: "De esta suerte, al tomar partido en la singularidad de nuestra época, enlazamos finalmente con lo eterno, y nuestra tarea de escritores consiste en hacer entrever los valores de eternidad que se hallan implicados en los debates sociales o políticos. Pero no nos cuidamos de ir a buscarlos en un cielo inteligible; sólo tienen interés bajo su envoltura actual. Lejos de ser relativistas afirmamos solemnemente que *el hombre es un absoluto*. Pero lo es a su hora, en su medio y en su tierra".

Sin embargo, no es lícito llevar muy lejos la semejanza entre el romanticismo y el existencialismo; hay entre ambos una profunda diferencia: el romanticismo, nacido en la época en que se consolidaba la sociedad burguesa, supo plantear los problemas sociales con perspectiva histórica; en cambio, el existencialismo, nacido en la época en que el régimen capi-

talista se desploma, ha perdido toda noción y toda perspectiva histórica: niega tanto el pasado (la validez de la Historia) como el porvenir (afirma la imposibilidad del progreso). (Véase arriba el tema: "Concepto subjetivista del tiempo" y la última de las premisas filosóficas). Ciertamente, la del existencialista es una conciencia entre muros: el pasado y el porvenir que existen, a pesar de que él se empeña en negarlos. Pero al menos al existencialista le queda el pobre consuelo de pensar que se hará eterno muriendo junto con la época burguesa que se hunde:

"No es corriendo tras la inmortalidad como nos haremos eternos; no seremos absolutos por haber reflejado en nuestras obras ciertos principios descarnados, lo suficientemente vacíos y nulos para pasar de un siglo a otro, sino porque hayamos combatido apasionadamente en nuestra época, porque la hayamos amado con pasión y porque hayamos aceptado plenamente perecer con ella".

Así escribe Sartre en la Presentación ya citada, pero es casi seguro que su profecía sólo se cumplirá en parte: la época del imperialismo perecerá, pero de los ideólogos existencialistas del capitalismo agonizante nadie se volverá a acordar, puesto que las inmundicias no estarán representadas en el museo de la prehistoria del Arte que construirá la nueva humanidad.

### **VIII. Características formales de la literatura existencialista.**

Las características formales más salientes de la literatura existencialista, son: a) Situaciones *atípicas* de los personajes; b) crudeza en la exposición, la cual obedece a un deliberado propósito de escándalo y responde al fondo cínico de la filosofía existencial; c) uso excesivo de la paradoja; y, d) abuso de los juegos de palabras.

Estas características formales tienen su origen en el contenido filosófico de la literatura existencialista y, en términos generales, se las puede explicar por dos causas: una es la ne-



cesidad que tienen los personajes de las obras existencialistas (pues para ello han sido creados), de expresar en hechos y palabras los sutiles conceptos metafísicos de la libertad, la nada y lo absurdo; otra es la dialéctica mutilada que yace en el fondo de la filosofía existencial. Veamos brevemente estas causas:

El concepto metafísico de la libertad asume dos distintas modalidades en la literatura existencialista: en una de sus formas sirve para explicar (mejor dicho, para dejar sin explicación) por qué determinado personaje "escoge" tal o cual manera de ser (por qué se "elige" cobarde en vez de valiente, pongamos por caso); en la otra forma, la libertad se manifiesta en bruscos e inmotivados cambios de "proyecto" de los personajes. Con entera justicia ha podido decir Guillermo de Torre que los personajes sartreanos "son seres libres, que se definen por sus actos —siendo la gratuidad eje de los mismos— mas que al cabo no hacen gran cosa con su libertad y semejan muñecos de trapo o paquetes de instintos antes que seres humanos".

Este concepto de una libertad que no tiene otros límites que los que ella se impone "libremente" a sí misma, se halla íntimamente vinculado a los conceptos de lo absurdo y de la nada. En efecto, una tal libertad sólo puede darse en un universo en el que todo es contingente, en el que todo carece de necesidad lógica, en donde todo es absurdo. Por otra parte, la libertad de que se supone dotados a los personajes es tan completa, que sus actos carecen de toda lógica; sus bruscos virajes sólo se explican por "el vacío interior" de sus conciencias, a tal grado que parecen segregar su propia nada.

Hay otro aspecto de la filosofía existencialista del que no nos hemos ocupado hasta ahora, pero del que se hace necesario decir aquí unas cuantas palabras, puesto que contribuye a aclarar las causas de las características formales señaladas. Ese otro aspecto es la dialéctica mutilada de la filosofía existencialista. Se trata de una dialéctica que en vez de los tres términos: tesis, antítesis y síntesis que le asignara Hegel, solamente tiene dos: la tesis y la antítesis. Esta dialéctica sui generis ignora la síntesis superadora de los contrarios y redu-

ce todo el proceso dialéctico a una oposición insalvable entre la tesis y la antítesis, la cual oposición no tiene más salida que la supresión lisa y llana de uno de los contrarios. Como el Brand de Ibsen, "todo o nada" parece ser la clave de la conducta de los personajes existencialistas. Esta dialéctica que no es tal, sino una serie sucesiva de dilemas, en última instancia insolubles, la heredan los existencialistas, al igual que los temas centrales de su filosofía, de Kierkegaard. En Francia, como veremos en la parte histórica de este ensayo, el modo de pensar dilemático llega al existencialismo a través de los discípulos de Hamelin, con las modificaciones que éste le impuso.

Kierkegaard en todos los problemas pide una elección entre dos opuestos polares: esto o lo otro, parece decir constantemente; y hay algo de enfermizo en el énfasis que pone en la decisión crucial, hay algo de morboso en su afán de hacer aparecer las crisis del espíritu y las decisiones drásticas como lo único real, como lo único que tiene importancia.

Esta dialéctica castrada interpreta la realidad no a la luz de la experiencia racional o de los hechos sociales, ni siquiera de acuerdo con los términos de la mecánica, de la biología o de la psicología, como lo hacen otras tendencias filosóficas burguesas, sino partiendo de experiencias anormales o ficticias, de crisis espirituales y de decisiones extremas tomadas frente a la muerte, al tormento, a la "caída", a la angustia y al anonadamiento. Henri Mougín en un ensayo póstumo titulado: *Breve historia del existencialismo*, escribió: "Sin duda, Hamelin ignoraba a Kierkegaard. Pero se plantea el mismo problema y descubre la misma solución: emplea el mismo procedimiento para hacer surgir, por la negación de la dialéctica, el campo existencial. Kierkegaard obtenía el existencialismo por supresión de la síntesis dialéctica, exasperando la oposición dialéctica, impidiendo la negación dialéctica y revolucionaria que superaría esta oposición, haciendo imposible la síntesis: la contradicción exasperada e insoluble, eternizada, se vuelve viva, existencial, el yo existencial ha triunfado del proceso dialéctico. Hamelin (que en el transcurso de su deducción ha neutralizado sin cesar la dialéctica reemplazando la negación por la reconciliación) al fin arregla cuentas con

la dialéctica; llegando a la personalidad se encuentra la actualidad plena: la personalidad se basta a sí misma; *el ser es alcanzado*. Ya no puede oponerse y negarse a sí mismo por antítesis; y ya no puede sobrepujarse por síntesis; todo lo que podría oponerse a sí mismo es la nada. Hamelin pretende vincular este descubrimiento de la existencia con la muerte de la dialéctica: *La oposición ya no es relativa; es absoluta; desafía toda conciliación, puesto que es propio de las contradicciones suprimirse de una manera completa*'.

Las situaciones atípicas en que se hallan siempre colocados los personajes creados por la literatura existencialista, sus continuas paradojas y sus planteamientos dilemáticos, no son sino el reflejo de esa dialéctica mutilada que, no pudiendo encontrar confirmación en los hechos reales, inventa personajes "bien adecuados" y situaciones anormales para justificarse.

Lo que hemos llamado situaciones atípicas se manifiesta en los siguientes rasgos de la literatura existencialista: a) Personajes parlanchines e inactivos; b) personajes "bien adecuados" para expresar una filosofía absurda; c) personajes cuyos actos carecen de motivaciones lógicas; d) personajes que cambian de parecer súbitamente; y, e) personajes absolutamente indeterminados.

Los personajes novelescos existencialistas son, como lo ha señalado H. Lefebvre, "tan poco novelescos, tan poco dramáticos, tan habladores, instantáneos y anecdóticos, que el lector llega a cansarse de un Roquentin que se auto-analiza sin cesar con el propósito de elaborar una metafísica de la angustia (*La náusea*), del profesor de filosofía Mathieu Delaure, instalado cómodamente en la indeterminación de sus monólogos interiores (*Camínos de la libertad*), de la implacable lucidez con que razonan ante las torturas y la muerte los personajes de *Muertos sin sepultura* y las largas disertaciones de Orestes sobre su propia libertad (*Las moscas*)".

Además, como esos personajes necesitan demostrar con sus obras o con sus palabras determinadas tesis filosóficas, han de ser "adecuados" a tal fin. El ejemplo más ilustrativo de la adecuación de personajes, dentro de situaciones atípicas, nos lo proporciona Sartre en *A puerta cerrada*, obra en la que

pretende demostrar su afirmación de que el infierno es la mirada de los otros. La "demostración" no puede ser más característica: tres personajes se hallan juntos, después de muertos, en una habitación sin salida, condenados a mirarse mutuamente por toda la eternidad. Los protagonistas son: Inés, una lesbiana suicida, dotada de una lúcida mentalidad diabólica; Estela, una insignificante prostitutilla infanticida y Garcin, un hombre débil, desertor por añadidura. La muerte de uno de ellos, la de Inés, por ejemplo, podría ser una liberación para los otros dos. Estela se siente inclinada a intentarla, pero comprende que esta solución es imposible, puesto que Inés es inmortal porque ya está muerta. El amor podría ser otra solución (y ésta es la primera que los desolados personajes ensayan al verse en el infierno), pero justamente la presencia del tercero la vuelve imposible. Inés, aprovechando la confusión que padece Estela durante los primeros momentos de su nueva vida, logra convencerla de que deben establecer entre ellas intimidad sexual, pero la presencia de Garcin echa a perder este plan. Más tarde, cuando Estela y Garcin intentan hacerse el amor, Inés se interpone entre ellos con deliberado propósito diabólico; la obra llega entonces a su culminación, con el siguiente diálogo:

**"Inés.** — Os veo, os veo, y soy, yo sola, una multitud, la multitud, Garcin; ¿oyes?: la multitud. ¡Cobarde! ¡Cobarde! ¡Cobarde! ¡Cobarde! Es inútil que quieras huir. No te soltaré. ¿Qué vas a buscar en sus labios? ¿El olvido? Pero yo no te olvidaré, no. Es a mí a quien tienes que convencer. A mí. Ven. Te espero... Ya lo ves, Estela: Garcin afloja sus brazos, es obediente como un perro. ¡No será tuyo!

**Garcin.** — ¿Es que la noche no llegará nunca?

**Inés.** — Nunca.

**Garcin.** — ¿Me verás siempre?

**Inés.** — Siempre".

Lo característico en los personajes existencialistas son los actos incoherentes, sin lógica alguna, los actos realizados porque sí, en virtud de lo absurdo, en virtud de la libertad. En *Muertos sin sepultura*, cuando ya los carceleros fascistas han

prometido respetarles la vida y ponerlos en libertad, los "maquis" son muertos a tiros por uno de los guardianes, quien descarga contra ellos su fusil sin razón alguna... por divertirse, por gastar una broma a sus compinches o por cualquier otro "motivo" sólo conocido por él. Benjamín Fondane en *La conciencia desgraciada*, dió la pauta de estos libérrimos actos inmotivados, al escribir:

"Bruscamente, este señor que almorzaba tranquilamente rodeado de los suyos, con la servilleta al cuello y el diario desplegado ante sí, olvida las conveniencias, el horario del ministerio, y sofocado, con el cuello desabrochado, se precipita a la ventana gritando: ¡Una posibilidad! ¡Me ahogo!".

El brusco cambio de opinión es otro de los rasgos típicos de los personajes existencialistas. Garcin en *A puerta cerrada* implora a las potencias infernales que le abran la puerta y cuando ésta se abre de par en par ante él, bruscamente retrocede y renuncia a salir del infierno. Ya hemos visto en qué forma Mathieu, el protagonista de *El sobreseimiento*, que estaba a punto de suicidarse, decide de pronto no hacerlo. En otra ocasión, el mismo personaje contempla con indiferencia un incidente callejero y repentinamente "decide" intervenir. En *El muro*, Eróstrato, que ha descargado su revólver sobre un hombre y es perseguido por la policía, cuando está a punto de ser capturado tiene el propósito de suicidarse, pero bruscamente, por fútiles motivos, cambia de parecer. He aquí la escena relatada por el propio protagonista:

"Habría querido saber si aquel tipo gordo había muerto. Quizás sólo le herí y las otras dos balas acaso no alcanzaron a nadie... ¿Preparaban algo, iban a tirar un objeto pesado contra la pared? Me apresuré a meter el cañón de mi arma en mi boca y lo mordí fuertemente. Pero no podía disparar, ni siquiera poner el dedo en el gatillo. Todo había vuelto a caer en el silencio. Entonces, tiré el revólver y les abrí la puerta".

En realidad, todos los rasgos que hemos apuntado en los personajes existencialistas de ficción, se pueden resumir en uno solo: indeterminismo. Esos personajes son la ilustra-

ción de una tesis según la cual no existe una naturaleza del hombre vivo: no se es débil ni fuerte, cobarde ni valiente, tonto ni inteligente. ¡Allí está la divina libertad para ponerlo todo en tela de juicio mientras vivamos! G. de Torre ha dicho de estos personajes: "Su gesto, en último extremo, puede interpretarse como una protesta pura, sin fisonomía causal, como una manifestación más de esa angustia, de ese vacío metafísico que en su desamparo existencial, pero usando al mismo tiempo de su libertad de elección, el personaje es incapaz de llenar".

Resta añadir que las situaciones atípicas constituyen la demostración más evidente de que nos encontramos ante un *arte de evasión*: una literatura que siente pánico ante los hechos sociales, tiene forzosamente que inventar situaciones absurdas.

Otra característica formal de la literatura existencialista, es una muy especial crudeza de lenguaje, el cual expresa en la forma más directa posible la descarada lascivia de los personajes. Esta literatura anti-realista sólo es "realista" para reflejar la podredumbre moral que engendra el régimen burgués. La increíble salacidad de la literatura existencialista no debe ser tomada exclusivamente como un medio de publicidad que los existencialistas emplean; sin negar que hay algo de eso, nosotros creemos que la obscenidad de esta literatura es la expresión del frío cinismo que yace en el fondo de una ideología cuyo propósito es retardar la muerte de un régimen podrido. La burguesía imperialista ofrece al pueblo espectáculos obscenos por la misma razón, e inspirada en los mismos motivos, que los emperadores romanos ofrecían a la plebe las sangrientas diversiones del circo. Un ejemplo, de los menos repugnantes, de esa calculada obscenidad, es el siguiente pasaje de *El muro*:

"Cada vez que Rirette veía a Lulú de espaldas o de perfil, se sentía sacudida por la obscenidad de sus formas, sin explicarse el por qué; era una impresión. Es fina y delgada, pero tiene algo de indecente, no salgo de ahí. Hace todo cuanto puede por amoldarse, eso debe ser. Dice que tiene vergüenza de su trasero y se pone faldas que se le pegan a las nalgas. Su trasero es pequeño, lo veo

perfectamente, mucho más pequeño que el mío, pero se ve más. Es completamente redondo por debajo de sus magros riñones, llena la falda, se diría que se ha metido dentro".

Las afirmaciones paradójicas y las situaciones paradójicas constituyen, en el existencialismo, otra de las manifestaciones de la dialéctica mutilada a que hemos hecho ligera referencia provisional. La paradoja intenta expresar ese proceso dialéctico que se detiene a medio camino, ese razonamiento incapaz de llegar a la síntesis superadora. No es extraño, por tanto, el abuso que de ella hacen los existencialistas, con menos talento, desde luego, que aquel Gran Maestro de la paradoja y supremo artífice de pajaritas de papel que fué don Miguel de Unamuno. He aquí unos cuantos ejemplos: Sartre dice del hombre "que es lo que no es y que no es lo que es"; dicho en otros términos: el hombre "no es jamás sino un pasado que ya no es" y "un hueco siempre futuro"; lo mismo, dicho en forma resumida: "la realidad humana no es sino una carencia". Del mundo afirma que "únicamente se manifiesta porque es negado". El pensamiento es una "persecución perseguida". Según Sartre una de las mayores paradojas posibles es un muerto; entre otras razones: porque el hombre muerto se trueca en una plenitud de ser, en un en-sí definitivo; porque el muerto es una presa de los vivos y hace de los vivos su presa; y porque ya no puede cambiar a causa de que ya no *es* sino que *fué* y sin embargo cambia en el juicio siempre inconstante de los vivos. La misma muerte y la propia vida son paradojas: en vida el hombre *vive* su propia *nada*, pero esa nada desaparece con la muerte para trocarse en plenitud de ser. La mala fe es otra paradoja:

"Si soy lo que quiero ocultar, no puedo querer no ver cierto aspecto de mí ser sino estando al tanto del aspecto que no quiero ver. En una palabra: huyo para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo, y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de la angustia. Debo, pues, disponer de un poder *neatizante* en el seno de la angustia misma. Ese poder *neatizante* *neatiza* la angustia en tanto que la huyo. Es lo que se llama mala fe".  
(El ser y la nada).

La dialéctica mutilada del existencialismo se manifiesta también en situaciones paradójales: los magnos acontecimientos sociales (tales como la declaración de una guerra) que súbitamente tornan imposibles los proyectos de multitud de personas, es la fuente más socorrida de situaciones paradójales en la literatura existencialista; en tales casos el mismo futuro que antes daba sentido a la vida se lo quita de golpe. Otras veces la situación paradójal es la expresión de un pensamiento paradójico: la tesis paradójal según la cual los otros son el infierno, por lo cual no podemos dejar de combatirlos, pero, al mismo tiempo, sin ellos no podemos vivir porque necesitamos de su presencia para existir, es ilustrada por Sartre con el ejemplo de Garcin que no sale del infierno, no obstante tener ante él la puerta abierta, porque no puede existir sin los otros que son su tormento. A veces la paradoja es macabra: "El rostro desfigurado tenía un aspecto humano, un aire innoblemente divertido, completamente horroroso, era una cabeza sin mandíbula inferior". (*El sobreseimiento*). Finalmente, hay ocasiones en que la situación paradójal es producto del libre arbitrio de los propios personajes. En *La edad de la razón*: Daniel *porque es pederasta* y "no ama mucho a las mujeres" se impone deberes conyugales regulares, casándose con una mujer próxima a tener un hijo de Mathieu.

Muchas veces la paradoja se transforma o se deshace en mero juego de palabras: La muerte es "una aniquilación siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades". "Ser, para el para-sí, es *neatizar* el ensí que es", lo cual se puede explicar diciendo: "el para-sí es lo que es a sí mismo su propia carencia de ser". "El hombre es, en su ser, pregunta de su ser, en tanto que este ser implica otro ser que él". La definición según la cual el hombre es lo que no es y no es lo que es, se explica muy fácilmente así: "huyendo, mediante el *no-ser-lo-que-se es*, el en sí que no soy sobre el modo de ser lo que-no-se-es, la mala fe apunta hacia el en-sí que no soy sobre el modo del *no-ser-lo-que-no-se-es*".



### IX. Técnica novelística.

Los existencialistas, como lo ha advertido G. de Torre, usan como procedimiento narrativo la "técnica simultaneísta" de las novelas de John Dos Passos; "el procedimiento zolesco, las construcciones macizas, son substituidas por el fragmentarismo y las visiones superpuestas". A esto hay que añadir que en la técnica novelística del existencialismo "lo irracional y lo visceral substituyen a la mente y a los sentidos como instrumentos para captar el mundo".

Esa técnica novelística tiene su origen en el método *descriptivo* de la reducción fenomenológica, ya aludido, y en el repudio a la razón y al método analítico que caracteriza al existencialismo. Las "construcciones macizas" de Zola se fundan en la confianza en el razonamiento discursivo, el cual, después de haber analizado uno a uno sus materiales, los reúne en un gran conjunto armónico, en un mosaico rigurosamente ordenado por la razón. La técnica novelística de los existencialistas se aparta, en Francia, de la tradición de los grandes maestros de la novela, habituados, según el decir de Sartre, "desde la Revolución Francesa a considerar cada objeto con espíritu analítico".

No es, pues, en Francia donde hay que buscar los creadores de la técnica narrativa que los existencialistas han hecho suya, sino en los Estados Unidos de Norte América, eje del sistema imperialista de nuestros días. Los creadores de esa técnica son: Hemingway, Faulkner, Steinbeck, Caldwell, etc. Sartre mismo lo reconoce así, al escribir: "Lo que provoca nuestro entusiasmo por aquellos novelistas norteamericanos es que revolucionan verdaderamente el arte de contar una historia. Preferimos al analítico el método sintético capaz de reflejar el clima de estos últimos años. El segundo pinta una atmósfera y describe sobriamente los actos en función de ella, sin necesidad de más explicaciones. Rompe el orden lógico a favor del natural o instintivo".

Procuraremos dar una idea, lo más clara y objetiva posible, de ese famoso "método sintético", valiéndonos de las

propias palabras de Sartre tomadas de las *Reflexiones sobre la cuestión judía*. Para el método sintético "el hombre se define ante todo como un ser *en situación*. Esto significa que forma un todo sintético con su situación biológica, económica, política, cultural, etc. No podemos distinguirlo de ella porque ella lo forma y decide sus posibilidades, pero, inversamente, es él quien le da su sentido eligiéndose en y por ella". El hombre es "ese conjunto indescomponible en que lo psíquico y lo físico, lo social, lo religioso y lo individual se interpenetran, esa síntesis viviente que no podría, qué duda cabe, transmitirse por herencia y que es idéntica en el fondo a toda *su persona*". El método sintético se opone al analítico porque "el espíritu de análisis *no ve* estas realidades sintéticas": "el análisis reflexivo no es el mejor instrumento de indagación psicológica". El hombre es "una totalidad sincrética que percibimos por intuición".

El método sintético rechaza la razón a causa de que "la explicación de las conductas humanas por las nociones universales corre el peligro de conducir a la abstracción". El método sintético reconoce "que la razón no es una guía suficiente en las relaciones humanas y que la tradición, las potencias oscuras de la intuición pueden serle superiores cuando se trata de adaptarse a los hombres o de manejarlos"; para él "negar la intuición al mismo tiempo que lo irracional", es lo mismo que "hacer desvanecer los poderes oscuros, la magia, la sinrazón, todo lo que no puede explicarse a partir de principios universales, todo lo que deja entrever tendencias a la singularidad, a la excepción".

El novelista existencial destaca el "proyecto de vivir" de cada personaje, "ese proyecto ciego y solapado que es el sentido mismo de la finalidad viviente". Muchos de esos personajes son la verdadera estampa del hombre sensato: "El hombre sensato busca gimiendo, sabe que sus razonamientos son únicamente probables, que otras consideraciones vendrán sin duda a revocarlos; no sabe nunca muy bien adónde va; está *abierto* a toda clase de sugerencias, puede pasar por vacilante". Esos personajes saben que el valor "se busca como la verdad, se descubre difícilmente, hay que merecerlo y, una

vez adquirido, está perpetuamente en tela de juicio: un paso en falso, un error, y se desvanece; por eso no tenemos descanso de un extremo a otro de nuestra vida; somos responsables de lo que valemos". También saben que el Bien "hay que buscarlo en medio de la angustia, *inventarlo*, discutirlo pacientemente cuando se lo ha encontrado, probarlo en la acción, verificar sus consecuencias y asumir finalmente las responsabilidades de la elección moral que se ha hecho".

Con ese famoso método sintético se puede fácilmente servir gato por liebre: el propio Sartre advierte sus peligros y en un arranque de rara sinceridad dice que lo que se obtiene mediante la intuición sintética "es el conjunto de los valores irracionales que se entregan a un conocimiento inmediato y sin garantía". ¡Sin la garantía de un proceso lógico y reflexivo!

## X. Características materiales.

Expuesto sintéticamente, el contenido de la literatura existencialista es el siguiente: a) Patetismo extremado que en su afán de presentarnos la vida como un vacío y una desolación, lo ensaya todo: la melancolía, la inquietud, el dolor, el vértigo, la fascinación, la ferocidad, la angustia, el aburrimiento y lo absurdo; b) coprologismo repugnante; c) metafísica absurda en la que "la nada es algo más aterrador que el infierno" y cuyo más ilustre predecesor es el Marqués de Sade, del cual un existencialista dice que "intuyó profundamente, como ninguno de sus contemporáneos, la noción de trascendencia del mundo, en cuanto forma parte de él el concepto de nada, y no se puede pensar ni aún la nada sino como parte del mundo"; d) obscenidad fría y meditada para matar la fe en el hombre; e) "misereabilismo" despreciable "que no está tanto en el tema o en los detalles como en el meollo de sus personajes y en la atmósfera que los baña" (G. de Torre); f) contenido mágico que pretende retrotraernos a la etapa pre-lógica de la humanidad; g) nostalgia de la materia inorgánica; y, h) filo-

## EL EXISTENCIALISMO

93

scía fatalista y contradictoria que, a pesar de negar la causalidad, acentúa la creencia en el destino.

El existencialismo, ideología que refleja la crisis general del capitalismo, ha llegado a donde lógicamente tenía que llegar: al más rabioso anti-sovietismo belicista. En su obra *Las manos sucias*, Sartre se quita, por fin, la careta "socialista" y presenta desnuda su repelente faz de provocador. Refiriéndose a esa obra Ilya Ehrenburg ha escrito, en el artículo ya citado, lo siguiente:

"*Las manos sucias* es una obra política. Está escrita no por un filósofo perplejo ni por un utopista rebelde; es un panfleto anticomunista y antisoviético maduramente reflexivo. Tenemos delante no un franco tirador, sino un buen soldado que desfila alegremente entre el *demoníaco* Koestler y el práctico Kravchenko.

"En esta pieza todo es increíble y contrario a la verdad. Según Sartre, los comunistas vivían en la clandestinidad tal como sus héroes —escritores de bares literarios, matadores de gatos y guerrilleros de formas de amor poco normales...—; no hay en Sartre otra clase de comprensión del alma de los comunistas.

"La lucha por un mundo nuevo es en su espíritu un asesinato criminal. En su pieza los obreros son *palurdos hambrientos*. Los dirigentes del partido son intrigantes ocupados en exterminarse mutuamente.

"Un comunista se encuentra en un campo de concentración. Sus camaradas, que quieren eliminarlo, le envían chocolate envenenado. Qué bello campo de concentración, ¿no es cierto? ¡Qué bellos comunistas! Y, lo más notable es este chocolate en *la Iliria de 1943*...

"*Las manos sucias* ha sido escrita y puesta en escena en el momento en que el gobierno reaccionario emprendía en Francia la cruzada contra los comunistas; cuando, por el raid sobre Beaurgard, lanzaba un desafío contra la Unión Soviética; en el momento en que se convertía en el gobierno del 49º Estado de América.

"Que Sartre no se remita a su individualismo, a la libertad de elección. Representaos el cuadro siguiente: los C. R. S.

tiran sobre los mineros. De pronto acude un hombre que tira igualmente, pero gritando: *¡Yo quiero que se distingán mis balas! ¡Los C. R. S. tiran porque se les ha ordenado y yo tiro porque quiero: estoy a la búsqueda de la libertad!*

“Pienso que tales discursos no conmoverían a nadie: las balas serían consideradas como argumento decisivo.

“El hecho de que Sartre haya escrito *Las manos sucias* en el momento de la caza de los comunistas, en el momento de la encarnizada campaña antisoviética que no es otra cosa que la preparación de la guerra, significa que ha vinculado su suerte a la de Jules Moch, a la de Foster Dulles, a la de Churchill y a la de los otros inspiradores de la *cruzada*. De modo que si intentara renegar de sus *partenaires* en la calumnia, nadie le creerá: *El moro ha hecho su obra*”.

## II

### L A S R A I C E S

*“El existencialismo no fué inventado por Sartre, ni por Gabriel Marcel, a pesar de un librito, recientemente publicado bajo el título de “L’Existentialisme” y que disimula pídicamente estos orígenes (Cuvillier se refiere a “L’Existentialisme” por Paul Foulquié, publicado en 1946 en la colección “Que sais-je?”). “El existencialismo, en la forma en que reina entre nosotros actualmente, es de origen alemán, y hasta me parece imposible desconocer las afinidades de esta nueva ideología con el movimiento político-social de entre las dos guerras en Alemania. No digo que encontraremos aquí las mismas tesis del hitlerismo. Son por otra parte doctrinas demasiado complicadas con respecto a la ideología grosera, sumaria del nazismo, para que podamos pensar en confundirlas. Pero sostengo que la atmósfera intelectual de esas doctrinas —lo que es esencial cuando se trata de doctrinas de este género— se armoniza con el clima del período pre-hitleriano e hitleriano en Alemania”. (Armando Cuvillier. “Las Corrientes Irracionalistas en la Filosofía Contemporánea”. Ed. Claridad, S. A. Buenos Aires, 1949, págs. 14-15).*

*"LA QUERRELLA del existencialismo sólo es nueva en apariencia; reanuda una maniobra tradicional en la historia del idealismo francés de fines del siglo XIX y de principios del XX". — (Henri Mougín "Breve Historia del Existencialismo". Expresión, Nº 7. Junio 1947. Buenos Aires. Pág. 12).*

## **I. En el existencialismo desembocan diversas corrientes del pensamiento filosófico.**

En el existencialismo desembocan varias corrientes de pensamiento elaboradas a través, no diremos de años, sino de siglos. La manera peculiar de enfocar algunos de sus temas particulares, como la actitud frente a la muerte, la aspiración a un conocimiento de tipo místico mediante la intuición, las afirmaciones libre-arbitristas y otros muchos, tiene orígenes antiquísimos no sólo en la literatura de Occidente sino también en la oriental y hasta en la americana precolombina. Sin embargo, la forma más o menos sistemática en que hoy nos son presentados todos esos temas fué elaborada, principalmente, por Heidegger en Alemania, en el período comprendido entre las dos guerras mundiales, de allí que Cuvillier recalque su origen alemán. Pero esa sistematización no fué obra del acaso, ni surgió por generación espontánea, sino que tiene antecedentes próximos en el pensamiento alemán y también en el español, en el danés, en el ruso y en el francés. En Francia, particularmente, el advenimiento del existencialismo fué preparado por una serie de pensadores: Pascal, Ravaisson, Bergson, Peguy, Blondel, Hamelin y otros, quienes realizaron lo que Mougín califica de *maniobra* y que consistió, fundamentalmente, en alejarse por etapas sucesivas cada vez más del racionalismo y en acercarse paulatinamente al subjetivismo absoluto, todo ello acompañado de un odio feroz al materialismo dialéctico.

## II. Su árbol genealógico.

Guillermo de Torre, siguiendo a Emmanuel Mounier (*Introducción al existencialismo*), describe así el árbol genealógico de esta ideología: "sus raíces, de izquierda a derecha, se llaman: Sócrates, los estoicos, San Agustín, San Bernardo; su base está formada por Pascal y, un poco más arriba, por Maine de Biran; el tronco lo ocupa todo Kierkegaard; en el arranque de su copa se extiende la fenomenología; y en el despliegue o follaje de aquélla se alargan numerosas ramas, que van, empezando por el lado derecho, desde Jaspers el protestante, el movimiento personalista, y el católico Gabriel Marcel, hasta los rusos Soloviev, Chestov y Berdiaef, la rama judía de Buber y la protestante de Karl Barth; luego, en el centro, Scheler, Landsberg, Peguy, Bergson, Blondel y La Berthonnière, para terminar, a la izquierda, con un brazo aparte que arranca de Nietzsche, llena el mayor espacio con Heidegger y remata en un gajo con Sartre. Y aún quedan otros nombres fuera, como los de Jean Wahl y Louis Lavelle".

## III. Gestación a partir de 1848.

Más propio de una historia de la filosofía sería el seguir el desarrollo del pensamiento pre-existencialista a través de todos esos vericuetos, pero para la cabal comprensión del fenómeno es necesario, cuando menos, echar una ojeada al pensamiento de los precursores más inmediatos del existencialismo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX y dibujar a grandes trazos un esquema de la filosofía burguesa, para situar dentro de él a la filosofía existencial.

El desarrollo del modo capitalista de producción y el incremento de la burguesía originan, a partir de los siglos XVII y XVIII, cambios fundamentales en la filosofía, la cual rompe decisivamente con la escolástica y con la teología. Al calor de la lucha contra el imperio de los dogmas religiosos, contra la autoridad de la Iglesia y contra el terror del Santo Oficio,



## EL EXISTENCIALISMO

99

surge la teoría de la omnipotencia de la razón y se proclaman los derechos ilimitados de la libre investigación. En los países económicamente más adelantados de aquella época, que eran Inglaterra y los Países Bajos, se crea la concepción materialista del mundo, más o menos consecuentemente atea (Bacón, Hobbes, Locke y Spinoza), en tanto que en los países más atrasados de la Europa Occidental, que entonces eran Francia y Alemania, la filosofía sigue siendo dualista (Descartes) o idealista (Leibnitz); pero incluso estas doctrinas dualistas e idealistas incluyen con frecuencia en sus marcos las doctrinas materialistas sobre la Naturaleza, tales como la cosmogonía y la física de Descartes y la teoría sobre la materia y el movimiento de Leibnitz. De paso notemos que, a pesar de sus aspectos progresistas, en estas doctrinas sigue imperando, fundamentalmente, el modo metafísico de discurrir, el abordamiento anti-dialéctico de los fenómenos de la Naturaleza y de la historia; sólo es posible encontrar rasgos evidentes de dialéctica en Descartes, Spinoza, Leibnitz, Rousseau y Diderot. Será necesario llegar al idealismo clásico alemán, de fines del siglo XVIII y primer tercio del XIX para encontrar a los precursores inmediatos de la dialéctica materialista; ellos son: Kant, Fichte, Schelling (en sus primeras obras) y, particularmente, Hegel. En la misma época Feuerbach con su aporte materialista contribuye a hacer posible el marxismo. Es por esta circunstancia que el idealismo clásico alemán llena por sí solo toda una etapa de desarrollo del pensamiento filosófico burgués.

El idealismo clásico alemán nació y se desarrolló en momentos en que habían triunfado en Inglaterra, Estados Unidos, Francia y los Países Bajos las relaciones capitalistas; en Alemania y otros países el viejo régimen feudal se resquebrajaba rápidamente: Fué el período de la línea ascendente en el desarrollo de la burguesía, la época de los movimientos de emancipación en América y de las revoluciones democrático-burguesas en el mundo. El centro de ese período es la Revolución Francesa (1789-1794), cuya ideología ilumina toda esta época. En general, el pensamiento filosófico burgués sigue siendo progresista: las antiguas representaciones metafísicas de la Naturaleza con sus *especies inamovibles* comenzaron a ceder su sitio

a las teorías científicas de la evolución universal y de la conexión general entre los fenómenos. El desarrollo de la filosofía burguesa alcanzó su apogeo en la dialéctica de Hegel y en el materialismo de Feuerbach.

A mediados del siglo XIX, Marx y Engels, superando el idealismo de Hegel y el carácter contemplativo y estático de la filosofía de Feuerbach, crearon el materialismo dialéctico. (1)

La guerra a muerte que desde entonces declaró la filosofía burguesa al materialismo dialéctico, explica y aclara muchos aspectos de las modernas concepciones de la burguesía. Esta lucha, como veremos oportunamente, será uno de los factores que han contribuido al nacimiento del existencialismo.

En la revolución de 1848, el proletariado apareció por primera vez como fuerza política independiente y como presunto sepulturero de la burguesía. Fué también el año de la publicación del *Manifiesto Comunista*. La revolución de 1848 es, como indica Engels, el momento crucial en la historia de la burguesía. Desde entonces, la burguesía pierde definitivamente su anterior carácter revolucionario y se torna reaccionaria. Vinculado a ello, termina también la línea ascendente de la filosofía burguesa. Todo su desarrollo ulterior constituye ya un cuadro de movimiento retrógrado, de decadencia y de descomposición. La filosofía burguesa, en su conjunto, rompe con el materialismo; y las pequeñas escuelas idealistas, anticientíficas,

---

(1) Conviene dejar bien claro que, como lo puso de manifiesto Zhdánov en el discurso pronunciado con motivo del debate sobre el libro *Historia de la filosofía occidental*, con Marx comienza un período enteramente nuevo de la historia de la filosofía: la filosofía científica. El marxismo, agrega Zhdánov, "surge como una superación de la antigua filosofía, cuando ésta era patrimonio de algunos elegidos, de una aristocracia del espíritu, y surge como el comienzo de un período totalmente nuevo en el cual la filosofía llega a ser un arma científica en manos de las masas proletarias en lucha por su emancipación. La filosofía marxista, a diferencia de los sistemas anteriores, no aparece como una ciencia que domina a las otras ciencias, sino como un instrumento de investigación científica, como un método que penetra todas las ciencias naturales y sociales y se enriquece con los aportes de estas ciencias en el curso de su desarrollo. En este sentido, la filosofía marxista surge como la negación más completa y categórica de todas las filosofías anteriores. Pero negar, como lo subraya Engels, no significa pura y simplemente decir no. La negación implica la sucesión, significa la asimilación, el trabajo crítico y la unión en una síntesis superior de todos los pensamientos de vanguardia, de todas las conquistas progresistas de la humanidad en el curso de su historia". (A. A. Zhdánov. *Literatura y filosofía a la luz del marxismo*. Ed. PUEBLOS UNIDOS. Montevideo, 1948. Págs. 58 y 59).

obtienen dentro de ella cada vez mayor predicamento. A medida que la lucha de clases se agudiza, y particularmente durante la época del imperialismo, la filosofía burguesa se torna cada vez más reaccionaria y anti-científica, hasta transformarse en sirviente del clericalismo. Las *ideas claras, unidas por relaciones también claras*, constituyen el peor enemigo del régimen capitalista, que se encuentra ahora en la etapa más aguda de su crisis general; de allí el favor que las clases dominantes dispensan a las corrientes del subjetivismo irracionalista.

El existencialismo no es más que la expresión *simera* (con s de síma) de la putrefacción ideológica de la burguesía que, como hemos visto, se inicia en 1848. A continuación indicaremos la forma en que se opera este proceso de descomposición a través de los más destacados filósofos burgueses de lengua francesa y alemana (incluyendo al danés Kierkegaard y al polaco Nietzsche), pero antes es necesario decir algunas palabras sobre los precursores existencialistas de habla castellana.

#### IV. Los precursores de habla castellana.

José Ortega y Gasset ha reclamado para sí la nada envidiable gloria de haber llegado a las conclusiones fundamentales del existencialismo antes que Heidegger. Esto es cierto; pero no nos detendremos a exponer el pensamiento de Ortega y Gasset por dos razones: primera, porque en el aspecto que nos interesa destacar aquí, el pensamiento de Ortega coincide con el de Heidegger y ya tendremos ocasión de ocuparnos de éste *in-extenso*; segunda, porque el pensamiento de Ortega, como él mismo lo reconoce, no influyó en las concepciones del filósofo alemán y en este ensayo lo que tratamos de analizar es el existencialismo tal como nos lo presentan Heidegger, Sartre y Marcel.

Con igual justicia que a Ortega y Gasset, puede considerarse a don Miguel de Unamuno como precursor del existencialismo, sólo que el pensamiento del primero se aproxima más a la forma sistemática de la obra de Heidegger, mientras que

el pensamiento de Unamuno se halla más cerca de la obra *asistemática* de Kierkegaard. Al hablarnos de su "hambre de eternidad" en el libro *Del sentimiento trágico de la vida*; al insultar a la razón ("esa cochina razón"), y al afirmar: "no me someto a la razón y me rebelo contra ella", don Miguel es, en verdad, un precursor del existencialismo. Hegel, partiendo de su propia concepción idealista objetiva, según la cual el espíritu absoluto en su devenir dialéctico se materializa en la Naturaleza, había dicho: "Todo lo real es racional". Unamuno afirma lo contrario: "lo realmente real es irracional, la razón construye sobre irracionalidades". En la última parte de esta oración vemos asomar la tesis intuicionista y en la primera, la tesis de la absurdidad radical del mundo. Unamuno también es un precursor del existencialismo cuando pone como punto de partida de su especulación metafísica al hombre real, "al hombre de carne y hueso". Los defensores del objetivismo, dice, "se olvidan, no se fijan o, mejor dicho, no quieren fijarse que al afirmar el hombre su yo; su conciencia personal, afirma el hombre, el hombre concreto y real, afirma el verdadero humanismo, que no es el de las cosas del hombre, sino el del hombre...".

Guillermo de Torre cita entre los precursores españoles del existencialismo a don Antonio Machado, apoyándose en unos pensamientos del gran poeta sobre la angustia. No compartimos ese criterio, entre otras razones, porque la angustia de Machado está muy lejos de ser la angustia metafísica de los existencialistas. Puestos en ese camino podríamos mencionar a Rubén Darío entre los precursores existenciales, recordando aquellos versos suyos titulados *Lo fatal*, que dicen:

Dichoso el árbol que es apenas sensitivo,  
y más la piedra dura porque ésa ya no siente,  
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo  
ni mayor pesadumbre que la vida consciente.  
Ser, y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,  
y el temor de haber sido y un futuro terror...  
Y el espanto seguro de estar mañana muerto,  
y sufrir por la vida y por la sombra y por  
lo que no conocemos y apenas sospechamos,  
y la carne que tienta con sus frescos racimos,

EL EXISTENCIALISMO

103

y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,  
¡y no saber adónde vamos,  
ni de dónde venimos!...

No se necesitaría hacer prodigios de hermenéutica para encontrar en estos versos el sentimiento de *culpabilidad* y la *derelicción* de Heidegger, la *angustia* de Kierkegaard y la nostalgia de Sartre por el *en-sí* o sea el deseo subconsciente de confundirse con las cosas inanimadas; pero ciertamente no seremos nosotros quienes hagan al genial nicaragüense el agravio de considerarlo un existencialista: No se puede juzgar a un poeta por unos cuantos pensamientos aislados, sino por el conjunto total de su obra y, lo que es más importante, por su posición fundamental frente a la vida.

*“AUN más que las hermosas querellas, cuidadosamente mantenidas desde sus diferencias superficiales, las filosofías surgidas del pseudo-renacimiento de Lachelier obedecen a las mismas leyes de desarrollo, a las mismas exigencias de funcionamiento y, para hablar claro, a la misma política filosófica. Vueltas al pasado, son anti-hegelianas; vueltas al porvenir, están gestando un existencialismo. Su anti-hegelianismo propiamente reaccionario constituye la plataforma que conduce del idealismo al existencialismo, exactamente como en Kierkegaard el existencialismo es la reivindicación de la existencia contra el sistema hegeliano.*

.....

*“Ulteriormente, cuando la tendencia de los idealismos pseudo-racionalistas (el idealismo universitario y el tomismo de la Iglesia) hacia el fideísmo permita al pensamiento católico superar esos mismos idealismos y afirmar un existencialismo clerical puro y simple, cuando se importe en Francia el existencialismo alemán, nadie romperá la conspiración del silencio para decir que lo que se introduce en Francia bajo el rótulo de Heidegger, de Jaspers o de Scheler, se ha impregnado hasta tal punto de bergsonismo y de blondelismo que casi no es más que una repetición.*

*“Así, las doctrinas bergsoniana y blondeliana no tendrán, en apariencia, más que un papel secundario en la constitución del existencialismo fideísta en Francia. Pero ellas son las que han preparado el terreno y las que volverán a trabajarlo mediante interpósitas personas cuando la filosofía clerical prefiera, a la lenta evolución fideísta del idealismo, la intervención brutal de un sistema presentado como nuevo simplemente porque es extranjero. Pero la primera fase de la operación es la de convertir el idealismo, o más bien hacerlo que*

*se convierta y que, en lugar de ser una doctrina homóloga al fideísmo, pero que discute todavía con él, acepte ser abiertamente fideísmo. Será el milagro del existencialismo".*

HENRI MOUGIN.

## V. Pascal.

Entre quienes prepararon el terreno en Francia para el advenimiento del existencialismo, hay que citar en primer término a Pascal, con su idea de una lógica del corazón. Suya es aquella conocida frase, que tan a menudo invocan los irracionistas: "El corazón tiene *razones* que la Razón no conoce". Pero para hacer justicia al brillante escritor francés debe aclararse que en Pascal la palabra *corazón* no es estrictamente sinónima de *sentimiento*, sino que significa *intuición* en general, en cuya acepción cabe holgadamente la intuición intelectual, puesto que incluso llega a afirmar que es el *corazón* el que conoce los primeros principios, los de la razón. Para Pascal todo el conocimiento humano se orienta sobre la base de unas cuantas intuiciones intelectuales, sobre la base de unas cuantas verdades indemostrables pero axiomáticas.

En el *Discours sur les passions de l'amour*, Pascal sostiene que el amor no es ciego, sino que, por el contrario, vuelve lúcido y clarividente a quién lo siente en toda su pureza e intensidad. Con esta afirmación Pascal no quiere hacer una bella metáfora, sino que pretende establecer la capacidad cognoscitiva de la intuición emocional, incluso llega a decir que el amor es el fundamento de todo conocimiento intelectual.

Como crítico de las huecas abstracciones metafísicas, Pascal es también un precursor del existencialismo, fué él quien dijo: "Burlarse de la filosofía, es verdaderamente filosofar". Sin embargo, fué incapaz de burlarse del idealismo fideísta, porque él mismo no era otra cosa. Guiado por su concepción intuicionista, Pascal fué conducido como de la mano a esa postura *estetista* que encuentra en el existencialismo su culminación y que consiste en confundir el género de la filosofía

con el de la literatura o de la poesía y que a la postre llega a disolver la filosofía en el arte. Pascal mismo, más que un filósofo, es un gran literato.

Henri Lefebvre explica la forma en que Pascal es un precursor de Kierkegaard y, por consiguiente, del existencialismo, así:

“Nosotros que no sentimos a Dios con el corazón (Dios sensible al corazón, son las propias palabras de Pascal), no estamos obligados a creer las afirmaciones de los apolo-gistas de la apologética pascaliana cuando presentan la Apuesta como un instrumento diplomático dirigido contra los libertinos.

Es cierto que Pascal se propuso turbar, y atraer hacia la fe por la turbación de la Razón.

Desde el punto de vista objetivo, histórico, la Apuesta tiene un sentido más notable. Pascal se hallaba en la encrucijada, en la transición entre dos épocas. Los teólogos creían haber demostrado el cristianismo y construido para la eternidad una teología racional en la cual la fe se superponía a las verdades de la Razón, atraída y hasta necesitada por esas verdades. En la época de Pascal, la Razón deja ya de ser especulativa; sólo el conocimiento científico se impone como racional. En el mundo cartesiano —en el cual todo funciona de acuerdo con leyes geométricas— el papel de Dios se reduce a un mínimo estricto. Dios no interviene más que para dar el **primer capirotazo** que inicia el movimiento geométrico de acuerdo con sus leyes.

Cristiano por educación y sabio por vocación, Pascal conoce muy bien el terreno que pisa. El abogado del cristianismo se bate en retirada, abandona el terreno —ya perdido— de la demostración, para retroceder al de la probabilidad. A decir verdad, encuentra una de las primeras, una de las más antiguas ideas cristianas. ¿No se atribuye a Pablo esta fórmula: **Fides est substantia rerum sperandarum** . . . , que refiere la fe a la esperanza?

Mientras los creyentes ya un poco **embrutecidos** (¡la expresión es de Pascal!) por las proezas de la fe, imaginan que la creencia es una certidumbre superior a la de la Razón, Pascal, sabe muy bien que la fe se reduce a una esperanza. Creer no es saber; es confiar. No sabemos si Dios existe; es imposible demostrarlo, e imposible también demostrar lo contrario. El creyente es aquél que confía en que Dios existe. La Apuesta de Pascal significa que las dos posibilidades —la existencia de Dios y su no existen-



cia— tienen para él la misma probabilidad. Por lo tanto hay que elegir, sin razón, libremente. Hay que jugar, pues, afirma Pascal, porque estamos embarcados en esa aventura que es la existencia. Tras plantear en esa forma la cuestión, Pascal intenta persuadirnos que debemos apostar por Dios —simplemente porque la ganancia probable es mayor por ese lado...—. De una manera bastante curiosa, Pascal se vale del anzuelo de la ganancia, del cálculo del interés, del sentimiento de especulador o del jugador que arriesgan lo poco que tienen con la esperanza de ganar mucho. Y su argumento se anula desde el momento en que yo me niego a jugar, y a considerar mi vida presente —la poca realidad que poseo— como una apuesta, como un juego. Pues Pascal demuestra que estamos embarcados en la existencia, no en la Apuesta.

Eso importa poco. Lo que ocurre es que la fe intenta restablecerse ligándose a la esperanza. Las Tres Virtudes —fe, esperanza, caridad— cambian de sentido. No es ya la fe lo que sustenta el edificio; ella se apoya en la esperanza, que a su vez se apoya en la caridad, es decir, sobre cierta manera de desesperar de lo humano, de inclinarse hacia los hombres con angustia y piedad, negando las posibilidades y la eficacia de la acción.

El creyente espera; es aquél que espera. Puede esperar la Beatitud en lugar del dolor y de la desgracia terrestres. Puede asimismo esperar la Resurrección de la carne, aun cuando una triste experiencia de la existencia nos demuestra que toda carne se marchita. Puede esperar por lo tanto que los seres queridos le sean devueltos, incluso él mismo. En el horizonte pascaliano se vislumbra el pensamiento de Kierkegaard". (*El existencialismo*, Ed. Lautaro. Bs. Aires. 1948. Págs. 138 y sig.).

## VI. La influencia de Schelling en tierra de galos.

Para seguir el curso de las corrientes del pensamiento francés precursoras del existencialismo, se hace necesario abrir un paréntesis para referirnos a la influencia indirecta que el filósofo alemán Federico Schelling (1775-1854) ejerció sobre la filosofía de Bergson por intermedio de Félix Ravaisson. René Berthelot en su *Romantisme utilitaire*, señaló este origen al decir: "parece que el espíritu de Bergson, tra-

## EL EXISTENCIALISMO

109

bajando en la dirección que desde temprano le había impuesto el pensamiento de Ravaisson, haya encontrado por su propio trabajo ciertas de las conclusiones de Schelling". Se impone, por consiguiente, decir algunas palabras sobre el pensamiento de Schelling.

Como lo ha hecho notar Bréhier en su *Historia de la filosofía*, Schelling desarrolló varias filosofías sucesivas, pero todas ellas inspiradas en una especie de *teosofía* y a veces casi en el *espiritismo*. Sin embargo, hay en la filosofía del Schelling de los años mozos un aspecto positivo: El haber servido de puente entre el idealismo subjetivo de Fichte y el idealismo objetivo de Hegel. Ciertamente que en Hegel el idealismo objetivo es racionalista y dialéctico, mientras que en el idealismo objetivo del joven Schelling si bien hay una concepción dialéctica idealista, hay también un fondo intuicionista: del idealismo subjetivo activo, volitivo, de Fichte, Schelling pasa al idealismo objetivo intuitivo. En esta etapa, la mejor, del desarrollo de su pensamiento, Schelling concibe todos los fenómenos del mundo como un proceso dialéctico único. La Naturaleza es, según él, producto de la conciencia, pero no del *yo* subjetivo, de la conciencia humana, sino del espíritu mundial absoluto, el cual se manifiesta como un espíritu en desarrollo. Más tarde Schelling renegó de estas ideas y se convirtió en un místico casi delirante; es entonces cuando encontramos en él algunos rasgos que después volveremos a hallar en el existencialismo: intuicionismo, vitalismo, estetismo, esfuerzo para comunicarse con las fuerzas de la naturaleza, etc. En 1841 el gobierno prusiano compensó los servicios ideológicos prestados por Schelling a la reacción, confiriéndole la cátedra que Hegel ocupó hasta su muerte, en la Universidad de Berlín. En sus lecciones, Schelling se dedicó a denigrar a Hegel y a atacar la concepción dialéctica del universo. (¡Hasta en esto es un precursor del existencialismo!). Federico Engels, entonces todavía joven, que formaba en las filas de los hegelianos de izquierda, escribe contra la nueva postura de Schelling dos folletos duros y combativos: "Schelling sobre Hegel" y "Schelling y la Revolución". Con lo que se demuestra que apenas

alborea el existencialismo y ya encuentra frente a él a los hombres de pensamiento progresista en actitud polémica.

En la etapa reaccionaria, Schelling vuelve al subjetivismo, su *filosofía del espíritu* carga el acento sobre el punto de vista del sujeto y considera que el conocimiento científico es un conocimiento inferior, precisamente porque es un conocimiento objetivo. Schelling, influido por el romanticismo alemán, con cuyos más altos representantes tuvo estrecha relación personal, llega incluso al subjetivismo más radical y así le vemos proclamar en su *filosofía de la identidad* que el único conocimiento válido, el único conocimiento real y verdadero es el que se obtiene mediante la fusión completa, al modo de los místicos, entre el sujeto que conoce y el objeto conocido. A esa fusión o identidad entre el sujeto y el objeto se llega por la vía de la intuición. De allí las siguientes negaciones: las leyes del conocimiento nada tienen de absoluto; no se está obligado a elegir entre dos términos contradictorios; no se puede llegar a la verdad por la falsa vía de las leyes del entendimiento. Pero, según Schelling, hay diversos géneros de intuición y dentro de ellos es la intuición estética la que, al ponernos en íntima comunión con las cosas, nos proporciona el conocimiento más profundo de la realidad, o sea el conocimiento artístico: es en el arte en donde se identifica mejor lo finito con lo infinito. Por este camino se desemboca en el *estetismo* que, como veremos, es una de las características del existencialismo. En Schelling también se encuentra la tendencia a hacer de la *vida*, entidad que resiste todo análisis, el valor supremo.

Sobre el meollo reaccionario y anti-científico de las doctrinas de Schelling, oigamos la opinión de un neo-escolástico, Juan Hessen, a quien no se puede considerar como sospechoso de simpatizar con el materialismo. Estas son sus palabras: "En forma algo distinta (que en Spinoza) encontramos esta solución monista y panteísta del problema del conocimiento en Schelling. Su filosofía de la identidad define lo absoluto como la unidad de la Naturaleza y el Espíritu, del objeto y el sujeto. Mientras *Spinoza* aún reconocía a los atributos cierta independencia, considerándolos como dos reinos que tienen un sustentáculo común, para *Schelling* constitu-

yen en el fondo un solo reino. Según la situación del contemplador, uno y el mismo se presentan ya como objeto, ya como sujeto. La unidad del sujeto y el objeto es concebida de un modo más riguroso aún que en *Spinoza*. Con ello queda dada sin más la solución del problema del conocimiento. Si el sujeto y el objeto son completamente idénticos, ya no existe el problema del sujeto y el objeto. La teoría del conocimiento resulta, pues, completamente absorbida por la metafísica. Pero esto significa renunciar a una solución científica del problema del conocimiento, pues las especulaciones de Schelling sobre lo absoluto no pueden pretender en modo alguno un carácter científico, por agudas y profundas que sean". (*Teoría del conocimiento*. Espasa-Calpe Argentina, S. A. 4ª edición. Págs. 96 y 97. Bs. Aires. México).

## VII. Ravaisson.

Félix Ravaisson, que fué discípulo de Schelling en las aulas universitarias, introdujo en Francia el pensamiento de su maestro. Ravaisson llevó hasta sus últimas consecuencias las tesis antihegelianas y anti-dialécticas de Schelling. ¿Cómo es posible explicar, se pregunta, la identidad entre el objeto y el sujeto? El mismo responde: "Es lo que no puede comprender el entendimiento, para el cual se excluyen los contrarios". "Y si no obstante, añade, hay que admitir que al fin se hallan juntos, esto es lo que se llama *misterio*, es decir aquello que no se puede enunciar". Dejando a un lado el carácter místico de estas afirmaciones, encontramos aquí claramente expresado el derrotismo intelectual, puesto de manifiesto al proclamar la incapacidad del entendimiento para llegar a una síntesis racional de los contrarios. He aquí la más absoluta negación de la dialéctica, aún de la dialéctica en su forma idealista. Hegel afirmó que el desarrollo del espíritu absoluto y (de acuerdo con su posición idealista objetiva) también el desarrollo de la Naturaleza, que es la materialización de aquél, se opera en virtud del choque de los contrarios, del cual choque surge la síntesis unificadora, su-

peradora y aclaradora. Tesis, antítesis y síntesis (afirmación, negación y superación de los contrarios o negación de la negación), constituyen la suprema ley del conocimiento y también la suprema ley de la evolución. Pues bien, Ravaisson, que no tiene ni con mucho el genio de Hegel, niega la posibilidad de la superación dialéctica de los contrarios, niega la posibilidad de toda síntesis dialéctica. Esta misma posición anti-dialéctica la hemos encontrado en Hamelin y en Kierkegaard, quienes, a su vez, la han transmitido al existencialismo.

Ravaisson desarrolla también las ideas de Schelling sobre la intuición estética. Según él, sólo la intuición estética es capaz de aprehender la acción creadora de la vida, porque solo ella es capaz de apoderarse de esa acción creadora en las *formas* y en los *movimientos*; de allí que proclame: "el papel de la filosofía consiste en penetrar en el interior de los seres a fin de descubrir en ellos el sentido de su individualidad". Aquí están ya en germen las críticas existencialistas al *concepto* y a la *abstracción*.

### VIII. Bergson.

Ya hemos visto cómo las ideas de Schelling llegan a través de Ravaisson hasta Enrique Bergson (1859-1941). Ahora veremos que las ideas de éste se hallan más cerca de las concepciones místicas del filósofo alemán que el pensamiento del propio Ravaisson. Antes del existencialismo, Bergson era, sin disputa, el representante más conocido y caracterizado del intuicionismo francés. Por otra parte, Bergson afirmó, anticipándose a Sartre, que lo único que descubrimos en el fondo de nosotros mismos es "un absurdo fundamental". Estas dos circunstancias nos obligan a dedicar mayor espacio a la exposición del pensamiento bergsoniano.

Bergson fué quien puso de moda en Francia, patria hasta entonces de *las ideas claras unificadas entre sí por relaciones claras también*, esa filosofía de la *experiencia interna*, de los *estados vividos*, que representa una verdadera rebelión contra todos los métodos precisos del saber, contra el espíritu

de análisis, contra la *duda metódica*, contra la aspiración a la objetividad, contra la valoración proba, en una palabra, contra el espíritu racionalista y contra el materialismo. Bergson afirma que el conocimiento razonado, científico, sólo sirve a objetivos estrechamente prácticos y es incapaz de descubrir la esencia de las cosas. La razón sólo es capaz de conocer la realidad en su aspecto externo, pero tal conocimiento no es verdadero porque es parcial. Las ideas generales, los conceptos científicos, "formados a imagen de los sólidos", no son sino residuos empobrecidos de la vida espiritual: "las generalidades no son filosóficas". La verdadera filosofía, según Bergson, marcha en sentido inverso a la ciencia; la filosofía consiste, después de todo, en *dar la espalda* a la ciencia.

Bergson afirma que la inteligencia es un mero instrumento de acción, una mera facultad fabricadora que deja al espíritu fuera del objeto a conocer. La inteligencia, la razón, se caracteriza por una incompreensión natural de la vida. El conocimiento auténtico de la realidad en su aspecto interno sólo nos lo puede proporcionar una filosofía que salga de los límites de la razón y se encamine hacia la *intuición*, la cual no es otra cosa sino "el instinto que ha llegado a ser desinteresado". Y como, según él, el instinto es la vida misma, la intuición podrá tomar la forma misma de la vida. También define la intuición como "esta simpatía por la cual nos transportamos al interior de un objeto, para coincidir con lo que tiene de único, y por consiguiente de indecible". La intuición artística es definida por Bergson como "esta simpatía estética por la cual el artista, situándose en el interior del objeto, tiende a recobrar la intuición de la vida y el movimiento simple que corre a través de las líneas". (Con lo cual sabemos tanto como antes sobre la famosa intuición estética). Comentando a Ravaisson dice Bergson: "De la contemplación de un mármol antiguo podrá surgir a los ojos del verdadero filósofo más verdad concentrada de la que se encuentra en estado difuso en todos los tratados de filosofía".

En *Los datos inmediatos de la conciencia*, Bergson habla de dos *yo*, el *yo superficial*, cristalizado, el *yo intelectual*, en el que el mundo exterior y el propio cuerpo se reflejan

en borrosas imágenes y el *yo fundamental*, profundo, verdadero, que es alterado constantemente por el yo superficial. Al yo profundo sólo puede llegarse por la vía de la intuición estética: "Si ahora algún atrevido novelista desgarrando la tela hábilmente tejida de nuestro yo convencional, nos muestra... (bajo este revestimiento, la vida del yo fundamental) nos habrá puesto en presencia de nosotros mismos". En la literatura bergsoniana se exalta el yo *profundo*, el yo oscuro de lo inconsciente, en detrimento del yo superficial, del yo *convencional*, es decir, del yo intelectual. De la vida del yo *convencional* bergsoniano a la *vida inauténtica* del existencialismo, no hay más que un paso. Tampoco está muy lejos de la pretendidamente nueva concepción sartreana de la libertad el concepto de Bergson, según el cual la libertad no es la conducta racional, sino el surgimiento del yo profundo: "el yo de abajo que sube a la superficie". Fórmula que, como se ve, encierra uno de aquellos *misterios* gratos a Ravaisson.

La intuición mística de Bergson concibe al mundo material como un torrente compacto de génesis espirituales que no se someten al conocimiento racional; la materia es considerada como una "conciencia cogida con pinzas"; la vida es interpretada como un soplo inmaterial; se declara al *impulso vital*, metafísico, como el principio de los procesos vitales. Bergson hereda este *vitalismo* de Schelling a través de Ravaisson y lo transmitirá a los existencialistas. Bergson llega a proclamar que la fuente de la génesis espiritual y del impulso vital es la divinidad, torrente ininterrumpido de *energía creadora*. Los sofismas refinados de que Bergson hace uso para sostener sus teorías místicas no logran ocultar que su pensamiento se nutre, en realidad, en las viejas doctrinas filosóficas iluministas, como las del neoplatónico Plotino, San Agustín y San Bernardo. No es extraño, por consiguiente, que Bergson haya caído en el *espiritismo* y en el *orientalismo*: En su libro *La energía espiritual* hay un capítulo titulado: *Fantasmas de vivientes*; en carta a Jean Labadié afirma categóricamente la autenticidad de las experiencias espiritistas; aceptó la presidencia de una sociedad inglesa que se dedicaba a tales experiencias; y, finalmente, Lydie Adolphe en su libro

sobre *El pensamiento religioso de Bergson*, demuestra que muchas fórmulas bergsonianas se encuentran ya en los autores del Yoga, el swámi Vivekananda, etc.

Lefebvre dice sobre el tema que nos ocupa, lo siguiente: "Bergson debió su éxito mundano y mundial a su aspecto literario; sabía mezclar, no sin habilidad, diversos ingredientes: una teoría de la *intuición* que se sitúa al nivel de la magia evocadora (por simpatía y participación), migajas de biología, una psicología aduladora para los hombres encerrados en sí mismos (en su *vida interior*) y para las mujeres incomprendidas".

La ideología política de Bergson, producto directo de sus concepciones filosóficas, no es menos reaccionaria que éstas. En 1932 publicó *Das fuentes de la moral y de la religión*, libro en que predica la necesidad biológica de las guerras, califica a la democracia de concepción política *anti-natural* y habla de los genios, super-hombres místicos, como guías espirituales de la humanidad.

La forma en que Bergson llegó a las conclusiones existenciales, nos es explicada por Henri Mougín, en la siguiente apretada síntesis:

"Bergson explota el monopolio del tiempo. Pero justamente, para tratar del tiempo, primero hay que negar el tiempo de la ciencia y recobrar el tiempo vivido, la duración, el tiempo de la conciencia; hay que tener un idealismo del tiempo. Lo mismo que el idealismo anterior eliminaba el espacio y el materialismo, reduciendo la materia y el movimiento a relaciones sin objeto, así también Bergson limita el tiempo al idealismo de las relaciones sin sostén: El transcurrir se basta a sí mismo —escribe— y no implica algo que transcurre. Pero en el idealismo anterior, las relaciones espaciales sin objeto se proponían como relaciones inteligibles, y el idealismo del espacio pretendía aun incorporarse a las funciones de la geometría analítica. El idealismo del tiempo, por el contrario, presenta las relaciones temporales como ininteligibles. Sólo pretende incorporarse a la experiencia vivida del subjetivismo existencialista. Hay menoscabo subjetivista de la estructura hegeliana del tiempo. Hay en él, al mismo tiempo, afirmación de lo irracional existencialista, es decir, de un irracional absoluto que resiste a toda dialéctica racionalizante. Resulta así que la acción práctica y la razón, la intelligen-



cia, son el objeto de una misma denuncia: La inteligencia fabricadora de herramientas, función de la actividad práctica, ha perdido por eso la intuición de la existencia. (Bergson prefiere la palabra vida), que es coincidencia existencial con el impulso vital, y simpatía; con mayor razón, lo que se denuncia de la inteligencia y de la actividad práctica, lo es también de la práctica y de la teoría científica. Hay que morir en la inteligencia o volverle la espalda, para recobrar el impulso vital. Instalado en el evolucionismo biológico para neutralizarlo, instalado en el subjetivismo para neutralizar la psicología científica, Bergson retorcerá este evolucionismo hasta extraer de él una doctrina antirracionalista de lo vivido que llevará el impulso vital a una de sus situaciones límites predilectas de Heidegger y de Jaspers. En el extremo del impulso vital está el lugar de Dios (Bergson esperará aún un poco para mostrar que Dios ocupa ese lugar). Pero el existencialismo bergsoniano desemboca en el fideísmo".

### IX. La rebelión contra Descartes.

A principios de este siglo, no era fácil en Francia renegar abiertamente de Descartes; Bergson se cuida mucho de ello y procura ocultar su irracionalismo bajo palabras de falsa adhesión al pensador del *cógito* y así dice: "Toda la filosofía moderna deriva de él (Descartes): Cada progreso de la ciencia y de la filosofía permite descubrir en su doctrina algo nuevo, de suerte que su obra puede compararse a la de la Naturaleza, cuyo análisis no se acaba nunca". Estas palabras constituyen apenas una púdica hoja de parra. En realidad, M. Pradines tiene razón cuando afirma: "Teniendo todo en cuenta, la inteligencia no sale engrandecida de la concepción que Bergson presenta de ella, y con respecto a esta facultad, su actitud de conjunto ha permanecido siendo la de un adversario más bien que la de un amigo".

Después de Bergson, la rebelión contra Descartes toma mayor virulencia. Sartre en un párrafo que parece escrito a propósito para rebatir el pensamiento bergsoniano que acabamos de citar, dice venenosamente: "Lo que es absoluto, lo que no pueden destruir mil años de Historia es esa decisión insustituible, incomparable, que el hombre toma en determi-

nado momento frente a determinadas circunstancias; el absoluto es Descartes, el hombre que se nos escapa porque ha muerto, que vivió en su época, que la pensó día a día con los medios de que disponía, que estableció su doctrina a partir de ciertos estados de las ciencias, que conoció a Gasendi, a Caterus y a Mersenne, que amó en su infancia a una muchachita bisoja, que hizo la guerra y embarazó a una sirvienta, que atacó no al principio de autoridad en general, sino precisamente a la autoridad de Aristóteles y que se irguió sobre su época, desarmado, pero no vencido, como un límite. Lo que es relativo es el cartesianismo, esa filosofía trashumante, que va y viene de siglo en siglo y en la que cada uno se encuentra lo que en ella pone”.

Aparte de la fobia cartesiana encontramos en ese párrafo de Sartre la interpretación subjetivista de la Historia, propia del existencialismo, según la cual no puede haber objetividad histórica porque la realidad social está hecha de *experiencias vividas* y, para decirlo con palabra de Raymond Aron, *los hechos en la medida en que trascienden de los individuos, no existen en sí mismos, sino por y para las ciencias...*

Otros han ido más lejos en las injurias a Descartes. Abel Bonnard, decía: “Entre todos los ídolos que debemos derribar, no hay ninguno del que sea más urgente desembarazarnos, que de ese Descartes, que se ha querido presentárnoslo como el representante definitivo del genio francés y al que hay que echarlo por la ventana”. (sic).

Hablando de Péguy, discípulo de Bergson, Armando Hoog, maestro de conferencias en la Facultad de Letras de Estrasburgo, decía en 1945: “Todas las pretendidas contradicciones de Péguy, considerémoslas de muy alto... El fondo, el nudo, el meollo del problema, es cierta concepción de la salvación del hombre: o bien una salvación por la Razón, el racionalismo, esta célebre metafísica del Progreso sustentada durante un siglo por la burguesía; o bien una salvación por la libertad, salvación trágica, que desconfía de la Razón y del Progreso. Y esto corresponde a dos sistemas y a dos clases de espíritus... ¿No creéis que existen aún estas dos familias de es-

píritus, estas dos clases de almas permanentes: de un lado Renán y France —¡ay, la triste pandilla cartesiana!— y del otro Péguy?. ¿Acaso todos nuestros grandes nombres de la actualidad desde Romain Rolland y Saint-Exupéry, que acaban de morir, hasta Bernanos y Malraux, no están dispuestos a atestiguar en pro de la *gracia*, de la libertad, de la revolución, del rompimiento con el innoble ronzonear racionalista?" El señor Hoog incita, ni más ni menos, a la *revolución irracionalista* de los nazis. Ya lo había anunciado en 1932 el teórico pre-nazi Möller Van der Bruck: "La revolución (que los nazis preparaban entonces) será una rebelión de las fuerzas instintivas contra la absurda tiranía de la razón".

## X. Blondel.

En la historia del proceso que va del idealismo clásico hacia el existencialismo, en Francia, Blondel debería ocupar lugar destacado por haber llegado antes que Marcel y Sartre a conclusiones existencialistas, pero sucede que la influencia blondeliana es frecuentemente silenciada. Esta *conspiración del silencio* obedece a dos razones: a) Al cuidado que los actuales existencialistas ponen en ocultar sus antecedentes, en parte por jactancia de originalidad y en parte para no mostrar al descubierto su raíz fideísta; y, b) porque el blondelismo ha estado siempre un poco al margen del pensamiento filosófico francés, *asfixiado desde hace tiempo por la doble presión de dos falsos racionalismos, el idealismo universitario y el tomismo de la Iglesia*. Mougín explica así la aportación blondeliana al existencialismo:

"El monopolio de Maurice Blondel es la acción práctica: **ser es obrar, toda filosofía es practicante**. Pero esta práctica es pura y simplemente la práctica religiosa: la acción humana descubre las realidades metafísicas y religiosas hacia las cuales parece que ella tendiera implícitamente, como hacia un más allá de su acción. Otra situación límite (la razón por su insuficiencia reconocida, **bosqueja un vacío interior que sólo la fe puede llenar**). Práctica de la ciencia denunciada como la **ininteligibilidad misma**; dialéctica, pero dialéctica puramente subjetiva del

fracaso humano, de la **decepción sistemática**; patética existencialista del: ¿de dónde venimos?, ¿adónde vamos?; patética de la angustia y de la inquietud. El pensamiento es cósmico y no pensamiento claro; es una **singularidad inefable**.

**Ahí donde puede pasar la vida, la reflexión también puede pasar... el pensamiento tiene profundos vínculos con este mundo, pero es, no de este mundo, sino en este mundo como si no lo fuera.**

Estamos, pues, en pleno existencialismo; aquí está la forma y el fondo; y este existencialismo es inmediatamente religioso, clerical; está concebido como una **apologética integral**, de acuerdo con la inspiración de Kierkegaard. Es muy probable que Blondel ignorara a Kierkegaard, pero conocía a Pascal y el existencialismo no es, de hecho, más que la forma trivial y tradicional del fideísmo puro".

## XI. Hamelin.

Hamelin no es propiamente un existencialista, pero sus discípulos pretenden ser los apóstoles de la nueva fe. Hamelin, al negar la posibilidad de la síntesis dialéctica, hizo posible el tránsito desde la *falsa objetividad y la falsa racionalidad del idealismo* hasta el radical subjetivismo irracionalista del existencialismo. He aquí cómo explica Mougín este proceso, en el ensayo que escribió poco antes de morir:

"Son los discípulos de Hamelin, los que, en el idealismo de pre-guerra, harán la primera confesión de existencialismo. Pero, como veremos, su unión con el existencialismo es simplista, hasta tiene algo de truco; en momentos en que el existencialismo se afirma con insistencia, se contentan con repetir: el existencialismo lo constituimos nosotros. La experiencia filosófica es infinitamente más rica en el mismo Hamelin; hasta es más significativa, por el simple hecho de que se remonta a antes de la otra guerra. Hace más de cuarenta años que Hamelin empleó —fué el primero— el término **existencial** en francés.

El anti-hegelianismo de Hamelin no puede separarse de su existencialismo. Anti-hegelianismo exterior: actitud únicamente conceptual, ignorante de todo conocimiento científico, repulsa de la reflexión sobre la ciencia, esfuerzo análogo al de Lachelier para reemplazar el determinismo de la selección natural por un providencialismo idealista de la

finalidad; esta actitud conceptual se produce fuera de toda historia del hombre, de la conciencia o del espíritu; el tiempo se pone entre paréntesis, como uno de los doce o quince momentos de la deducción conceptual. Anti-hegelianismo interior: Hamelin pretende servirse de la dialéctica, pero se sirve de un instrumento deteriorado: dialéctica que se sitúa en el espíritu, pero éste, a su vez, no está situado ni metafísica ni, con mayor razón, históricamente: no es el espíritu humano, no es la conciencia divina, no es la dialéctica del conocimiento humano, no es la dialéctica de la creación; es sólo la conciencia, sin ninguna otra definición, afirmada como un postulado, que es precisamente el postulado idealista. La dialéctica será, pues, ficticia, y se dará al principio, con el nombre de conciencia, lo que ella al cabo descubra con el nombre de personalidad. Pero cuando llegue a la personalidad dejará de ser dialéctica para transformarse en afirmación existencial pura y simple. En fin, el instrumento dialéctico está completamente falseado: Hamelin afirma prolijamente que sustituye la dialéctica hegeliana de los contrarios, en la cual los términos se niegan o se excluyen, por una dialéctica de los contrarios, en la cual, en lugar de excluirse, no hacen más que atraerse mutuamente y afirmarse propiamente solidarios uno de otro. La dialéctica hameliniana es una dialéctica de la conciliación.

El existencialismo está en el extremo de esta conciliación: la deducción conceptual llega en Hamelin a lo que pretende ser algo más que un concepto; llega a un existente, la personalidad, meta final, realidad existencial a que la dialéctica aspira y en la cual se bloquea. Describiendo esta mutación existencialista en una nota que ha quedado inédita durante mucho tiempo, Hamelin escribe:

**Hay un advenimiento de la existencia, y la lógica se transforma, de abstracta que era, en concreta y existencial".**

A grandes saltos, e incluyendo al alemán Schelling, hemos llegado, por fin, a los existencialistas franceses. Nos toca ver ahora cómo se desarrolla esta ideología por el lado alemán, para poder explicar la conjunción de la corriente francesa con la germánica en el pensamiento de Sartre y en el de Marcel.

*“Ultimo documento que incorporar al capítulo de cargos, nuevo cero a la columna de sustracciones que venimos haciendo frente a la presunta novedad del existencialismo, sería exhibir cierta equívoca relación germánica: sus peligrosas relaciones con el nazismo a través de Martín Heidegger. Pese a sus muchas discrepancias particulares que puedan aislarse, lo incuestionable es que ambas tienen un tronco común: el irracionalismo. Por algo, uno de los apologistas del fracasado tercer Reich, Möller von der Bruck, afirmaba que la desdicha del mundo empezó con el racionalismo, con el apotegma cartesiano pienso, luego existo, hablando con desprecio de la razón podrida. Y, al cabo, no sólo el irracionalismo sino sus correlatos, anti-intelectualismo y alogicismo, son el común denominador de cuantas corrientes filosóficas prosperaron en Alemania después de la fenomenología, poniéndose directa o indirectamente al servicio o justificación de la barbarie hitleriana. De consiguiente, tanto por su oriundez germánica inmediata—aparte el arranque más remoto en Kierkegaard— como por su carácter de filosofía de la nada, apoyada en estados de ánimo ilógicos, vagos, el existencialismo pudiera identificarse peligrosamente con la destrucción total de valores espirituales, desiderato del nazismo. Que tal corriente se presente ahora algo más atenuada de intenciones—y relativamente aclarada, al vestir un ropaje francés— no debe hacernos olvidar, empero, su filiación inocultable, ni impedirnos ver su auge actual en Francia como un coletazo de la guerra. Pues deberá saberse que aún preexistiendo de años atrás, fué bajo la ocupación nazi cuando se desarrollaron en Francia y cobraron virulencia los gérmenes de esa filosofía del absurdo, de la angustia y del desamparo del hombre ante el mundo—lanzado al libre-arbitrismo más vasto, sin ninguna fe o soporte ultramundano—, tan llena de morbos germánicos. Hay, pues, que anotarlo: el enemigo muere, pero antes deja clavado el aguijón con su veneno”.*  
 (Guillermo de Torre. “Valoración Literaria del Existencialismo”. Ed. Ollantay. 1948. Buenos Aires).

## XII. Los precursores alemanes.

Al quedar cerrado, con Hegel, el ciclo filosófico del idealismo clásico alemán, se abre un nuevo período cuya ini-

ciación hemos situado en 1848. Tres tendencias se perfilan a partir de entonces con absoluta claridad en el campo de la especulación filosófica alemana: el materialismo dialéctico, expresión de una nueva clase social que ha hecho su aparición en el escenario mundial como fuerza independiente; la corriente radicalmente subjetivista, empeñada en negar el conocimiento racional en nombre de una especie de verdad revelada que se manifiesta al hombre concreto en lo más íntimo de su yo existente; y, por último, la tendencia neokantiana, fuertemente impregnada de escolasticismo. Quedan fuera de este esquema algunas corrientes filosóficas de menor fuerza, cuya vida no se prolonga hasta la actual posguerra, tales como el materialismo vulgar representado por Büchner, Vogt y Moleschot y el neohegeleanismo de Kröner y Libert.

El materialismo dialéctico, excluido de las universidades y silenciado por los filósofos burgueses, enriquecido con cada nueva conquista de la ciencia, con cada nueva aportación de la razón, ha dado una interpretación racional del universo y se encuentra ya lo suficientemente maduro para ofrecernos una síntesis, rica y variada, de todo el saber de nuestra época.

La corriente del subjetivismo irracionalista tiene la pretensión de acercar el sujeto a la existencia mediante la angustia y el aislamiento; su postulado especulativo conduce al *pensador privado* a un plano en que necesariamente tiene que atribuir desmesurada importancia a su *experiencia interna*, de donde saca conclusiones caprichosas al barajar, sin rigor lógico alguno, temas semi-literarios, semi-religiosos, semi-filosóficos: la literatura pasa a ser filosófica, la filosofía se vuelve pura literatura; por otra parte, esta dirección ideológica pone énfasis en "una presunta *libertad* enteramente interior, que se consagra a sí misma, a la afirmación de sí, a la contemplación de sí, de tal manera que el pensamiento *libre* en ese sentido no aporta nada más que una afirmación general de la libertad de pensar y no hace ningún uso de esa libertad"; en una palabra, esta corriente se opone tenazmente a la objetividad científica, a la imparcialidad histórica y a la concepción filosófica racional. En Alemania, partiendo del danés Kierkegaard, la dirección subjetivista del pensamiento filosófico se encuen-

tra representada, principalmente, por Stirner, Schopenhauer y Nietzsche.

La tendencia escolasticista se dedica al estudio puramente formal, de un formalismo cada vez más vacío, del conocimiento abstracto, de las *condiciones del conocimiento* y de los resultados de la *actividad del espíritu* en el conocimiento; esta corriente gira en torno de las ciencias, unas veces con el propósito escasamente disimulado de prescindir de ellas, otras agrandando desmesurada y unilateralmente las conclusiones de una de ellas y otras, en fin, tratando de crear una valla infranqueable entre las ciencias naturales y las sociales, al pretender *demostrar* que en el campo de la historia no existen leyes objetivas. Esta dirección del pensamiento adopta por consigna: *¡Volvamos a Kant!*; en ella se encuentran los neokantianos de las escuelas marburgiana (Kohlen, Natorp, Cassirer) y friburgiana (Windelband, Rickert). Con razón se ha dicho que muerto Hegel resucita Kant. Los primeros representantes del neokantismo (Liebman y Lange) no renuncian al reconocimiento de la *cosa en sí* como una realidad objetiva y se limitan a recalcar su absoluta incognoscibilidad. Los neokantianos posteriores, en cambio, inician el camino, cada vez con mayor firmeza, hacia el idealismo subjetivo, afirmando que la *cosa en sí* es una mera noción y que, por lo tanto, no tiene existencia fuera del raciocinio. En su genial obra *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin dió la característica general común a toda esta corriente filosófica al indicar que los *neokantianos depuraron la doctrina de Kant en favor de la de Hume*, desechando los elementos de materialismo que contiene la doctrina del primero, cuando afirma el carácter material de la *cosa en sí*. Los marburgianos niegan que las sensaciones sean la fuente del conocimiento y afirman que el conocimiento científico extrae su contenido del *pensar puro* al que consideran independiente de la experiencia. Los friburgianos sostienen la lucha contra el materialismo valiéndose de los viejos sofismas idealistas de que *no hay objeto sin sujeto* y de la doctrina mística del reino de los valores ideales, o *normas* (el bien, la justicia, lo bello, la verdad, etc.), según las cuales el hombre crea los objetos del



material que suministran las representaciones sensibles e introduce en el mundo el orden, las leyes, etc. Ambas escuelas neokantianas preparan el camino para una alianza con el subjetivismo radical, que conducirá al existencialismo.

Contra el materialismo dialéctico, contra la ideología del proletariado, enderezaron todo su esfuerzo polémico, aunque muchas veces sin nombrarlo siquiera, las dos grandes corrientes idealistas: el subjetivismo existencial y el neokantismo escolástico. Sin embargo, la batalla ideológica no sirvió más que para poner de manifiesto la inepticia de las concepciones idealistas y la fortaleza del materialismo dialéctico que, gracias al combate, ha podido precisar y depurar sus propios conceptos. Ante el fracaso de una lucha ideológica emprendida desde dos direcciones distintas, y obligada a ello por la creciente intensidad de la lucha de clases, la burguesía ha decidido reunir en un solo haz los argumentos del subjetivismo radical y del neokantismo escolástico. Husserl, con su método fenomenológico que ha sido tomado por los existencialistas, prepara el camino y Heidegger opera la conjunción: así nace ese subjetivismo irracionalista que es el existencialismo. La explicación dialéctico-materialista de tal fenómeno es muy clara: el capitalismo entró a fines del siglo XIX en su última etapa, en la etapa imperialista, en la etapa del capitalismo monopolista y putrefacto, lo que se reflejó también en la ideología de la burguesía. La lucha cada vez más furiosa contra el materialismo, la complacencia cada vez más refinada para el clericalismo, constituyen la característica de la filosofía burguesa de fines del siglo XIX y de lo que va del siglo XX. La burguesía no pudo, en ese lapso, ni puede ya, crear ninguna nueva teoría filosófica original; desentierra, pues, del pasado trozos de sistemas idealistas hace ya mucho tiempo superados; amputa, además, sus aspectos más débiles y los combina eclécticamente entre sí, encubriéndolos con una complicada terminología erizada de tecnicismos pseudo-científicos, para dar al viejo contenido reaccionario una apariencia de novedad y un atractivo de *cosa del otro mundo*, de quintaesencia de la sabiduría. El existencialismo es el brebaje ecléctico con que la burguesía trata de adormecer al proletariado y a la

intelectualidad progresista, en la etapa más aguda de la crisis general del capitalismo.

### XIII. La influencia de Kierkegaard.

No trataremos aquí de relatar la trivial historia que tuvo por protagonistas a la insignificante Regina Olsen y al protestante danés Soren Kierkegaard, entre 1837 y 1845, ni de pormenorizar las bíblicas lamentaciones escritas después por el angustiado protagonista que rompió con su novia para pasar, según su propia terminología, de la etapa estético-erótica a la ética y religiosa. No se trata de eso, sino de mostrar por qué Kierkegaard es considerado, con rara unanimidad, como el precursor por excelencia del existencialismo; para ello nada mejor que valernos de las palabras textuales de un existencialista, referentes a la poderosa influencia que en esta ideología contemporánea ha ejercido el pensamiento kierkegaardiano. Este método tiene el inconveniente de obligarnos a hacer una larga cita, pero en cambio ofrece las inestimables ventajas de la objetividad: no se nos podrá acusar de que hacemos un resumen arbitrario de las ideas de Kierkegaard, ni de que calumniamos a los existencialistas. Por otra parte, esta larga cita textual nos permitirá ver claramente cuál es el aspecto del pensamiento de Kierkegaard que más interesa a los existencialistas. Los siguientes párrafos han sido tomados de una conferencia sobre Kierkegaard y Dostoievski, dictada por el destacado existencialista ruso, León Chestov, en la Sociedad Rusa de Religión y Filosofía, de París:

“Entre los árboles que Dios había plantado en el Edén, había el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal. Y El dijo al primer hombre: **Puedes comer de los frutos de todos los árboles, pero no toques los frutos del árbol de la ciencia, pues el día que los gustes morirás.** Pero el tentador (en la Biblia es llamado la serpiente, el más astuto de los animales creados por Dios), dijo a Eva: **No, no moriréis, sino que vuestros ojos se abrirán y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.** El hombre se dejó tentar, gustó del fruto prohibido, sus ojos se abrieron y llegó a ser sabio”.

.....

“Uno de los filósofos más notables del siglo pasado, un filósofo que (y aquí justamente residen su importancia y su justificación) había absorbido dentro de sí todo el pensamiento europeo desde sus comienzos, desde hace veinte siglos, Hegel, afirma sin el menor titubeo: la serpiente no ha engañado al hombre, los frutos del árbol de la ciencia se han convertido en el principio de la filosofía para todos los tiempos. Y hay que confesarlo: desde el punto de vista histórico, Hegel tiene razón. Los frutos del árbol de la ciencia se han convertido, en efecto, en el principio de la filosofía, en el principio del pensamiento de todas las épocas”.

“...la tarea esencial de Dostolevski y Kierkegaard (el primero no se daba cuenta de esto, pero el segundo poseía de ello una plena conciencia) consistía en luchar contra el conjunto de ideas que encarnaba el hegelianismo, culminación del desarrollo milenario del pensamiento europeo”.

“Kierkegaard había sido instruido por los antiguos, y en su juventud había admirado apasionadamente a Hegel. Sólo cuando por la voluntad del destino quedó por entero en poder de esa necesidad a la cual su razón tan ávidamente aspiraba, comprendió la significación profunda, desconcertante de las palabras de la Biblia sobre la caída del hombre. Hemos cambiado la fe que determina la relación entre la criatura y el Creador y que constituye una promesa de libertad ilimitada y de posibilidades infinitas, hemos cambiado esta fe por el saber, por la esclavitud, por la total sumisión a los principios eternos, petrificados y petrificadores. ¿Puede imaginarse una caída más honda, más terrible? Y entonces Kierkegaard sintió que el comienzo de la filosofía no era, como lo enseñaban los griegos: la admiración, sino la desesperación: **De profundis ad te, Domine, clamavi.** Comprendió que podía hallarse en el pensador privado Job lo que ni siquiera se le había ocurrido al célebre profesor, al tan glorificado filósofo”.

“Para Kierkegaard y para su filosofía —que por oposición a la filosofía especulativa llamó filosofía existencial, es decir, la que proporciona al hombre, no la comprensión, sino la vida (el justo vivirá por la fe)— los gritos de Job no son solamente gritos, es decir, clamores absurdos, inútiles, fatigosos. Una nueva dimensión del pensamiento se

## EL EXISTENCIALISMO

127

revela para Kierkegaard en esos gritos: llevan dentro de sí una fuerza activa que, como las trompetas de Jericó, harán desplomarse las murallas de la fortaleza. Es el tema fundamental de la filosofía existencial. Ciertamente, Kierkegaard sabe tan bien como todos que desde el punto de vista de la filosofía especulativa la filosofía existencial es el peor de los absurdos. Pero esto no lo detiene; por el contrario, lo arrebató. Es en el objetivismo de la filosofía especulativa donde ve su vicio esencial. Los hombres —escribe— se han hecho demasiado objetivos para lograr la bienaventuranza eterna, pues la bienaventuranza eterna consiste justamente en un interés personal infinitamente apasionado. Y este interés infinito constituye el principio de la fe. Si renuncio a todo (tal como lo exige la filosofía especulativa, que por medio de la dialéctica de lo finito libera al espíritu humano), esto no es aún la fe —escribe Kierkegaard a propósito del sacrificio de Abraham—: esto no es más que la sumisión. Ejecuto este movimiento con mis propias fuerzas. Y si no lo hago, se debe tan sólo a miedo y flaqueza. Pero si posco la fe, no renuncio a nada. Por el contrario: por la fe lo consigo todo —quien posee la fe como un grano de mostaza puede mover las montañas. Se necesita un valor puramente humano para renunciar a lo temporal en favor de lo eterno. Pero se necesita un valor paradójico y humilde para coger en virtud de lo Absurdo cuanto sea temporal. Es el valor de la fe: Abraham no perdió a Isaac por la fe; por la fe lo obtuvo. Podría citarse gran número de pasajes de Kierkegaard que expresan la misma idea. El caballero de la fe —declara— es un hombre verdaderamente dichoso, que posee todo lo finito. Kierkegaard se da perfectamente cuenta de que semejantes declaraciones constituyen un desafío a todas las sugerencias del natural pensamiento humano. Por eso busca la protección, no en la razón, con sus juicios necesarios y generales a los que Kant tan ávidamente aspira, sino en lo Absurdo, esto es, en la fe que la razón estima como lo Absurdo. Sabe por propia experiencia que creer contra la razón es un martirio. Pero sólo una tal fe, una fe que no busca y no puede hallar justificación en la razón, es, según Kierkegaard, la fe de la Escritura. Sólo ella da al hombre la esperanza de vencer esa necesidad que, por medio de la razón, se ha introducido en el mundo y en él reina. Cuando Hegel transforma la verdad de la Escritura, la verdad revelada, en verdad metafísica; cuando, en vez de decir: Dios se ha hecho hombre, o el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, proclama que la idea fundamental de la religión absoluta es la unidad de la naturaleza divina y de la naturaleza humana, mata la

fe. El sentido de las palabras de Hegel es idéntico al de las palabras de Spinoza: Dios actúa solamente de acuerdo con las leyes de su propia naturaleza y no está sujeto a nada. Y el contenido de la religión absoluta se reduce también al principio de Spinoza: las cosas no podían ser producidas por Dios de otro modo y en otro orden que como han sido producidas. La filosofía especulativa no puede existir sin la idea de necesidad; esta idea le es tan indispensable como el aire al hombre, como el agua al pez. Por esto las verdades de la experiencia causan tal irritación a la razón. Estas palabras testimonian el fiat divino y no proporcionan el verdadero saber; dicho de otro modo, el saber que obliga. Mas el saber que obliga es para Kierkegaard una abominación, la fuente del pecado original. Por medio del *critis scientes* provocó el tentador la caída del hombre.

De acuerdo con esto, lo contrario del pecado no es — para Kierkegaard — la virtud sino la libertad; más aún: lo contrario del pecado es la fe. La fe, sólo la fe, libera al hombre del pecado; sólo la fe puede arrancar al hombre de manos del poder de las verdades necesarias que se han apoderado de su conciencia tras haber gustado el fruto prohibido. Y sólo la fe proporciona al hombre el valor y la audacia necesarios para mirar de hito en hito la muerte y la locura, para no inclinarse, impotente, ante ellas. Figuras — dice Kierkegaard — un hombre que, con toda la tensión de su fantasía aterrorizada, se ha imaginado algo inaudito, terrible, tan terrible que es absolutamente imposible soportarlo. Y he aquí que esta cosa terrible se encuentra en su camino, se ha convertido en realidad. Según el juicio humano, su pérdida es inevitable... Mas para Dios todo es posible. En esto consiste la lucha de la fe; la loca lucha por la posibilidad. Pues sólo la posibilidad allana el camino de la salvación. No se cree sino cuando no se descubre otra posibilidad. Dios significa que todo es posible, y que todo es posible significa Dios. Y sólo aquel cuyo ser haya sido trastornado hasta el punto de convertirse en espíritu y concebir que todo es posible, se habrá aproximado a Dios. Así se expresa Kierkegaard en sus libros, y así lo repite continuamente en su *Diario*".

Chestov resume así su tesis sobre Kierkegaard:

"...la filosofía existencial de Kierkegaard, lo mismo que la filosofía de Dostoievski, se permite oponer a la verdad especulativa la verdad revelada. El pecado no reside en el ser; no se halla en lo que ha salido de las manos del Creador. El pecado, el vicio, el defecto residen en nues-

EL EXISTENCIALISMO

129

tro saber. El primer hombre ha tenido miedo de la voluntad, por nada limitada, del Creador; ha visto en ella esa arbitrariedad, para nosotros tan terrible, y ha buscado protección en el saber, el cual, tal como se lo había sugerido el tentador, lo igualaba a Dios o, dicho de otra manera, lo colocaba junto con Dios, en la misma dependencia con respecto a las verdades eternas, increadas, pues así descubría la unidad de las naturalezas divina y humana. Y ese saber aplastó, anonadó su conciencia, introduciéndola en el plano de las posibilidades limitadas que determinan ahora para ella su destino terrestre y eterno. De este modo describe la Escritura la caída del hombre". (León Chestov. *Kierkegaard y la filosofía existencial*. Ed. Sudamericana. 1947. Bs. Aires. Pág. 10 y sig.).

Este texto que pone al desnudo las raíces fideístas e irracionistas del existencialismo, no necesita comentario.

#### XIV. Stirner.

Como lo hace notar acertadamente Vicente Fatone en su obra *El existencialismo y la libertad creadora*: "El existencialismo alude siempre a Kierkegaard y sólo excepcionalmente a Stirner". Sin embargo, Max Stirner (1806-1856) tiene derecho, por varias razones, a ser considerado como uno de los profetas que anunciaron el advenimiento del existencialismo.

Stirner publicó en 1844 su famoso libro titulado: *El único y su propiedad*, que comienza y termina con estas palabras, precursoras del nihilismo político de los nazis y del nihilismo literario de Sartre: *He depositado mi causa en la nada*. Stirner predica la ilimitada libertad interna del individuo, oponiéndolo a la masa que, según él, es gris e inerte. La propiedad del *Unico*, es, precisamente, esa libertad puramente subjetiva. En *La ideología alemana*, Marx y Engels interpretaron el anarquismo de Stirner como un producto de la nostálgica aspiración de la pequeña burguesía, arruinada por el desarrollo capitalista, a conservar su independencia personal, su propiedad. En la época del capitalismo monopolista, no sólo la pequeña burguesía sino, incluso, grandes sectores de la bur-

guesía han perdido definitivamente la esperanza de conservar su independencia personal, la segura confianza en el mañana y la estabilidad económica. De allí la angustia, la desesperación y el nihilismo intelectual que el existencialismo expresa por medio del arte y de la filosofía. Es justa la apreciación de Claude Favre, cuando afirma en su artículo *L'existentialisme, danger social*: "existencialistas, anarquistas, o sea *zazous* no son sino un solo y mismo aspecto de un problema universal". Tampoco le faltaba razón a Herbert Read al escribir en el periódico anarquista británico *Freedom*, del 27 de julio de 1946, que las semejanzas de la filosofía de Sartre con la de Stirner "no pueden ser accidentales".

El punto de partida de la especulación filosófica de Stirner es la existencia, la subjetividad. Pero esta subjetividad es, considerada en sí misma, una paradoja: es *nada* para todo lo demás, pero es *todo* para sí misma. Por este camino Stirner se despeña de paradoja en paradoja: "Yo no soy la nada de la vaciedad, sino la nada creadora, la nada de la cual yo mismo lo creo todo". Yo soy un demiurgo absolutamente libre. *Yo no soy una idea*, por eso soy indefinible e incomprensible. La Idea absoluta de Hegel y la Humanidad total de los humanistas son los nuevos dioses contra los que Stirner lanza su orgulloso desafío: *Yo no soy la Idea. Yo no soy la Humanidad. Yo soy el Unico*. El Unico no es el hombre, tampoco es la humanidad y menos aún es "la verdad esencial de la especie"; todos éstos son conceptos, el Unico es un ser de carne y hueso, el sujeto de una individualidad que "a mí sólo pertenece". El Unico no quiere ser el acróbata que baila en la cuerda floja de la objetividad, no quiere buscar fuera de sí un punto de apoyo para sus especulaciones, le basta su realidad individual, única e intransferible, que no es absoluta, como pretendía Fichte, sino transitoria, hecha de dolor y muerte.

## XV. Schopenhauer.

Schopenhauer, sin duda alguna, pertenece a la estirpe de los pensadores subjetivistas. Pocos como él han sa-

bido expresar el desamparo del hombre ante el mundo. Sin embargo, su influencia llega al existencialismo no tanto directamente cuanto a través de Nietzsche.

Para Schopenhauer el hombre, impulsado por oscuras tendencias biológicas y rodeado por las terribles fuerzas de la naturaleza, es, en su total desamparo, como un niño perdido en las tinieblas o como un rayo incierto en la noche en que rugen terribles vientos cósmicos. Su existencia, única certeza a la que puede asirse, es una existencia vacilante; existe un poco a la manera de los sueños. Y, a pesar de todo, es en esa existencia semi-onírica en la que Schopenhauer apoya el *principium individuationis*, punto de partida de sus meditaciones filosóficas. Así escribe: "Como un pescador en su esquife, tranquilo y pleno de confianza en su frágil embarcación, en medio de un mar enfurecido que sin límites y obstáculos, rugiente, levanta y arroja montañas de olas espumosas, el hombre individual permanece insensible y sereno en medio de un mundo de dolores, apoyado con confianza en el principio de la individualidad". Nietzsche, espigando en los campos de Schopenhauer, comenta este pasaje en la siguiente forma: "Schopenhauer nos describió el horror espantoso que se apodera del hombre repentinamente desorientado por las formas aparentes de los fenómenos, cuando el principio de causalidad, en cualquiera de sus manifestaciones, parece sufrir una excepción. Si consideramos el éxtasis transportado que se eleva desde lo más profundo del hombre, desde lo más profundo de la naturaleza misma, ante ese desmoronamiento del principio de individualización, empezaremos a entrever en qué consiste el estado dionisiaco, y lo comprendemos mejor aún por analogía con la embriaguez. Todos los hombres y todos los pueblos primitivos han cantado sus himnos por el poder del brebaje narcótico; y por la fuerza despótica de la renovación primaveral que penetra alegremente la naturaleza toda, se despierta esa exaltación dionisiaca que arrastra en su impulso al individuo subjetivo hasta aniquilarlo en un completo olvido de sí...". (*Nacimiento de la tragedia*).

Schopenhauer es también un precursor del existencialismo cuando afirma que la *intuición espiritual* es el único me-



dio de conocimiento que el hombre posee para aprehender la esencia de las cosas, la kantiana *cosa en sí*. Schopenhauer coincide con Kant al afirmar que el conocimiento racional, discursivo, sólo es capaz de conocer la apariencia de las cosas, los fenómenos: pero la esencia de las cosas, la *cosa en sí*, no puede ser conocida por medio del conocimiento discursivo. Sin embargo, Kant y Schopenhauer difieren en lo que respecta a la conclusión que se deduce de lo anterior: para el primero la *cosa en sí* es y será siempre absolutamente incognoscible; en cambio, para el segundo la esencia de las cosas puede ser conocida, no mediante el conocimiento racional, sino por medio de la *intuición espiritual*, por cuya virtud aprehendemos el misterio de las cosas y encontramos la llave de la metafísica.

## XVI. Nietzsche.

La obra de Federico Nietzsche, no es la obra de un filósofo, sino la de un poeta, la de un poeta genial. *Escribe con sangre y verás que la sangre es espíritu*, dijo, y lo cumplió. Más tarde los nazis mutilaron la oración y acomodaron la última parte a su teoría racial pseudocientífica, pero lo que él quiso decir, ¡y lo dijo muy bien!, es que el escritor debe ser, ante todo y sobre todo, leal consigo mismo. Lo que da valor de documento humano a la obra de arte es la apasionada sinceridad que el artista pone en ella. Y aquí reside la grandeza trágica de Nietzsche, como antes la de Kierkegaard: haber escrito con sangre la tortura de un hombre perdido en el laberinto de las contradicciones de su espíritu (reflejo de las contradicciones sociales de su época) sin un hilo que lo guíe, sin una luz que lo oriente. Nietzsche no tuvo un pensamiento filosófico rector que lo sacara del dédalo de problemas que su tiempo le planteó. El materialismo dialéctico le habría enseñado que es posible la síntesis real entre los dos grandes contrarios: el principio dionisiaco (el fondo oscuro y violento del ser humano, por el cual la conciencia individual hunde sus raíces en la vida biológica de la especie y, a través

de ella, en la vida cósmica) y el principio apolíneo (la vida racional, la conciencia lúcida), sin tener que sacrificar a Apolo para que reine Dionisio. El materialismo dialéctico le habría enseñado, igualmente, que las condiciones de la existencia social en una futura sociedad sin clases cuyas bases materiales y espirituales existen ya, hará posible la realización del hombre total, la convivencia pacífica en cada ser humano de Dionisio y Apolo, sin necesidad de tener que buscar, como él lo hizo, la realización de ese hombre total por la vía del arte, en la imaginaria imagen de un Superhombre. Pero Nietzsche era demasiado orgulloso para tomar de otros lo que no había descubierto por sí mismo y demasiado individualista para abrazar la doctrina filosófica del socialismo científico, en caso de haberla conocido. Pero si Nietzsche no tuvo el hilo conductor de una doctrina filosófica definida, tuvo, en cambio, una poderosa inspiración poética de singular fuerza que, entre tanteos desconcertantes, lo condujo a realizar una obra de gran valor artístico, pero asistemática y contradictoria. En las ricas canchales del pensamiento nietzscheano ha habido para todos los gustos: Mussolini toma para sus camisas negras la consigna de Nietzsche: *Vive peligrosamente*, y los teóricos del nacional-socialismo intentan ver en el Superhombre la prefigura de los nazis; pero junto a ese nietzschismo reaccionario, en el que se han nutrido los existencialistas, ha habido también un nietzschismo de izquierda.

Hay dos buenas razones que explican esa disparidad de criterios: primera, en la obra de Nietzsche se pueden notar tres etapas claramente definidas, cuyo contenido difiere notablemente una de otra; y, segunda, en una obra tan desigual como la de Nietzsche es siempre posible distinguir un aspecto positivo y otro negativo, éste servirá a los fines de la reacción y aquél a los del progreso. Ejemplo de lo primero son algunas afirmaciones de Nietzsche, de las cuales sacó partido Hitler para sostener su teoría de la mentira como arma política. Helas aquí: "La verdad no es un valor teórico, sino tan sólo una expresión para designar la utilidad, para designar aquella función del juicio que conserva la vida y sirve a la voluntad de poderío". "La falsedad de un juicio no es una objeción

contra ese juicio. La cuestión es hasta qué punto estimula la vida, conserva la vida, conserva la especie, incluso quizás educa la especie”.

En la primera etapa, que va de 1875 a 1880, Nietzsche publica la obra titulada: *Humano, demasiado humano*, cuyo contenido es un vago humanismo visto bajo el aspecto de la cultura intelectual y abstracta; aquí el gran iconoclasta es todavía un *hombre teórico*. La segunda etapa, que podría llamarse del immoralismo, comprende hasta el segundo canto del *Zarathustra*, inclusive; es la etapa en que los aspectos negativos del pensamiento nietzscheano aparecen más de manifiesto; durante ella Nietzsche proclama (bajo la consigna: *Nada es verdad. ¡Todo está permitido!*), sus tesis por desgracia más conocidas: la rehabilitación del egoísmo y la apología de la dureza. En la tercera etapa Nietzsche expone lo más valioso de su pensamiento, a ella pertenecen los dos últimos cantos del *Zarathustra*.

Los aspectos negativos de la obra nietzscheana son, a nuestro juicio, los siguientes: la supresión radical de todo factor social que se interponga entre el hombre y el Cosmos; el immoralismo a que ya hemos aludido; su primera concepción del Superhombre y su teoría del retorno sin salida. Entre los aspectos positivos podemos anotar los siguientes: su crítica al pensamiento abstracto y al *hombre teórico*; su contacto constante con el mundo; su firme conciencia del devenir y la confianza en lo humano que, pese a lo que se ha dicho, nunca perdió Nietzsche. En un intento de sistematizar esquemáticamente el pensamiento nietzscheano, de por sí tan rebelde a todo esquema y a toda sistematización, nos referiremos brevemente a la crítica del pensamiento abstracto, a la teoría de los principios dionisiaco y apolíneo, a la teoría del Superhombre y a la doctrina del Eterno Retorno.

Es frecuente encontrar en Nietzsche hirientes sarcasmos contra el *hombre teórico*, contra el filósofo que, como *tipo humano*, es comparable al sacerdote-teólogo. He aquí un ejemplo: “El tipo del filósofo... tiene algo de morboso; debe haber en él cierta deformidad... Los filósofos prefieren aislarse, buscar otros caminos; ello por sí solo puede ser ya el

signo de un instinto degenerado. El hombre bien avenido es feliz si hay hombres y caminos para los hombres...". Pero, como de costumbre, Nietzsche es poco consecuente con sus propios postulados y así lo vemos declarar en otro sitio que también para él entregarse a la filosofía equivale a vivir en soledad, *en medio de los hielos*. Estas son sus palabras: "Quien respirará la atmósfera que reina en su obra sabe que es una atmósfera de las alturas... El hielo está cerca, la soledad es inmensa, pero ved con qué tranquilidad todo reposa en la luz, ved cómo se respira libremente y qué cosas se sienten debajo de sí. *La filosofía, tal como yo la he vivido, es la existencia voluntaria en medio de los hielos y de las altas montañas, la búsqueda de todo lo que es extraño y problemático...*". (El subrayado es nuestro).

Los denuestos de Nietzsche contra Sócrates nos ofrecen ocasión de presentar un buen ejemplo de la forma en que la obra contradictoria del gran individualista solitario se presta para que de ella saquen argumentos los reaccionarios, al mismo tiempo que ofrece posibilidades de una interpretación progresista. Para los existencialistas Sócrates significa el Saber, fuente de todo mal, y afirman que por eso es que lo combate Nietzsche. Para los izquierdistas Nietzsche combate a Sócrates en nombre del devenir heraclitiano, a causa de que el pensamiento socrático es metafísico, en el sentido que a esta palabra da el marxismo, o sea un pensamiento que concibe al universo como inmóvil y hecho de una vez para siempre. El existencialista León Chestov dice al respecto: "...el problema de la caída (el pecado original) constituye el eje de la problemática filosófica de Nietzsche, quien, según la opinión comúnmente admitida, se hallaba muy lejos de la Biblia. Su tema fundamental, esencial, es Sócrates, en quien veía a un decadente; en otros términos, al hombre caído por excelencia. Y Nietzsche veía precisamente su caída en aquello que la historia, y en particular la filosofía de la historia, consideraban siempre, y siempre nos enseñaban a considerar, como el más importante mérito de Sócrates: su confianza ilimitada en la razón y en el saber por la razón obtenido. Cuando se leen las consideraciones de Nietzsche en torno a Sócrates, se evoca

de continuo, sin quererlo siquiera, la narración bíblica: El fruto prohibido y las palabras dichas por el tentador —eritis scientes—. En cambio el marxista Henri Lefebvre afirma: "Los pensadores griegos según los entiende Nietzsche, descubrieron que el mundo es *uno y todo*; presintieron con Heráclito que ese todo estaba sometido al destino implacable, a la ley del Devenir; no tuvieron la audacia de ir hasta el fin de su trágica visión. Después, *el pensamiento griego socratizado se replegó sobre la visión de un Mundo inmóvil y terminado por todas partes*. Nietzsche vuelve a encontrar y lleva hasta sus extremas consecuencias la visión de Heráclito y de ciertos estoicos, *visión que a su vez habían recibido quizá de sabios más antiguos*". (El subrayado es nuestro).

El problema del individuo es el problema central de la obra nietzscheana, pero en ella encontramos un punto de vista diferente al de Kierkegaard y de Stirner. Cuando Nietzsche se asoma a las absconditas profundidades del individuo no encuentra la angustia y la nada, sino un ser real, de aterradora violencia latente: allí anidan instintos ciegos y poderosas fuerzas atávicas; no es un ser *único* sino que forma parte de la especie humana y, como tal, es una partícula del universo. La conciencia individual, hecha de claridad e inteligencia, es una chispa perdida que se destaca débilmente contra el fondo obscuro, biológico y telúrico, de la vida cósmica. Cada hombre es una contradicción entre el principio dionisiaco, el principio de la especie y de lo cósmico, enemigo del individuo, pero que sin embargo sostiene y soporta a éste y el principio apolíneo, el principio del individuo, de la vida consciente. El *hombre teórico* es el que se aísla de la *vida*, el que se refugia en el *inmaculado conocimiento* y en el *pensamiento puro* y que, por haber matado en su interior a Dionisio, es un ser mutilado y grotesco. En cambio, el hombre verdadero mata al Apolo que lleva dentro, huye de la meditación especulativa y gozosamente se sumerge en la corriente vivificadora de las oscuras y violentas fuerzas vitales. Es así como el archi-individualista Nietzsche suprime al individuo fundiéndolo en lo cósmico. Hay aquí un problema dialéctico, la contradicción entre el individuo y la naturaleza, que Nietzsche intenta resolver primero,

en *Nacimiento de la tragedia*, con la supeditación de Apolo y después, en el *Zarathustra*, con la teoría del Superhombre en el que se fusionan ambos contrarios, pero siempre con el predominio de Dionisio.

En un principio Nietzsche concibe al Superhombre como un producto de la evolución biológica de la especie humana y lo describe como una raza de *grandes bestias rubias*, dotadas de fuerzas colosales y ferocidad inaudita, para las cuales el hombre de hoy, con su desesperación, su nihilismo y su impotencia, será motivo de "irrisión y dolorosa vergüenza". He aquí al *ario puro* de Hitler. A partir del segundo canto del *Zarathustra*, Nietzsche se complace cada vez menos en describir los caracteres biológicos del Superhombre, y, entreviendo al hombre total de un mundo nuevo, describe un Superhombre de gran cultura e inteligencia sintética prodigiosa, producto del aporte espiritual de todas las razas, inclusive la judía. Encontramos en este aspecto del pensamiento de Nietzsche una valiosa contribución al humanismo vivo, a ese nuevo humanismo que Aníbal Ponce calificó certeramente de humanismo proletario. Si bien es cierto que Nietzsche jamás supuso una mediación social entre el individuo y la vida cósmica, jamás planteó la necesidad de condiciones históricas y sociales para la realización del hombre total, también es cierto que no esperaba ver realizado el mito del Superhombre en lo que él llamó un *trasmundo*, sino en este mundo material sacudido por "la eterna alegría del devenir, esa alegría que lleva en sí la alegría del aniquilamiento...".

Nietzsche hace dos planteamientos, ambos falsos, de la teoría del Eterno Retorno: el primero es un planteamiento seudocientífico de un rígido determinismo físico; el otro es un planteamiento místico, lindante con el panteísmo. Según el primer enfocamiento, el mundo está destinado, en el tiempo *infinito*, a pasar infinidad de veces por el mismo estado debido a que hay en él una cantidad inmensa pero finita y constante de energía física, la cual origina una cantidad inmensa, pero también finita, de combinaciones moleculares destinadas a repetirse indefinidamente. La visión mística y, al mismo tiempo religiosa y estética, del Eterno Retorno es de una fuerza trá-

gica grandiosa al insistir en la implacable repetición; aquí el vuelo lírico del pensamiento nietzscheano alcanza su mayor elevación, pero es aquí también donde la filosofía de Nietzsche se empantana en la desesperación sin salida, precursora del existencialismo. En el simbolismo mitológico de Nietzsche, el Mundo, la Totalidad, es Dionisio, cuya presencia abarca el mar, el cielo, las montañas y del cual cada uno de nosotros es partícula insignificante. La relación inmediata, mística, con ese dios multitudinario permite a nuestra efímera existencia presente participar de la eternidad: el individuo es, al mismo tiempo, finito e infinito. Sobre Dionisio, el dios Totalidad, pesa el fatalismo religioso del Devenir: Dionisio es un ser vivo y, por tanto, un ser que nace, crece y muere, pero como el Cosmos no puede perecer, Dionisio al morir vuelve a nacer y así hasta el infinito...

Henri Lefebvre hace la siguiente apreciación general de la obra de Nietzsche:

"Nietzsche no ofrece una solución, ni siquiera problemas nuevos. Desde el punto de vista filosófico, su obra tiene el valor de un síntoma morboso. El mito de lo sobrehumano expresa la confusión y la contradicción insostenible. El superhombre nietzscheano es el hombre que ha recuperado todo el contenido de la vida espontánea; que se ha identificado con ese devenir inmenso de la naturaleza, cargado de todos los contrastes, sucesivamente tumultuoso y apaciguado, con ese ser cósmico que nace, muere y renace eternamente: Dionisio. Nietzsche buscó la solución en la naturaleza, es decir, en lo inhumano. El viejo idealismo no había comprendido que la condición humana debe ser transformada. Nietzsche lo sabe pero no quiere transformar al hombre sino como conciencia de la naturaleza y del devenir cósmico: como animal. Es cierto que a veces el mito de lo sobrehumano implica la idea de una realización total del hombre. Más a menudo quizá, representa la invasión del hombre por lo subhumano, su inmersión en la violencia biológica y en los estados paroxísticos del organismo; la ebriedad, el furor, la voluptuosidad y la crueldad. La presencia indeterminada de lo humano en el idealismo puro se encuentra, pues, transformada en Nietzsche en una presencia exasperada, pero asimismo incierta, la presencia del hombre en sí mismo en las fiestas, y las orgías místicas.

La solución nietzscheana sacrifica también una gran parte de la realidad humana. No agota el contenido de la acción. Nietzsche buscó confusamente la unidad de los dos contrarios: la lucidez conquistada por la razón y la vitalidad espontánea de la naturaleza; confirió a la vez primacía y prioridad espiritual a este último elemento. Su crítica de la conciencia teórica, sin embargo, sigue siendo profunda y valedera. El hombre teórico tan rudamente atacado por Nietzsche, es Sócrates, es Hegel y es también el intelectual moderno, para quien la lucidez y el conocimiento se convierten en un fin en sí y se apartan en lugar de dirigirse a la vida y ser una conciencia de la vida y un arte de vivir. Pero esa intelectualidad no es sino el caso extremo de la humanidad moderna".

## XVII. Husserl y el método fenomenológico.

Edmundo Husserl, fundador de la fenomenología, no es un existencialista, aun cuando posteriormente su método, el método fenomenológico o de la reducción eidética, haya servido de punto de partida para las elucubraciones existencialistas de Heidegger y de Sartre. Husserl, partiendo de la investigación de las estructuras y formas a *priori* de los actos mentales, quiso hacer de la fenomenología, "ciencia fundamental de la subjetividad", la prueba y complemento final de todas las otras ciencias. El propósito de realizar el ambicioso intento de sistematizar toda la filosofía de nuestro tiempo, nació en Husserl después de comprobar la desorientación metodológica que reinaba en el pensamiento filosófico burgués durante el primer cuarto del presente siglo. Así le vemos afirmar: "La filosofía histórica no es en todo caso sino una semi-fabricación científica, una mezcla confusa, no diferenciada, de concepciones generales y conocimientos teóricos...". En las *Meditaciones cartesianas*, dice: "En lugar de una filosofía única y viviente, ¿qué poseemos? Una producción de obras filosóficas que crece hasta el infinito pero que se halla completamente desprovista de cohesión interna... ¿No hay casi tantas filosofías como filósofos...? Lo que falta es un lazo espiritual común gracias al cual las filosofías puedan reunirse y fecundarse mutuamente". En otro lugar exclama me-



lancólicamente: “Estamos seguros ahora de que el racionalismo del siglo XVII, su manera de querer establecer la humanidad europea, era una ingenuidad... En cuanto filósofos de esta época, hemos caído en una penosa contradicción existencial. No podemos abandonar la fe en la posibilidad de un conocimiento universal... Y sin embargo, ¿cómo conservar esa fe que no tiene sentido sino en relación con el único objeto que no es común a todos, la filosofía...? Somos, pues —no podríamos olvidarlo en nuestra filosofía— los funcionarios de la humanidad...”. Partiendo de esta situación, semejante “a la que Descartes encontró en su juventud”, Husserl quiso superar el escolasticismo universitario de entre-guerras y, con el propósito de lograrlo, apoyó su especulación filosófica en dos bases, al parecer firmes: Platón y Descartes. Pero, hay que subrayarlo, comenzó por modificar la metafísica platónica y desvirtuar la duda metodológica cartesiana.

Los discípulos y partidarios de Husserl han negado insistentemente la ascendencia platónica de su maestro; es por ello que nos vemos obligados a invocar, sobre este punto, el testimonio de Hossenlopp que nos parece imparcial: “El pensamiento básico de la teoría platónica de las Ideas revive hoy en la fenomenología fundada por *Edmundo Husserl*. Como *Platón*, *Husserl* distingue también rigurosamente entre la intuición sensible y la intuición no sensible. Aquella tiene por objeto las cosas concretas, individuales; ésta, por el contrario, las esencias generales de las cosas. Lo que *Platón* denomina idea se llama en *Husserl* esencia. Y así como las ideas representan en *Platón* un mundo existente por sí, las esencias o *quidditates* forman en *Husserl* una esfera propia, un reino independiente. El acceso a este reino reside, repetimos, en una intuición no sensible. Si ésta fué caracterizada por *Platón* como la intuición de las ideas, es designada por *Husserl* como una *intuición de las esencias*. *Husserl* emplea también el término de *ideación*, que hace resaltar más claramente aún el parentesco con la teoría platónica. La coincidencia entre la teoría platónica de las ideas y la teoría de *Husserl*, sólo se refiere, sin embargo, al pensamiento fundamental, no al desenvolvimiento particular de éste. Mientras *Husserl* se detiene

en el reino de las esencias ideales y lo considera como algo último, *Platón* avanza hasta atribuir una realidad metafísica a estas esencias. Lo característico de la teoría platónica de las Ideas está en definir las ideas como realidades suprasensibles, como entidades metafísicas. *Husserl* discrepa también de *Platón* en que reemplaza la mitológica contemplación de las ideas, que supone la preexistencia del alma, por una intuición de las esencias dependientes del fenómeno concreto, apoyándose en el cual se realiza. En esto hay cierta aproximación a la teoría aristotélica del conocimiento. El objetivismo fenomenológico se alía en *Husserl* con el idealismo epistemológico (el cual sustenta la tesis de que no hay cosas reales independientes de la conciencia). *Husserl* niega, en efecto, el carácter de la realidad a los sustentáculos concretos de las esencias o *quidditates*. El objeto, por ejemplo, que sustenta la esencia de *rojo*, no posee un ser real, independiente del pensamiento...". De paso anotemos que el llamado objetivismo fenomenológico es un scudo-objetivismo. *Husserl* sólo se diferencia de *Platón* en que la *esencia*, la idea, según él, no está fuera del fenómeno, sino que se manifiesta también en la conciencia.

La ascendencia cartesiana de *Husserl* es menos discutida. El punto de partida de la especulación fenomenológica es, según las propias palabras de *Husserl*, el "yo trascendental", la "egología pura", el "solipsismo trascendental", lo cual no es otra cosa que el "pienso, luego existo", de Descartes. Si bien *Husserl* carga el acento en el *existo* y no en el *pienso*; su yo trascendental no es un yo pensante, sino un yo existente que se sitúa como "espectador desinteresado de su interés intra-mundano". Este cómodo espectador está desprovisto de todo, menos de existencia: "Examinemos el *Cógito* trascendentalmente reducido, y lo describiremos sin efectuar, para colmo, la posición de existencia implicada en la percepción espontánea...". Aparentemente el método fenomenológico se apoya en la duda cartesiana, puesto que comienza por "poner entre paréntesis" el objeto que trata de estudiar; comienza por excluir, son las palabras de *Husserl*, "todo lo que podría presentar una posibilidad de duda". La única cosa de que no

se puede dudar es del propio *yo*, el cual es descrito por Husserl "como existiendo indudablemente, no pudiendo ser suprimido ni aún cuando el mundo no existiera". Se puede dudar de la existencia del mundo, pero no de la existencia de la "conciencia pura" del yo, la cual, por el contrario, "sostiene al mundo a título de unidad y sentido, siendo su premisa necesaria...". Husserl no reniega del racionalismo, pero, so capa de un falso objetivismo, nos conduce, como vemos, al subjetivismo, con lo cual desvirtúa la esencia de la duda metodológica de Descartes. Tiene razón Cuvillier al afirmar: "*La fenomenología*, y por su intermediario el existencialismo, invoca en su favor el *cógito cartesiano*; pero olvida cuál era el fin de Descartes. Sabéis que sentando la primacía del pensamiento, pretendía Descartes simplemente dar un fundamento metafísico a la ciencia, conducir esta ciencia que, según la fórmula célebre, debía hacer al hombre *ama y poseedor de la naturaleza*. Por el contrario, en la fenomenología se comienza por suspender, no provisoria, sino definitivamente, toda consideración sobre el mundo. *El universo de la ciencia* —expresión propia de Husserl, que ha hecho fortuna— *es puesto entre paréntesis* y de todo lo real no queda sino estados vividos —los *Erlebnisse* — del yo, del *ego* considerado, según dice Husserl, como *existente por sí mismo*".

Para hacer justicia a Husserl hay que convenir en que, si bien sus premisas filosóficas dejan la puerta suficientemente abierta para negar la realidad objetiva, él no acentuó este aspecto de su doctrina, puesto que mantuvo un criterio absoluto y trascendente sobre lo verdadero, según el cual, la verdad del conocimiento consiste en la concordancia del contenido del pensamiento con el objeto. Así se desprende de los siguientes conceptos tomados de su *Lógica*: Lo verdadero, lo racional, tal como se presenta a nuestra conciencia, "es verdadero absolutamente, en sí, la verdad es una, idéntica a sí misma, cualesquiera sean los seres que la perciban, hombres, monstruos, ángeles, dioses". "La verdad y el ser son, en el mismo sentido, categorías correlativas. No se puede relativizar la verdad y mantener la objetividad del ser".

Los dos errores fundamentales de la filosofía oficial, escolastizada, de las universidades del mundo capitalista, que Husserl se propuso superar —sin lograrlo— fueron, concretamente, el solipsismo y el análisis mecanicista de los fenómenos. En el plano de lo subjetivo, desde hacía mucho tiempo el cògito cartesiano se había convertido, por obra y gracia de la esterilidad ingénita de los filósofos burgueses de la etapa imperialista, en una abstracción sin contenido, en torno a la cual, como una mula ciega al rededor de una noria vacía, giraba continua e interminablemente el “pensamiento filosófico” repitiendo: pienso que pienso... Por otra parte, en el plano de lo objetivo, el análisis mecanicista había desintegrado arbitrariamente la naturaleza en mil pequeños trozos y había dividido, a su vez, cada uno de ellos en otras tantas partes para estudiarlas aislada y estáticamente, sin tener en cuenta la interdependencia que existe entre todos los fenómenos, ni su constante e ininterrumpida evolución. El análisis mecanicista reduce lo complejo a lo simple, el todo a elementos pretendidamente irreductibles, sin tener para nada en cuenta la relación de las partes entre sí y su integración en el conjunto; el análisis mecanicista olvida esta sencilla verdad enfatizada por Stalin: “la naturaleza es *un todo único* coherente, en que los objetos, los fenómenos, están ligados orgánicamente entre sí, dependen unos de otros y se condicionan recíprocamente”. Pero, como hemos visto, Husserl no va a buscar la unidad de la naturaleza en la objetividad, sino en la conciencia individual que “sostiene al mundo a título de unidad y sentido...”. Veremos luego en qué forma el fundador de la fenomenología trata de superar el solipsismo, pero antes anotemos que la solución correcta de los dos problemas aludidos ha sido dada, desde hace mucho tiempo, por el materialismo dialéctico y que los filósofos burgueses, con Husserl a la cabeza, al suponer no resueltos tales problemas, al silenciar la solución dialéctica, hacen consciente y deliberadamente el juego a la reacción.. Más tarde veremos que los temas fundamentales de la filosofía heideggeriana son las mismas cuestiones que el materialismo dialéctico ha planteado con entera claridad y resuelto racionalmente, pero Heidegger jamás

dice sobre ello cosa alguna; también veremos que Sartre llega a explicar la conciencia de clase del proletariado por *la mirada* de la burguesía, en un afán interesado de ocultar la solución correcta de los problemas fundamentales de nuestro tiempo. Esta común ausencia de probidad intelectual en los filósofos burgueses de la etapa imperialista no es casual, obedece al propósito definido de rozar, sin ahondarlos, los problemas resueltos por el materialismo dialéctico a fin de suplantar a éste y de conducir a los espíritus inquietos que buscan la verdad, sobre todo a los espíritus juveniles, hacia las soluciones misticadas de la filosofía burguesa, alejándolos de las verdaderas soluciones. Los filósofos burgueses no ignoran que en el mundo de hoy, en cuyo seno se gesta el mundo de mañana, hay una poderosa corriente filosófica que se llama materialismo dialéctico; los ideólogos burgueses no lo ignoran, piensan constantemente en él, pero jamás lo nombran: son como esas beatas que jamás mencionan al diablo por temor a que se les aparezca.

Para salir del solipsismo, Husserl afirma la identidad lógico-existencial del sujeto que conoce con el objeto conocido, asumiendo así una actitud muy semejante a la que adoptó Schelling, según hemos visto, al proclamar el "misterio" de la unidad sujeto-objeto. El postulado central de la epistemología de Husserl es el siguiente: "Todo estado de conciencia en general es en sí mismo conciencia de algo...". La conciencia deja de ser el yo vacío del sujeto conocedor para convertirse en una relación que va del sujeto hacia el objeto; el conocimiento toma conciencia de sí mismo al encontrar, por decirlo así, el obstáculo de un objeto, pues sólo entonces surge la relación que la conciencia implica. Este afán de tener en cuenta siempre al objeto es lo que diferencia aparentemente a la fenomenología del subjetivismo clásico. Frente a la afirmación de que "no hay objeto sin sujeto" hecha por el subjetivismo, el materialismo dialéctico que no se anda con medias tintas, había proclamado: "el objeto existe independientemente del sujeto". Estas dos fórmulas tienen la virtud de situar la cuestión en el plano ontológico y, por consiguiente, implican posiciones bien definidas sobre el problema fundamental de

toda filosofía. En cambio, Husserl, cuya fórmula podría enunciarse diciendo que no hay conciencia sin la relación sujeto-objeto, saca el problema del terreno ontológico para plantearlo exclusivamente en el plano epistemológico y no se cree obligado a hacer ninguna afirmación sobre el problema de la objetividad del mundo exterior. Este hecho nos revela que estamos en presencia de una solución ambigua que, con razón, ha sido calificada por Hessen de "premetafísica". El subjetivismo clásico, consecuente con su afirmación central, reducía el conocimiento a un mero inventario de los contenidos de la conciencia; la fenomenología, por caminos más tortuosos, viene a parar en lo mismo, puesto que para llegar a las cosas se limita a "describir" la conciencia de las cosas o sea, a "describir" en cada caso concreto, la identidad lógico-existencial que establece entre el sujeto y el objeto. La fenomenología se niega a atribuir al objeto una existencia *fuera* de la conciencia y *sin* la conciencia, pretendiendo superar, con esta posición ambigua, tanto al idealismo como al materialismo. La fenomenología al obstinarse en no aceptar expresamente la realidad objetiva del mundo, privilegiando la conciencia y la "toma de conciencia", persigue el propósito bien definido de preservar la filosofía especulativa, esa misma filosofía contra la que Husserl aparenta alzarse. Al fenomenólogo se le puede aplicar lo que Engels dice del filósofo especulativo, el cual "se imagina poder sacar también de la cabeza, sin mediador de ningún género, las formas fundamentales de todo lo que existe, los elementos simples de toda ciencia, los axiomas de la filosofía, derivando luego de ellos toda la filosofía o esquemática del mundo y otorgando enseguida su Constitución, por decreto graciosísimo de su Soberana Majestad, a la Naturaleza y al mundo de los hombres".

Partiendo de la afirmación de que toda conciencia es conciencia de algo, Husserl afirma que el sujeto se puede dirigir al objeto por medio de movimientos de índole diferente: si la conciencia va al objeto considerándolo como cosa real, tenemos la percepción; si se dirige a él desde el plano de la memoria, tenemos el recuerdo y si desde el plano de lo imaginario, tenemos la imagen. La conciencia es como un reflector

que se puede enfocar "intencionalmente" desde diversos ángulos. "La percepción —dice Husserl— de una casa enfoca esa casa como objeto; el recuerdo de la casa enfoca la casa como un recuerdo y la imaginación como imagen". Cada uno de estos enfocamientos constituye un acto lúcido e intencional de la conciencia. La "intencionalidad" es una palabra acuñada por Husserl que ha hecho fortuna en el existencialismo, su creador la define así: "intencionalidad no significa nada más que esa particularidad fundamental y general que tiene la conciencia de ser conciencia de algo y llevar, en su calidad de Cógito, su Cogitatum en sí misma...". Ahora bien, por mucho que enfoquemos intencionalmente una cosa desde el plano de la percepción, desde el plano de la memoria y desde el plano de la imaginación, no lograremos penetrar en la esencia de esa cosa. Tal es la actitud "práctica" del hombre "ingenuo"; la actitud del fenomenólogo es muy distinta, pues él sabe dirigirse derechamente a la más profunda intimidad de las cosas, valiéndose de esa maravillosa llave que es la reducción fenomenológica y utilizando el prodigioso don de la intuición de las esencias, gracias a cuya virtud el fenomenólogo redescubre el mundo "según los principios íntimos del ego".

Recalquemos que Husserl se propone llegar a la esencia, al *eidos* de las cosas, por medio de la intuición. Estas son, al respecto, sus propias palabras: "Cuando nos representamos intuitivamente con plena claridad lo que quiere decir *color*, lo presente es una esencia, y cuando nos representamos igualmente en una pura intuición, pasando la vista acaso de percepción en percepción, lo que es la percepción, la percepción en sí misma, hemos aprehendido intuitivamente la esencia *percepción*. La intuición, la conciencia intuitiva, llega hasta donde llegue la posibilidad de la ideación o intuición esencial correspondiente". Como vemos, el objeto de la intuición inmediata no es ya la realidad como tal, no es la existencia, sino justamente la esencia; para llegar a ella el fenomenólogo comenzará por "poner entre paréntesis" el tiempo, el espacio, la propia conciencia del sujeto conocedor y todo otro factor existencial. La intuición cobra en la fenomenología un sentido muy distinto del que le asignara Bergson, aquí su papel es

mucho más ambicioso: en cuanto al conocimiento esencial de las cosas la intuición pretende suplantar totalmente a la razón. La puerta, antes entrecabierta, se abre de par en par para que por ella penetre el irracionalismo más desenfrenado.

El carácter reaccionario y anti-científico de estas concepciones de Husserl, son puestas de manifiesto por un hombre que no tiene mucho de progresista, nos referimos a Hessen, quien se expresa así: "...debemos negar también la adhesión a la *intuición esencial de Husserl*. Prescindiendo de que esta intuición no es un acto tan absolutamente simple y autónomo como *Husserl* pretende, sino que consta de una pluralidad de actos de pensamiento, según ha demostrado principalmente la crítica de *Volkelt* y *Geysler*, tampoco puede pretender ser nunca última instancia. Pues cuando hacemos teoría del conocimiento, ejercitamos una actividad teórica, como ya dice el mismo nombre, y por tanto, debemos dejar a la razón la última palabra. Significaría el fin de toda filosofía científica que alguien quisiera justificar, por ejemplo, el principio de causalidad —según el cual todo proceso tiene una causa— declarando: *entre los conceptos de proceso y de causa existe una conexión esencial que yo intuyo inmediatamente*. Habría que oponer a un filósofo semejante, el hecho de que casi ninguno de los demás filósofos logra intuir esta conexión. El reconocimiento de esta intuición esencial privaría a la filosofía de su validez universal y por tanto de su carácter racional y científico. Tampoco es por esto admisible justificar las leyes supremas del pensamiento acudiendo a su *inmediata evidencia*".

Husserl trata, ante todo, de no caer en los errores del análisis mecanicista, el cual se muestra incapaz de reconstruir el objeto después de haberlo desmenuzado, como el niño que desarma el reloj y al ver todas sus piezas sobre la mesa exclama: ése es el reloj. De allí que el postulado inicial del método fenomenológico sea la unión de la conciencia con lo *otro*, con el objeto. Este método se llama "reducción fenomenológica" y también, por una reminiscencia platónica, "reducción eidética", puesto que tiene por fin llegar al *eidós*, a la esencia del objeto.



Husserl afirma que cuando decimos: estoy percibiendo este libro, la conciencia y el libro forman un todo indisoluble. No hay que intentar definir o explicar la relación que se establece entre el sujeto y el libro, porque ello equivaldría a referir esa relación a algo que no está en ella, con lo cual se desvirtúa, pues lo propio de un acto de conciencia es ser *existencialmente* idéntico a sí mismo. La reducción fenomenológica no puede, ni quiere, definir y explicar, sino "describir" el acto de conciencia, la relación sujeto-objeto. Según la fenomenología, es impropio hablar de "hecho" de conciencia o en la conciencia, ya que la conciencia se identifica con la existencia y no se puede ligar al "hecho" y menos aún puede recibir su contenido del "hecho".

La reducción fenomenológica persigue la descripción, no del objeto, sino únicamente del acto por el cual el sujeto entra en relación con el objeto; ello es así, porque, para decirlo en la jerga de la escuela, *el fenómeno de conciencia lleva en sí, su ley, su esencia*. "En la percepción espontánea captamos el libro, no la percepción del libro", dice Husserl. Contrariamente a la percepción espontánea, la descripción fenomenológica tiene por objeto ponernos en condiciones de *tomar conciencia del acto de conciencia* (en este caso, de la percepción del libro). Quedarse en la percepción espontánea del libro es lo propio de la "conciencia ingenua", la cual, a causa de esa actitud, permanece pegada y sumergida en el mundo exterior; por tal camino, afirma Husserl, no se llega a las esencias. Para salvar ese escollo, la reducción fenomenológica comienza por "suspender", por "reducir", por "poner entre paréntesis" al libro, de lo cual resulta que la toma de conciencia de la percepción del libro, no implica el libro. Tal parece que el libro material es un obstáculo para que se verifique aquel purísimo acto de conciencia. Ante nuestros ojos atónitos la realidad ha sido escamoteada por un acto de presdigitación.

La primera fase de la reducción fenomenológica consiste, lo repetimos, en poner entre paréntesis el libro, es decir, en hacer abstracción del objeto mismo, de sus relaciones espacio-temporales y de todas las otras que le dan realidad. Sartre,

acuñando un innecesario neologismo, llamará a esta operación "neatizar" (hacer *nada*) el libro. La segunda fase consiste en "suspender" el "yo psicológico" del sujeto conocedor, es decir, hacer abstracción del sujeto, de sus estados o hechos de conciencia y de todo cuanto aun podría unirnos a la realidad. Estas operaciones previas han abierto el camino a la intuición esencial, la cual puede ya operar sin obstáculos. Lo que así se obtiene es un *acto de conciencia desnudo*, purificado, por el cual el sujeto se ha pegado, no al libro, sino a la esencia del libro. La reducción fenomenológica es, pues, una especie de introspección intuitiva, que no tiene por objeto el proceso de reflexión en sí, como proceso psicológico que es, sino la pretendida esencia de los objetos de este proceso y la naturaleza del acto abstracto por el cual la reflexión aprehende el objeto.

Empleando la reducción fenomenológica, Husserl llega a establecer una primera evidencia: la "conciencia pura", despojada de todo lo que podría unirla al mundo objetivo, a la cual nos hemos referido antes. El conjunto de los estados de conciencia purificados, da como resultado la intuición esencial de la propia vida. "Lo que se torna nuestro de esta manera —escribe Husserl—, lo que es mío, lo que me pertenece a mí, sujeto mediante, es mi vida pura, con el conjunto de mis estados puros...". Se establece así una identidad "existencial" de la conciencia de sí consigo misma. Esta conciencia absoluta del yo, identificada con la existencia, se da *inmediatamente*, sin necesidad de conceptos interpuestos que la expresen. Tales conceptos no solamente son inútiles, sino, además, estorbosos pues contribuirían a enturbiar la "conciencia pura". Los estados de conciencia son inefables, así lo dice Husserl: "Si los estados de conciencia no tienen relaciones o elementos últimos susceptibles de una definición fijada por conceptos, no se debe a una imperfección inherente a nuestra facultad de conocer: todo ello les falta *a priori*". La subjetividad pura es, y seguirá siendo, un enigma absoluto para la razón. En el fondo de este enigma hay un dilema: Ser o nada. De esta cantera saldrán los sillares para el edificio existencialista.

Después de haber llegado, por suspensiones y reducciones sucesivas a esta "subjetividad pura", absoluta, Husserl pretende volver a ese mundo que antes puso entre paréntesis; pretende resolver todos los problemas por medio de una "toma de conciencia", partiendo de la "egología pura". *Yo describo el retorno de mi propia conciencia hacia el mundo, hacia las ideas, hacia la esencia de las cosas, que ella ilumina con su luz pura*, parece decir Husserl. Trata de convencernos de que su "descripción fenomenológica", su "toma de conciencia", nos entrega la cosa, el objeto, tal como es. En realidad, la consigna husserliana: "ir a las cosas tales como son", significa ir a las cosas tal como son (o aparecen) en la conciencia del fenomenólogo. De paso anotaremos que este "retorno intencional" a las cosas se remonta directamente al tomismo, por donde se ve que no andan muy desencaminados los teólogos discípulos de Marcel que pretenden aliar el existencialismo con la escolástica.

El retorno intencional a las cosas es una maniobra con la cual la fenomenología intenta hacernos creer que es una filosofía objetiva. ¿Qué es lo que se obtiene después de todas esas suspensiones, reducciones, descripciones fenomenológicas y tomas de conciencia? Lo que se obtiene es una "objetividad" pura, una pseudo-objetividad desprovista de todo asidero con la realidad, una falsa objetividad que no es exterior al sujeto. Aquí reside el truco de la fenomenología: fingiendo apartarse de las groseras negaciones de la realidad hechas por el idealismo subjetivista clásico, Husserl nos conduce imperceptiblemente, furtivamente, de la conciencia del objeto, a la conciencia de la conciencia del objeto (de la percepción del libro a la conciencia de la percepción del libro). Desembocando así en el subjetivismo más absoluto. Ambos, el subjetivismo clásico y el subjetivismo fenomenológico, identifican la conciencia con la existencia, su única diferencia (diferencia, por otra parte, puramente formal) estriba en que el primero dice: *el mundo está en la conciencia*; y el segundo afirma: *el mundo es para la conciencia y se alza por la conciencia*.

Es difícil que la fenomenología se resigne a ser calificada de subjetivista. ¡Hará cuanto pueda por demostrarnos que es

una filosofía objetivista! La misma ambigüedad ocasionada por el criterio de la verdad, que hemos señalado ya, se vuelve a presentar a propósito del punto de vista de Husserl sobre las categorías, o sea, sobre los conceptos básicos generales por cuyo medio tratamos de definir los objetos y los contenidos de la conciencia. Uno y otro criterio, el de verdad y el de categoría, aparentan obedecer en la fenomenología a una concepción objetivista. En sus *Ideas sobre una fenomenología pura y una investigación fenomenológica*, Husserl distingue dos clases de categorías: primera, las categorías formales o lógicas, que son "aquellos conceptos mediante los cuales se define la esencia lógica de un objeto en general en el sistema total de los axiomas, o que expresan las propiedades absolutamente necesarias y constitutivas de un objeto como tal". Segunda, las categorías materiales o regionales, las cuales son conceptos que "no expresan meras especificaciones como las categorías lógicas y puras, como los conceptos generales, sino que se distinguen porque expresan, en virtud de los axiomas regionales, lo peculiar de la esencia regional, o lo que es lo mismo, expresan con universalidad eidética lo que es por necesidad inherente, a priori y de un modo sintético, a un objeto individual de la región". Esta pseudo-objetividad es puramente epistemológica: en el plano ontológico Husserl no afirma ni niega la realidad objetiva del mundo; mejor dicho, en su posición inicial está resuelto ya, implícitamente, este problema pues para poder especular libremente, el fenomenólogo comienza por negar la subordinación de su conciencia a la objetividad del ser, a la realidad anterior a la conciencia.

Un esquema sintético de la fenomenología podría trazarse así: Frente al *relativismo*, Husserl afirma la existencia de verdades puras absolutas.

Frente al *historicismo*, al *empirismo* y al *psicologismo*, que intentan "explicar" la razón pura desde diferentes puntos de vista, Husserl sostiene que la "descripción" es suficiente y valedera.

Frente al *idealismo subjetivista clásico*, Husserl establece que el error de esa corriente filosófica radica en considerar un "yo inmanente", interior, separado del objeto.

Frente al método analítico preconizado por el *racionalismo* desde Descartes, Husserl proclama: la intuición esencial capta como un *todo* lo que aparece en la conciencia; lo que aparece en la conciencia como un *todo* es verdaderamente un *todo*; luego, un *todo* es irreductible y debe ser "descrito", no "analizado" ni "explicado". Muy especialmente, el *fenómeno* y la *esencia* forman un todo indisoluble que no conviene fragmentar: para llegar a las "esencias", a las "ideas", a las "formas", a las "estructuras" de los objetos, es suficiente describir los fenómenos en lugar de destruirlos por el análisis.

Intentemos un balance de la obra de Husserl. He lo aquí: Husserl quiso superar la clásica contradicción entre el sujeto (el conocimiento, la conciencia) y el objeto (lo real, el mundo exterior). No lo consiguió. Trató de lograr su propósito negando, en un plano ideal, pura y simplemente esa contradicción y todas las otras, en nombre de un *absoluto* inmediatamente captado por la intuición: la conciencia no tiene más que proceder a una verdadera "toma de conciencia" de sí como un todo y las contradicciones habrán desaparecido, lo único que entonces falta es una "descripción" correcta. Ingenioso pero falso: la razón sigue obstinada en buscar contradicciones y la realidad empeñada en proporcionárselas. La fenomenología no sólo no pone fin a la separación entre el sujeto y el objeto, sino que la agrava y la ahonda. La reflexión subjetiva del fenomenólogo que, él sí, "ingenuamente", juzga idéntica a la "existencia" vivida, podrá llegar por el camino de la intuición a identificarse con lo que considera el *eidos* del objeto, pero en torno suyo la vida social (pletórica de contradicciones y en lucha con lo telúrico), desbordando los paréntesis en que la ha encerrado el filósofo, continúa su devenir ininterrumpido.

Husserl quiso superar el escolasticismo académico de la filosofía universitaria. No lo logró. Pretendiendo exaltar la razón abrió las puertas al irracionalismo. El problema de la razón implica el problema de la Ciencia y éste, a su vez, implica el problema del *concepto*. La "toma de conciencia" elimina perentoriamente el *hacer* científico y su constante mani-

pulación de objetos, sus tanteos por descubrir la estructura interna de la materia, sus métodos de análisis, sus laboratorios, sus generalizaciones universalmente válidas, sus conceptos espacio-temporales, sus leyes naturales, sus pesos y medidas. Es cierto que Husserl al volver "intencionalmente" a las cosas y al describirnos los resultados obtenidos por él en sus exploraciones de ciertas "regiones" del ser valiéndose de sus teorías "constitutivas y formales", pretende reintroducir el objeto en sus elucubraciones, pero aquella descripción, especulativa del principio al fin, sólo es científica en la medida en que tiene en cuenta ciertos resultados ya obtenidos por las ciencias objetivas, tras los cuales se enmascara, pues su verdadero propósito, coincidente con el de la escolástica, es efectuar un inventario de la propia conciencia. Husserl, huyendo de las hucacas abstracciones del escolasticismo universitario, pretende asentar la fenomenología en la conciencia individual, pero pronto advierte que reducirla a los límites de la personalidad concreta equivaldría a situarla en lo que llama una realidad "inferior" e instantáneamente traspone su especulación al plano de la "conciencia en general", con ello lo *individual* se escapa por el escotillón del prestidigitador y el fenomenólogo queda ante un público boquiabierto, barajando vacías generalidades *impersonales* de tipo escolástico. La descripción de esta conciencia general es de tal manera abstracta que ni siquiera llega a tener en cuenta los hechos fisiológicos, los procesos cerebrales, nerviosos y periféricos que se operan en el sujeto. Lo malo no está en que Husserl se empantane en el escolasticismo al reducir la filosofía a un inventario de la conciencia, lo verdaderamente malo es que su descripción de los actos de conciencia sirva a otros, con menos probidad intelectual que él, para hacer "filosofía" "describiendo" *dramas* personales, reales o imaginarios, que van desde la inocente contemplación de una raíz hasta la más repugnantes escenas. Husserl dió a la reaccionaria filosofía burguesa del período imperialista un arma y un método: al elevar la descripción de los contenidos de la conciencia a la categoría de método filosófico abrió las puertas para que las mayores arbitrariedades subjetivistas puedan aspirar al rango de "verdades absolutas" y

al proclamar que todos los problemas se resuelven por la "toma de conciencia" dotó a la reacción ideológica de un procedimiento sutil de mistificación. El método de la descripción de conciencia carece absolutamente de rigor científico, gracias a él Heidegger podrá "justificar filosóficamente" sus delirios metafísicos, Sartre su "ateísmo" de reclame, Marcel sus exaltaciones místicas y Chestov su desenfado irracionalista. El existencialismo ha capitalizado por medio del interés compuesto la herencia de Husserl.

Husserl quiso superar el idealismo subjetivo clásico. No lo consiguió. Ya sea que Berkeley afirme: *las cosas son un complejo de sensaciones*; o que Husserl diga: *la conciencia existe como conciencia del objeto*; el resultado es el mismo: en ambos casos se trata de llegar al objeto *por la conciencia* y no por la ciencia. Merleau-Ponty, discípulo francés de Husserl, dice en *La phénoménologie de la perception*: "Yo soy la fuente absoluta. Mi existencia no viene de mis antecedentes, de los que me rodean física y socialmente... Las vistas científicas según las cuales soy un momento del mundo, siempre son ingenuas e hipócritas, porque sobre entienden, sin mencionarla, esta otra vista, la de la conciencia, por la cual primeramente el mundo se dispone alrededor mío y comienza a existir para mí". Pero, como hemos visto, Husserl trata de ocultar este subjetivismo absoluto tras una objetividad aparente. Estamos aquí en presencia de una de las características fundamentales de la filosofía burguesa de la etapa imperialista: enmascarar bajo una falsa objetividad, concepciones que son radicalmente subjetivas.

Husserl quiso resolver la crisis del racionalismo clásico. No lo consiguió. Para salir de la crisis buscó el camino del pensamiento "puro", desvinculado de toda acción: éste fue su error capital. Husserl buscó respuesta a todos los enigmas en la conciencia pura, pero al hacerlo olvidó esta profunda verdad destacada por Marx en la *Ideología alemana*: "La conciencia no puede ser jamás otra cosa que el ser consciente; y el ser del hombre, es su actividad vital real". Para superar al antiguo racionalismo abstracto, es necesario, ante todo, aceptar sin reservas mentales o de otro género la realidad objetiva

del mundo; es necesario partir de la acción individual y colectiva del hombre, tener en cuenta la ciencia, la naturaleza y la historia para no tener que negarlas idealmente. No es por medio de la actitud especulativa del filósofo, sino teniendo en cuenta la acción y partiendo de ella, como se resuelve el problema. La conciencia humana adquiere por medio de la práctica individual y social, sobre todo por medio de la práctica científica, la firme convicción de que se encuentra ante un mundo objetivo cuya existencia es anterior a la conciencia, y el cual presenta al individuo y a la sociedad una resistencia que sólo es posible vencer con el auxilio de las mismas fuerzas naturales puestas al servicio del hombre. Ninguna "descripción" de la *conciencia general*, si tal descripción es honesta, podrá dejar de describir aquella profunda convicción, ni desatenderse de los conceptos científicos, instrumentos racionales e insustituibles de la acción social eficaz. Ya Descartes había llamado agudamente la atención sobre esto, en los *Principios de filosofía*, al decir: "En primer término, experimentamos en nosotros mismos que todo lo que sentimos proviene de alguna otra cosa y no de nuestro pensamiento, por lo que no está en nuestro poder hacer que tengamos un sentimiento en lugar de otro, y que eso depende de esa cosa de acuerdo a como afecte nuestros sentidos". Lejos de seguir este camino, Husserl, tratando de superar las vacías abstracciones en que ha llegado a caer el racionalismo idealista, arremetió contra el *concepto* como tal (y no sólo contra las aberraciones conceptuales de los viejos racionalistas), en nombre de la intuición esencial, prolongando así una arraigada tradición que cuenta, cuando menos, con un siglo de existencia, y que consiste en atacar al pensamiento que opera mediante conceptos y nociones. La forma de superar tanto el exceso de las abstracciones conceptuales como el disgregador análisis mecanicista, no consiste en retroceder hacia lo irracional, sino en dotar a los conceptos de un contenido efectivo, extraído de la práctica individual y social, y en hacer del concepto así remozado un guía eficaz para la especulación filosófica y para la práctica científica. Si partimos de la firme convicción, ya aludida, de la objetividad del mundo, resulta claro que sólo el concepto



puede reflejar o representar para la conciencia esa realidad exterior a ella: sólo el concepto objetivamente fundado puede dar a la especulación filosófica un indiscutible carácter de seriedad y apartarla de las arbitrariedades subjetivistas motivadas por confusos estados de ánimo de tipo sensible o afectivo. Husserl, ya lo hemos anotado, tuvo especial cuidado de no mostrarse abiertamente irracionalista, sino que, para combatir las huecas abstracciones de sus colegas, se valió de conceptos tan escolastizados como los que combatía, por ejemplo éste, que es fundamental: "La racionalidad del hecho consiste en el *a priori*". Estamos en presencia de otra de las características de la filosofía burguesa en el período del imperalismo: el irracionalismo anti-científico, encubierto bajo la capa de un falso racionalismo.

La causa de que Husserl, huyendo de él, haya caído en el escolasticismo, debe buscarse en el hecho de que ignoró intencionalmente el complejo problema de las relaciones de la conciencia con sus *condiciones de existencia*. El primer paso de la reducción fenomenológica, la suspensión del objeto, implica hacer a un lado, en un solo movimiento, el conocimiento objetivo de la naturaleza y de la historia, con olvido total del poder, siempre creciente, del hombre sobre la naturaleza en general, sobre la propia naturaleza humana y sobre los productos sociales (físicos y espirituales) de la actividad del hombre. El segundo acto de la reducción eidética, la suspensión del "yo psicológico" del sujeto, implica un desprecio absoluto para el rico contenido práctico que la conciencia humana ha extraído de su existencia social, de su vida cotidiana de trabajo, del oficio que ejercita, del uso de toda clase de instrumentos materiales e intelectuales. Husserl olvidó deliberadamente esta evidente verdad proclamada por Marx: "Es el proceso material de la actividad histórica de los hombres el que determina su conciencia". No es, por consiguiente, extraño que la conciencia del fenomenólogo, voluntariamente privada de vínculos con la sociedad y la naturaleza, con la vida y la historia, llegue a ser la conciencia del *vacío*, la conciencia de la *nada* y pase, llevada por un vértigo creciente, del escepticismo a la desesperación, de la desesperación a la angustia

y de la angustia a la náusea. El pseudo-racionalismo fenomenológico, lejos de resolver la crisis del racionalismo clásico, resulta con respecto a éste un verdadero retroceso, pues no otra cosa significa sustituir las verdades relativas de las ciencias por pretendidas verdades absolutas, inmóviles y eternas que nos son reveladas *inmediatamente* por la intuición de las esencias, gracias a lo cual se hacen "existencialmente" presentes aquí y ahora. Husserl perdió el rumbo al desvincular el pensamiento de la acción, pero muy bien puede suceder que ése haya sido un extravío premeditado. Más le hubiera valido volver a los orígenes y tomar de la más pura fuente cartesiana, el *Discurso del método*, indicaciones precisas para vincular la teoría y la práctica, allí habría encontrado esta saludable advertencia: "Es posible arribar a conocimientos que sean muy útiles en la vida, y en lugar de esa filosofía especulativa que se enseña en las escuelas, se pueda encontrar una práctica por la que conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos que nos rodean... podamos emplearlos del mismo modo en todos los usos que les son propios y convertirnos así en amos y poseedores de la naturaleza". No fué por casualidad que Husserl se apartó de la ruta cartesiana: la historia de este medio siglo enseña que otra de las características de la filosofía burguesa de la etapa imperialista, característica acentuada cada vez más por la agudización creciente de la crisis general del capitalismo, consiste en la eliminación consecuen- te de toda consideración económica y social.

### XVIII. Dilthey y Scheler.

La fenomenología de Max Scheler está situada en la misma línea de la corriente filosófica que se ha dado en llamar "realismo volitivo". (Observemos, de paso, que la filosofía burguesa llama "realistas" a las doctrinas que, en una u otra forma, reconocen la objetividad del mundo exterior, sin mencionar jamás la palabra materialismo). El filósofo francés del siglo XIX, Maine de Biran, puede ser considerado como el fun-

dador de ese realismo volitivo, pues a la clásica proposición de Descartes opuso esta otra: *volo ergo sum*; con la cual quiso fundamentar la certeza inmediata del yo. Más próximo a Scheler, dentro de la misma tendencia, se encuentra Guillermo Dilthey, al que nos referiremos brevemente.

Dilthey reprocha a los filósofos racionalistas el haber hecho del hombre exclusiva o preponderantemente un ser teórico, cuya principal función es el pensamiento y que sólo admite el conocimiento discursivo. Refiriéndose a esa posición netamente intelectualista dice en su *Introducción a las ciencias del espíritu*, que, según el racionalismo, "en las venas del sujeto cognocente no corre verdadera sangre, sino el humor enrarecido de la razón, considerada como mera actividad intelectual". La realidad demuestra, en cambio, según Dilthey, que el centro de gravedad del ser humano no radica en las fuerzas intelectuales, sino en las emocionales y volitivas. En el juego de fuerzas que es la vida, el pensamiento aparece subordinado siempre al sentimiento y a la voluntad, que junto con aquél forman la totalidad de las fuerzas del espíritu humano. "La ocupación histórica y filosófica con el hombre entero me han conducido —afirma— a tomar a éste en la variedad de sus fuerzas, a tomar a este ser que quiere, siente y representa también por base en la explicación del conocimiento y de sus conceptos".

Partiendo de tales premisas, Dilthey llega a sustituir en gran parte el conocimiento discursivo-racional, por otro tipo de conocimiento, el intuitivo-irracional. Para él la intuición es un medio de conocimiento absolutamente irracional, valiéndose del cual el sujeto entra en contacto con la realidad de un modo emotivo y volitivo. La realidad no puede ser "probada", sino únicamente *experimentada y vivida*. Más concretamente, son las experiencias de la voluntad las que nos dan la certeza de que existen objetos exteriores a la propia conciencia. Las cosas se presentan a nuestra conciencia como reales, justamente porque se hacen sentir como factores adversos a nuestra vida volitiva, porque oponen resistencia a nuestros deseos. Si fuésemos seres exclusivamente teóricos, como pretenden los racionalistas, no tendríamos conciencia de la *existencia* de las

cosas, no tendríamos conciencia alguna de la realidad. En la misma forma inmediata e irracional en que aprehendemos la existencia de las cosas, aprehendemos también la existencia de nuestros semejantes. La personalidad es una totalidad psíquica que sólo puede ser aprehendida, según Dilthey, emotivamente. Las otras personas sólo pueden ser conocidas y comprendidas por nosotros gracias a la intuición afectiva. Este género de conocimiento es también el único valedero con respecto a las personalidades históricas; de allí que la intuición sea, para Dilthey, el verdadero órgano de conocimiento del historiador.

A pesar de todo, fuera del campo de la historia, la *intuición existencial* de Dilthey no pretende suplantar totalmente al conocimiento discursivo. Dilthey asigna a la intuición una esfera puramente práctica, salvo en el terreno histórico, y deja al pensamiento dueño y señor casi absoluto de la esfera teórica. El intelecto está frente a la *esencia* de las cosas en una correlación semejante a la que mantiene la voluntad respecto a la *existencia* de esas mismas cosas. Pero, lo repetimos, en las vivencias individuales pesan más lo emotivo y lo volitivo que lo puramente intelectual.

La fenomenología de Scheler, matizada por el realismo volitivo, pretende ser, como la de Husserl, una tercera solución equidistante del materialismo y del idealismo; la diferencia entre una y otra consiste en que, mientras la fenomenología husserliana se alía con el idealismo epistemológico, la de Scheler se encamina directamente hacia el realismo epistemológico. Dicho más claramente: Husserl, como hemos visto, cae en el idealismo subjetivista, mientras que Scheler se encamina derechamente al idealismo objetivo. Scheler opina que la realidad objetiva del mundo no puede probarse por medio de razonamientos lógicos, pero, al igual que Dilthey, hace descansar la evidente convicción de esa realidad en la vivencia inmediata, en las experiencias de la voluntad. A eso viene a quedar reducida toda su pretensión de superar el idealismo.

Scheler finge repudiar el idealismo para mejor servirlo. Su posición puede resumirse diciendo que es "realista" en el plano epistemológico e idealista en el plano ontológico. El

concepto de categoría que expone en su obra *De lo eterno en el hombre*, es buen ejemplo de lo primero, así como el resto de sus conclusiones lo son de lo segundo. Hablando de las categorías se expresa con este lenguaje casi violento: "Tanto el material de las sensaciones, caótico e informe, como las funciones de síntesis regular (las funciones categoriales), que no se encuentran por ninguna parte, son puras invenciones de Kant, condición la una de la otra. Las unidades fundamentales que Kant aduce como ejemplos de sus categorías y otras muchas que no aduce son *propiedades de los objetos*, que pertenecen a lo dado mismo: así la sustancia y la causalidad, las relaciones, las fuerzas, etc."

El mismo papel considerable que Dilthey asigna a la intuición en el conocimiento histórico, se lo asigna Scheler en el conocimiento de los valores y, principalmente, en el conocimiento religioso. En efecto, Scheler ve en la intuición emocional, afectiva, el órgano del conocimiento de los valores y el único medio de conocer *personalmente* a Dios.

Scheler reprocha a los filósofos del siglo XVIII el no haber visto en la vida afectiva más que un pensamiento oscuro. Esta concepción, según él, es radicalmente falsa: lo emocional es opaco para la inteligencia; pero es lúcido cuando se dirige *intencionalmente* a los objetos que le son propios: los valores espirituales. El intelecto es tan ciego para los valores, —dice— como el oído para los colores; en cambio, el espíritu, gracias a la intuición emocional, capta los valores tan rápida y directamente como el ojo capta los colores. Así como Husserl nos habló de la intencionalidad de la conciencia, Scheler llama al conocimiento intuitivo de los valores "sentir intencional". Con esto la filosofía de los valores queda al margen del dominio del pensamiento lógico, de lo inteligible, de la razón. Aquí se esfuma "el realismo" de Scheler: los valores son cosas irracionales, situadas fuera de lo inteligible, que dependen del sentimiento puro, cuyo nivel superior es el amor. Scheler reedita la tesis de Pascal, según la cual, el amor es clarividente. A manera de comentario sobre este aspecto de la filosofía de Scheler, copiamos las siguientes palabras de Cuvillier: "En el dominio moral y social, esta concepción

de los valores, como *experiencias vividas*, concluye en la idea de que los valores morales y sociales no necesitan justificación. Un valor no se justifica, *se vive, se experimenta*, todo lo cual es bien cómodo. Como lo decía M. Wahl de la filosofía de Jaspers, del punto de vista práctico es una filosofía que *justifica exactamente todo*. Así, por una parte, podrá permitirse trastornar (*bousculer*) algo los valores tradicionales, y sabéis que nuestros filósofos novelistas, como Sartre, lo hacen a menudo y pueden darse así a poca costa, aires de revolucionarios. Pero por otra parte, puesto que los valores no tienen que ser justificados, se puede también *aceptar* esos valores tradicionales, y entonces se demostrará, por ejemplo, que el *existencialismo es un humanismo* y que hay *una moral existencialista*. Y sabéis con qué profusión ha sido difundida esta conferencia de Sartre”.

Los esfuerzos filosóficos de Scheler, como él mismo lo declara al prologar su libro *De lo eterno en el hombre*, tienen por objeto “presentar de un modo más claro cada vez ese contacto inmediato del alma con Dios, contacto que San Agustín se esforzaba por rastrear siempre, en la experiencia de su gran corazón y expresar en palabras con los medios del pensamiento neoplatónico”. Según Scheler, religión y filosofía son dos esferas del conocimiento humano absolutamente distintas, pero tangenciales. El punto de contacto entre ambas es la idea de lo absoluto, la idea del principio del universo. Si el problema de lo absoluto es encarado desde un punto de vista cosmológico-racional, tendremos la ciencia de la metafísica, que es parte de la filosofía; si el mismo problema es encarado desde un punto de vista ético-religioso, tendremos la religión pura: en el primer caso el resultado a que se llega es la idea del principio espiritual del universo, en el segundo el resultado es la idea de un Dios personal. El instrumento de la metafísica es el razonamiento, el de la religión es la intuición. Con un argumento semejante al de Dilthey, Scheler afirma que por el camino metafísico-racional llegamos a concebir un principio absoluto e impersonal del universo, pero nunca encontramos a un Dios personal en el sentido de la religión, pues sólo hay un modo de conocer a una persona, máxime si

esa persona es Dios, y ese modo de conocimiento no es el discursivo, sino la vivencia e intuición inmediatas. Todo esto le parece muy evidente a Scheler, puesto que escribe: "Hoy, que las posiciones religiosas difieren más profundamente que nunca, no hay nada admitido con mayor unanimidad y seguridad por todos los que se ocupan de un modo inteligente de la religión, que esto: que el origen de la religión en el espíritu humano es *radical y esencialmente distinto* de la filosofía y la metafísica; que los fundadores de religiones, los grandes *homines religiosi*, han sido tipos del espíritu humano completamente distintos de los metafísicos y los filósofos; y que las grandes transformaciones históricas a ellos debidas no han tenido lugar nunca ni en parte alguna *por virtud* de una nueva metafísica, sino de un modo radicalmente distinto". Sin embargo, la cosa no es tan simple como le parece a Scheler, menos para un católico como él. Ciertamente que la posición de Scheler se remonta a San Agustín, quien tomó del neoplatónico Plotino la tesis del conocimiento intuitivo de la divinidad, pero no hay que olvidar que a esa tesis se ha opuesto siempre la de Santo Tomás, la cual ha determinado durante siglos la postura oficial de la Iglesia; según la tesis tomista el conocimiento religioso de Dios es posible por medios racionales. La prueba lógica de la existencia de Dios es un dogma. Así se explica que muchos místicos en sentido estricto, al proclamar el conocimiento directo de la verdad por medio de la "iluminación" del alma gracias a la luz divina, no obstante su apego a la tradición agustiniana, hayan chocado con la escolástica y estado a punto de ser condenados por herejes. Actualmente este problema vuelve a surgir en el seno de la Iglesia, reactualizado por la polémica, no siempre amable, entre católicos tomistas y existencialistas católicos, aquéllos agrupados bajo las banderas de Maritain y estos reunidos en torno a Marcel. La Iglesia para ser consecuente con su postura tradicional, debería desautorizar a los existencialistas; no lo hace porque sabe muy bien que la escolástica resulta a estas alturas un instrumento intelectual poco eficaz. En tales condiciones, para sacar del apuro a la Santa Sede, ambas tendencias tendrán que hacerse mutuas concesiones (oportunamente veremos

que ya se las están haciendo), el resultado será, a no dudarlo, un compromiso entre ambos contendientes. Scheler, en cambio, no hacía concesiones, para él las pruebas *racionales* de la existencia de Dios no sirven de base a la religión, sino, a la inversa, se basan en la religión, puesto que sólo causan impresión en los que ya son creyentes y fracasan siempre ante aquéllos que asumen una actitud racional y crítica. La religión, repite Scheler, es una esfera del valor completamente autónoma cuya validez no es necesario buscar en la filosofía o en la metafísica, sino en sí misma, en la certeza inmediata, peculiar al conocimiento religioso-intuitivo. Rebatiendo a los tomistas, Scheler se expresa así: “¿Es que puede la religión, subjetivamente, la de raíces más profundas entre todas las disposiciones y potencias del espíritu humano, asentarse sobre una base más firme que *sobre sí misma*, sobre *su esencia*? ... Cuán extraña es la desconfianza en el poder y evidencia propios de la conciencia religiosa, que se revela en el intento de *fundar* sus primeras y más evidentes afirmaciones sobre otra cosa que el contenido esencial de los objetos de esta misma conciencia”.

Este filósofo del amor y de la intuición religiosa es, por sus ideas políticas, un precursor de los nazis. Durante la primera guerra mundial sostuvo lindezas como ésta: los valores espirituales más altos, que son siempre nacionales, se realizan mejor en medio de la guerra, puesto que entonces la lucha de clases cesa en el interior de la nación, dominada por el amor. Pasada aquella hecatombe, las notas predominantes del pensamiento de Scheler siguen siendo las ideas místicas sobre la nación, el anti-liberalismo y la defensa del militarismo y de las castas. Pero, no hay que olvidarlo, la raíz de este pre-nazismo se hunde en el terreno filosófico del anti-racionalismo y del anti-intelectualismo.

### **XIX. Jaspers.**

Todos los autores que se han ocupado del existencialismo desde el punto de vista filosófico, incluyendo al propio Sartre, comprenden bajo tal denominación a la filosofía de



Karl Jaspers. Sin embargo, el propio Jaspers se resiste a ser incluido entre los existencialistas; así se desprende de la carta que después de la última guerra escribió a Jean Wahl, en la que decía: "El existencialismo es la muerte de la filosofía de la existencia. La filosofía nada puede enseñarnos, sólo puede estimularnos (*erwachen*)". Lo cierto es que la filosofía de Jaspers están dentro de la corriente existencialista, aún cuando no fuera más que por la poderosa influencia que ha ejercido en el pensamiento existencialista de Gabriel Marcel.

Jaspers comenzó por hacer un enfoque psicopatológico de la filosofía. Sus estudios sobre Strindberg y Van Gogh no tenían por objeto únicamente mostrar los síntomas esquizofrénicos de esos personajes, sino más bien descubrir en las formas exageradas de lo anormal y lo insano, que es como ver a través de un vidrio de aumento, los móviles e impulsos más profundos de la conducta humana normal. Así como ciertos animales que carecen de esqueleto necesitan protegerse bajo una caparazón, así también los hombres necesitan protegerse bajo su punto de vista sobre el mundo (*Weltanschauung*), que viene a ser una especie de caparazón ideológico. A Jaspers no le interesa saber si tales puntos de vista son verdaderos o falsos: Heráclito, Sócrates, Kant y Nietzsche, nos dice, eran demoníacos, no porque haya similitud entre los puntos de vista de ellos sino porque se adaptan al mismo tipo psicoanalítico. Como es natural, este método de investigación conduce directamente al escepticismo.

Más tarde, Jaspers concreta sus investigaciones en el análisis de la existencia tal como se da en nuestra época. Según él, el hombre moderno se encuentra ante una absurda situación histórica creada por el furor anti-cultural de la técnica y por la aparición de la "masa", de lo colectivo, como criterio de valor. La técnica y la valoración social son dos criaturas de la razón que amenazan destruir la personalidad individual; frente a ellas el hombre consciente se encuentra en la patética *necesidad* de escogerse libremente. En este conflicto entre la personalidad y las fuerzas que le son hostiles de la técnica y de la *masa*, radica el drama de nuestro tiempo.

En su *Filosofía*, Jaspers define la existencia como “el ser que no es, sino que *puede ser y debe ser*”. Lo que equivale a decir que es un acto libre por el cual el hombre elige constante y necesariamente su personalidad. La existencia no es un “existente”, sino una posibilidad, situada aún más acá de todas sus posibles manifestaciones objetivas. La aprehensión intelectual de la existencia resulta, por definición, imposible, pues tal aprehensión requiere una objetividad, la cual destruiría el carácter existencial del existir. Así se explica que Jaspers, más existencialista que los existencialistas, afirme que “el existencialismo es la muerte de la filosofía de la existencia”. La existencia es inefable. El análisis de la existencia no es para Jaspers el punto de partida obligado para una investigación metafísica del ser, sino un medio que permite a quienes tratan de escoger una existencia auténtica, romper el caparazón de las objetividades que la recubren y, sobrepasando toda “distracción”, interiorizarse en sí mismos. Se comprende que Marcel haya llegado al fideísmo partiendo de la filosofía de Jaspers, pues el interiorizarse en sí mismo equivale a buscar deliberadamente el éxtasis (salir de sí mismo interiorizándose en el propio yo) que condujo a los grandes místicos cristianos, como San Agustín, a hacer afirmaciones tales como las que siguen: Dios es más íntimo al alma que el alma misma... a Dios se lo encuentra en lo más profundo del yo, *in summitate animae, interior intimo meo...*

Armando Cuvillier dice que hay en la filosofía de Jaspers “una paradoja perturbadora. Parte del *ser en situación*, es decir, del ser individual, del ser único —porque toda situación es única—, nunca semejante a otro, del ser aislado en la soledad angustiosa de su existencia; y por otra parte termina en una filosofía de la *comunión*, de la relación con otro, porque dice él, *la condición para ser uno mismo, es la de obligarse en la objetividad de la sociedad*”. Refiriéndose a este aspecto paradójico de la filosofía de Jaspers decía Mauricio Boucher, ya en 1934: “se encuentra en aquél la misma paradoja que en la filosofía hitleriana: la vecindad de dos nociones que aparecen exactamente contradictorias y que no

obstante tratan de apoyarse la una en la otra, la de la personalidad y la de la sumisión”.

## XX. Heidegger.

Martín Heidegger reúne por primera vez las dos corrientes pre-existencialistas que hasta entonces se habían venido desarrollando paralelamente en la filosofía burguesa: por una parte, al igual que Kierkegaard, pone a la angustia en el centro de la especulación filosófica; por otra, valiéndose del método fenomenológico, reactualiza y hace “interesantes” los viejos temas metafísicos que se habían vuelto áridos por culpa del escolasticismo universitario. Con razón ha dicho Henri Lefebvre: “Heidegger trata de resolver problemas especulativos tradicionales, definir la conciencia, el mundo, la totalidad. Al mismo tiempo, coloca en el centro de la doctrina, deliberadamente, temas inmediatos, de resonancia literaria: la angustia, la aventura”. Julián Marias en su *Historia de la filosofía* destaca que si bien es cierto que Heidegger se halla muy estrechamente vinculado con Husserl y con Scheler, “por otra parte se enlaza con la más rigurosa tradición metafísica y concretamente con Aristóteles”. Heidegger se encontraba mejor situado que nadie para operar la conjunción de tendencias que ya hemos señalado: lector atento de Kierkegaard, tuvo la suerte de escuchar en Friburgo las lecciones de Rickert, neokantiano, y de Husserl, fenomenólogo. De Kierkegaard hereda el agudo complejo de introversión, de Rickert la idea de que la personalidad, por su misma naturaleza, es un ente anti-racional e irracional y de Husserl hereda la tendencia a describir en vez de explicar o definir. Husserl se propuso restaurar el viejo racionalismo metafísico, pero, en manos de su discípulo Heidegger, esta misma idea se transformó en su contrario: el irracionalismo descarado. ¡Ironías de la dialéctica objetiva!

En Heidegger aparecen reunidos por primera vez todos los temas del existencialismo: el tema central de la angustia; el hombre arrojado y perdido en el mundo; la posibilidad de

elegir libremente entre una existencia auténtica y una inauténtica; la opción entre el ser y la nada; la nada como soporte de la existencia; la muerte como parte esencial de la estructura del ser humano; la caída o tendencia natural del hombre hacia lo malo, hacia el vicio, hacia la dispersión del yo en la banalidad; el sentimiento de culpabilidad; y, finalmente, la temporalidad.

La filosofía de Heidegger, pretende ser, a la vez, un conocimiento "óntico" y un conocimiento "ontológico", un conocimiento del existente individual, de lo "que somos cada uno de nosotros" y un conocimiento del ser en general. La relación entre ambos géneros de conocimientos no aparece, sin embargo, muy clara, pues por una parte Heidegger afirma que el ser de cada existente no puede ser comprendido si antes no hemos dilucidado lo que es el ser en general y por otra parte dice: "La analítica del *Dasein* (el yo individual) debe preparar la problemática fundamental de la ontología, la pregunta sobre el sentido del ser en general". Hay aquí un círculo vicioso. Una cosa parece clara: que el mundo —la totalidad— escapa al conocimiento racional del hombre, el cual sólo puede acercarse al descubrimiento de ese mundo por medio de la "tonalidad afectiva" o sea, por medio de la emoción, lo irracional y el contacto inmediato. La mayor parte de la obra de Heidegger está dedicada al análisis del yo individual, existente, y no al problema del ser en general. Sobre este último punto sus conclusiones no pueden ser más ambiguas, llegando, incluso, a afirmar que el ser es la nada. En su *Carta sobre el humanismo*, publicada en la revista *Realidad* (Bs. Aires 1948), dice: "*El ser* — eso no es Dios, ni es fundamento del mundo. El ser es más amplio, lejano que todo ente". Los admiradores de Heidegger, que comparan a su maestro con Platón, todavía están esperando que les diga en qué consiste el ser, pero el "pitoniso" de Friburgo no muestra prisa por revelar el enigma.

Heidegger, como hemos visto, habla de la "analítica del *Dasein*"; en rigor no se trata de un "análisis" sino de una descripción de conciencia al modo fenomenológico. Heidegger nos muestra los elementos más íntimos del yo tal como a él

se le revelan, pero no lo hace por deducción o demostración apoyada en principios anteriores, ni por la inducción lógica, simplemente describe los resultados obtenidos por su intuición esencial después de haber aplicado este órgano maravilloso al yo existente. Recordemos que Husserl pretendía haber superado el dualismo sujeto-objeto; Heidegger, no obstante de valerse de la reducción fenomenológica, cava un abismo más hondo entre el sujeto y el objeto, puesto que para él, el objeto "existe" como cosa absolutamente encerrada en sí misma, dentro de límites precisos, brutalmente opuesta al sujeto. En el aspecto puramente metodológico, esta es quizá la única diferencia apreciable entre Husserl y Heidegger. No podemos detenernos aquí a explicar la forma en que el materialismo dialéctico resuelve la contradicción entre el sujeto y el objeto, lo haremos oportunamente, por el momento dejemos anotada la siguiente observación que hace Shirokov en su *Tratado sistemático de filosofía*: "Sólo partiendo de la *práctica material social*, como base de la teoría del saber, pudieron Marx, Engels y Lenin resolver el problema de la relación del sujeto y objeto; descubrir el carácter histórico, evolutivo de esa relación".

La existencia es, para Heidegger, objeto y causa de la filosofía. Objeto porque a ella le dedica su obra, causa porque afirma: "Por el mero hecho de existir el hombre, acontece el filosofar". La existencia es, en primer término, puerta de acceso a la ontología. Heidegger enfatiza su posición al decir: "Ninguna pregunta metafísica puede formularse sin que el que la formula —en su calidad de tal— no esté comprendido también en la pregunta; es decir, cogido en esa pregunta". La reducción fenomenológica de la existencia debe ser el punto de partida para la investigación ontológica o, para decirlo en los términos propuestos por José Gaos en su traducción de *Ser y tiempo*, la analítica existencial —de carácter óntico— debe ser la base de la investigación existencial —de carácter ontológico—. Esto es así porque la existencia no es una cosa ya hecha, definitivamente dada, sino algo que se está haciendo constantemente, algo que deviene. La existencia no es algo que es sino algo que está *siendo*. Este *ser* a medio hacerse, carac-

trística exclusiva de la existencia, según Heidegger, es puesta de relieve por medio de la siguiente fórmula: "la óptica excepcionalidad del *Dasein* reside en que *es* ontológico". Las relaciones entre la existencia individual y el ser en general, son descritas por Heidegger con las siguientes palabras: "El ser mismo, con el cual puede habérselas y se las ha siempre de alguna manera habido el *Dasein*, lo llamamos *Existenz*. Y porque la *Wesensbestimmund*, la definición de la esencia de este ente no puede llevarse a cabo indicando un qué determinado, sino que su esencia reside en que no puede menos de ser siempre su ser como ser suyo, se ha elegido para designar este ente el término *Dasein*, que es un término que expresa puramente el ser". Anotemos, de paso, dos reflexiones sobre este tema. Primera: los juegos de palabras a que recurren los existencialistas para expresar la elemental verdad de que la existencia es un proceso evolutivo se debe, en parte, a las limitaciones de la lógica formal, lógica que presupone un mundo estático, y, consecuentemente, a la falta de una lógica dialéctica. Segunda: la importancia que Heidegger y sus partidarios atribuyen al "descubrimiento" de que la existencia es un proceso evolutivo, se debe a su deliberada ignorancia del materialismo dialéctico. No hay tal "excepcionalidad" de la existencia; en todo proceso evolutivo (y en el universo nada permanece estático) podemos distinguir siempre algo que nace y algo que perece; todo proceso es, en rigor, algo a medio hacerse. Nada de esto ignora el materialismo dialéctico; para demostrarlo con algún abundamiento citaremos tres textos categóricos.

"Toda la naturaleza —dice Engels—, desde sus partículas más minúsculas hasta sus cuerpos más gigantescos, desde el grano de arena hasta el sol, desde el protozoo hasta el hombre, se halla en estado perenne de nacimiento y muerte, en flujo constante, en movimiento y cambio incesante".

Lenin escribe:

"Por oposición a la metafísica, la dialéctica no considera la naturaleza como algo quieto e inmóvil, estancado

e inmutable, sino como algo sujeto a perenne movimiento y a cambio constante, como algo que se renueva, y se desarrolla incesantemente, y donde hay siempre algo que nace y se desarrolla y algo que muere y caduca.

Por eso, el método dialéctico exige que los fenómenos se examinen no sólo desde el punto de vista de sus relaciones mutuas y de su mutuo condicionamiento, sino también desde el punto de vista de su movimiento, de sus cambios y de su desarrollo, desde el punto de vista de su nacimiento y de su muerte”.

Stalin afirma:

“El método dialéctico dice que la vida debe ser concebida tal como precisamente existe en la realidad. La vida se halla en un movimiento perpetuo; por consiguiente, nuestro deber es concebirla en su movimiento, en su destrucción y creación. Hacia dónde camina la vida, qué es lo que muere y qué es lo que nace en la vida, qué es lo que se está destruyendo y qué es lo que se está creando: he aquí los problemas que en primer lugar deben interesarnos”.

Como Descartes, como Husserl, como tantos otros, Heidegger toma como punto de partida de su filosofía la evidencia inmediata del yo. El filósofo belga Alphonse de Waelens, en su obra *La filosofía de Martin Heidegger*, escribe: “Bajo todas las deformaciones del problema epistemológico, late la confesión luminosa de la realidad primitiva e irreductible del ser en el mundo”. (Edics. del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. 1945. Pág. 138). Hemos señalado que uno de los errores de Husserl consistió en no haber tenido en cuenta las relaciones de la conciencia con sus condiciones de existencia; Heidegger se da cuenta de que no es posible captar al yo aislado de todo contenido e intentando superar aquella falla de la fenomenología, al mismo tiempo que el racionalismo cartesiano y el voluntarismo de Scheler, parte, no del yo aislado, sino del yo como ser que está en el mundo. Así dice en *Ser y tiempo*: “El *Dasein* se reconoce a sí mismo en toda afirmación del yo como ser-en-el-mundo”. El

dato primero que nos suministra la existencia humana es este *ser en el mundo*. Parecería que Heidegger va a hablarnos inmediatamente de la importancia de la acción del hombre sobre el mundo, de la recíproca influencia que el uno ejerce sobre el otro, de la manera en que el hombre transforma al mundo y el mundo contribuye a la transformación del hombre. No es así: la palabra "mundo" se carga inmediatamente de un obscuro sentido metafísico en que naufraga la acción. La solución racional que vincula la conciencia con la actividad del ser consciente, queda una vez más eliminada. Llamamos mundo, dice Heidegger, a "eso hacia lo cual la realidad humana trasciende". En apariencia, la filosofía heideggeriana resuelve la contradicción entre el yo y la realidad exterior, puesto que la frase ser-en-el-mundo intenta hacernos creer que el mundo es uno de los elementos que entran en la estructura misma del yo. En realidad, no es el mundo sino la trascendencia hacia el mundo (puro elemento metafísico) lo que entra en la estructura del yo. El propio Heidegger lo dice: la "trascendencia designa la esencia del sujeto, es la estructura fundamental de la subjetividad". Resulta ahora que la trascendencia misma es el ser-en-el-mundo. El ser-en-el-mundo heideggeriano es en realidad una pobre caricatura verbal del concepto de "condiciones de vida material de la sociedad", formulado por el materialismo histórico. En el concepto dialéctico entra, ante todo, el medio geográfico, entra asimismo el hombre, la población, la sociedad, pero como factor cardinal, entra "el modo de obtención de los medios de vida necesarios para la existencia del hombre, el modo de producción de los bienes materiales: del alimento, del vestido, del calzado, de la vivienda, del combustible, de los instrumentos de producción, etc., necesarios para que la sociedad pueda vivir y desarrollarse". (Después veremos que la caricaturización de los ricos conceptos del materialismo dialéctico, no es en Heidegger una ocupación desprovista de "intencionalidad").

Hay, según Heidegger, dos maneras de estar en el mundo, la una es la *existencia inauténtica*, la otra es la *existencia auténtica*. El concepto de existencia inauténtica es de indistinguible estirpe Kierkegaardiana. En efecto, el pensador danés



dice que el hombre preocupado por las cosas materiales puede ser feliz, pero no es un ser auténtico, "en lugar de un yo, no deviene más que una cifra, otro ser humano más, una repetición más de un eterno cero". Desde otro punto de vista, la conciencia banal o inauténtica de Heidegger es la misma conciencia "ingenua" de Husserl, pues ambas se caracterizan por el hecho de que consideran al objeto como una cosa exterior al sujeto; lo cual obliga a la conciencia a pegarse al objeto, a perderse entre los objetos, a sumergirse entre las cosas. La conciencia inauténtica del hombre anda tan perdida entre las cosas, entre lo *a-manual* (entre lo que está a mano), que se olvida completamente de sí misma. A este desteñido concepto de lo *a-manual* ha venido a quedar reducido el rico contenido de los "instrumentos de producción", que han permitido la transformación de la bestia en ser humano. Otra característica de la existencia inauténtica, a más de la pérdida entre las cosas y el olvido de sí, es aquella que consiste en convertir al hombre en uno de tantos, en hombre del montón, en ser intercambiable por otro existente inauténtico. Según Heidegger esta situación ha sido recogida por el lenguaje popular en el *Man* o en el *on*, cuyo equivalente castellano es el *uno*, cuando decimos, por ejemplo: con dinero *uno* puede viajar, *uno* puede divertirse, *uno* puede hacer lo que le dé la gana. En resumen, existencia inauténtica es la del hombre cuya conciencia banal efectúa en la vida cotidiana su afirmación existencial, sin haber operado la recuperación de sí por medio de la reducción fenomenológica.

Heidegger se pregunta si la conciencia *intra-mundana* del hombre inauténtico puede ser una conciencia de sí mismo y si puede con ella tomar conciencia del mundo. A la primera cuestión contesta que no. He aquí sintetizado su razonamiento: si, como dice Husserl, la conciencia es siempre "conciencia de algo", resulta que la conciencia sólo es "en sí", sólo es ella misma, cuando va hacia ese "algo"; cuando busca lo "otro", lo que no es ella misma. La conciencia es, para decirlo en la dialéctica mutilada de los existencialistas, una presencia-ausencia; no es "algo", sino precisamente lo contrario de "algo", puesto que existe necesariamente como conciencia

## EL EXISTENCIALISMO

177

siempre arrojado y caído en el mundo de sus preocupaciones, está ya siempre esclavizado al *Man*, al impersonalismo gregario. De hecho el descubrimiento de la opción posible no se hace sino por la reacción contra la prosecución y continuación de la caída, la cual se manifiesta siempre como algo que *ya ha sido elegido*, o como *ejerciéndose de hecho*'.

En virtud de la derelicción, el hombre se siente como abandonado entre las cosas, como un objeto arrojado en el mundo, en lucha desigual de sus solas fuerzas con las circunstancias que lo rodean, las cuales se escapan al dominio del hombre. Heidegger emplea el mismo término *derelicción*, que los jurisconsultos romanos usaban para designar el acto jurídico en virtud del cual una persona se desprende voluntariamente de un objeto que ha estado hasta entonces en su patrimonio y lo abandona sin importarle más que dicho objeto siga abandonado o que sea recogido por otra persona. Ejecuta, por ejemplo, este acto jurídico el que abandona la colilla de un cigarrillo. Si después un vagabundo puede apropiarse de esa colilla para fumarla, es precisamente porque en virtud de la derelicción ha salido del patrimonio de la primera persona y puede entrar en el patrimonio del vagabundo sin que medie donación. Ahora bien, si el hombre se encuentra derelicto en el mundo es porque ha sido abandonado por alguien..., y aquí estamos en presencia de la raíz fideísta de la filosofía heideggeriana.

La conciencia de la derelicción produce el sentimiento de inseguridad, que, a su vez, se ve acentuado por la obligación que tiene el hombre de elegir constantemente entre posibilidades múltiples. Pero todas estas posibilidades, en sus variadas formas, están orientadas en dos únicos sentidos: uno conduce a la existencia inauténtica, a la pérdida definitiva del yo en las banalidades del mundo, en último término a la nada; otro conduce a la existencia auténtica, a la realización del ser verdadero del yo, a la vida en y por la angustia. El dilema es: ser o nada. Para aclarar este punto permítasenos citar a Lefebvre: "El ser y la nada son separados por el existencialismo heideggeriano, y atribuidos a dos *trascendencias*: lo existente (la cosa, el objeto) y la existencia (el sujeto, la con-

ciencia). Una vez separados por la *descripción* son arbitrariamente reunidos, mezclados, confundidos. La conciencia (lo negativo) se define como conciencia de lo otro (lo positivo, el ser). Esta manera de *separar* los elementos de la dialéctica, para luego confundirlos, es siempre una caricatura del estudio dialéctico de la unidad de los contrarios. De ese modo la nada aparece como un abismo metafísico. En lugar de determinarse como relativa al ser en el devenir, la nada es concebida como un absoluto *captado* así en la angustia". Podría intentarse una explicación dialéctico-materialista del sentimiento de angustia que tiene por fondo la inseguridad, tan frecuente en los ideólogos de la burguesía en la etapa del imperialismo que hasta han llegado a divinizarlo, en la siguiente forma esquemática: la inseguridad motivada por la certidumbre del próximo derrumbamiento total del régimen capitalista, definitivamente abatido ya en la Unión Soviética, en gran parte de China y en los países europeos de la democracia popular; sobre ese estado de predisposición surge la angustia al comprobar el ideólogo burgués que las fuerzas sociales (crisis, guerras, desocupación, hambre y miseria) escapan al control de los hombres en el mundo capitalista. Las explicaciones de carácter religioso surgieron cuando se trató de calmar el desasosiego del hombre producido por el temor a las poderosas fuerzas de la naturaleza; hoy esas fuerzas han sido, en gran medida, sometidas por el hombre, pero otras fuerzas han venido a ocupar el primer plano en la preocupación humana, las fuerzas sociales que, paradójicamente, cada día escapan más al control y dominio de los dirigentes capitalistas. En tales circunstancias, se hace necesario reactualizar las concepciones místicas encubriéndolas con un manto pseudo-filosófico y pseudo-científico, en el que las misteriosas fórmulas de los sacerdotes egipcios son sustituidas por el oscuro lenguaje técnico de la filosofía existencialista.

La libertad esencial del hombre radica, según Heidegger, en la posibilidad de opción entre el ser y la nada. "Sin la manifestación primordial de la nada, dice, no hay existencia autónoma, no hay libertad". El estar situado frente a la nada permite al hombre sentir con más fuerza su propia realidad

trastornadoras del orden feudal, han surgido en las ciudades-estado del Norte de Italia, Savonarola predica la mutilación como medio de alcanzar la existencia auténtica. No tiene nada de extraño, por consiguiente, que en el período comprendido entre las dos guerras mundiales, cuando la crisis general del capitalismo era ya evidente en el plano económico, en el plano político y en el plano ideológico, Heidegger reactualice el misticismo. Estos ejemplos sirven solamente para llamar la atención sobre un hecho: la relación de las doctrinas místicas con las épocas de profunda crisis social; no pretenden ser una explicación dialéctico-materialista de ese fenómeno ideológico en sí, la forma en que la estructura económica *determina* la superestructura ideológica y la forma en que ésta, a su vez, reacciona sobre aquélla, es un hecho demasiado complejo para pretender explicarlo por medio de unos cuantos ejemplos citados al paso.

Tres son, según Heidegger, los datos capitales o elementos de la angustia: la *derelicción* o sea la sensación de estar abandonado en el mundo; la *posibilidad* o sea la necesidad de optar constantemente entre la nada y el ser; y, por último, la *caída* o sea la conciencia de culpabilidad. La angustia, "un sentimiento de la situación original", revela la estructura del *Dasein* (existencia individual), según A. de Waelhens, en la siguiente forma: "1) El *Dasein* se manifiesta a sí mismo como una existencia *ya* arrojada y abandonada en el mundo, derelicción ante la cual el *Dasein* experimenta la angustia. 2) En segundo lugar esta misma existencia se manifiesta como obligada a elegir entre dos posibilidades fundamentales: o asumir un destino personal (cuya naturaleza está todavía por precisar), o bien ocultarse esta posibilidad abandonándose al mundo inmediato. La angustia nos revela el ser-en-el-mundo, ante todo como un poder-ser, un *In-der-welt-sein-können*. 3) Finalmente, y esto ya no nos lo da directamente la angustia, sino que fluye de su poca frecuencia y del empeño encarnizado del yo gregario, el *Man*, por ahogarla, hay en el *Dasein*, arrojado al mundo y forzado a tomar una opción decisiva, una tendencia casi incoercible a optar en el sentido de la repulsa de sí mismo. Tal como existe de ordinario, el *Dasein*, está *ya*

EL EXISTENCIALISMO

175

al yo, la angustia "revela la existencia en su perfecto enajenamiento hasta entonces velado; lo revela como lo radicalmente otro, frente a la nada" (El paralogismo se ve claro, lo que no se ve muy claro es lo que Heidegger quiere decir). El hombre que antes estaba como perdido en el mundo, gracias a la angustia se encuentra a sí mismo: esa es la existencia auténtica. La filosofía de Heidegger tiene un innegable carácter místico; en ella la angustia desempeña, ni más ni menos, la misma función que la "iluminación interior" ha desempeñado hasta aquí en el misticismo de todas las épocas: proporciona un conocimiento superior al de la razón, pone en contacto directo con la esencia última del universo y es el camino hacia la existencia verdadera. Tales manifestaciones de misticismo agudo constituyen el reflejo ideológico de épocas que se caracterizan por bruscos virajes históricos, en los cuales la razón, sometida a los cánones de la lógica formal, se declara incapaz de explicar los nuevos hechos sociales y el individuo, angustiado por no poder dominar las fuerzas económicas y políticas, se refugia en el interior de sí mismo, buscando en la intuición verdades pretendidamente superiores a las de la razón. En la segunda mitad del siglo III de nuestra era, cuando el mundo helénico sometido a la dominación romana perdió toda esperanza de resurgir, aparecen en Grecia una serie de doctrinas místicas y teosóficas, cuyo representante más destacado es el neoplatónico Plotino, según el cual la recta conducta humana debe renunciar a todas las atracciones corporales a fin de volver al mundo suprasensible, contemplar la divinidad y unirse a ella. A fines del siglo IV y principios del V, cuando se acentúa la descomposición del orden social creado por el Imperio Romano, San Agustín (354-430), que presencié, en 410, la caída y el saqueo de Roma por las hordas visigodas de Alarico, predica el ascetismo y reelabora los temas místicos de Plotino. A fines de la Edad Media, cuando el régimen feudal comienza a resquebrajarse por todos lados, surgen por doquier místicos que pretenden suplantar el conocimiento lógico por la iluminación del alma; cuando ya las primeras formas capitalistas de producción y de cambio, e incluso las primeras manifestaciones políticas de la burguesía,

sumida entre los hechos, perdida entre los objetos, confundida con los otros existentes; otra, porque aún en el supuesto de que la conciencia llegara a ser, por actos sucesivos, conciencia de todos los objetos que hay en el universo, ello constituiría una *suma* y no una totalidad (ya Husserl señaló que la totalidad trasciende a la suma). De allí que *uno* trate inútilmente de conocer al mundo; el mundo, la totalidad, escapará siempre al conocimiento. Sólo podremos descubrir (sería impropio decir *conocer*) esa totalidad que es el mundo, mediante la *tonalidad afectiva*, mediante una relación directa establecida gracias a la emoción, a la afectividad, gracias, sobre todo, a esa particular forma de emoción que es la angustia, la cual recibe el exorbitante privilegio de mostrarnos la vida auténtica, revelarnos la totalidad y sostener el universo. La angustia desempeña en la filosofía de Heidegger el mismo papel que la conciencia trascendental desempeñaba en la de Husserl, ambas reducen el mundo a un fenómeno de conciencia, pero esta reducción conserva en la fenomenología husserliana un resto de racionalidad formal, en cambio, en la concepción heideggeriana esa apariencia de racionalidad desaparece por completo: por la angustia el mundo se nos revela como totalidad, en un instante inefable que lo desborda, lo supera y lo reconoce como tal; pero la angustia no es más que lo irracional absoluto, puesto que su raíz más profunda proviene de la imposibilidad de conocer racionalmente al mundo. Subjetivismo por una parte, irracionalismo por la otra. ¡La filosofía burguesa de la etapa imperialista se ha quitado, por fin, la careta!

El hombre inauténtico suele encontrarse feliz perdido entre las cosas; el *uno* llega, cuando más, a la preocupación, al fastidio, pero el hombre auténtico, "angustiándose en su situación de abandono", se pregunta desesperado: ¿qué es el ser, qué soy yo? El que pregunta está angustiado, pero la propia pregunta lleva la respuesta: es la irrupción de la nada en lo existente, en forma de angustia. En cuanto al ser, a la totalidad, la pregunta está contestada porque para captar un *todo* hay que superarlo, ahora bien, lo único que supera a todo es la nada y en la angustia "la nada nada". En cuanto

de "algo", que es lo "otro" con respecto a ella. Sartre usará y abusará de este tema en *El ser y la nada*. Este planteamiento implica una grosera deformación de la dialéctica, por tres motivos, cuando menos: primero, porque no proporciona una síntesis, una superación de los contrarios, sino que se contenta con señalar su inevitable oposición; segundo, porque concibe la conciencia en forma estática y parcial en el momento de captar el objeto, cuando muy bien sabemos que la síntesis dialéctica sólo es posible concibiendo las cosas como proceso, es decir, en movimiento; y, tercero, porque escamotea la individualidad concreta que en la realidad se traduce siempre en acción y en poder sobre el objeto. ¡Qué pobre aparece este esquema de la conciencia al lado de los conceptos del materialismo dialéctico!

"El conocimiento —escribe Lenin— es una eterna e infinita aproximación del raciocinio al objeto. El reflejo de la naturaleza en el pensamiento del hombre hay que comprenderlo no como *muerto*, no como *abstracto*, no *inmóvil*, no *sin contradicciones*, sino en un eterno proceso de movimiento, de surgimiento de contradicciones y de sus soluciones".

En otra parte escribe:

"Al principio; impresiones, como en un relámpago; después: se distingue algo; luego, se desarrollan ideas de cualidad (que conducen a una definición de una cosa o fenómeno) y subsecuentemente, ideas de cantidad. Más tarde, el estudio y la reflexión dirigen el pensamiento a cuestiones de identidad y diferencia-base-esencia. Todos estos momentos o pasos del conocimiento, están dirigidos del sujeto al objeto, se comprueban por la práctica y proceden por medio de esta verificación hacia la verdad".

A la pregunta de si puede la conciencia "intra-mundana" captar el mundo, Heidegger contesta también negativamente; por dos razones principales: una, porque el mundo es una totalidad, en la que forzosamente debe estar incluido el yo y este yo no puede ser captado por una conciencia que está

existencial: sentir la amenaza constante de la nada es una necesidad para la autenticidad de la existencia. Heidegger expone así este pensamiento en *¿Qué es metafísica?*: "En esa clara noche que es la nada de la angustia es donde surge la originaria patencia del ente *como tal ente*: que es *ente y no nada*. Pero este *y no nada* que añadimos a nuestra alocución no es, empero, una aclaración *subsiguiente*, sino lo que *previamente posibilita* la patencia del ente en general. La esencia de esta nada originariamente anonadante es: *que lleva al existir, por vez primera, ante el ente en cuanto tal*.

Solamente a base de la originaria patencia de la nada puede la existencia del hombre llegar al ente y entrar en él. Por cuanto que la existencia dice por esencia relación al ente, al ente que no es ella y al que es ella misma, procede ya siempre, como tal existencia, de la patente nada.

*Existir* (ex-sistir) significa: *estar sosteniéndose dentro de la nada*.

Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre *allende* el ente en total".

Heidegger parece decir: *yo afirmo que sólo es posible para el hombre aquello que es posible para mí, es decir, en y por la angustia de la existencia despojada de todo, conciencia de la nada...* Profunda razón hay en la siguiente afirmación implícita de A. de Waehlens: "Kierkegaard es el representante de un nihilismo aún lleno de ilusiones; Nietzsche el de un nihilismo consciente de sí, pero que se esfuerza por superarse; ¿no será Heidegger el heraldo de un nihilismo mayor, de un nihilismo que se busca y se quiere?". Basta leer a Heidegger para encontrar la respuesta afirmativa a la pregunta de Waehlens: "La ausencia de la nada consiste en lo siguiente: conducir el hecho de la existencia ante lo existente... Existir equivale a lo siguiente: mantenerse en la nada. Manteniéndose en la nada, la existencia emerge por encima de lo existente en su totalidad...".

Al elegir día a día, hora a hora, minuto a minuto, entre el ser y la nada, el hombre, *libremente*, se hace existir y hace existir ante sí al mundo como totalidad. La existencia está incesantemente comprometida en el juego de esta aventura



total. La realidad humana se proyecta constantemente fuera de sí no solamente hacia el objeto, sino también hacia lo posible. Tener un porvenir posible es *realizarse*. La existencia está totalmente en proyección hacia lo otro y hacia lo posible, en continuo arrancamiento de sí misma y de las cosas (ex-sistir, es estar fuera), en la aventura y en el riesgo constantes, condenada a intentar ser "otro" que ella. En el seno infinito de las posibilidades, la muerte es lo posible absoluto, dentro de lo cual y por lo cual todo es posible. Al mismo tiempo, la muerte es lo posible-imposible puesto que nadie *realiza* su propia muerte, cuando más, cada uno puede lograr su muerte. La muerte no sólo termina la existencia, sino también la determina: por la muerte de un hombre los otros saben, por fin, lo que él es; es lo que fué. Estamos aquí en presencia del venero más fecundo para los dramas existencialistas y en presencia de la raíz metafísica del subjetivismo histórico existencialista. El hombre auténtico anticipa constantemente su muerte, la acepta como condición absoluta de la libertad, pues reconoce en ella su obra suprema, el acto que lo realizará definitivamente. La muerte pone al hombre en presencia de sí mismo, de allí que otro de los elementos constitutivos de la existencia sea el ser-para-la-muerte. La muerte es una parte esencial de la estructura del ser humano. La muerte es la más patética amenaza de la continua acechanza de la nada. La muerte es la más perfecta expresión de la nada en nuestro ser. La muerte, como necesidad ineludible que es, está incluida en el ser-en-el-mundo. Ser-para-la-muerte no significa un mal para el hombre, ni siquiera una limitación, puesto que es la condición necesaria para la integración total y definitiva de su existencia.

Holanda fué, según el decir de Marx, "un país capitalista modelo del siglo XVII". Allí y en esa época, un filósofo materialista, Spinoza, escribió:

"Un hombre libre en nada piensa menos que en la muerte: y su sabiduría es una meditación no sobre la muerte, sino sobre la vida". (Ética IV, prop. 67).

En Alemania, en el período comprendido entre las dos guerras mundiales, las contradicciones internas del régimen capitalista se agudizaron tanto que la burguesía hubo de im-

poner la dictadura terrorista del capital financiero para sobrevivir. Allí y en esa época, un filósofo idealista del partido nazi, Heidegger, dijo que nadie puede descargar a otro de su muerte e hizo de éste uno de los temas centrales de su filosofía.

¡Qué diferencia entre el generoso optimismo del ideólogo de una clase ascendente, de la joven burguesía ante cuyos ojos se dilataba un promisor futuro histórico y el fúnebre pesimismo del ideólogo de una clase agónica, de la senil burguesía imperialista que ya escucha los pasos de su "enterrador"!

Después de la *derelicción* y de la *posibilidad*, la *caída* es el tercer elemento constitutivo de la angustia. La caída está intimamente relacionada con el sentimiento de culpabilidad o conciencia del pecado. La caída se expresa en la tendencia natural de "uno" a optar por lo malo en vez de por lo bueno, por el vicio en vez de la virtud, por la dispersión del yo en vez de la concentración, en una palabra por la existencia inauténtica en lugar de la existencia auténtica. En el hombre auténtico esta tendencia hacia las cosas engendra un sentimiento de culpabilidad. Para Kierkegaard, como para la religión, somos culpables porque hemos pecado, en el mejor de los casos somos culpables en virtud del pecado original cometido por Adán y Eva. Heidegger, en cambio, considera que el hombre es culpable porque sí, sin más ni más, por el simple hecho de estar en el mundo; la culpabilidad, según él, no es causada por un hecho imputable al individuo. En lo sucesivo ni el asceta ni el "santo" podrán escapar a la conciencia del pecado; Heidegger les dice: eres un ser-en-el-mundo, por lo tanto eres culpable, desgraciado de ti si no sientes esa culpabilidad. La existencia auténtica consiste, para decirlo con términos de Waeh-lens, en la "aceptación silenciosa y angustiosa de la culpabilidad fundamental".

De la combinación de los tres elementos de la angustia deduce Heidegger que la esencia de la existencia del hombre es la *temporalidad*. En el concepto de temporalidad el pasado está representado por la derelicción y su eterna repetición, el futuro está representado por la anticipación de la muerte y el vínculo entre uno y otro está representado por la finitud

o conciencia de culpabilidad. Waelens dice: "No asumo verdaderamente esta finitud, sino en cuanto que la veo en su término por la anticipación de la muerte, y en su origen, por la repetición de la derelicción...". Al autor citado le parece que ésta es la parte menos aceptable de la filosofía de Heidegger y termina así su libro: "...la contingencia es lo que jamás, a ningún precio, podrá ser aceptado por el hombre. La finitud es insoportable. Debe ser, de un modo o de otro, superada".

¿La filosofía de Heidegger es de índole religiosa o es atea? La pregunta surge necesariamente de la forma ambigua, sibilina, en que Heidegger resuelve el problema ontológico, mejor dicho, de la forma en que lo deja deliberadamente sin resolver. He aquí sus propias palabras: "Si aparece —y cómo aparece—, si ingresan, se presentan y retiran el Dios y los dioses, la historia y la naturaleza, en el despejo del ser —y cómo acontece tal—, todo esto no es decidido por el hombre". Sartre afirma categóricamente el ateísmo de Heidegger, éstas son sus palabras, tomadas de *El existencialismo es un humanismo*: "Lo que complica las cosas es que hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, entre los cuales yo colocaría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica; y, por otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mí mismo". (*Ed. Sur*. Bs. Aires. 1947. Págs. 15 y 16). Waelens considera que la filosofía de Heidegger se ha librado de la idea de Dios más radicalmente que cualquiera otra, incluso que aquellas concepciones que expresamente se declaran ateas. Estas son sus palabras: "El establecimiento de un pensamiento radicalmente liberado de la idea de Dios no puede ser concebido en virtud de la negación de esta idea. Exige ser formulado sin la menor referencia a esta idea. La enseñanza de Nietzsche es ésta: una filosofía sólo podrá decirse que ha sacudido el yugo de lo divino cuando logre clausurar el círculo de los problemas filosóficos sin hacer uso alguno de la hipótesis teísta. He aquí, al menos en lo esencial, y a nuestro parecer, el alcance profundo y último del existencialismo de Heidegger".

Manuel García Morente, en sus *Lecciones preliminares de filosofía*, sostiene una opinión contraria, al decir: "el pensamiento general de Heidegger, y de buena parte de la moderna filosofía, hace navegar el barco de la filosofía hacia un nuevo continente en el cual se vislumbra el alto promontorio de la divinidad". (*Ed. Losada*, Bs. Aires, 1941. Pág. 403).

La esfinge de Friburgo cuida mucho de mantener la incertidumbre sobre este punto capital: ello le da una aureola de sabiduría enigmática, deleitosa y lucrativa a la par. Sus discípulos afirman: sabe el secreto, pero no es llegado el tiempo de la revelación. A uno de los que asistieron al Congreso de la filosofía reaccionaria, reunido en la ciudad de Mendoza, Rep. Argentina, en abril del corriente año (1949), oímos relatar lo siguiente: entre los congresales había varios discípulos directos de Heidegger. A cada uno de ellos formulé por separado la pregunta: ¿Cuál es la respuesta de Heidegger al problema de Dios? Uno contestó: ya el maestro dijo al respecto todo lo que tenía que decir. Otro afirmó: Heidegger es católico y así lo proclamará oportunamente. Un tercero dijo: Heidegger deriva hacia la solución panteísta. Finalmente, hubo uno que afirmó: Heidegger es ateo. Al parecer, cabe dar todas las interpretaciones a la doctrina del *pitoniso*.

En realidad, hay en Heidegger una teología mutilada, una teología que no se encuentra en las afirmaciones explícitas sino en los supuestos implícitos de toda su filosofía. Tienen razón los teólogos que reprochan a Heidegger el haber hecho de la filosofía una "metafísica secularizada": el *ser-en-el-mundo* y la *derección* suponen un Creador, pero Heidegger no lo menciona; la *caída* no se explica sin el pecado original; la conciencia *intra-mundana* tiene su complemento en la conciencia extra-mundana; el *ser-para-la-muerte* y el *cuidado* no pueden ser otra cosa que el cuidado del alma; la noción de la *nada* metafísica exige ser completada con la noción del ser absoluto, etc. La filosofía de Heidegger, por calculado interés político, no podía mostrar de primas a primeras su verdadera esencia: una filosofía creada expresamente para servir al nazismo, no podía declararse abiertamente religiosa.

Hay otro aspecto de la filosofía heideggeriana que nos interesa destacar. El deslinde del tema lo encontramos en Lefebvre, pero su elaboración completa tendremos que intentar-la por nuestra cuenta. Dice el autor tantas veces citado:

“La metafísica de Heidegger no plantea toda una serie de problemas capitales y sin embargo gira en torno de esos problemas: vive de ellos sin abordarlos nunca claramente, es decir, racionalmente. Hélos aquí:

- a) Problema de la *dialéctica*: el ser y la nada, lo posible y lo imposible.
- b) Problema de la *superación*: ¿Qué es superar lo realizado y superarse?
- c) ¿Qué es la *totalidad*?
- d) ¿Qué queremos decir exactamente con la palabra *Nosotros*? ¿Qué es la comunidad humana?
- e) ¿Qué es el *mundo* y qué significa esa palabra y cuál es el sitio del hombre en el mundo?
- f) ¿En qué consisten exactamente los poderes de la realidad humana?
- g) ¿Qué significa exactamente la palabra *fin*, en lo que respecta a la realidad humana? ¿Cuál es su objetivo, su sentido, su *fin*?

Estas cuestiones son rozadas por Heidegger, sin método, al azar de las *descripciones* fenomenológicas. Y para cada problema, confusamente, y por *razones* afectivas, asume determinada posición.

Ahora bien. Ocurre, en primer lugar, que esas cuestiones son precisamente las mismas que plantea claramente y resuelve racionalmente el *materialismo* dialéctico.

En segundo lugar, ocurre que en su confusión y a pesar de ella, Heidegger *elige* siempre la pseudo-solución, la inversa de la solución dialéctica. De este modo, cuando contesta a la pregunta más general, opta por el *ser-para-la-muerte* contra el ser para la vida. Y así sucesivamente...”.

Recordemos, además, que Heidegger desvirtúa, deforma y caricaturiza ciertos conceptos del materialismo dialéctico, tales como el de "condiciones materiales de existencia" y el de "instrumentos de trabajo". Este conjunto de hechos nos muestra que no estamos aquí ante una mera casualidad. Es necesario buscar una explicación, la cual no puede ser otra que ésta: Heidegger, que fué miembro del partido nacional-socialista, elaboró su doctrina en los años que precedieron a la toma del poder por los nazis, cuando aún era profesor de filosofía en Erimburgo y antes de que Hitler lo nombrara Rector de la Universidad de Friburgo, pero ya con el propósito de servir a esa tendencia archi-reaccionaria. En los países capitalistas se desencadenó a fines de 1929 una crisis económica de mayor fuerza destructiva que las anteriores, la cual se agudizó en los tres años siguientes; la crisis en la industria se manifestó en el desempleo de 24 millones de obreros y la crisis en la agricultura se tradujo en la ruina de la inmensa mayoría de campesinos. La crisis agravó las contradicciones inter-imperialistas entre los países vencedores y los vencidos de la primera guerra mundial, esta circunstancia agravó particularmente la situación de Alemania, cuya producción industrial comenzó a decaer notablemente y llegó a ser en 1933 tan sólo el 66 por ciento de lo que había sido en 1929. En esa época la angustia era en Alemania un sentimiento muy generalizado a causa de la incertidumbre económica y política reinantes, incertidumbre que se manifestaba agudamente entre la misma burguesía, cuya debilidad era manifiesta. De allí que una filosofía de la angustia estuviera llamada a tener éxito inmediato en las capas superiores de la sociedad; pero ello no bastaba, era necesario, además, atraer hacia la nueva forma asumida por la ideología burguesa a grandes sectores de la pequeña burguesía y del proletariado que buscaban afanosamente en el materialismo dialéctico una explicación racional de los complejos problemas sociales del momento y una cura eficaz para la angustia. El materialismo dialéctico era en la Alemania pre-hitleriana una corriente filosófica que no podía dejar de tomarse en cuenta; Heidegger comprendió que era, no solamente inútil sino cotraproducente, atacarlo de frente;

resultaba más cómodo, y mucho más eficaz, dar la impresión de que la nueva ideología burguesa era una corriente paralela al marxismo, meterse en el terreno de éste barajando sus propios temas y aparentar una reconciliación con la dialéctica, para arrebatarse así la parte de su público menos preparado desde el punto de vista filosófico y cuya conciencia política era menos consistente. Una mistificación, eso es la filosofía de Heidegger.

### XXI. Los nazis.

El nazismo y el existencialismo tienen, además de las múltiples concomitancias que haremos resaltar a continuación, un antecedente común con la obra de Nietzsche. Spengler, por ejemplo, que es uno de los *ideólogos* que más contribuyó a la formación de la "doctrina" del nacional-socialismo, en nombre de la nietzscheana *voluntad de poder*, se alzó contra el humanitarismo y el racionalismo. Por otra parte, el subjetivismo de Husserl y el irracionalismo de Heidegger permitieron a los nazis llevar a cabo la gran rebelión, contra los siguientes conceptos tenidos hasta entonces por verdades racionales: internacionalismo, humanitarismo, progreso, democracia, libertad, igualdad de raza y de oportunidad, seguridad, paz, comunidad, felicidad para el mayor número y perfectibilidad del hombre. Con entera justicia, Edmond Vermeil, en un libro publicado antes de la segunda guerra mundial, *Les doctrines de la révolution allemande*, pudo demostrar que la "revolución" nazi había sido "una revolución contra la razón".

Para poder encontrar la causa de esta inaudita alianza del pensamiento metafísico más sutil y rebuscado con el movimiento político más brutal y regresivo que registra la historia — alianza monstruosa de lo sobrenatural con la barbarie—, es necesario tener en cuenta las circunstancias históricas que hicieron posible dicha alianza. Ante todo, es necesario tener en cuenta que esa alianza se operó en la etapa del imperialismo y dentro del marco de la crisis general del capitalismo, de una

crisis que no se refiere a un aspecto en particular del régimen, ni se la puede localizar en un sitio determinado, sino de una crisis que se refiere al régimen burgués en su conjunto y que abarca todo el mundo capitalista. Además, hay que tener en cuenta la situación especial del país en que se efectuó la alianza de la metafísica con el partido político de los grandes monopolios. He aquí brevemente expuestas las condiciones que permitieron a los fascistas alemanes tomar el poder en 1933:

“La pertinaz crisis industrial y agraria, el enorme paro forzoso y la situación cada vez más precaria de las clases desposeídas, contribuían a agudizar el descontento de los obreros y campesinos. El descontento fué creciendo hasta convertirse en un estado de indignación revolucionaria de la clase obrera. Este descontento se agudizó especialmente en Alemania, país económicamente agotado por la guerra, por las contribuciones que se le habían impuesto en provecho de los vencedores anglofranceses y por la crisis económica, y donde la clase obrera vivía agobiada bajo el yugo de su burguesía propia y de la burguesía extranjera, anglofrancesa. Testimonio elocuente de esto fueron los seis millones de votos obtenidos por el Partido Comunista de Alemania en las últimas elecciones al Reichstag celebradas antes de la subida de los fascistas al Poder. La burguesía alemana vió que las libertades democrático-burguesas que aún se conservaban en Alemania podían jugarle una mala pasada, que la clase obrera podía aprovecharse de esas libertades para desarrollar el movimiento revolucionario. En vista de esto, decidió que, para mantener en Alemania el Poder de la burguesía, no había más que un camino: acabar con las libertades burguesas, reducir a la nada el Parlamento (el Reichstag) e instaurar una dictadura terrorista de tipo nacionalista burgués, capaz de aplastar a la clase obrera y que encontrase su base de sustentación entre las masas pequeñoburguesas, influídas por la idea del desquite. Y para esto, llamó al Poder al partido fascista, que, para engañar al pueblo, se había puesto la etiqueta de partido nacional-socialista, pues sabía perfectamente que el partido fascista es, en primer lugar, el sector de la bur-



guesía imperialista más reaccionario y más enemigo de la clase obrera y, en segundo lugar, el partido más rabiosamente defensor de la idea del desquite, capaz de arrastrar consigo a las masas de millones de hombres de la pequeña burguesía de sentimientos nacionalistas. Ayudaron a la burguesía en esta empresa los traidores a la clase obrera, los dirigentes de la socialdemocracia alemana, que con su política oportunista allanaron el camino al fascismo". (Historia del Partido Comunista —bolchevique— de la URSS. Ediciones en Lenguas Extranjeras. Moscú. 1946. 4ª edición española. Págs. 310 a 311).

La alianza de que hemos hablado, es explicada por Lefebvre en la siguiente forma: "La situación del existencialismo heideggeriano respecto al humanismo dialéctico corresponde exactamente a la ideología hitleriana respecto al socialismo. El nazismo o nacional-socialismo mistificó todas las consignas y todos los objetivos del socialismo, con el propósito de arrastrar al pueblo alemán e incluso a otras masas más o menos populares a la más imperialista y más retrógrada de las políticas. Así también en el plano filosófico, Heidegger *mistifica* todos los temas de la dialéctica, del humanismo, en provecho de una filosofía aventurera y negadora tanto del pensamiento como de lo humano. Y esa filosofía que se presenta audaz, exaltadora, se revela al examen como un síntoma de descomposición avanzada de una sociedad decadente y de lo humano en esa sociedad".

No fué solamente Heidegger; toda la filosofía burguesa anterior, hizo el juego al nazismo atacando, desfigurando y tergiversando el materialismo dialéctico, ya en forma abierta ya veladamente. Incluso después de la llegada de Hitler al poder, los filósofos universitarios alemanes continuaron, en Alemania o en el destierro, especulando sobre los mismos temas que tantas armas dieron a los nazis. Ernesto Cassirer, que se refugió en Inglaterra, constituye una excepción que merece destacarse, pues, a pesar de su neokantismo, hizo un importante aporte crítico a la lógica aristotélica al bosquejar un análisis funcional de las proposiciones y de los argumentos, superior al análisis silogístico.

Max Scheler no vió la apoteosis de su ideología, pues murió antes de que los nazis llegaran al poder. Nicolás Hartman continúa elaborando, como si nada hubiera pasado, su abstracta "Ética", bajo el hitlerismo, cuidando de advertir a los dirigentes obreros que se abstuvieran de condenar las riquezas y el lujo de las clases privilegiadas, debiendo en cambio enfatizar los deberes y obligaciones de los trabajadores. Jaspers, perseguido, continuó ahondando los temas que sirvieron de arma ideológica a sus perseguidores. Husserl murió en el destierro, pero ya su teoría del *yo trascendental* había servido a Hitler para afirmar que el nacionalsocialismo "no se basa en las ideas de la mayoría sino en la *personalidad*". Sobre todo el método fenomenológico creado por Husserl había sido ya aplicado por el máximo teórico del nazismo, el racista Rosenberg, que escribía: "Sumérgase el individuo en el fondo de su ser, y adquirirá (saisira) la revelación de los mandatos de la sangre. La sangre es esta región de la vida inconsciente y espontánea que nos trae las determinaciones de la raza. La vida consciente y racional tiende, por el contrario, a separarnos de ese fondo existencial oscuro y a alejarnos, ya los unos de los otros, ya aún de la comunidad nacional".

En cuanto a Heidegger, queremos hacer resaltar su complicidad no sólo ideológica sino también política con los nazis, aduciendo testimonios ajenos. Guillermo de Torre dice al respecto: "Heidegger profesa actualmente en la Universidad de Friburgo, figuró inscrito en el partido nazi; lo nombraron Rector en 1933; en el discurso inaugural de su rectorado hizo un llamamiento de fidelidad al Führer; dimitió el rectorado en 1934 pero continuó explicando su curso de filosofía; después se le ofreció el Rectorado de la Universidad de Berlín; fué obligado a suspender la docencia en 1937-38, pero pudo reanudarla en plena guerra". En prueba de su afirmación, G. de Torre cita las siguientes palabras de Eric Weill: "Queda claro, por consiguiente, que Heidegger aprobó la incautación del poder por Hitler, no se sintió particularmente molesto durante el primer año del *Reich milenario*, celebró públicamente la ruptura de su país con la Sociedad de Naciones, in-

fluyó con todo el peso de su prestigio sobre sus alumnos y sobre la opinión pública de su país a fin de que Hitler fuera el *porvenir de Alemania*, y sufrió una decepción al ver que ese Reich podía prescindir de sus servicios, puesto que en definitiva no necesitaba de ningún filósofo”. “De todo lo que puede quejarse es de que el nazismo haya sido ingrato con él”.

“No es raro, dice Lefebvre, que Heidegger, quien objetivamente intentó arrebatar sus problemas al materialismo dialéctico para ocultar su solución, se haya incorporado al nazismo cuando el nazismo tenía todavía necesidad de librar una lucha en el plano filosófico. (Después de lo cual, consolidado en Alemania el nazismo y aplastados los marxistas, Heidegger fué dejado a un lado. ¡Este último detalle, lejos de justificarlo agrava el caso de ese filósofo!)”.

Por su parte, Cuvillier aporta los siguientes datos: “En cuanto a Heidegger, de igual modo no debe olvidarse que fué miembro del partido nazi; y gran parte de la juventud hitleriana, de la que tenía alguna cultura, la de las universidades, encontró en su doctrina un eco de sus propios sentimientos. Tenemos sobre esto múltiples testimonios, especialmente los de un cierto Hans Naumann, etnólogo y mitólogo, quien en un folleto que puede verse en la Biblioteca Nacional (París), titulado *Fe germánica en el destino* (Germanischer Schicksalsglaube) publicado en 1934, consagraba veinte páginas a demostrar la identidad de esta filosofía de Heidegger con el más puro espíritu germánico, que se expresaba ya en los antiguos mitos de la muerte heroica de los dioses. Tan evidente es el parentesco, que un jesuita de la Universidad de Lovaina, el Padre Thielemans, en la *Nouvelle Revue Théologique*, de junio de 1936, no dudaba en caracterizar esta filosofía de Heidegger como la *metafísica misma del nazismo*. Os señalo igualmente un artículo que el filósofo y sociólogo Karl Löwith había escrito fuera de Alemania en 1938, sobre *Las implicaciones políticas de la filosofía de la existencia en Heidegger*, y cuya traducción ha sido dada recientemente (nov. 1946) en *Temps Modernes*. Resulta de ese artículo que la concepción fundamental de la filosofía de Heidegger es de esencia nacional-socialista. Si he insistido sobre este aspecto político-social del movimiento que de-

bo estudiar, es porque creo que una ideología nunca debe ser aislada de su subestructura. Sería desfigurar esta ideología irracionalista, el considerarla completamente separada de esa subestructura”.

El artículo de Löwith, a que se refiere Cuvillier, dice en lo conducente así: “Sea que Heidegger se acomodara a la dominación de Hitler o que lamentara esa adaptación como un error, el hecho es que la misma posibilidad de tomar postura por la *revolución del nihilismo* debe ser explicada desde la raíz de su principio filosófico. Este principio, la reducción de la existencia a sí misma, que sólo reposa en sí misma frente a la nada, no es una invención gratuita. Corresponde, por el contrario, al estado radical de la situación histórica efectiva con la cual se ha identificado en términos explícitos la filosofía heideggeriana de la existencia, comprendida en el tiempo y en la historia”.

Como se ve, Löwith sostiene que la actitud política de Heidegger es consecuencia lógica de su posición filosófica. José Bergamín, que también es un filósofo irracionalista, parece no estar de acuerdo con aquella tesis, puesto que afirma, no sin cierta melancolía, que dicha posición filosófica demostró “no ser incompatible con la cobardía moral de un profesor alemán bajo el signo de la barbarie”. (Prólogo a la obra de Heidegger, *¿Qué es metafísica?* Traduc. de Xavier Zubiri. Ed. Séneca. México. 1941. Pág. 9).

Sin pretensiones de inventario exhaustivo, que sería largo, enumeraremos rápidamente algunos de los aportes de Heidegger a la “filosofía” nazi:

a) El meollo de la filosofía de Heidegger, la “tonalidad afectiva” como medio irracional de conocimiento, fué llevado por los nazis hasta sus últimas consecuencias. Ya en 1932, Möller Van der Bruck podía decir: *la juventud alemana piensa en lo irracional*.

b) El destañido concepto heideggeriano de “comunidad humana”, tan abstracto y metafísico como todos los suyos, pudo ser llenado por los nazis con el contenido del *Volk* o estado popular. Oficialmente Koellreutter lo definió así: “El estado,

*Volk* germánico, es un Estado alemán del Führer. No es una dictadura sino más bien una expresión legal de la jefatura del pueblo y del Estado que está íntimamente ligado al pueblo a través de Adolfo Hitler". Con entera justicia ha podido decir Claude Favre, en un artículo titulado *El existencialismo, peligro social*: "La comunidad humana, grata a Heidegger, conduce al nazismo y a sus parientes por un camino sin muchas vueltas".

c) La dialéctica castrada de Heidegger que ignora totalmente la síntesis superadora, gracias a sus polaridades insalvables, fué un instrumento eficaz para los teóricos del nacionalsocialismo. Ella permitió formular todo un programa político sobre una serie de antítesis básicas, entre las cuales las principales son: ario y no ario, alemán y no alemán, judío y no judío, raza superior y razas inferiores, líderes y masas obedientes. Karl Schmidt pudo fundamentar la teoría nazi del Estado en la polaridad amigo-enemigo, en la cual el polo positivo lo constituye la enemistad, porque lo que une al pueblo dentro del Estado es la enemistad hacia otro pueblo y porque la enemistad conduce a la guerra, exaltación suprema de los valores nacionales.

d) También la supervaloración de lo emotivo hecha por Heidegger, sirvió a los nazis para engañar al pueblo. Las masas, decían, son estúpidas e incapaces, pero son la base emocional sobre la que se cimienta el poder, siempre que se les presente un programa político capaz de galvanizar sus impulsos irracionales.

e) El concepto metafísico de la libertad elaborado por Heidegger, sirvió admirablemente a los nazis para conducir al pueblo hacia una matanza espantosa, en nombre de la "libertad para la muerte". En forma más sutil, Heinrich Oestereich opuso ese concepto metafísico de la libertad al concepto de libertad elaborado por Fichte, quien, al decir del teórico pronaazi, no hizo más que copiar de Rousseau el concepto empírico, egoísta y utilitario de "liberté". El concepto metafísico de libertad se halla tan desprovisto de contenido que Oestereich pudo afirmar que esa libertad no puede ser destruída por otra

persona o por ninguna ley del Estado, con lo cual justificó el nazismo. Modernamente Sartre ha llevado hasta sus últimas consecuencias este vacío concepto de libertad que justifica las mayores atrocidades de la burguesía; en *La república del silencio* escribe: "Jamás fuimos más libres que bajo la ocupación alemana; habíamos perdido todos nuestros derechos y, antes que ninguno, el de hablar; se nos insultaba en pleno rostro todos los días, y teníamos que callarnos; se nos deportaba en masa, como trabajadores, como prisioneros políticos. Por todas partes, en las paredes, en los periódicos, en las pantallas cinematográficas, encontrábamos aquella inmunda e insulsa imagen que nuestros opresores querían darnos de nosotros mismos. A causa de todo esto, éramos libres".

y, f) Heidegger dió, no solamente al nazismo, sino a toda la filosofía burguesa de la etapa imperialista, un "estilo", una manera de concebir la vida, un modo de ver las cosas, una forma especial de abordar los problemas, que no ha muerto con el hitlerismo sino que vivirá lo que viva la burguesía imperialista. He aquí un sagaz esclarecimiento de Lefebvre sobre este punto:

"Detrás de las demagogias y las mistificaciones existencialistas, el análisis descubre una especie de feroz ligereza — un clima completamente hitlerista hábilmente disimulado por un oscuro cinismo. El existencialismo heideggeriano, en especial, presenta la visión del mundo que posee el aventurero aislado —aislado en su conciencia— y sin embargo miembro de una horda de aventureros, lo que le permite decir *nosotros*. Busca lo posible indeterminado; *funda* en el vacío, así como Hitler se proponía *fundar* el Tercer Reich para mil años, contra las realidades objetivas y contra las leyes de la historia y de la vida social, por decreto de una voluntad de poderío llevada a lo absoluto y de un imperialismo en estado *puro*. El aventurero heideggeriano ama el acto por el acto mismo, *gratuitamente*; y así encuentra su verdad, como dice Heidegger, *en el grado más alto de los movimientos de una firme temeridad*.

No es, pues, la política hitlerista o el racismo la que el analista halla en la filosofía de Heidegger, sino más profun-

damente, más gravemente, el *estilo* del hitlerismo, el de los S. S. Hasta hay en Heidegger, declaraciones que abren un abismo *existencial*, que esclarecen súbitamente el atroz interés que los verdugos —especialmente los verdugos hitleristas— demuestran por sus víctimas. Heidegger *justifica* a la vez al verdugo por ser verdugo y a la víctima por ser víctima. La dialéctica hegeliana del ser y la nada, del amo y el esclavo, se convierte en la dialéctica del verdugo y la víctima”.

El antisemitismo hitleriano es un buen ejemplo, en apoyo de la tesis anterior. En efecto, el antisemitismo es una actitud política que está en un todo de acuerdo con una particular concepción del mundo, pero da la casualidad que esa concepción del mundo es netamente existencialista. Jean-Paul Sartre se encarga de probar esta última afirmación, al escribir: “resulta evidente para nosotros que ningún factor externo puede inculcar en el antisemita su antisemitismo. El antisemitismo es una elección libre, total y espontánea, una actitud global que no sólo se adopta con respecto a los judíos sino con respecto al hombre en general, a la historia y a la sociedad; es, al mismo tiempo, una pasión y una concepción del mundo”. “Así el antisemita se adhiere a un irracionalismo de hecho como punto de partida. Se opone al judío como el sentimiento a la inteligencia, como lo particular a lo universal, como el pasado al presente, como lo concreto a lo abstracto, como el poseedor de bienes inmobiliarios al propietario de valores mobiliarios”. Para que no queden dudas, Sartre agrega unas páginas más adelante: “Con el antisemita estamos de acuerdo en un punto: no creemos en la *naturaleza* humana, no aceptamos que una sociedad sea una suma de moléculas aisladas o aislables; creemos que hay que considerar los fenómenos biológicos psíquicos y sociales con un espíritu sintético. Pero nos separamos de él en la manera de aplicar este espíritu sintético”. (*Reflexiones sobre la cuestión judía*. Ed. Sur. Bs. Aires. 1948. Págs. 15 y 16, 23 y 55).

Lo que caracteriza al existencialismo, lo que le asegura además una vida dilatada, es aquello que lo convierte en el mayor peligro ideológico para los pueblos: es esa apelación constante a lo que hay de más oscuro, violento e instintivo en

la personalidad humana. Lo que hace del existencialismo la ideología burguesa más cabal y elaborada de la etapa imperialista es, justamente, ese llamamiento continuo al fondo irracional y emotivo de la persona humana. Allí radica su mayor peligrosidad, como lo destaca Cuvillier: "Lo irracional hunde sus raíces aún en todos nosotros, y creo que si ciertas condiciones sociales favorecen la irrupción de este irracional, es porque lo llevamos ya en el fondo de nosotros mismos. No sé quién era el que antes de la guerra había hablado del *fascismo que está en nosotros*. Y bien, sí; está en nosotros cada vez que en lugar de tratar de elevarnos hacia el pensamiento claro, cedemos a la tentación de volvernos a sumergir en *ese fondo existencial obscuro*, en ese mundo del pensamiento turbio, de los impulsos emocionales e instintivos".

Absoluta razón asiste, por consiguiente, a René Lazzo al prevenirnos:

"Se ha roto la cadena de la civilización, en su más débil eslabón. Sería peligroso olvidar que Alemania es un foco de infección; pero más peligroso es aún creer que el mal es de naturaleza puramente germánica; el mal existe donde quiera que lo irracional se opone a la idea de progreso".

.....

"Nada es obscuro sino por nuestra ignorancia, nada es fantástico sino por nuestro temor. Descubriremos las leyes y el ritmo de las cosas aún ocultas, por una *flexibilidad de la razón* y no por no sé qué experiencias inefables, intuiciones, éxtasis o embriaguez dionisiaca. Todo lo demás es error o mistificación, como esta mitología de la tierra y de la sangre, por la cual creyendo comunicar con las fuerzas de la naturaleza, se vuelven a encontrar los temblores o despeluzamientos (frissons) colectivos y las impulsiones bárbaras de las tribus primitivas; se purifican por el fuego las bibliotecas, y se concluye por la práctica de los hornos crematorios.

¡No! La confusión de lo bárbaro y de lo sobrenatural ha servido a demasiados crímenes, el pensamiento artístico ha cubierto demasiadas mentiras para que no exijamos en todos



los dominios de la ciencia, el máximo de claridad. Es por la razón que se expresa mejor nuestra experiencia de la Naturaleza”.

Nosotros creemos que el peligro del fascismo subsistirá mientras subsistan los grandes monopolios, que fueron quienes en el pasado le dieron vida. Creemos también que el existencialismo no es una moda filosófica pasajera, sino que está llamado a fortalecerse en el porvenir inmediato a la sombra del poder agónico de la burguesía imperialista; razón demás para consignar aquí la advertencia de Guillermo de Torre: “el nihilismo de la ontología existencial podrá hacer una carrera más o menos fértil, pero lleva morbo en las entrañas y sangre en las alas”.

También vincula a Sartre con Pascal la común afirmación de la miseria y responsabilidad del hombre. Pero esta afirmación enlaza el pensamiento de esos dos escritores con el de los teólogos partidarios de Cornelio Jansenio (1585-1638), los cuales después de la muerte de su maestro se vieron obligados a sostener en Francia una larga polémica que duró toda la mitad del siglo XVII y gran parte de la primera mitad del siglo XVIII. A nuestro juicio no tiene nada de extraño que el pascaliano Sartre vuelva a emplear en nuestros días "el lenguaje que los jansenistas habían empleado contra los jesuitas" en el siglo XVII; por el contrario, tal actitud nos parece absolutamente consecuente, pues ha de recordarse que Pascal, al igual que Arnaud y los religiosos de Port-Royal, defendió a los jansenistas de los ataques de sus contradictores. Vicente Fatone se expresa, a este respecto, en la siguiente forma:

"Para los jansenistas no es simplemente en la premeditación, en el juego de razones y motivos sopesados ante la voluntad, donde ha de ir a buscarse el grado de responsabilidad de los actos de un hombre. No hay, en rigor, grados de responsabilidad. Somos responsables de nuestras más calculadas decisiones, pero también de nuestros impulsos, de nuestras pasiones, de nuestros más oscuros deseos. No somos responsables exclusivamente de esto o de aquello: somos responsables de lo que somos. Nada nos viene desde fuera para agregarse a nuestro ser y exigirle que lo tolere como se tolera un cuerpo extraño. Somos responsables de todo eso, porque todo eso constituye nuestra existencia. Si el jansenismo admitiese ser traducido a un lenguaje moderno, podríamos sintetizar así su concepto de la responsabilidad: Refugiarse en el aristocraticismo que no reconoce la condición humana sino allí donde el espíritu se manifiesta en formas refinadísimas; o en el burguesismo que la reparte entre el medio ambiente y las tendencias atávicas; o en el plebeyismo que la reduce a un juego de relaciones causales, significa justificar de antemano todas las conductas de excusa. El hombre es, para el jansenismo, como para el existencialismo de Sartre, un ser misera-

ble, y sobre él, sobre nadie más que él, recae la responsabilidad de su miseria”.

En 1710 el obispo Berkeley combatiendo al materialismo, ironizaba: “Podéis, si eso os place, emplear la palabra *materia* en el mismo sentido en que otros emplean la palabra *nada*”. En 1949, al principiar la era atómica, no resulta fácil combatir con ironías al materialismo, es por ello que los existencialistas emplean la palabra *nada* donde otros emplean la palabra *materia*. Pero esta idea a contra mano no es la única que los existencialistas toman de Berkeley. El padre del subjetivismo afirmaba que la distinción entre *cosas e ideas* es absurda e igualmente absurda es la “admisión de los objetos exteriores”. “Berkeley, dice Lenin, considera la idea de la existencia *de la materia o substancia corpórea* como una *contradicción*, como un *absurdo* tal, que no vale la pena perder el tiempo en rebatirlo”. Ya hemos visto los esfuerzos que los fenomenólogos hacen para suprimir la oposición entre el objeto (la cosa) y el sujeto (la idea). Por su parte, los existencialistas admiten la existencia de la materia al formular sus proposiciones sobre el ser-en-sí, pero al mismo tiempo afirman que ese en-sí surge en la conciencia del sujeto sobre un fondo de nada y es absolutamente absurdo porque es radicalmente contingente. Hay más todavía: según Berkeley las “*ideas*” (y para él “las ideas y las cosas son uno y lo mismo”) no pueden existir fuera de la mente que las percibe; según Sartre, las cosas sólo existen en cuanto son “*existidas*” por alguien. Berkeley dice:

“Cuando digo que la mesa en la que escribo existe, esto quiere decir, que la veo y la siento; y si yo saliese de mi habitación, seguiría diciendo que la mesa existe, comprendiendo por esto que podría percibirla si yo estuviese en mi habitación”.

Sartre sintetiza el mismo pensamiento diciendo: “Yo soy una mirada, un punto de vista que hace surgir al mundo”. *Para mí es perfectamente incomprensible* —dice el obispo inglés— *cómo puede hablarse de la existencia absoluta de las cosas sin relacionarlas a alguien que las perciba. Existir sig-*

*nifica ser percibido*. Exactamente lo mismo es para Sartre; hasta el ser humano para existir necesita ser percibido (“*mirado*”) por otro.

El buen obispo agrega:

“A la verdad, prevalece entre las gentes por extraño modo la opinión de que las casas, las montañas, los ríos, en una palabra, los objetos sensibles, tienen una existencia, natural o real, distinta de la que tienen en la mente que las percibe”.

Los personajes de la literatura existencialista no comparten el extraño modo de opinión censurado por Berkeley; muy al contrario, están en un todo de acuerdo con el señor obispo. El protagonista de *L'Invitée*, obra de Simone de Beauvoir, dice:

“Eran aquellos pasillos negros los que le atraían. Cuando ella no estaba allí, este olor de polvo, esta penumbra, esta desolada soledad no existían para nadie, no existían en absoluto... *Habría sido necesario permanecer allí* siempre para perpetuar esta soledad y esta esfera; pero habría sido igualmente necesario estar en otras partes, en el guardarropa, en los palcos, en el vestíbulo; habría que haber estado en todas partes a la vez... Ella sola podía extraer el sentido de aquellos lugares abandonados, de aquellos objetos en sueño; ella estaba allí y todos aquellos objetos le pertenecían. Le pertenecía el mundo”.

Podría objetarse que este subjetivismo de Sartre está en oposición con su *descripción* del ser en-sí, en la que admite la realidad del mundo exterior. En todo caso, esta contradicción no es imputable exclusivamente a Sartre, puesto que ella está expresamente contenida en el pensamiento de Berkeley. Lenin aclara este punto en la siguiente forma: “¡Berkeley no niega la existencia de las cosas reales! ¡Berkeley no rompe con la opinión de la humanidad entera! Berkeley niega *sólo* la doctrina de los filósofos, es decir, la teoría del conocimiento que fundamenta seria y resueltamente todo su razonamiento sobre el reconocimiento del mundo exterior y de su reflejo en la conciencia de los hombres. Berkeley no niega las ciencias naturales, que estuvieron siempre y están fundadas (la mayor par-

te de las veces inconscientemente) sobre esta teoría, es decir, sobre la teoría materialista del conocimiento". (*Materialismo y empiriocriticismo*. Ed. Pueblos Unidos. Montevideo. 1948. Págs. 19 y 20).

Para confirmar la anterior afirmación, Lenin cita las siguientes palabras de Berkeley:

"Nosotros podemos, basándonos en nuestra experiencia, concerniente al curso, a la sucesión de ideas en nuestra mente... hacer predicciones bien fundadas de lo que experimentaríamos (o veríamos) si estuviéramos situados en condiciones muy diferentes a aquellas en que nos encontramos en el momento presente. En esto consiste el conocimiento de la naturaleza, que puede conservar en buena lógica, conforme a lo que anteriormente se dijo, su significación y su certidumbre".

¿No está aquí contenida la *doctrina* de Sartre, incluyendo la teoría del *punto de vista*?

La descripción que Sartre hace del ser en-sí es muy semejante a la que hicieron los eleáticos cinco siglos antes de nuestra era, quienes consideraban como principio básico del mundo el *ser*, al cual atribuían las siguientes cualidades: perfecto, homogéneo, eterno, único, indivisible, inmutable e inmóvil. Parménides, nacido alrededor del año 500 antes de Cristo, simbolizaba al ser con la esfera y daba de él la siguiente definición, que sin duda no rechazaría Sartre:

"No tiene nacimiento ni destrucción; es un todo  
De una especie única, inmóvil y sin límites".

El ser en sí, según Sartre, "no puede (ser) absolutamente derivado de *nada*, ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser en-sí está *de más por la eternidad*".

Como se ve, el pensamiento de Sartre se halla, en este aspecto, muy próximo al de una escuela política y filosóficamente reaccionaria, que combatió tenazmente a la *grandiosa concepción heraclítica del devenir*, ¿por qué habría él de abstenerse de combatir a la concepción de la evolución dialéctica y materialista del universo? ¿Cómo podría el descendien-

te de Parménides dejar de combatir a una concepción del universo que se apoya en la convicción de que el movimiento es propiedad inseparable de la materia?

—Además de las influencias aquí mencionadas, debemos recordar las de Kierkegaard y Stirner, a que nos referimos en el segundo capítulo. ¡Ya tenemos elaborado el *coctel* existencialista: Husserl, Heidegger, un poco de metafísica oriental y otro de mística occidental, Kierkegaard, Stirner, Descartes, Pascal, Jansenio, Berkeley y Parménides! La historia demuestra, una vez más, que las clases en decadencia son incapaces de crear nuevas concepciones. ¿Qué objeto se persigue con tan pintoresca mescolanza? El propósito no puede ser otro que combatir la creciente influencia del socialismo científico; así lo dice no muy veladamente Robert Campbell, gran admirador de Sartre:

“Todas las filosofías existenciales —y es, ciertamente, la mejor manera de definir las— lucharon contra el engullimiento o absorción del individuo (por la sociedad), ridiculizando su tendencia al instinto gregario, a la imitación del prójimo, a la banalidad cotidiana.

“Heredero de una tradición que se remonta mucho más allá de los carneros de Panurgo, Sartre dió a esa defensa de la subjetividad una forma rigurosa y coherente que resulta el coronamiento de su filosofía. El hombre es libre, y mediante la mala fe, huye de la angustia que emerge de su libertad. Aspira a la tranquilidad eterna de las cosas”. (Obra citada, p. 211).

## II. Tres regiones del ser.

Sartre distingue tres regiones del *ser*: el ser en-sí, el ser para-sí y el ser para otro. Una primera diferencia proviene de esta radical distinción: “el hombre libre por un lado; las cosas no-libres por el otro”. El mundo, la realidad objetiva, es el ser en-sí; pero ese mundo sólo existe en la conciencia del hombre como ser para-sí y, finalmente, el hombre mismo sólo existe como ser para otro.

El en-sí es el existente bruto, considerado fuera de toda relación con la conciencia humana. El en-sí, es la *cosa*, el *ob-*

*jeto*, y es simbolizado por Sartre, como ya dijimos, por la *pedra sin fisuras*, cuya entraña es la tiniebla espesa; sus atributos son: lo estático, lo invariable, lo macizo y lo pleno. En términos generales se puede decir que el en-sí es lo que la conciencia percibe como no siendo ella, es como la masa indeterminada de objetos sobre la cual la intencionalidad de la conciencia recorta este o aquel objeto. El en-sí es increado e indestructible, sin pasado, presente ni futuro; es rígido, compacto e impenetrable, ni activo, ni pasivo; de él, en substancia, sólo se puede decir que es, lo cual significa que no puede ser referido a nada ajeno a él mismo. En la región del en-sí rige el principio lógico de identidad: *A es A y no puede ser más que A*, que es un principio sintético y no un principio analítico. El en-sí es la perfecta coincidencia consigo mismo, no admite negaciones internas, debido a su propia plenitud.

Entre los diversos objetos que la intencionalidad de la conciencia puede destacar del en-sí, cabe distinguir, provisionalmente, dos clases de existentes: los que son producto de la naturaleza, creados sin intervención alguna del hombre, a los que Sartre llama *inesenciales* y los que son creados por el hombre con un propósito específico y conforme a una idea preexistente en el cerebro del artífice o del artesano, tal por ejemplo, la estatua creada por el escultor o la mesa construída por el carpintero. A esta segunda clase de objetos los llama Sartre *esenciales*, porque, según él, la esencia de cada uno de ellos es aquella idea que desde antes de su creación había concebido el cerebro de su creador. En estos existentes esenciales la esencia precede a la existencia. Después veremos que hay otra clase de existentes esenciales en los cuales la existencia precede a la esencia.

Es indudable que en el fondo de esta concepción del ser en-sí, se esconde al agnosticismo, pues por una parte la esencia del en-sí, como totalidad, es incognoscible; por otra parte, los existentes inesenciales carecen de una esencia que pueda ser aprehendida por la conciencia; y, finalmente, el en-sí es absolutamente contingente, por lo cual no es posible formular sobre él previsión científica alguna: ni el saber ni la memoria lo afectan. Para la teoría del conocimiento deri-

vada de tal concepción del en-sí, el objeto *existe* como cosa completamente encerrada en sí misma, brutal y globalmente formulada, impenetrable, limitada en sus contornos y sin que jamás pueda excederlos. Sartre dice de él:

“El ser en-sí es. Esto significa que no puede ser ni derivado de lo posible ni referido a lo necesario. Un existente fenomenal no puede ser derivado jamás de otro; es lo que llamamos la contingencia del ser en-sí; pero tampoco puede ser derivado de un posible; el ser no es ni posible ni imposible; es. Esto es lo que la conciencia expresa en términos antropomórficos al decir de algo que está de más, es decir: que ella, la conciencia, no puede absolutamente derivarlo de nada, ni de otro ser, ni de un posible, ni de una ley necesaria. Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser, el ser en-sí está de más por la eternidad”.

El ser no se agota en la región del en-sí. Hay otra dimensión del ser: la realidad humana que es el ser para-sí. En términos generales se puede decir que el para-sí es la realidad por la cual y para la cual se da el mundo. Si la realidad humana no se hiciera presente a las cosas, el mundo no existiría, lo cual no quiere decir que el hombre crea el en-sí: lo descubre simplemente.

El ser para-sí no puede fundarse en el ser en-sí, ya que, como hemos visto, éste no puede salir de sus propios límites. El para-sí se ve obligado a buscar en sí mismo su propio fundamento, ése es el drama de la personalidad. Ahora bien, el en-sí y el para-sí son correlativos, esto es lo que Sartre expresa en *El ser y la nada*, diciendo:

“Así el mundo, por naturaleza, es mío en tanto es el correlativo en-sí de la nada, es decir, el obstáculo necesario más allá del cual me encuentro tal como soy bajo la forma de tener que serlo. Sin mundo, no hay ipseidad, no hay persona; sin ipseidad, sin la persona, no hay mundo”.

Sartre invierte la fórmula tradicional según la cual las cosas llegan a la conciencia mediante la percepción; según él, es la conciencia la que se presenta al en-sí y hace surgir el mundo recortando estas o aquellas cosas sobre la pulida superficie de la plenitud del ser, mediante la intencionalidad.



Sin la presencia de la conciencia humana, ni *esto* ni *aquello* tendrían sentido.

El en-sí y el para-sí son correlativos, pero también son, hasta cierto punto, antagónicos: el en-sí es lo que la conciencia percibe como algo distinto a ella, lo que la conciencia niega de sí misma. En este proceso la conciencia tiene que comenzar por negarse a sí misma para poder existir: "Ser para el para-sí, es *neatizar* el en-sí que es". Después tiene que volver a negar para que el mundo surja. La conciencia "es el germen de toda destrucción", su propia existencia y la del mundo que gracias a ella surge es una serie ininterrumpida de negaciones. La principal función de la conciencia es esa función negadora, sin la cual ella misma no es concebible y que hace surgir el mundo; por eso la conciencia se halla condenada a ser una perpetua negación, constante vacío interior: "la realidad humana no es sino una carencia": "el para-sí es lo que es a sí mismo su propia carencia de ser".

La nada no está en el en-sí, que es lo que es y, por consiguiente, no puede ser *nada*. La nada está en el ser, pero no en la región del en-sí, sino en la región del para-sí. Es la conciencia "la que ha introducido la nada en las cosas": "todos sus actos son *neatizantes*". La conciencia no sólo es una nada inicial, no solamente se niega a sí misma para afirmar su propia existencia frente al en-sí, sino también niega al mundo para que éste pueda surgir: "el mundo únicamente se manifiesta porque es negado". El para-sí se diferencia del en-sí, precisamente por esta función negadora. Gracias a ese poder neatizante, mediante el cual la conciencia segrega su propia nada "como el hígado la bilis", el para-sí se constituye en una región autónoma del ser.

Puesto que el en-sí no contiene la nada, toda negación tiene forzosamente que serle externa; en cambio, en el para-sí que comienza por ser nada, la negación es interna: la realidad humana no necesita de otro elemento distinto a ella para que la negación surja en su seno. La contradicción es la ley suprema de esta región del ser que es el para-sí. Para el en-sí las negaciones son adjetivas, exteriores, no pueden alterarlo porque no puede dejar de ser lo que es; para el para-sí las ne-

gaciones son esenciales, internas, lo destruyen por dentro. La existencia humana es un pasado que *ya fué* y un futuro que *todavía* no es: "es lo que no es y no es lo que es". Para el hombre querer ser algo, es querer ser lo que no es. La realidad humana es un vacío interior que exige ser llenado, por ello el hombre es un ser deficiente que aspira a ser lo que no es. El para-sí busca confundirse con el en-sí (llegar a ser un "en-sí para-sí"), esta búsqueda constante es su condena; pero la anhelada coincidencia no se logra jamás, salvo en el instante infinitesimal de la muerte. La búsqueda de la coincidencia es por un lado una condena, pero por el otro es una posibilidad: la fuente de todas las posibilidades futuras del hombre. Creemos que más o menos lo anterior es lo que quiere decir Sartre cuando afirma: "El *para-sí* es un ser que en su ser cuestiona su ser en tanto este ser es esencialmente cierta manera de no ser *un ser* que él pone, a la vez, como distinto de él".

"El para-sí, ha dicho también Sartre, es un perpetuo proyecto de fundarse a sí mismo como ser y el perpetuo fracaso de ese proyecto..."; "...su historia, sea la que quiera, es la de un fracaso". Ahora comprendemos bien por qué la vida es para los existencialistas vacía, inútil e injustificable. La conclusión a que se llega en *El ser y la nada* no puede ser más desoladora:

"Cada realidad humana es proyecto directo de metamorfosear su propio para-sí en en-sí-para-sí; es una pasión, en cuanto que proyecta perderse para fundar el ser y construir, al mismo tiempo, el en-sí que escapa a la contingencia, siendo su propio fundamento; el *Ens causa sui* que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa a la de Cristo, ya que el hombre se pierde, en tanto que hombre, para que nazca Dios. Pero la idea de Dios es contradictoria y nos perderíamos en vano: el hombre es una pasión inútil".

Sería un error creer que toda la realidad humana está comprendida en el ser para-sí; por el contrario, esa realidad es dual, una parte de ella, el cuerpo, está comprendida en el en-sí, por lo menos en cuanto puede ser mirada por uno mis-

mo, la otra parte pertenece a la región del para-sí. Ciertamente que ambas partes de la realidad humana constituyen un todo inseparable, la una no es adición de la otra, pero también es verdad que sin aquella parte del yo que participa de la facticidad, el mundo no podría surgir ante la conciencia. De esta manera el cuerpo viene a ser como un puente entre el en-sí y el para-sí, mejor dicho, es el punto de referencia necesario, alrededor del cual el para-sí ordena las cosas a fin de que aparezcan como ligadas por relaciones espacio-temporales y de causalidad, ordenación que, a su vez, es el pre-requisito necesario de toda acción. Dicho en otra forma, el cuerpo es lo que permite al hombre ser un punto de vista ordenador de las cosas. Al respecto se puede leer en *El ser y la nada*:

“Nacimiento, pasado, contingencia, necesidad de un punto de vista, condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo: tal es el cuerpo, tal es para mí. No es, pues, de ninguna manera, una adición a mi alma, sino por el contrario una estructura permanente de mi ser y la condición permanente de la posibilidad de mi conocimiento como conciencia del mundo y como proyecto trascendente hacia mi futuro”.

Como quiera que el cuerpo solamente en parte puede ser mirado directamente por uno mismo, es la presencia del Otro, la mirada del Otro, la que nos sirve para aprehender esta parte del yo sumergida en la facticidad de las cosas. Para no sentirnos pura *nada*, puro vacío interior, puro para-sí, necesitamos la presencia del Otro, para quien somos un objeto, a la vez que el Otro es un objeto para nosotros. Pero ambos, el objeto que el Otro es ante nuestra mirada y el objeto que nosotros somos ante la mirada del Otro, son objetos de índole especial, objetos que participan del en-sí y del para-sí. Sartre dice:

“El Otro no tiene interés por mí sino en la medida en que es otro yo, un Yo-objeto para mí, e inversamente, en la medida en que él refleja mi yo, es decir: en tanto que soy objeto para él. Por la necesidad en que me encuentro de no ser objeto para mí sino allá dentro del Otro, debo obtener del Otro el reconocimiento de mi ser”.

Que el Otro no es un objeto cualquiera, sino un objeto *neatizante*, un objeto que al igual que nuestro yo secreta su propia nada; que el Otro es un Yo-objeto, nos lo revela el hecho de que nos mira. La mirada es lo que distingue al Otro de los demás objetos, ella nos revela que el Otro es también un para-sí. Al mismo tiempo, la mirada del Otro nos revela nuestra propia facticidad. He aquí lo que dice Sartre:

“La mirada que manifiestan los ojos, sea cualquiera su naturaleza, es pura remisión a mí mismo; lo que yo capto inmediatamente no es que haya alguien, sino que soy vulnerable, que tengo un cuerpo que puede ser herido, que ocupo un sitio y que no puedo en ningún caso evadirme del espacio en que me hallo sin defensa, por brevemente que sea visto”.

El otro es, pues, un elemento necesario para el auto-conocimiento. El mandamiento socrático, conócete a tí mismo, traducido al lenguaje existencialista diría: mírate como el Otro te mira. En *El existenciamiento es un humanismo*, Sartre fundamenta así su tesis sobre el Otro:

“Por el yo pienso, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. Así, el hombre se capta directamente por el *cógito*, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia. Se da cuenta de que no puede ser nada (en el sentido en que se dice que se es espiritual, que se es malo, o que se es celoso), salvo que los otros lo reconozcan por tal. Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo. En estas condiciones, el descubrimiento de mi intimidad me descubre al mismo tiempo el otro, como una libertad colocada frente a mí, que no piensa y que no quiere sino por o contra mí. Así descubrimos en seguida un mundo que llamaremos la intersubjetividad, y en este mundo el hombre decide lo que es y lo que son los otros”.

*Ser para otro* no significa una solidaridad activa con los demás, sino una simbiosis parasitaria en la que el Otro aparece siempre como enemigo, por dos motivos: porque la mi-

rada del Otro nos revela nuestra *caída*, nos revela que somos un ser en el mundo y porque el Otro al ser él también un punto de vista ordenador de las cosas, nos roba el mundo al organizar las cosas en torno de su cuerpo. Esta circunstancia, la enemistad fundamental con el Otro, que recuerda a Hobbes: el hombre es lobo del hombre, acentúa la nota sombría de la filosofía existencial. Cuando el Otro logra imponer su mirada sobre la nuestra todo rastro de para-sí desaparece en nosotros y quedamos sumidos en la pura facticidad. Cuando el Otro aparece, dejamos de ser el centro del mundo, las cosas que habíamos organizado en torno a nuestro particular punto de vista se deslizan y corren a agruparse dócilmente en torno al particular punto de vista del Otro. En esta forma, *ser para otro* significa vivir en duelo constante con el prójimo, duelo en el que las armas son las miradas, cuyo filo es mayor que el de las espadas y cuyo poder *neatizante* es superior al de la energía nuclear.

Sólo el hombre inauténtico deja de estar en duelo con su prójimo:

"Rozo a las personas —dice Sartre— como rozo a las paredes, las evito como evito los obstáculos, su libertad-objeto sólo es para mí su coeficiente de adversidad; ni siquiera imagino que puedan mirarme. Son funciones: el taladrador de boletos no es nada sino la función de taladrador de boletos, el mozo de café no es nada sino la función de servir a los clientes. Hay hombres que, excepción hecha de breves y aterradoras iluminaciones, mueren sin haber sospechado lo que era el Otro".

### III. Dios, la nada y lo absoluto.

El problema de la existencia de Dios es, quizá, el problema que más obsesiona a Sartre. Casi no hay obra suya en que no se encuentren alusiones expresas a tal cuestión. La crítica de la prueba ontológica de la existencia de Dios es el tema de uno de los capítulos de *El ser y la nada*. Pero aún en aquellos casos en que no se alude directamente a dicho problema, éste se encuentra latente siempre que los existen-

cialistas hablan del desamparo, tema tan frecuente en ellos. El propio Sartre lo subraya así en *El existencialismo es un humanismo*: "Y cuando se habla de desamparo, expresión cara a Heidegger, queremos decir solamente que Dios no existe, y que de esto hay que sacar las últimas consecuencias".

Sartre pone especial énfasis en afirmar que el suyo es un existencialismo ateo y hasta llega a decir que su ateísmo es más consecuente y coherente que el de los filósofos franceses del siglo XVIII. En la obra antes citada dice: "El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana".

Sin embargo, este ateísmo de Sartre es de una naturaleza muy especial: por una parte hunde sus raíces, como hemos visto, en un terreno místico y religioso; por otra parte, deja abierta la puerta para que de su sistema se puedan derivar conclusiones deístas. Todo indica que el más íntimo anhelo de Sartre es construir una metafísica válida para todos los gustos: válida para el ateo y válida para el creyente. La ideología de la burguesía decadente no se atreve a ser categórica en sus conclusiones y procura construir un sistema de pensamientos que se adapte tanto a la hipótesis de que Dios existe, como a la hipótesis contraria. Que las anteriores no son afirmaciones gratuitas, nos lo demuestran las siguientes palabras de Sartre, tomadas de la obra que antes hemos citado:

"El existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de que se extenuaría en demostrar que Dios no existe. Mas bien declara; aunque Dios existiera, esto no cambiaría; he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios existe, sino que pensamos que el problema no es el de su existencia; es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí mismo, así sea una prueba valedera de la existencia de Dios".

Es cierto que Sartre proclama que la idea de Dios es contradictoria, pero éste no es obstáculo insalvable ni argumento

decisivo para ningún existencialista, desde el momento en que el existencialismo ha puesto en cuestión no sólo la validez de todas y cada una de las conclusiones a que llega la razón, sino también el poder de la razón como medio de conocimiento. Desde el momento en que el existencialismo proclama que el conocimiento intuitivo es superior al conocimiento racional, ningún existencialista puede objetar válidamente, desde su punto de vista, las conclusiones deístas a que llegan otros pensadores de la misma tendencia, como Berdiaeff, Chestov y Marcel, partiendo de la intuición religiosa. El mismo Sartre no parece haber descartado definitivamente la hipótesis de la existencia de Dios, sólo que su Dios, al igual que el Júpiter cuyo diálogo con Orestes hemos citado en el capítulo primero, ha creado a un hombre libre y, por eso mismo, ni Dios ni el hombre pueden ya nada contra esa libertad. La filosofía de Sartre, llevada hasta sus últimas conclusiones lógicas desemboca en esta doble paradoja: un hombre preso en su libertad y un Dios cuya omnipotencia se encuentra limitada por la absoluta libertad del hombre.

En *El ser y la nada* encontramos varias afirmaciones que permiten deducir que Sartre ha dejado abierta deliberadamente la puerta a la conclusión deísta. He aquí algunas de ellas: "La eternidad que el hombre busca no es la infinitud de la duración...: es el reposo en sí, la atemporalidad de la coincidencia absoluta consigo mismo". Esa coincidencia absoluta y atemporal de la conciencia consigo misma, innecesario es decirlo, no puede ser otra cosa que el reposo en el seno de Dios. Ya hemos señalado esta otra: "no es imposible concebir un *para sí* totalmente libre de todo *para otro* y que existiese sin siquiera sospechar la posibilidad de ser un objeto... sólo que ese *para sí* no sería hombre". El análisis de las relaciones con el Otro conduce a Sartre a concluir que ni mediante el amor ni mediante el odio puede el hombre sobrepasar su propia subjetividad; sin duda comprendiendo que se ha metido en un callejón sin salida, el pontífice máximo del existencialismo *ateo*, escribe en una nota puesta al pie de la página 484 de la edición francesa de *El ser y la nada*: "Estas consideraciones no excluyen la posibilidad de una moral de la li-

## EL EXISTENCIALISMO

221

beración y de la salvación. Pero ésta debe ser alcanzada al término de una conversión radical de la que no podemos hablar aquí". Por último Sartre descubre en el hombre un deseo muy similar al de los místicos que aspiran a confundirse con Dios por medio del éxtasis. He aquí sus palabras: "Puede decirse que lo que mejor permite concebir el proyecto fundamental de la realidad humana es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios... Dios, valor y fin supremo de la trascendencia, representa el límite permanente a partir del cual el hombre se hace anunciar lo que es. Ser hombre es tender a ser Dios; o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios".

El ser en sí es plenitud absoluta; el ser para sí es vacío interior, es el abismo, la conciencia creadora de nada. ¿Cómo y con qué llenar ese vacío? He aquí la pregunta que el hombre auténtico tiene que responder, no como una necesidad puramente metafísica, sino como la razón misma de su existencia. Buscando contestación a esta pregunta "el ser que no es sino fundamento de su nada, se proyecta hacia el ser que es fundamento de su ser". La proyección del en sí, en su sentido más hondo y más auténtico, es impulsada por el anhelo de llegar a ser un en-sí-para-sí; sin dejar de ser conciencia de sí, el hombre quiere llegar a tener la perennidad del en sí. Para proyectarse hacia lo que no es, el para sí debe comenzar por anular al en sí que es y después debe elegir el *ser* que quiere ser. Al proyectarse hacia las posibilidades que elige, dentro de su particular *situación*, el hombre se *temporaliza*, es decir, toma conciencia de su pasado y prefigura su futuro a partir de su presente que es el punto límite entre lo que fué y lo que será. El hombre llega así a ser el autor de su destino: "la elección libre que el hombre hace de sí mismo se identifica absolutamente con eso a lo que se llama su destino".

Sartre dice: "Lo que constituye originariamente el ser del *para sí* es esa relación a un ser que *no es* conciencia, y que existe en la noche total de la identidad". Ahora bien, para elegir un futuro, el para sí debe comenzar por romper esa relación con lo que no es la conciencia, debe comenzar por negar todo lo que no sea la propia conciencia. Elegir significa que



el para sí anula al en sí y tal elección sólo es posible porque el hombre es siempre una totalidad incumplida, un proyecto. La elección es un acto libre, y como estamos condenados a elegir constantemente, a proyectarnos sin tregua, el existencialismo concluye que estamos condenados a ser libres.

Si pudiéramos llegar a ser un en-sí-para-sí, ese hecho significaría, entre otras cosas, que nuestra vida dejaría de ser elección constante, dejaría de ser una existencia problemática, sería una vida plena, completa e infinita, una existencia sin posibles, pero eso equivaldría, ni más ni menos, a ser Dios. Por eso Sartre ha podido decir que ser hombre es tender a ser Dios. Pero, como por otra parte, tal cosa es absolutamente imposible, el existencialismo concluye que la del hombre es una pasión inútil. El hombre es y será siempre un fracasado. He aquí a lo que se reduce toda la especulación metafísica del existencialismo.

El punto de partida y el fundamento de esa especulación metafísica es la divagación, más verbalista que conceptual, en torno de la nada, que los existencialistas descubren en la angustia. Heidegger sitúa la nada más allá del ser y por ello Sartre ha dicho que la nada heideggeriana es una nada *extramundana*. En cambio, Sartre sitúa la nada en el para sí. Pero en uno y otro caso ella constituye el tema fundamental de la especulación existencialista.

Parménides, los sofistas y Aristóteles especularon en Grecia sobre el tema de la nada. En un pasado más próximo fué Hegel quien dió a la nada carta de ciudadanía en el pensamiento filosófico moderno de Occidente. Sartre cita, a este respecto, varios aforismos de Hegel: "el ser es, pero... la nada no es"; "el ser puro y la nada son idénticos"; "no hay nada en el cielo y sobre la tierra que no contenga en sí el ser y la nada". ¿De qué nada se trata? Esta es la cuestión. La nada de Sartre es una nada metafísica, atribuída estáticamente al sujeto: es el abismo tenebroso y siempre vacío de la subjetividad. La nada de Hegel es una nada dialéctica, es la nada implícita en todo proceso evolutivo, en el cual hay siempre algo que muere y algo que nace, algo que está dejando de ser y algo que todavía no es plenamente. En el plano

EL EXISTENCIALISMO

223

del conocimiento esta nada dialéctica se manifiesta en las relaciones entre el sujeto y el objeto, relaciones que, vistas en conjunto, no son otra cosa que una serie de negaciones sucesivas: el objeto niega al sujeto arrancándolo de sí mismo, de su pura subjetividad, pero, a su vez, el sujeto niega al objeto al obrar sobre él, pues todo conocimiento tiende a un fin práctico; la negación del objeto es real, es una destrucción física, cuando el sujeto consume al objeto para satisfacer sus necesidades y es una negación ideal cuando simplemente lo conoce para dominarlo y ponerlo a su servicio o, cuando menos, neutralizar la influencia del objeto; pero tanto en el caso de la negación real como en el caso de la negación ideal del objeto, se opera una síntesis superadora de las dos primeras negaciones. Como se ve, el sujeto de Hegel está muy lejos de ser el vacío interior de Sartre.

Heidegger llega a la conclusión de que la nada que la angustia nos revela está más allá del ser y que esa nada *extramundana*, como dice Sartre, es el fundamento de toda negación. El tema de la ciencia es el ser, el tema de la metafísica es la nada; sin un esclarecimiento sobre éste, todo lo que se diga sobre aquél carece de sentido y la ciencia termina por llamar en su auxilio a la Nada, aún cuando aparenta rechazarla. He aquí lo que al respecto escribe Heidegger en *¿Qué es metafísica?*:

"La Ciencia rechaza a la nada y la deja de lado como algo que constituye lo puramente negativo; pero rechazando así a la nada, ¿no la reconocemos precisamente? ¿Y podemos hablar de reconocer si no reconocemos Nada? La Ciencia no quiere tener tratos sino con lo que es, y no desea saber nada acerca de la Nada. Pero mucho más seguro resulta esto: cabalmente allí donde la Ciencia trata de expresar su esencia propia, llama a la Nada en su ayuda y edifica una pretensión justamente sobre aquello que rechaza".

Sartre se propone continuar la especulación de Heidegger y pretende demostrar que la nada fundamenta todo juicio negativo, en virtud de que cuando negamos algo la nada está presente: por medio de la negación intuimos la presencia real de la nada. La nada viene a ser así objeto de conocimiento

directo, como en el caso del amigo que busca a Pedro en el café, ya citado. La nada, según Sartre, no sostiene al mundo, como cree Heidegger; por el contrario, en última instancia es el ser en sí quien sostiene a la nada. La nada no es el abismo original del cual surgió el ser por un acto de creación trascendental, tampoco es la realidad del trasmundo, la nada *no es y*, por tanto, de ella nada puede surgir. La nada no fundamenta al ser, sino al revés, supone al ser. La nada es siempre nada de un ser que ha surgido del en sí; la nada es segregada por un ser que se niega a sí mismo. Gracias a que existen determinados seres con poder *neatizante*, la nada llega hasta el ser en general. Ya hemos visto que el hombre es siempre un proyecto; pues bien, ese proyecto "no es sino el proyecto original de su propia nada". La nada deja así de ser la realidad de un hipotético trasmundo para convertirse en "la posibilidad propia del ser y su propia nada". Ahora ya podemos comprender por qué dice Sartre que la nada es un "acontecimiento absoluto que llega al ser por el ser, y, que, sin tener ser, está perpetuamente sostenida por el ser".

Henri Lefebvre dice con sobrada razón: "El postulado *existencialista* que cree romper con la metafísica clásica (hipótesis de un absoluto que se encuentra más allá de la existencia inmediata) no es, sin embargo, más que la prolongación de ese postulado; más aún, no es sino la *degradación* de ese postulado llevado al nivel de lo inmediato, de la *existencia*, del *misterio* a la vez muy próximo y lejano, es decir, al nivel del *pensamiento mágico*".

#### IV. Contingencia y libre albedrío.

Vicente Fatone afirma: "No hay, pues, (en el existencialismo sartreano) determinismo; y tampoco hay libre arbitrio en cuanto éste exige una actividad psíquica privilegiada, la voluntad, que se colocaría ante motivos y móviles ya existentes". Y en una nota puesta al pie de la página 78 de la obra suya ya citada, agrega, sin razón alguna:

EL EXISTENCIALISMO

225

“Esto, que es importante, parece haber escapado a Alejandro Leytes, quien en Mundo Nuevo (Noviy Mir, órgano de la Unión de los Escritores Soviéticos, año 24, número 2, Moscú, 1947) escribe: Sartre pone al hombre en cuatro patas y al mismo tiempo le dice que es el dueño de la historia, el rey del Universo; le dice: todo depende de ti, tu voluntad es libre... Varias veces se repite ese grave error de interpretación a lo largo del artículo que se titula La filosofía en cuatro patas...”.

Importa, pues, saber, en primer lugar, si el existencialismo de Sartre es libre-arbitrista, pero para ello es necesario que fijemos previamente un concepto de *libre arbitrio*, que pueda servir de punto de referencia, aún cuando sea en forma provisional, para la discusión. Sartre dice: “Nosotros, los franceses, que desde hace tres siglos vivimos de la libertad cartesiana, entendemos implícitamente por *libre arbitrio* el ejercicio de un *pensamiento* independiente, más bien que la producción de un acto creador; y en definitiva nuestros filósofos asimilan la libertad, como Alain, al acto de juzgar”.

Evidentemente, una filosofía irracionalista, como el existencialismo, tiene que rechazar el concepto que define la libertad por el “*pensamiento* independiente” (las bastardillas son de Sartre). La concepción sartreana rechaza el concepto de acto libre según el cual la voluntad, después de sopesar razones, motivos o móviles en pro y en contra, rechaza o acepta espontáneamente lo que la inteligencia le presenta como bueno o como útil. El existencialismo considera que este concepto incurre en el error de sobreestimar la valoración *racional* de la motivación, dándole a los motivos o móviles una trascendencia que están muy lejos de tener, al suponerlos colocados frente a la conciencia como algo exterior a ella y más aún al suponerlos dotados de una gravitación propia, capaz de atraer a la conciencia como el imán atrae al acero. “No es porque yo soy libre —dice Sartre— que mi acto escapa a la determinación de los motivos, sino que, por el contrario, la estructura de los motivos como ineficaces es la condición de mi libertad”.

La libertad cartesiana consiste en la facultad de lograr fines elegidos racionalmente; en cambio, Sartre no distingue

entre intención y acción, entre pensamiento y lenguaje, la *elección* lo engloba todo, para él libertad significa autonomía de elección. La libertad, según eso, es un fenómeno inherente no sólo a la voluntad, sino a la existencia toda del hombre: el hombre es el libre fundamento tanto de sus emociones como de sus voliciones. Sartre afirma que el sujeto generalmente no *delibera* cuando se encuentra frente a una alternativa y que si por casualidad lo hace, antes de ponerse a deliberar ya la suerte está echada. El que en tales casos pide consejo a otro, ha elegido ya la clase de consejo que quiere, pues al elegir al consejero sabe ya la índole del consejo que éste le dará. El acto libre consiste, para Sartre, en la "pura productividad" y es semejante al "acto extratemporal y eterno por el cual Dios hace que haya un mundo, un Bien y Verdades eternas". Sartre reprocha a Descartes el haber atribuído esa libertad a Dios, siendo así que es propia del hombre, ya que éste se crea a sí mismo de su propia nada al elegir el *ser* que quiere ser y, al mismo tiempo, crea o inventa la Verdad y el Bien: es el hombre, y no Dios, quien crea, quien realiza el acto extratemporal y eterno de la pura productividad. La *libertad* del hombre es el único fundamento de los valores teóricos del conocimiento y de los valores prácticos de la moral. El hombre es el ser gracias a cuya libertad viene la valoración al mundo.

Según Sartre, Descartes tuvo la intuición de esa libertad que consiste en crear de la nada, pero razones de prudencia le aconsejaron asignarla a Dios en vez de atribuirla al hombre; en cambio, proclamó la existencia de un hombre que ni es libre ni es creador, porque no puede llamarse libertad a la facultad puramente negativa de "decir *no*". No podemos llamar libertad a la que surge del simple rechazo: en el sistema cartesiano es "rechazando hasta que no podemos rechazar más que somos libres". La duda metódica es la expresión de esa pseudo libertad negativa, porque ella representa el límite máximo a que el hombre puede llegar tras sucesivos rechazos; la duda metódica reduce el sujeto a "un simple *no*, sin cuerpo, sin recuerdo, sin saber, sin *nadie*".

EL EXISTENCIALISMO

227.

El hecho de que Sartre tenga un concepto *irracionalista* de la libertad, distinto del concepto *racionalista* de Descartes, no significa que el existencialismo deje por ello de ser una concepción libre arbitrista. Todo lo contrario, el libre arbitrio de Sartre es más radical, más vasto, que todas las otras concepciones que expresamente se declaran libero-arbitristas. “Los únicos límites —dice Sartre— con que la libertad tropieza a cada instante son los que ella se impone a sí misma”. En rigor, sólo hay dos límites infranqueables para la libertad del hombre: “La libertad no es libre ni de no existir ni de no ser libre”. Lo propio del hombre, afirma Sartre, es el libre albedrío. En el Prefacio a los *Clásicos de la Libertad*, escribe:

“Descartes comprendió perfectamente que el concepto de libertad implicaba la exigencia de una autonomía absoluta, que un acto libre era una producción absolutamente nueva cuyo germen no podía estar contenido en un estado anterior del mundo y que, por consiguiente, libertad y creación eran una y la misma cosa. Por ende, la raíz de toda razón hay que buscarla en las profundidades del acto libre; la libertad es el fundamento de lo verdadero, y la necesidad rigurosa que aparece en el orden de las verdades está también sostenida por la contingencia absoluta de un libre albedrío creador. Y justamente, Dios ha inventado el Bien. Por su perfección, Dios no está inclinado a decidir acerca de lo que es mejor, pero por efecto de su propia decisión, es absolutamente bueno lo que él ha decidido. Una libertad absoluta que inventa la Razón y el Bien y que no tiene otros límites que ella misma y su fidelidad a sí misma, tal es en resumidas cuentas para Descartes la prerrogativa divina. Pero, por otro lado, nada hay en esa libertad que no haya en la libertad humana y, al describir el libre albedrío de su Dios, Descartes tiene conciencia de no haber hecho otra cosa que desarrollar el contenido implícito de la idea de libertad. Esta es la razón de que, bien consideradas las cosas, la libertad humana no esté limitada por un orden de verdades y de valores que se ofrecerían a nuestro asentimiento como cosas eternas, como estructuras necesarias del ser.

“Así, en su descripción de la libertad divina, Descartes acaba por retomar y detallar su intuición primera de su propia libertad, libertad de la que dijo que se conoce sin demostración y por la sola experiencia que de ella tenemos.

Nos importa poco que Descartes se viera constreñido por su época, así como por su punto de partida, a reducir el libre albedrío humano a una potencia únicamente negativa, a negarse a sí misma hasta que, al fin, cede y se abandona a la solicitud divina. Pero no reprocharemos a Descartes el haber conferido a Dios lo que nos corresponde como propio; antes bien le admiramos por haber echado, en una época autoritaria, los cimientos de la democracia, por haber seguido hasta el último límite las exigencias de la idea de autonomía y por haber comprendido, mucho antes que el Heidegger de *Vom Wesen des Grundes*, que el único fundamento del Ser era la libertad".

El reproche a Descartes no es del todo justificado, pues su concepción no reduce el libre albedrío humano a la pura negatividad, sobre todo si se tiene en cuenta que en aquella época se daba a la palabra "voluntad" un sentido mucho más lato que el empleado por la psicología moderna. Descartes ni siquiera priva al hombre de la facultad de crear sus propios valores morales. Leamos lo que escribe el autor del *Discurso del método*:

"Creo que la verdadera generosidad que hace que un hombre se estime en el más alto grado que legítimamente quepa estimarse, consiste únicamente, por un lado, en que comprenda que no hay nada que verdaderamente le pertenece si no es la libre disposición de su voluntad, ni motivo por el cual deba ser loado o censurado si no es por el buen o mal uso que haga de ella; y, por el otro, en sentir en sí mismo una firme y constante resolución de usarla bien, es decir: de no carecer jamás de voluntad para acometer y ejecutar todas las cosas que juzgue las mejores: lo que explica perfectamente la virtud".

Ya hemos visto que el ser en sí es esencialmente contingente y que el hombre está arrojado en ese caótico mundo de contingencias: desamparado y solo, contingencia él mismo en cuanto participa del en sí. La libertad, en sentido estricto, es la conciencia de la total indeterminación. En ese mundo contingente, el hombre, totalidad incumplida, está obligado a elegir su ser, está condenado a elegir y como elegir es ser libre, está condenado a la libertad. Para los estoicos el esclavo era un hombre libre, para Sartre el hombre libre es un esclavo. El hombre tiene que hacerse de acuerdo a su propia

iniciativa: nadie puede ayudarlo. La *horrible libertad* (el calificativo es de Sartre) se manifiesta en el proyecto que el hombre hace de sí mismo; proyecto de sí que no está determinado por ningún estado anterior: ni por la herencia, ni por los llamados complejos psicológicos, ni por la configuración orgánica, menos aún por la situación económica o por cualquiera otro factor social.

Al proyectarse, el hombre hace que el futuro dé sentido a lo que somos: al que nació enclenque le basta con no elegirse deportista para que su limitación deje de ser un defecto; al que siente un complejo de inferioridad en determinado aspecto de la vida, le basta elegir una actividad que no esté relacionada con aquel aspecto, para que su inferioridad cese; al que es incapaz de escalar una montaña le basta elegir dibujarla, en vez de escalarla, para que su impotencia desaparezca. Por el contrario, el hombre elige libremente sus vicios y sus virtudes, se conforma voluntariamente a su propio proyecto de ser, se escoge a perpetuidad: el que desea ser un gran artista es porque ha escogido libremente su ambición; el que se elige miedoso busca el peligro para sentir el miedo; el que se escoge sádico busca las ocasiones que le proporcionan la turbación de sus sentidos; el que escogió determinado complejo psicológico gusta ponerse en las circunstancias en que tal complejo surge, etc., etc. En el *Retrato de Baudelaire*, Sartre aplica su tesis al complejo de inferioridad y pretende demostrar que "escoger la inferioridad no quiere decir contentarse dulcemente con una *aurea mediocritas*: es producir y asumir las rebeliones y la desesperación que constituyen la manifestación de esa inferioridad".

Nada justifica que en virtud de su libertad el hombre adopte esta o aquella jerarquía valorativa de sus actos. De allí que la angustia acompañe al hombre que tiene conciencia de que la libertad es el fundamento sin fundamento de todos los valores. Sartre lo dice: "La angustia es el verdadero dato inmediato de nuestra libertad".

El determinismo pretende que el presente (como en el caso del complejo psicológico) o el pasado (como en el caso de la herencia) da sentido al futuro. El existencialismo, al



invertir los términos temporales, se opone diametralmente a toda concepción determinista. Es cierto que todo hombre está en una situación específica, pero a eso el existencialismo replica que cada uno aprehende libremente la situación como quiere: el que no puede escalar una roca, que elija libremente pintar su bello color gris. La aprehensión de la situación no se efectúa *ante* motivos y móviles determinados. Los motivos y los móviles aparecen después que el hombre se ha proyectado, después que se ha elegido: "Motivos y móviles no tienen sentido sino en el interior de un conjunto proyectado que es precisamente un conjunto de no existentes".

Este sofisticado concepto de libertad está íntimamente ligado a la teoría del conocimiento propia del idealismo subjetivo, que ha sido adoptada, en términos generales, por el existencialismo, pero ese concepto representa, además, una *ateización* de la idea del pecado. Así lo dice expresamente Robert Campbell, panegirista de Sartre:

"Y aquí subyace la paradoja de la libertad: no hay libertad sino dentro de una situación; situación que sólo existe por la misma libertad.

"Es una paradoja análoga a la que tanto les choca a los principiantes en filosofía cuando se les hace notar que no hay mundo independiente de la conciencia, que no hay materia sin espíritu, que no hay objeto sin sujeto. Esa necesaria dualidad que ordinariamente preside toda teoría del conocimiento la aplica Sartre al estudio de la libertad. Y no nos hallamos muy lejos de la observación de Louis Lavelle al declarar que toda percepción implica un **juicio de valor** (en el sentido de Sartre: elección).

"Según las teorías clásicas del conocimiento, digo: por mí, es blanco ese terrón de azúcar, por mí es límpido ese río, por mí es gris o azul mi vestido. Según Sartre, por mí (es decir: porque existo) sucede ese accidente, por mí hay una guerra, por mí estoy enfermo, etc. La dualidad objeto-sujeto se sustituye aquí por la de situación-libertad, tan indisoluble como la otra. Pero, así como para determinada concepción (usualmente llamada idealista) del conocimiento, yo soy, en cierto sentido, **creador** del mundo que veo, para Sartre yo soy **responsable** de él. El eco metafísico se sustituye por una sonoridad ética. No es mi **conocimiento** el que me confiere mi sitio, mis contornos, mi prójimo, mi pasado: es mi libertad. Estoy arrojado en un mundo

del cual me hago, total e inmediatamente responsable. El mundo está ahí, delante de mí, en esa desnudez original y caótica (en ese "estado de lo que se halla fundamentalmente oculto") de que nos habla Heidegger. Y yo estoy delante de él, le doy un sentido; no podría evitar darle uno; yo soy el ser que le descubre, que hace existir la *alezela* (la verdad), en el sentido etimológico: descubrimiento.

"Estoy —dice Merlau-Ponty— **condenado al sentido**. Condenado a existir, estoy también condenado a ser libre. Aquí reside uno de los puntos fundamentales del existencialismo, a saber: que la conciencia (*Bewusstsein*) queda sustituida por el *Dasein*. Y se concibe la inmensidad de la culpabilidad del hombre, puesto que todas las desgracias del mundo llegan por él y porque él está inculpadó en todo acontecimiento del mundo... Tal libertad sin límites aparece como una especie de **ateización** de la idea kierkegaardiana del pecado".

## V. Teoría existencialista del conocimiento.

La teoría existencialista del conocimiento es, en términos generales, la de Husserl, ya expuesta, con los naturales agregados y rectificaciones que se derivan de la metafísica de la nada. El verdadero punto de partida de esta teoría no son los estados de conciencia interiores y subjetivos, sino una pretendida relación original, constitutiva y *existencial* de la conciencia con lo otro, con el objeto, con la realidad exterior, con el mundo. Por medio de esa relación la conciencia descubre al mundo. Tratando de encubrir un poco su idealismo subjetivista, el existencialismo identifica el ser y la conciencia con la *existencia* y concluye afirmando que se encuentra el ser partiendo de la conciencia y gracias a ella.

El dato nuevo que introduce el existencialismo en la teoría fenomenológica del conocimiento es el de la nada, insistiendo en lo que Hegel llamó: "formidable poder de lo negativo". La nada desempeña aquí un doble papel: por una parte, es una forma determinada de la intuición, en este sentido podría decirse que para Sartre la negación es una de las especies del género "intuición de las esencias", establecido por Husserl; por otra parte, la nada, el hueco siempre vacío del

para sí, es el telón de fondo sobre el cual y gracias al cual, se destaca el mundo descubierto por la intencionalidad de la conciencia. El existencialista dice: en la conciencia con que yo aprehendo el mundo, la nada está siempre presente, ella es constitutiva de la imaginación, de la percepción, de la emoción, del juicio y de toda otra manifestación de la conciencia, porque todas esas manifestaciones implican, en alguna forma, negación de algo. Una imposibilidad lógica no es, para el existencialismo, una imposibilidad insalvable porque la razón no es el único medio de conocimiento de que disponemos, ni siquiera es el principal. Jamás la lógica podrá decir la última palabra en cuestiones del conocimiento, porque la Lógica, al igual que la Ciencia, llama en su auxilio a la Nada, puesto que utiliza la negación.

Según el existencialismo, la conciencia, esa "delicada y exquisita" región del ser que es su propia nada, existe irrumpiendo hacia el objeto, hacia lo posible y hacia el pasado. Husserl puso especial empeño en subrayar la relación sujeto-objeto, Sartre pone mayor énfasis en señalar la irrupción de la conciencia hacia lo posible. He aquí sus propias palabras, tomadas del ensayo sobre la temporalidad en la obra de Faulkner:

"La naturaleza de la conciencia implica un proyectarse de ésta ante sí misma en el futuro; no se puede comprender lo que la conciencia es sino por lo que será; la conciencia se determina en su ser actual por sus propias posibilidades; es lo que Heidegger llama la fuerza silenciosa del posible".

El gran error de toda filosofía más o menos impregnada de racionalismo consiste, para el existencialismo, en creer que la vida humana es preponderantemente racional, siendo así que la razón no ocupa sino una parte muy pequeña y, desde luego, no la más importante de la existencia del hombre. Antes que Sartre, Jaspers y Heidegger habían dicho que la conducta racional es "un proyecto de ser", como otro cualquiera. El hombre puede proyectarse escogiendo una conducta racional, lo mismo puede proyectarse escogiendo una conducta preponderantemente emotiva o preponderantemente imagina-

tiva; en el primer caso sus reacciones serán lógicas, en los dos últimos sus reacciones serán mágicas, pues tanto la emoción como la imaginación son tipos de conducta mágica. Al igual que la conducta racional, la conducta mágica puede ser fruto de un largo y sistemático trabajo de la conciencia: "La cultura del yo es enteramente mágica y participacionista, pero ésta atención perpetua vuelta hacia sí termina por dar algunos frutos". (*Reflexiones sobre la cuestión judía*).

Hemos dicho que la imaginación es una de las formas que puede asumir la conducta mágica. En *Lo imaginario*, Sartre, refiriéndose al acto de imaginación, dice:

"Es un encantamiento destinado a hacer aparecer el objeto en que se piensa, la cosa que se desea, de tal manera que pueda tomarse de ella posesión. Hay siempre en este acto algo de imperioso y de infantil. Una negativa a tomar en cuenta las distancias y las dificultades. Así obra sobre el mundo, por medio de órdenes y plegarias, el infante desde su cama. Ante tales órdenes de la conciencia, los objetos obedecen: aparecen".

En la teoría existencialista del conocimiento hay tres características bien acentuadas: el irracionalismo, el idealismo subjetivista y el agnosticismo. Nos ocuparemos brevemente de cada una de ellas.

El existencialismo considera que el pensamiento significa una amenaza para el ser, pues a fuerza de pensar el hombre termina por dudar de su propio ser. Además, afirma que la razón "no ve lo irracional, lo mágico, el matiz concreto y particular; no cree en las singularidades de los sentimientos". De esos dos puntos de arranque se desprende esa posición irracionalista, anti-intelectualista, que ha declarado, por sí y ante sí, el fracaso de la Ciencia y la bancarrota de la noción de objetividad. La crítica al pensamiento abstracto, que no siempre es crítica de buena ley, saca la mayor parte de sus argumentos del hecho indudable de que existen abstracciones huecas, vacías de todo contenido, como casi todas las afirmaciones del existencialismo, pero olvida deliberadamente que hay abstracciones fecundas, llenas de rico contenido extraído de los hechos reales.

Esta concepción anti-intelectualista tiene por base una noción simplista de la *inteligencia*, una confusión entre *sentimiento* y *conocimiento* y una adulteración del sentido de la palabra *comprender*.

En la Introducción de su valiosa obra de psicología comparada, que lleva por título: *Del acto al pensamiento*, Henri Wallon señala que el enigma del conocimiento que ha atormentado a tantos pensadores "deriva de no confesarse que el conocimiento es esencialmente un esfuerzo para resolver contradicciones". De ahí arrancan, entre otras, esas "filosofías que para alcanzar lo esencial, desacreditan el conocimiento y no quieren ver en él más que aproximaciones groseras, artificios más bien cómodos, pero que expresan una estéril orientación del alma. Invocan, según los autores, el ser o la nada, el *élan* vital o la angustia, para confiarse por fin a los impulsos del instinto". (H. Wallon. *Del acto al pensamiento*. Ed. Lautaro. Bs. Aires. 1947. Pág. 10).

El existencialismo que hace alarde de menospreciar las abstracciones, plantea, sin embargo, todos los problemas abstractamente; más abstractamente que ninguno, el problema de la inteligencia: así se explica que tenga una concepción simplista de la razón. El único método correcto de plantear este problema es el seguido por el profesor Wallon: "determinar, mediante una serie de comparaciones entre actividades diversas, individuales y colectivas, cómo nace la idea". Ya en 1878 lo había advertido Engels en la Introducción al *Anti-Dühring*: "La ciencia del pensamiento, es, como cualquier otra, una ciencia histórica, la ciencia de la evolución histórica del pensamiento humano... Porque la teoría de las leyes del pensamiento no es una verdad eterna, hecha de una vez para siempre, como se la representa la razón del filisteo...".

En cuanto a la confusión entre sentir y conocer, bueno es traer a cuento las siguientes palabras de Malebranche: "Nunca hay que tomar sentimientos o sensaciones por ideas; existe diferencia radical entre sentir y conocer... Aquél que no haya reflexionado bastante sobre esta diferencia entre *sentir* y *conocer*, creyendo sin cesar *conocer muy claramente* lo que *siente más vivamente*, no puede sino extraviarse en las tinie-

blas de sus propias meditaciones". Eso y no otra cosa es lo que ha sucedido a los existencialistas.

Sobre el tercero de los puntos básicos del anti-intelectualismo existencialista dice Armando Cuviller: "Quisiera señalaros la singular adulteración de sentido que, en la pluma de muchos de nuestros contemporáneos, sufre el vocablo *comprender*. Es natural que a partir del momento en que se renuncia a toda abstracción, no pueda ser ya cuestión de *comprender*, en el sentido tradicional de esta palabra, o sea de *explicar*, porque explicar siempre es intrínsecamente *conceptualizar*. La ciencia es una explicación, porque es una inmensa conceptualización de la naturaleza. Pero he aquí que hoy se emplea el vocablo *comprender* en un sentido totalmente diverso, que creo sea también de origen alemán. Fue un filósofo alemán, Wilhelm Dilthey, quien sentó este principio: *La naturaleza la explicamos; pero la vida del alma la comprendemos*. Adivináis el sentido de esta fórmula: *la vida del alma*, la sentimos, la experimentamos en nosotros, nos identificamos con ella; tal es lo que en adelante se llamará *comprender*. Y así es, por ejemplo, que el sociólogo Max Weber ha pretendido construir una *sociología comprensiva*, tratando de apoderarse (*saisir*) del *sentido subjetivamente pensado* de las conductas sociales. Según se ve, la palabra *comprender* se entiende aquí en un sentido puramente intuitivo, como, por ejemplo, cuando se dice: *comprender a otra persona*, es decir, en el fondo, *sentir* como ella, o aun en el sentido en que se queja una mujer de ser *incomprendida*...

La segunda característica de la teoría existencialista del conocimiento es el idealismo subjetivo. Recordemos, a este respecto, que para Sartre cada *yo* es un punto de vista ordenador de las cosas, "una mirada que hace surgir el mundo". El orden es un concepto humano que la conciencia ha introducido en la contingencia original del ser en sí. Es la condición humana la que, por medio del orden, unifica los conocimientos; conocer es ordenar conforme a un método supuesto a priori. El hombre es el ser por el cual hay un mundo; el mundo es un descubrimiento del hombre; el mundo existe en y por la conciencia. Las destrucciones geológicas sólo exis-

ten si son *existidas* por el hombre. El orden es absolutamente necesario y absolutamente injustificable; el orden es el hombre mismo y no tiene otro fundamento que el fundamento sin fundamento de la *libertad* del hombre. Las relaciones espacio-temporales no tienen otro soporte que la presencia humana: Mis fines accesibles, o inaccesibles, definen mi lugar; es mi presencia la que confiere lugar a las cosas, sin ella los objetos no están ni ausentes ni presentes; el pasado sólo puede darse en el para sí; el futuro del mundo sólo tiene sentido cuando aludo a mi futuro en ese mundo; etc., etc. En resúmenes cuentas: el mundo es "el esquema de mis acciones posibles". (*El ser y la nada*).

La tercera característica del existencialismo, el agnosticismo, deriva de la concepción del ser en sí. Macizo, cerrado, impenetrable, el en sí es impermeable al conocimiento y a la acción; las cosas surgen dócilmente de él al llamado de la conciencia, pero siguen siendo lo que son: partículas insignificantes de la gran plenitud del ser. La conciencia resbala sobre la redondez del en sí, como el agua sobre la piedra. El existencialismo llega a esta conclusión desoladora: *Las cosas no son jamás verdaderamente lo que son*.

El conocimiento de sí mismo es imposible, según el existencialismo, porque nadie puede mirarse como le mira el Otro. Pero el conocimiento del prójimo también es imposible; así lo dice Sartre en *El ser y la nada*:

"La libertad de otro se me manifiesta a través de la inquietante indeterminación del ser que yo soy para él. Así, ese ser no es mi posible; es, por el contrario, el límite de mi posible, su *secreto*, en el sentido en que se habla del *secreto de los naipes*; se me da como la carga que llevo sin poder jamás volverme hacia él para reconocerle, sin poder sentir siquiera su peso: si es comparable a mi sombra, es a una sombra que se proyecta sobre una materia movidiza e imprevisible".

Finalmente, el conocimiento de la realidad exterior al hombre también es imposible. En la obra últimamente citada, Sartre escribe:

"Así, yo me vuelvo a encontrar por doquier entre yo y el ser como un nada, que no es el ser. El mundo es humano. Se ve la posición particularísima de la conciencia: el ser está en todas partes, contra mí, a mi alrededor, pesa sobre mí, me asedia y me veo perpetuamente remitido de ser en ser; esa mesa está ahí es ser y nada más; está roca, esta mesa, este paisaje es ser y, de otro modo, nada. Quiero captar ese ser y no me encuentro más que a mí".

## VI. Marcel y sus discípulos.

Contrariamente a una muy extendida opinión, la filosofía de Sartre no constituye la culminación del existencialismo. A nuestro juicio, quien lleva hasta sus últimas consecuencias las premisas expresas y tácitas del existencialismo es Gabriel Marcel; él es el único que saca las conclusiones teológicas invivitas en la filosofía existencial. Este hecho ameritaría que le dedicáramos aquí mayor espacio; no lo hacemos así porque nuestro principal propósito ha sido demostrar que la de Sartre no es una filosofía nueva y menos aún una ideología progresista, como creen muchos jóvenes incautos.

He aquí, brevemente enunciadas, las principales razones que nos inducen a creer que el pensamiento de Marcel constituye la culminación filosófica del existencialismo:

a) En Marcel la confusión de los géneros literario y filosófico es plenamente consciente; no elude, por tanto, esta conclusión inevitable de los postulados existencialistas: "Cuan-to más sea existencial el modo de filosofar, más se acercará a una creación de esencia poética".

b) No elude tampoco la conclusión oscurantista: "El *pienso* no es una fuente; es un obturador".

c) Tampoco retrocede Marcel ante las conclusiones llamadas meta-psíquicas. En su revista *Journal métaphysique*, sin negar la hipótesis espiritista, formula sobre ella las mismas reservas con que la acepta la Iglesia Católica. La telepatía es para él un hecho cierto, "sin discusión posible".



d) Sartre se detiene a medio camino cuando afirma: "El ser hacia el que la realidad humana tiende no es un Dios trascendente; está en el corazón de esa misma Realidad, no es sino ella misma como totalidad". Marcel reconoce, al igual que Sartre, que la idea de Dios es contradictoria: "La idea de un observador absoluto es contradictoria, pues quien dice observador, dice punto de vista, dice perspectiva". Sin embargo, esa circunstancia no le impide llegar hasta la última consecuencia de las premisas existencialistas y afirmar la existencia de Dios, partiendo de la intuición que de El tiene el propio Marcel, gracias a su "experiencia interna". Su razonamiento, en síntesis, es el siguiente: el simple hecho de que la conciencia sea un enorme hueco, nos indica que ese hueco existe para ser llenado por *algo*; no podemos tener la experiencia directa de ese algo, puesto que no está presente en la conciencia, pero podemos tener y tenemos de él una experiencia indirecta, una cosa parecida a lo que sucede cuando vemos el cuello de una botella e imaginamos el tapón que podría cerrarlo; siendo el hueco de nuestra conciencia infinito e inespacial, el ser que debe llenarlo deberá ser también infinito e inespacial. Los demás atributos de Dios se pueden deducir fácilmente, siempre partiendo de nuestra experiencia interna, de nuestro hambre de eternidad, de nuestro afán de justicia, de nuestro deseo de saber, de nuestra voluntad de poder... Y,

e) Todas las conclusiones de la filosofía idealista del existencialismo son igualmente aceptadas por Marcel. Para Sartre el cuerpo humano representa un verdadero problema incompletamente dilucidado en su filosofía, precisamente porque trata de eludir la siguiente inevitable conclusión dualista: el hombre es un ser en parte material y en parte espiritual, en parte humano y en parte divino, en parte bestia y en parte ángel. Marcel, por el contrario, no rehuye la conclusión dualista latente en toda la filosofía existencial, para él el cuerpo, *este cuerpo* que somos, es la "personalidad encarnada" o sea la manifestación material de una esencia divina, y hace de esa "personalidad encarnada" el dato central de la metafísica, al igual que la filosofía medioeval. Es necesario que el

espíritu tome un cuerpo para que el mundo pueda existir; para un espíritu puro, para un espíritu sin cuerpo, las cosas no se darían como existentes ni como inexistentes, puesto que el puro espíritu es intemporal, inespacial e inmaterial; sólo existe lo que de alguna manera está relacionado, directa o indirectamente, con nuestro cuerpo, de allí que éste sea un *misterio*, el misterio de la personalidad encarnada. Todo esto confirma la razón que asiste a H. Lefebvre, para escribir: "*Mutatis mutandis*, el existencialismo retoma necesariamente el dualismo absoluto entre la *subjetividad* y la existencia *objetiva*, entre la conciencia y el ser".

En ciertos aspectos Marcel trata de completar a Sartre, por ejemplo, a la pregunta: ¿De dónde saca la conciencia su poder *neatizante*? Marcel responde: ese poder es la misma libertad, ésta se aísla, "se coloca en una posición insular", hace en torno suyo el vacío y es a partir de ese aislamiento que la conciencia establece perspectivas con relación a sí misma.

En otros aspectos, sin embargo, Marcel critica a Sartre: lo acusa de desvalorizar la libertad al inmiscuirla en todos los problemas, venga o no venga a cuento; le reprocha la expresión según la cual el hombre está condenado a ser libre, pues la libertad no puede ser motivo de angustia sino de consuelo; le censura la afirmación de que el hombre es un ser injustificable, siendo así que existe la justificación divina.

Finalmente, Marcel se opone a Sartre en lo que se refiere al problema del Otro: el hombre puede sobrepasar su propia subjetividad gracias al amor y es por ello que los otros no son el infierno sino el cielo.

También en política Marcel lleva el existencialismo hasta su última consecuencia: es un activo y ferviente partidario del fascista Franco.

Algunos discípulos de Marcel, y Marcel mismo, han comenzado a buscar una alianza con el tomismo, lo que, después de todo, es lógico y natural. Tal es el caso del sacerdote jesuita Juan Luis Segundo, cuya obra *Existencialismo, filosofía y poesía* ya hemos mencionado y de la cual extractamos, con sus propias palabras, la siguiente exposición del existencialismo marceliano, impregnado ya de escolasticismo:

“Partimos de la experiencia que cada uno de nosotros tiene de su limitación...”; “...la actividad está... polarizada por ese deseo natural, irresistible y misterioso que nos lleva implacablemente hacia el ser pleno, sin rupturas”. “Llevamos en el fondo ese anhelo de infinita existencia que nos eleva a distancias inmensas sobre los seres cuya existencia es sumisión. Pero al mismo tiempo somos mendigos de esa existencia y no termina nunca el viaje del **homo viator** que va de ser en ser pidiendo su limosna de vida”. El “contacto con los demás seres... será la condición indispensable de nuestro progreso existencial”. Como “decían los antiguos escolásticos: conocer es hacerse otro, no real, sino idealmente”. “... si conozco un ser, ya no estoy enteramente aislado, ya no soy mi pura y única realidad: soy yo más otro”. “...la existencia humana es una tendencia insaciable de contacto existencial con seres supuestos más perfectos a fin de llevar nuestra existencia a una indefinida plenitud”. “El amor... por medio de este contacto existencial, permite al hombre **proyectarse** indefinidamente, **construirse**”. “...la existencia del hombre... es una autoconstrucción por el amor”. “...desde el punto de vista psicológico... hallaremos... dos respuestas del hombre al problema de su limitación”: el “contacto intencional con la esencia de los seres” y el “contacto afectivo con su existencia”. “En realidad no podemos, en modo alguno, equiparar esas dos puertas (**del conocimiento**): una de ellas es aparente (*apparere* = *aparecer*) y provisoria (*pro-videre* = *mirar delante*); la otra es real, definitiva. La primera es el contacto esencial, la segunda el existencial”. “Según el mismo Santo Tomás, por el conocimiento lo conocido se une al conocedor por su imagen intencional; mientras que por el amor lo amado se une realmente al amante en cierto modo”. “...es necesario, en el curso normal de la actividad humana, que se llegue a un punto donde se sienta la necesidad de dar a la vida un sentido existencial, no cognoscitivo, aun cuando éste siga siendo requisito necesario”. “...cuando en las capas hondas del saber se advierte esa destinación del conocimiento a algo que lo aventaja y le da su última razón de ser en el hombre, sólo entonces siente el filósofo la necesidad de lo existencial como término de su vida”. “...no se dan actos puramente afectivos sin su acompañamiento cognoscitivo”. El conocimiento que tiene por base al afecto es ese “conocimiento profundísimo, individual, concreto, intraducible en conceptos, adherido esencialmente al amor: conocimiento existencial”.

## VII. Características de la filosofía irracionalista.

Armando Cuvillier, en la obra tantas veces citada, *Las corrientes irracionalistas en la filosofía contemporánea*, señala las siguientes características de dichas corrientes, que encuentran en el existencialismo su expresión culminante:

1º Las filosofías irracionalistas quieren ser exclusivamente *filosofías del sujeto* o, para decirlo en términos de psicoanálisis, sufren un agudo *complejo de introversión*; constituyen una "exasperación nueva del subjetivismo".

2º Su carácter más destacado es el *anti-intelectualismo* propiamente dicho, o sea la negativa a reconocer la inteligencia y la razón como verdaderos instrumentos de conocimiento y el traspaso de esta capacidad de conocer a una facultad extra-racional, del orden de la intuición o del sentimiento; siendo, en suma, una *concepción patética del conocimiento*.

3º Las ideologías irracionalistas constituyen una negación de lo que se ha entendido siempre hasta ahora por *filosofía* y son, *a fortiori*, *negaciones de la ciencia*; se *désinteresan* de la ciencia, desconociendo así que la ciencia, según la feliz expresión de Alberto Lautman, es "una experiencia espiritual".

4º Dando la espalda a la filosofía, a la ciencia y a la objetividad científica, las doctrinas irracionalistas no tienen más que una dirección abierta ante ellas: confundirse con la *literatura*, la *poesía*, el *arte* o aún con el *mito*. La ideología irracionalista se disuelve en el *estetismo* o en la *mitología*.

5º La pretensión más acentuada del irracionalismo es querer alcanzar lo *único*, lo *individual*, mientras que por otra parte combate toda abstracción, toda idea general; más concretamente: "El irracionalismo se manifiesta como *oposición a la idea*, a la idea propiamente dicha, abstracta y general, el concepto".

6° La ideología irracionalista huye del pensamiento claro y llega en nuestros días a una búsqueda o investigación deliberada, no ya de la claridad, sino de la *confusión*; y concluye en la exaltación del pensamiento confuso, en todas las formas que pueda revestir este pensamiento. Las principales manifestaciones de tal confusión, son las siguientes:

- a) Erige el juego de palabras a la altura de un método filosófico.
- b) Hace la apología de lo inconsciente.
- c) Exalta el estado de infancia.
- d) Cae en el primitivismo o sea en esa ilusión del alma primitiva, revelada por Lucien Lévy-Brühl, que se imagina comunicar ella también con las fuerzas de la Naturaleza.
- e) Da entrada al ocultismo y al orientalismo en la llamada filosofía occidental. Y,
- f) Proclama el reinado del absurdo.

7° El irracionalismo tiende a hacer de la vida una entidad que no se puede analizar, rebelde a los procedimientos de la inteligencia, y a erigirla en valor supremo. Y,

8° El irracionalismo es una filosofía del *instinto* o del *impulso*.

Por nuestra parte nos gustaría añadir que el irracionalismo significa la posición más reaccionaria en la filosofía contemporánea.

### VIII. Existencialismo y escolástica.

La rama católica del existencialismo, representada por Marcel y sus adeptos, en parte espontáneamente y en parte presionada por la jerarquía eclesiástica, se inclina cada vez más hacia un entendimiento con el tomismo. Por su parte algunos tomistas, de bueno o mal grado, tienden puentes de acceso a un entendimiento entre ambas corrientes metafísicas. La pugna entre tomistas y católico-existencialistas implica la

resurrección de una antigua querrela siempre latente en el seno de la Iglesia: el viejo pleito de quienes sostienen que la existencia de Dios se puede probar por medios racionales y argumentos lógicos, contra quienes sostienen, más o menos consecuentemente, que la única prueba valedera de la existencia divina es el éxtasis místico, la revelación extrarracional, la intuición religiosa, la iluminación interior o, como se dice hoy, la experiencia interna. En el fondo, se trata de la pugna entre un pseudo-racionalismo y un irracionalismo desenfrenado.

Ese aguerrido campeón del tomismo contemporáneo que es Jacques Maritain se ha visto obligado a hacer algunas concesiones al existencialismo, como se desprende del siguiente irónico comentario hecho por el sacerdote jesuita, Ismael Quiles:

“En su *Court Traité de L'existence et de L'existant* (París 1947) Maritain no hace sino repetir generalidades del sistema tomista como si ya en él y en Santo Tomás estuviese dicho todo y mejor que lo dicen los existencialistas: que lo característico del tomismo es **precisamente la primacía que el tomismo auténtico reconoce a la existencia y a la intuición del ser existencial**. Pero es fácil ver que ha sido necesario el movimiento existencialista para que Maritain haya escrito tal afirmación. Son tantas las tesis auténticamente tomistas que **hasta ahora** parecían decirnos lo contrario: la teoría tomista del conocimiento intelectual ha dejado siempre a la sombra la existencia y sobre todo **el existente individual**; el objeto del entendimiento era la **esencia abstraída** de las notas individuales...; el **singular material** en cuanto tal es incognoscible; la materia primera, que carece de acto (y por lo tanto de **inteligibilidad**) es el fundamento de la individuación; de aquí que la materia en cuanto tal sea ininteligible; el **individuo** no es objeto de la ciencia, sino sólo el universal **abstraído** de los singulares... No ha podido menos de parecernos algo ingenua toda la **dialéctica** del señor Maritain en estas páginas”. (Quiles. *Hoidegger, el existencialismo de la angustia*. Ed. Espasa-Calpe Argentina S. A. Bs. Aires. 1948. Págs. 9 y 10).

Ya en el Congreso Tomista de Roma hubo quien afirmara que el existencialismo católico era una expresión nueva de la escolástica; pero tal tesis fué rechazada, como era natural, por peregrina. La base del entendimiento entre tomistas y

existencialistas no puede ser la confusión total de ambas concepciones sino, más bien, una posición ecléctica, gallo-gallina, que afirme la validez parcial de las dos posiciones contrarias. Un representante típico de esta última tendencia es el mencionado jesuita Quiles, que en la obra citada llega a la siguiente conclusión:

“Creemos pues que tanto el conocimiento por experiencia (interna) como el conocimiento racional deben mutuamente ayudarse. Y que tan peligrosa es la exclusión de uno como la del otro. Como en otra oportunidad, y precisamente defendiendo el valor de las pruebas racionales de la existencia de Dios hemos dicho, también ahora nos parece la mejor conclusión reconocer, con algunos escolásticos, no solamente posible en el orden sobrenatural, sino también en el orden natural, cierta percepción inmediata de Dios en las cosas externas, y sobre todo en nosotros mismos. Es un hecho que Dios está presente, en el mundo y en nosotros mismos, en él vivimos, nos movemos y existimos. ¿Por qué pues no hemos de notar en sí misma, de alguna manera, esa presencia inmediata de Dios? ¿Por qué no ha de existir en nosotros cierta percepción de ese contacto inmediato de Dios? Creo que Dios nos habla no solamente por medio de las creaturas sino que El mismo se nos manifiesta en ellas y en nuestra conciencia, sin necesidad de raciocinio. Es cierto, por lo demás, que ésta llamémosla intuición o experiencia de lo divino, no nos da una idea suficientemente definida de Dios, y por eso necesitamos la ayuda de las pruebas racionales a fin de determinar claramente las características esenciales de Dios y precisar las relaciones del hombre con El.

“Las dos maneras de conocimiento deben marchar paralelas: el contacto inmediato, aunque obscuro, da el sentimiento de la presencia real; el discurso explícito hace penetrar más la naturaleza del objeto”.

Hay una razón de índole práctica, por no decir política, que propicia el entendimiento de tomistas y existencialistas: la necesidad, apremiante para la Iglesia, de unificar las fuerzas de su frente ideológico; pero hay también razones teóricas que explican tal alianza. Estas últimas fueron puestas de manifiesto por Rodolfo Ghioldi (vida ejemplar y palabra aleccionadora), en una conferencia pronunciada en Buenos Aires poco después del llamado “Congreso Nacional de Filosofía”, reunido en la ciudad de Mendoza, en abril de este año (1949).

De esa conferencia, cuyo texto conocemos gracias a especial deferencia del autor, son los siguientes párrafos:

“Entre existencialistas y tomistas no puede darse una oposición polar; tienen muchas cosas en común que los aproxima, y tantas son, que una tercera corriente proclama la fusión existencialista-tomista. En fin de cuentas, se trata de la misma oposición que media entre las dos caras de la misma moneda. Elementos de aproximación religiosa tenía la fenomenología, fundada toda ella en la fe incondicional de la intuición íntima; más claras y dibujadas son en Scheler, católico él mismo, y en cierta manera anticipador de la ideología nacional-socialista, como puede verse en su tesis relativa a la guerra como instrumento de realización de los valores espirituales más elevados, y en sus conclusiones aristocráticas y racistas; en Heidegger, el irracionalismo exasperado llega a la expresión más aguda y bárbara; la realidad ya no se interpreta según las conclusiones de la experiencia, y en general, de la acción social del hombre, sino a través de experiencias individuales y anormales, de crisis dilemáticas, del sentimiento de la muerte (el ser-para-la-muerte), de la penalidad y la caída del hombre, en cuya virtud las nociones de cultura, progreso, libertad, resultan ser ilusiones incómodas... La supuesta ciencia eidética de Husserl se resuelve en Heidegger como proclamación de la angustia y la frustración del hombre en tanto que esencia de las esencias. La separación entre el ser y el pensar es forzada a sus extremos más violentos, exasperando las conclusiones del subjetivismo más radical. La concepción del naufragio, pivotal de todo el existencialismo, es al fin la doctrina de la existencia fallida, del nihilismo, de la evasión morbosa... Pero esta incompatibilidad con la existencia común y este sentimiento de la caída culposa, ¿no es una traducción al alemán pseudo erudito, del *pecado original*? Y en efecto, Jaspers pedirá, como favor especial, el que Dios nos hable como a un niño, aunque para esto debiéramos perder la libertad. Marcel, Chestov, Mounier, elaboran el enlace católico-existencialista; es Mounier quien sostiene que *el existencialismo es simplemente una manera de hablar de cristianismo*, y como para dejar bien aclarado el fondo irracional



del existencialismo, añadirá: *La primera preocupación de un pensamiento existencial es no permitir que los misterios se hagan problemas*. Precisamente, esa es la meta de la escolástica tomista”.

El mismo Sartre parece dispuesto a llegar a un acuerdo escolástico-existencialista, como se desprende de las siguientes palabras suyas:

“El existencialismo iba en pareja antiguamente, en Kierkegaard, con la fe religiosa. Hoy el existencialismo francés tiende a ir acompañado por una declaración de ateísmo, pero esto no es absolutamente necesario”.

La querrela entre el catolicismo y el existencialismo *ateo* sólo será mantenida en la medida en que sirva para atacar mejor, desde dos posiciones distintas, al materialismo dialéctico. Tal querrela, como lo puso en evidencia Henri Mougín, no es más que una *maniobra* reaccionaria para combatir mejor al marxismo.

## IX. Existencialismo y materialismo dialéctico.

Benjamín Fondane sostuvo antes de la última guerra, que el marxismo es una clase de existencialismo. Más tarde, en la actual posguerra, esta misma afirmación ha sido hecha en la revista existencialista *Temps Modernes*.

En el último Congreso Internacional de Filosofía (Roma 1947) hubo quien volviera a sostener tan peregrina ocurrencia, esta vez argumentando que por ser ambas doctrinas, el existencialismo y el materialismo dialéctico, adversarias de las concepciones de Hegel, tenían por ello que ser forzosamente iguales. Olvidan quienes razonan tan simplemente, que una teoría, una institución social o un hecho histórico cualquiera, puede ser criticado siempre desde la derecha, en forma reaccionaria, y desde la izquierda, en forma revolucionaria. Con Hegel ha sucedido eso; casi inmediatamente después de su muerte, en la década del 30 al 40 del siglo XIX, sus partida-

rios se dividieron en dos ramas: el "ala derecha" de la escuela, auspiciada por la reacción prusiana, y el ala izquierda, representada por los "jóvenes hegelianos", entre los que se contó durante un tiempo a los jóvenes Carlos Marx y Federico Engels. Hegel es el ideólogo más destacado de la burguesía alemana de la primera mitad del siglo XIX, pero, por la particular situación de la Alemania de entonces, esa burguesía vacilaba entre cumplir las grandes tareas progresistas de la revolución democrático-burguesa, que su situación histórica le planteaba o, por temor al pueblo, aliarse en forma más o menos estrecha con el feudalismo. De ahí que en el sistema de Hegel haya una profunda contradicción que, sumariamente caracterizada, puede hacerse radicar en el antagonismo existente entre la raíz idealista de todo el sistema y el método dialéctico que lo corona. La derecha hegeliana ahonda en el idealismo; mientras que Marx y Engels toman de Hegel sólo la "médula racional" de la dialéctica y critican agudamente todo lo demás. Los fundadores del materialismo dialéctico realizan la portentosa hazaña intelectual de poner la dialéctica, que en el sistema hegeliano andaba cabeza abajo, sobre sus pies, al unirla a la concepción materialista del universo. En cambio, Kierkegaard, padre del existencialismo, critica en Hegel, como hemos visto, lo que hay de racional en su sistema y, sobre todo, la concepción dialéctica.

Entre el existencialismo, ideología de la burguesía imperialista, y el materialismo dialéctico, concepción filosófica del proletariado revolucionario, no puede haber confusión o alianza posibles. No valdría, por tanto, la pena de detenerse a aclarar este punto, si no fuera porque la tesis de que el marxismo es una especie de existencialismo lleva la confusión a las conciencias con el propósito deliberado de desvirtuar el materialismo dialéctico.

Los existencialistas-tomistas afirman que la teoría de Sartre sobre el ser-en-sí es de carácter materialista. Cabe preguntarse entonces: ¿Es éste un punto de contacto entre el existencialismo y el marxismo? De ninguna manera. Es cierto que Sartre afirma, en cierto sentido y con muchas limitaciones, la realidad de la naturaleza exterior, pero el ser en sí que él

concebe es cerrado, impenetrable e inmutable, es decir, sin movimiento; la suya es una concepción estática y, por tanto, metafísica. No basta que una filosofía reconozca la realidad objetiva del mundo para que pueda ser calificada de materialista, en sentido estricto, y mucho menos es suficiente esa circunstancia para que se pueda confundir tal filosofía con el materialismo dialéctico. Lenin lo ha dicho con su habitual claridad: "El reconocimiento de cualesquiera elementos inmutables, *de la inmutable esencia de las cosas, etc.*, no es materialismo verdadero, sino un materialismo *metafísico*, o sea, antidialéctico". La teoría del ser en sí no le impide a Sartre sostener que el mundo sólo existe en y para la conciencia, con lo cual su filosofía ni siquiera llega a inscribirse en la órbita del materialismo metafísico, sino que se queda como una manifestación más del idealismo subjetivo. En *Materialismo y empiriocriticismo*, Lenin, al establecer la diferencia entre el concepto físico y el concepto filosófico de materia, definió este último así: "La materia es una categoría filosófica que sirve para designar la realidad objetiva que es dada al hombre en sus sensaciones, realidad que es copiada, fotografiada, reflejada, por nuestras sensaciones, pero que existe independientemente de ellas". Sartre jamás podrá estar de acuerdo con esa definición.

Hay también otro punto de aparente contacto entre la filosofía de Sartre y el materialismo dialéctico: las nociones del en-sí y del para-sí le permiten esbozar en *El ser y la nada* una dialéctica del hombre. Al final de su *monumental* obra escribe: "Todo ocurre como si el en sí y el para sí se presentaran en estado de desintegración con respecto a una síntesis ideal". El esfuerzo dialéctico queda truncado allí mismo: Sartre no ha dicho cuál es esa síntesis ideal. Las *descripciones* existencialistas del hombre no podrán jamás ser "descripciones dialécticas", porque entre ambos términos de esta frase hay un antagonismo absoluto. La *descripción*, por su índole subjetiva, no puede situar el problema del hombre y del conocimiento en términos históricos, no en el sentido subjetivista que a la palabra *histórico* da el existencialismo, sino en el sentido objetivo del *devenir* de la conciencia humana a través de

los siglos. Digámoslo una vez más, ahora usando palabras de Naville: "el existencialista, en general, no admite la verdad de la historia, ni de la historia humana, ni de la historia natural en general, y sin embargo es la historia quien hace a los individuos". No obstante lo anterior, el existencialismo no puede menos de reconocer ciertos conflictos internos de la conciencia, así como también el conflicto externo del sujeto con el objeto, pero no es capaz de elevar dichos conflictos hasta el plano de la noción de contradicción dialéctica, porque esta noción supone la conciencia de un movimiento en el terreno de la historia, de una solución que se da en el transcurso objetivo del tiempo y en virtud de la unidad y contradicción de los términos antagónicos. Como hemos visto, los existencialistas insisten en el carácter dilemático de la contradicción y resuelven todo antagonismo por la negación pura y simple de uno de los contrarios. El conflicto entre la esencia y la existencia, por ejemplo, lo resuelven supeditando la esencia a la existencia, invirtiendo así la fórmula de la vieja metafísica, como se lo ha hecho notar Heidegger a Sartre. La contradicción entre la existencia y el conocimiento es resuelta por los existencialistas eligiendo el término existencia y negando el otro, con lo cual sólo logran asumir una posición formalmente antagónica a la adoptada por el viejo racionalismo especulativo. Por ningún lado aparece en el existencialismo la síntesis dialéctica. Para ser dialéctico el existencialismo necesitaría reconocer que el sujeto no se limita a relacionarse existencialmente con el mundo, sino que actúa materialmente sobre él, modificándolo y, a la vez, modificándose a sí mismo; es decir, necesitaría reconocer la conexión y la acción recíproca que liga al sujeto con el objeto, además, necesitaría reconocer que el objeto, y no el sujeto, es la base de esa acción recíproca. En cambio, el materialismo dialéctico, siguiendo las indicaciones muy precisas que a este respecto formularon Engels y Lenin, ha elaborado una teoría del conocimiento que considera "su objeto históricamente, estudiando y definiendo el origen y el desarrollo del conocimiento, el pasaje del no-conocimiento al conocimiento". (A. A. Zhdanov. *Literatura y filosofía a la*

*luz del marxismo*. Ediciones Pueblos Unidos. Montevideo. 1948. Pág. 52).

En un ensayo cuyo título es, *El problema de la conciencia*, escrito por Norbert Guterman y Henri Lefebvre, se dice muy acertadamente:

“El materialismo dialéctico es esencialmente una teoría de las condiciones de la conciencia. La conciencia de sí no se basta, tiene que captar sus propios fundamentos. El ser precede al conocer. La conciencia está condicionada biológica, fisiológica y socialmente. El idealismo es una curiosa pretensión de la conciencia para producirse ella misma por medio de una contorsión insensata. Se mistifica al presentar como un proceso creador los tormentos que en los hombres reales y en los filósofos, como hombres, provienen de la pretensión de ignorar el objeto, de la ignorancia de las relaciones y de las condiciones de su propia existencia lúcida. (Históricamente este fenómeno se explica por la situación social del intelectual, así como por la tensión necesaria para llevar la abstracción hasta el extremo despojo antes de regresar hacia lo concreto)”. (*Qué es la dialéctica*. Ed América. México. 1939. Pág. 80).

Sartre definió su posición frente al materialismo dialéctico en un violento artículo titulado: *Mise au point*, aparecido en *Action*, del 29 de diciembre de 1944, en el cual afirma que es necesario “rebasar las fronteras del materialismo que ha prestado servicios, pero que ha envejecido”. También dice: “Marx no aceptaría esa divisa del hombre que es la nuestra: hacer y al hacer hacerse y no ser nada sino lo que él se ha hecho”. ¿Qué ofrece Sartre al proletariado en sustitución del materialismo dialéctico? ¿La metafísica de la nada! Veamos:

“Diría de buen grado que la inquietud metafísica es un lujo que el judío, así como el obrero, no pueden permitirse hoy. Necesitamos estar seguros de nuestros derechos y profundamente arraigados en el mundo, necesitamos no sentir ninguno de los temores que asaltan todos los días a las clases obreras o a las minorías oprimidas para permitirnos el interrogarnos sobre el lugar del hombre en el mundo y sobre su destino. En resumen: la metafísica es el patrimonio de las clases dirigentes arias. No se vea en estas observaciones una tentativa para desacreditarla: llegará a ser la preocupación esencial del hombre cuando los hombres estén liberados”. (*Reflexiones, etc.*).

Se hace necesario que citemos aquí algunos ejemplos de las *luminosas* conclusiones a que ha llegado este apóstol de nuevo cuño, en sus *loables* esfuerzos por sustituir el marxismo por el *sartrismo*:

a) *Hace intervenir elementos "mágicos" en la explicación de los fenómenos sociales.* Ya hemos indicado que Sartre describe la conciencia de clase del proletariado en función de la *mirada* de la burguesía.

b) *Sustituye el materialismo histórico por el idealismo más desenfrenado.* Describiendo el anti-semitismo, escribe en *Reflexiones sobre la cuestión judía*:

"Hay una repugnancia hacia el judío como hay una repugnancia hacia el chino o el negro en ciertas colectividades. Y esta repulsión no nace del cuerpo, ya que puede uno amar muy bien a una judía si ignora su raza; se comunica al cuerpo por el espíritu. Es un compromiso del alma, pero tan profundo y total que se extiende a lo fisiológico, como en el caso de la histeria". "Este compromiso no ha sido provocado por la experiencia". Hay "una predisposición al anti-semitismo". "Lejos de engendrar la experiencia la noción del judío, es ésta, por el contrario, la que ilumina la experiencia; si el judío no existiera, el antisemita lo inventaría". "Dicho de otro modo: lo esencial no es el **dato histórico** sino la idea que los agentes de la historia se hacían del judío". "Es, pues, la **idea** que se hace uno del judío lo que parece determinar la historia, no el **dato histórico** lo que hace nacer la idea".

c) *Ese idealismo desemboca en la más peregrina tesis política de carácter "revolucionario"*:

"En una época en que comprometerse era hacer revolución había que escribir el **Manifiesto** (Comunista). En una época como la nuestra, en que hay varios partidos que se proclaman todos revolucionarios, (?) el compromiso no es estar en uno de ellos, sino tratar de clarificar los conceptos, para precisar a la vez la posición y tratar de influir sobre los diferentes partidos revolucionarios". (El exist. es un hum.).

d) *Falsifica deliberadamente el marxismo.* En la obra sobre la cuestión judía, Sartre escribe:

“Formado por su acción cotidiana sobre la materia, el obrero ve en la sociedad el producto de fuerzas reales que operan según leyes rigurosas. Su materialismo dialéctico significa que considera el mundo social de la misma manera que el mundo material”. Al juicio lo “seduce el aplicar a los hombres los razonamientos que convienen a las cosas; se aproxima al racionalismo analítico del ingeniero y del obrero; no porque esté formado o atraído por las cosas, sino porque es rechazado por los hombres”.

En *El existencialismo es un humanismo* expone la misma tesis:

“Todo materialismo tiene por efecto tratar a todos los hombres, incluido uno mismo, como objetos, es decir, como un conjunto de relaciones determinadas, que en nada se distingue del conjunto de cualidades y fenómenos que constituyen una mesa o una silla o una piedra”.

Es totalmente falso que el materialismo dialéctico considere de la misma manera el mundo social que el mundo material. Reconoce, es cierto, que existen leyes naturales en el mundo social y que los fenómenos sociales tienen la misma objetividad que los fenómenos naturales, sin embargo, la forma de actuar de aquellas leyes y el sentido de esta objetividad no son los mismos en el mundo social que en el mundo material. A continuación citamos tres textos marxistas que aclaran y prueban superabundantemente estas afirmaciones:

“En la historia de la sociedad, escribe Engels, los factores que obran son hombres dotados de conciencia, actuando con reflexión o con pasión y persiguiendo fines determinados; nada se produce sin designio determinado, sin un fin buscado. Pero esta diferencia (con la ciencia de la naturaleza) cualquiera sea su importancia para la investigación histórica, en nada puede cambiar el hecho de que el curso de la historia se halla bajo el imperio de leyes generales internas. Pues... a pesar de los fines conscientemente perseguidos por todos los individuos tomados aisladamente, es el azar el que de una manera general reina en apariencia en la superficie. Muy raramente se produce el designio buscado; en la mayoría de los casos los numerosos fines se entrecruzan y contradicen, o bien resultan ellos mismos irrealizables a priori; o también, los medios para realizarlos son insuficientes. De este modo es que

EL EXISTENCIALISMO

253

los conflictos de las innumerables voluntades y acciones individuales crean en el dominio histórico un estado análogo por completo al que reina en la naturaleza”.

Entre los apuntes que Lenin escribió al estudiar la *Lógica* de Hegel, se encuentra el que literalmente dice:

“Dialéctica materialista.

“Las leyes del mundo exterior, de la Naturaleza, su división en mecánicas y químicas (esto es muy importante) son los fundamentos de la actividad del hombre dirigida hacia un fin u objeto. En su actividad, el hombre tiene ante él el mundo objetivo, del cual depende, determinando su actividad.

“De esta forma, desde el punto de vista de la actividad práctica del hombre (proponiéndose un objeto) la causalidad mecánica (y química) del mundo (de la Naturaleza) aparece como algo exterior, como algo subordinado, como algo latente.

“Dos formas del proceso objetivo: la Naturaleza (lo mecánico y lo químico) y la actividad del hombre proponiéndose un fin. La relación recíproca de estas formas. Los objetivos del hombre parecen en un principio extraños, otros, en sus relaciones con la Naturaleza. La conciencia del hombre (la idea, noción, conocimiento en sentido particular) refleja la esencia, la substancia de la Naturaleza; pero esta conciencia es al mismo tiempo una cara externa en su relación con la Naturaleza (no coincide con ella de manera inmediata, simplemente).

“A esto se debe el que la técnica mecánica y la técnica química sirvan tanto a los fines humanos, porque su carácter (estado) consiste en su determinación por las relaciones externas (las leyes de la Naturaleza)”.

Por su parte, II. Lefebvre escribe:

“Por otro lado, la objetividad de las relaciones económicas (de las relaciones humanas en general) no tiene el mismo sentido que la objetividad de los hechos de la naturaleza. Al escapar a la conciencia, han escapado hasta ahora a la acción consciente; son productos humanos que la voluntad humana —en un mundo en el cual el conocimiento científico no se ha aplicado a esos objetos— no puede dirigir y gobernar. En su objetividad de pseudo-cosas siguen siendo relaciones humanas. Estos dos aspectos forman parte de su esencia, arrastran, pues, a los seres humanos, a los destinos económicos y políticos: crisis, guerras, revoluciones”.



No. El materialismo dialéctico no confunde las relaciones humanas con las *cosas* de la naturaleza; por el contrario, el marxismo enseña que el *fetichismo* es un fenómeno constante en el pensamiento burgués. Ante el filósofo burgués las relaciones humanas, que muchas veces se manifiestan a través de los objetos, aparecen como cosas; el pensamiento burgués, engañado por la visión superficial de los fenómenos sociales, se representa la sociedad como un montón de cosas muertas o, cuando más, como un cúmulo de relaciones entre objetos y no logra penetrar jamás en la entraña de esos fenómenos, entraña que no es otra cosa que una serie ininterrumpida y sin cesar cambiante de relaciones humanas: los *fetiches* le impiden ver al hombre.

e) *La teoría marxista del valor, es sumamente árida comparada con la poética teoría de Sartre sobre el mismo tema. HeLa aquí:*

“En una sociedad burguesa, en efecto, el contacto perpetuo de las personas, las corrientes colectivas, las modas, las costumbres crean valores. Los valores de los poemas, de los muebles, de las casas, de los paisajes provienen en gran parte de esas condensaciones espontáneas que se depositan sobre los objetos como un leve rocío; son estrictamente nacionales y resultan del funcionamiento normal de una colectividad tradicionalista e histórica”. (Reflexiones etc.).

f) *En la lucha revolucionaria, según el sartrismo, la conciencia de clase del proletariado no tiene nada que hacer, en cambio, la “libre elección” desempeña un gran papel. En el artículo, La nacionalización de la literatura, Sartre describe de la siguiente manera la situación del proletario dentro del régimen capitalista:*

“Totalmente condicionado por su clase, por su salario, por la naturaleza de su trabajo, condicionado hasta en sus sentimientos, hasta en sus pensamientos, es él (el hombre) quien decide sobre el sentido de su condición y de la de sus camaradas; es él quien, libremente, da al proletariado un porvenir de humillaciones sin tregua o de conquista y de victoria, según que se escoja resignado o revolucionario. Y él es el responsable de esa elección. No libre de no escoger: está comprometido, tiene que apostar, la

EL EXISTENCIALISMO

255

abstención es una elección. Pero libre para escoger, con un mismo movimiento, su destino, el destino de todos los hombres y el valor que hay que atribuir a la humanidad".

g) *El sartrismo, que considera la causalidad como un factor del orden que la conciencia humana introduce arbitrariamente en la contingencia del ser en sí, niega que el marxismo tenga una teoría de la causalidad.* Sartre, discutiendo con Naville le dice:

"¿Quiere usted precisarme claramente qué entiende por causalidad? El día en que un marxista me lo haya explicado, creeré en la causalidad marxista. Ustedes se pasan el tiempo, cuando se les habla de libertad, diciendo: perdón, lo que existe es la causalidad. De esta causalidad secreta, que sólo tiene sentido en Hegel, ustedes no pueden dar cuenta. Sueñan con la causalidad marxista". (El exist. es un hum.).

Cierto que el materialismo dialéctico niega toda concepción metafísica de la causalidad, pero eso no le impide afirmar la causalidad como una de las formas de interdependencia universal de los fenómenos del mundo objetivo. Lenin sostiene que causa y efecto son "sólo momentos de la interdependencia universal de la conexión, de la concatenación mutua de los sucesos; son sólo jalones en la cadena del desarrollo de la materia". En la interacción universal, causa y efecto cambian constantemente de lugar: lo que en una determinada conexión fué causa, puede, más tarde, convertirse en efecto en otra conexión causal, y viceversa. Las relaciones entre causa y efecto están sujetas a leyes, pero la acción recíproca entre determinada causa y determinado efecto no se debe concebir abstractamente, sino teniendo en cuenta las circunstancias concretas de la conexión causal en que esa acción mutua se realiza. Es evidente que el idealismo subjetivo de Sartre, que, entre otras nociones científicas, niega la existencia objetiva de la causalidad, se resistirá siempre a entender una cosa tan clara.

h) *Según el sartrismo, la vanguardia revolucionaria no es el proletariado, sino la pequeña burguesía.* (Esta monserga ya la habían dicho los hitlerianos). En la discusión con Sartre, Naville le dice:

"...he podido observar las conclusiones sociales en verdad inquietantes y netamente retrógradas que algunos de ellos (de los seguidores de Sartre) extraían del existencialismo. Uno de ellos escribía como conclusión de un análisis, que la fenomenología puede servir hoy de una manera muy precisa en el plano social y revolucionario, dotando a la pequeña burguesía de una filosofía que le permita ser y llegar a ser la vanguardia del movimiento revolucionario internacional". (El exist. es un hum.). E,

i) *El esfuerzo por sustituir al marxismo por el sartrismo tiene por objeto, como es lógico tratándose de la ideología burguesa, poner en duda el triunfo del proletariado y justificar por anticipado los triunfos que la reacción fascista pueda obtener en el futuro.* Con notable impudicia lo dice el propio Sartre:

"No sé qué llegará a ser de la revolución rusa: puedo admirarla y ponerla de ejemplo en la medida en que hoy me prueba que el proletariado desempeña un papel en Rusia como no lo desempeña en ninguna otra nación. Pero no puedo afirmar que esto conducirá forzosamente a un triunfo del proletariado; tengo que limitarme a lo que veo; no puedo estar seguro de que los camaradas de lucha reanudarán mi trabajo después de mi muerte para llevarlo a un máximo de perfección, puesto que estos hombres son libres, y decidirán libremente mañana sobre lo que será el hombre; mañana, después de mi muerte, algunos hombres pueden decidir establecer el fascismo, y los otros pueden ser lo bastante cobardes y desamparados para dejarles hacer; en ese momento, el fascismo será la verdad humana, y tanto peor para nosotros; en realidad, las cosas serán tales como el hombre haya decidido que sean". (El exist. es un hum.).

Existencialismo y materialismo dialéctico no tienen nada en común: el primero es metafísico, idealista, subjetivista, dualista y agnóstico; el segundo es dialéctico, materialista, objetivista, monista y tiene confianza en la capacidad cognoscitiva del hombre, fundada en la práctica social. El existencialista posee su propio método, abstracto y arbitrario, la reducción fenomenológica; el marxista posee también un método propio, concreto y científico, el método dialéctico. Con todo, estamos de acuerdo con la siguiente afirmación de H. Lefebvre: "La

diferencia esencial entre el materialismo dialéctico y el existencialismo reside en la *actitud ante la ciencia* (y correlativamente ante la lógica, el concepto y todo conocimiento *mediato*)”.

## X. El problema de la intuición.

El problema de la intuición es particularmente oscuro, por dos razones: en primer lugar porque su contenido es un campo del cual, precisamente, se trata de excluir el razonamiento lógico y, en segundo lugar, porque con la palabra *intuición* se significa, cuando menos, y según el sentido en que se la tome, tres cosas esencialmente diferentes.

Se habla de una *intuición sensible*, refiriéndola a los datos elementales del conocimiento, proporcionados por los sentidos; se habla también de una intuición no sensible o *espiritual*, denominada por Hessen *intuición formal* y que se refiere a la aprehensión de las verdades simples y fundamentales, evidentes por sí mismas, como los principios lógicos o los axiomas matemáticos; finalmente, se habla de una *intuición material*, que, a su vez, se subdivide en intuición *racional o de las esencias*, intuición *emocional o de la existencia* e intuición *volitiva o de los valores* (éticos o estéticos).

En realidad, el problema no radica en las dos primeras especies de intuición: la sensible y la formal. El verdadero problema estriba en la intuición material y sus diversos géneros, no siempre bien definidos, pues se pretende que esta clase de intuición es la fuente de un conocimiento directo y extra-racional, más profundo y más verdadero, si cabe, que el conocimiento discursivo. Se tendrían así dos clases de conocimientos: el conocimiento *irracional o intuitivo* y el conocimiento *discursivo o racional*. Paralelamente, se hace una distinción entre *experiencia empírica o sensorial* (que es externa cuando percibimos algo por medio del gusto, el olfato, el oído, el tacto o la vista y es interna cuando percibimos nuestro propio cuerpo, por ejemplo, cuando sentimos dolor en uno de sus órganos) y *experiencia espiritual*, impropriamente llamada tam-

bién *experiencia interna*, que no tiene nada que ver con los sentidos. En el plano del conocimiento *intuitivo* y de la *experiencia interna* es donde la lógica sale sobrando, pues se atribuye a tal conocimiento y a semejante experiencia un carácter místico y metafísico, por no decir *mágico*.

Ningún sistema filosófico niega validez a la primera clase de intuición, a la *intuición sensible*. A ella se refiere Kant en su famoso aforismo: "Los conceptos sin las intuiciones son vacíos, las intuiciones sin los conceptos son ciegas". A ellas se refiere también Marx en la primera de sus célebres *Tesis sobre Feuerbach*, escritas en 1845, que, según la feliz expresión de Roger Garaudy, constituyen el "acta de nacimiento del materialismo dialéctico":

"El principal defecto de todo el materialismo pasado, incluyendo al de Feuerbach, es que el objeto, la realidad, el mundo sensible, sólo se concibe bajo la forma de objeto o de intuición, pero no como actividad sensorial práctica, no de un modo subjetivo. Es por eso que el aspecto activo fué desarrollado por el idealismo en oposición al materialismo, pero sólo abstractamente, por cuanto el idealismo no conoce naturalmente, la actividad real, sensorial, como tal".

Cabe decir, por consiguiente, que es unánime la opinión de que hay una especie de conocimiento directo, *inmediato*, proporcionado por los sentidos y un conocimiento elaborado, *mediato*, dado por la razón. La disputa entre los diversos sistemas filosóficos comienza cuando se trata de la naturaleza y carácter de la intuición sensible. El *empirismo* convierte la intuición sensible, la experiencia empírica, en algo absoluto y menosprecia la razón. El *racionalismo* (Descartes, Spinoza, Leibnitz, etc.) por el contrario, convierte en absolutos los conceptos, separándolos de las intuiciones sensibles, haciendo así de ellos vacías abstracciones. El empirismo, a su vez, se divide en dos grandes grupos en cuanto trata de establecer la causa de las intuiciones sensibles: el *empirismo materialista o materialismo sensualista* (Bacon, Hobbes, Locke, Holbach, Helvecio, Feuerbach, los materialistas franceses del siglo XVIII, etc.) que reconoce como causa de las sensaciones la

acción de las cosas y fenómenos del mundo exterior y el *empirismo idealista o idealismo subjetivo* (Berkeley, Hume, Kant, Mach, etc.) que ve en las intuiciones sensibles una experiencia subjetiva detrás de la cual nada existe o, en el mejor de los casos, sólo existe una ignota *cosa en sí* absolutamente incognoscible.

Para el materialismo dialéctico la intuición sensible es el grado inicial del conocimiento, el cual, visto en conjunto, no es más que el reflejo de la realidad en la conciencia humana. Pero la percepción sensorial directa no es un conocimiento completo y profundo. El conocimiento general, las conexiones y relaciones universales, sólo es posible obtenerlo con ayuda del razonamiento discursivo. El conocimiento en su grado más alto, el conocimiento científico, consiste en una reelaboración de los datos sensoriales hecha por la razón. El marxismo llega así a una síntesis dialéctica entre lo sensible y lo lógico; condena el carácter metafísico de la separación infranqueable entre lo abstracto y lo concreto, con lo cual supera tanto al *empirismo* como al *racionalismo*. Se distingue del empirismo materialista en que, a diferencia de éste reconoce el valor de las abstracciones racionales; se distingue del empirismo idealista en que afirma la capacidad del conocimiento para aprehender la esencia de las cosas, capacidad que es demostrada por la práctica (si el hombre fuera incapaz de conocer la cosa en sí, la industria de los plásticos no hubiera podido producir nuevas formas de la materia con propiedades también nuevas, ni la agricultura o la ganadería producir nuevas especies de plantas o animales, menos aún hubiera sido posible la bomba atómica).

Es necesario que hagamos resaltar, particularmente, la diferencia entre el materialismo dialéctico y el *racionalismo*, porque los existencialistas (sea por ignorancia o sea por mala fe, poco importa) se niegan a establecer diferencias entre una y otra concepción: en el racionalismo especulativo y escolástico el concepto está completamente abstraído de todo lo particular y concreto, por eso es fácil blanco de las dentelladas existencialistas; el materialismo dialéctico, por el contrario, parte del criterio de que todo concepto auténticamente cientí-

fico (elaborado con la ayuda de la intuición sensible y comprobado con el auxilio de la práctica) es una síntesis de la realidad, que, sin perder su carácter general, universal, incluye toda la riqueza de lo particular, de lo individual, de lo concreto. Ya lo hacía notar Hegel: en el más simple juicio, por ejemplo, "Pedro es un hombre", está contenido lo singular (en este caso, Pedro) y lo universal (hombre).

La intuición no sensible, espiritual o formal, tampoco ofrece problema en cuanto a su validez. Todos los sistemas filosóficos están de acuerdo en que nuestro intelecto capta de inmediato ciertos juicios, tales como los siguientes: "el rojo y el verde son distintos"; "Pedro es Pedro y no es Juan"; "el todo es mayor que cada una de las partes". En cuanto a esta intuición formal, la discusión comienza también cuando se trata de establecer su origen: Descartes, y en general el racionalismo especulativo, afirma que tal intuición es posible gracias a que en el hombre existen ideas innatas; el materialismo dialéctico afirma, en cambio, que todas las nociones, ideas, representaciones y conceptos, incluyendo los llamados primeros principios de la lógica y los axiomas matemáticos, son el resultado de la experiencia, de la práctica individual y social, son el fruto de un largo proceso histórico. En sus apuntes sobre la *Lógica* de Hegel, Lenin escribió:

"...Se debe insistir en la cosa: la actividad práctica del hombre debía conducir, millares de veces, a la conciencia del mismo a la repetición de las diferentes figuras lógicas, con el fin de que estas figuras pudieran recibir la importancia de axiomas.

"El hombre, por su práctica, demuestra la justeza objetiva de sus ideas, nociones, conocimientos, de su ciencia".

El verdadero problema de la intuición se plantea cuando se afirma que la *intuición material* es la fuente de una especie autónoma de conocimiento, el llamado *conocimiento intuitivo*, cuyos títulos de validez son iguales o mejores, según se afirma, que los del conocimiento racional-discursivo. Los intuicionistas dicen que es posible, sin la ayuda de la experiencia empírica y sin el auxilio de la razón, por medio de una misteriosa aprehen-

sión inmediata, conocer la esencia de una cosa, el contenido de un fenómeno o la "realidad" de un hecho suprasensible. El problema, escuetamente planteado, es el siguiente: ¿La intuición material es un medio legítimo de conocimiento; en caso de serlo, hasta qué grado y en cuáles campos del saber podemos confiar en ella? Son muchos los filósofos que se han pronunciado por la afirmativa respecto a la primera parte de la pregunta, pero dentro de ellos hay una gran variedad de opiniones en cuanto a la jerarquía de la intuición como medio de conocimiento y mayor variedad aún en lo que se refiere a los campos del saber en que ella tiene validez. De las diversas opiniones expuestas sobre la intuición material, se deduce que, desde el punto de vista de su contenido, cabe distinguir tres géneros: la intuición *racional*, la *emocional* o afectiva y la *volitiva*, según que en ella predomine una de esas tres direcciones de nuestra vida psíquica. Desde el punto de vista del objeto que se pretende conocer, la intuición puede ser *esencial* cuando se dirige al eidos o esencia de las cosas y en tal caso tiene que ser de carácter racional; puede también dirigirse al conocimiento de la existencia de los seres, decimos entonces que se trata de una intuición *de la existencia*, cuya índole es emocional; y, finalmente, puede tratarse de una intuición *de los valores* si va dirigida a conocer lo bueno o lo bello y en tal caso su contenido es predominantemente volitivo.

A continuación mencionamos algunos de los muchos filósofos que se han ocupado de la intuición: Platón fué el primero en hablar de una intuición metafísico-racional; su discípulo Plotino, además de la anterior, afirmó la existencia de una intuición emocional, místico-religiosa; San Agustín sigue en este paso a paso a Plotino; después viene la interminable lista de los místicos, principalmente los del siglo XIII, que ya no hablaban de la intuición racional, sino únicamente de la místico-emocional. El racionalismo cartesiano se basa en la intuición racional-esencial del *yo*, el famoso *cógitó*. En Pascal la intuición es de índole esencialmente emocional. Hume al lado del conocimiento teórico-racional, incapaz de llegar a la esencia de las cosas, coloca un conocimiento práctico-irracional, capaz de alcanzar aquellas esencias, cuyo órgano es una intuición afecti-



va a la que denomina fe: "La fe —dice— es mucho más propiamente un acto de la parte afectiva de nuestra naturaleza que de su parte pensante". En Inglaterra también, Hutcheson habla de una intuición volitiva-valorativa, capaz de aprehender los valores éticos y estéticos. Fichte, Schelling, Schopenhauer y más recientemente, Husserl, se han ocupado de la intuición metafísico-racional, capaz de captar la esencia de las cosas. En Bergson la intuición está más teñida de emoción que de racionalidad, a pesar de la opinión contraria de Sartre. En Augusto Messer y en Guillermo Dilthey, la intuición es de tipo volitivo-valorativa; en Scheler es principalmente emocional. La *angustia*, para Heidegger, es la intuición emocional-existencial con que se capta la totalidad del ser. Sartre, que comenzó operando con la *intuición de las esencias* de Husserl, termina dando primacía a la intuición emocional de Heidegger; sin embargo, la negación, o sea la forma de intuición con que los existencialistas afirman aprehender la nada, es más bien una intuición del tipo metafísico-racional. Marcel y sus discípulos se pronuncian por una intuición místico-emocional.

Levy-Brühl, escribe:

"Esta ilusión de una posesión íntima y completa del objeto, posesión más profunda que todas aquellas originadas por la actividad intelectual, constituye el resorte principal de las doctrinas anti-intelectuales. Estas reaparecen periódicamente, y a cada reaparición vuelven a encontrar éxito, porque permiten alcanzar lo que ni la ciencia positiva pura, ni las otras doctrinas filosóficas pueden jactarse de obtener: el contacto íntimo e inmediato con el ser, por la intuición, por la compenetración, en una palabra, por la comunión recíproca del sujeto y del objeto en la plena participación, que el filósofo Plotino describió con el nombre de éxtasis". (Las funciones mentales en las sociedades inferiores).

El mismo autor, al igual que Van der Leew y Henri Wallon, señala que la aspiración a un conocimiento directo, mediante la confusión del objeto con el sujeto, es la actitud cognoscitiva más vieja de la humanidad, ya que es propia de la etapa pre-lógica de las sociedades primitivas; se trata de una actitud

fundamentalmente *mágica*, sin cuya superación el hombre seguiría viviendo en las cavernas. ¡La barbarie imperialista no podría expresarse mejor que en esta ideología que pretende retrotraer a la humanidad a la barbarie primitiva! Por lo demás, la ideología *mágica* del existencialismo será la última manifestación de la prehistoria humana; pronto habremos pasado del reinado de la necesidad al de la libertad y entonces comenzará la verdadera Historia del Hombre, que tiene ya realidad de alba en el Oriente.

También en la infancia se da el fenómeno de la ilusoria confusión del objeto con el sujeto en la conciencia del niño, por ello es completamente justa la apretada síntesis siguiente que hacen Guterman y Lefebvre:

“La filosofía de lo irracional, según la cual el peligro, el dolor, y lo inconsciente son las condiciones inmediatas y definitivas de la conciencia, transfiere a lo absoluto el momento de la conciencia desdichada que, sin embargo, no es más que biológica e histórica, es decir, superable. Esta filosofía es una caricatura reaccionaria (fascista) del materialismo dialéctico. En lugar de superar la teoría racionalista de la conciencia substancial, regresa hacia atrás, hacia una metafísica zoológica. Las formas más modernas del idealismo hipostasian, así, las condiciones inferiores del acto de conciencia y especialmente la angustia, que con frecuencia es considerada como momento supremo, pues en la angustia todo el ser humano es invadido por la subjetividad; se separa de las cosas y de la acción, deja de superarse, vuelve a caer al nivel de su cuerpo y de sus funciones propioceptivas, en un estado de esquizofrenia que hace creer en la substancialidad subjetiva. Como el tormento ha acompañado hasta ahora toda la creación, la conciencia atormentada puede creerse creadora (línea del idealismo irracionalista, de Kierkegaard a Heidegger)”.

El materialismo dialéctico rechaza ese pretendido conocimiento autónomo de índole mágica e irracional, cuya aceptación significa abandonar las pretensiones de *validez* objetiva de los conceptos, de *explicación* racional de los fenómenos, de *demostrabilidad* de las conclusiones y de *transmitibilidad* del conocimiento, que constituyen la esencia misma del pensamiento científico. El materialismo dialéctico podría hacer suyas las siguientes palabras de Parodi:

“Ciertamente la realidad es concreta, el hecho es complejo, la experiencia directa es intuición y vida; pero ni la realidad ni el hecho como tales son aún pensamiento, ni tampoco acción; y la intuición vital que no se analiza, ni se reflexiona ella misma en algún grado, no es consciente. No hay aquí dos métodos para pensar verdaderamente, no hay sino sólo uno: el de analizar, distinguir, definir, considerar vuelta a vuelta cada elemento de la realidad, sin perjuicio de aproximarlos más tarde, de tener en cuenta todo lo que puede resultar nuevamente de su síntesis; y todo esto es abstraer. No existe pensamiento, ni ciencia, sin abstracción”.

El marxismo reconoce que el problema de la intuición se origina en la filosofía burguesa a causa de la arbitraria separación entre la teoría y la práctica, engendrada por la separación entre el trabajo manual y el trabajo intelectual, propia de las sociedades divididas en clases; separación de teoría y práctica que, a su vez, crea abismos infranqueables entre lo racional y lo emocional, entre lo racional y lo volitivo, entre lo emocional y lo volitivo, etc. Emilio Troise, en la obra *Materialismo dialéctico* (Ed. La Facultad, Bs. Aires, 1938), proporciona valiosas indicaciones a este respecto; helas aquí:

“El concepto es universal porque es valedero en todas partes y para todos los hombres, y en ello va implícita la objetividad. Pero esto no puede significar la independencia absoluta entre el concepto y las condiciones en que el aprehendimiento de lo real se realiza”.

.....

“Desde que el hombre se propone el conocimiento de la naturaleza y el conocimiento de sí mismo como parte integrante de esa naturaleza; desde que el hombre asoma su curiosidad a este conjunto inmensamente vasto que forma los mundos; más aún, desde que el hombre vive y perdura en un medio complejo y a veces hostil, como es la naturaleza, pone en juego una actividad vital inseparable de su propio organismo, actividad vital que designamos como **inteligencia**”.

.....

“Hablar de la vida interior como un proceso autónomo y sin relación con el medio es caer en un grave error”.

.....

“Puede haber y hay procesos ideativos promovidos por la sola excitación interna; pero ellos sólo son posibles con

una inteligencia ya desarrollada. El proceso del desarrollo y formación de la inteligencia está unido, de manera indisoluble, al proceso del desarrollo y funcionamiento normal del organismo, y particularmente del cerebro y órganos sensoriales y sensitivos".

.....  
"Sólo por un esquematismo didáctico es posible aislar en este proceso complejo de la ideación, lo que es puramente fisiológico de lo que es psíquico, y dentro de lo que es psíquico lo que, despojado de todo elemento afectivo, es puramente intelectual".

El materialismo dialéctico al concebir la conciencia como una "totalidad abierta" resuelve no sólo el problema de la intuición, sino el viejo problema de la conciencia considerada en sí misma; Guterman y Lefebvre dicen sobre el particular:

"La noción de totalidad abierta resuelve este viejo problema. El organismo no está aislado del mundo, ni el cerebro de la totalidad del organismo. La conciencia está inmersa en el mundo (Lenin), abierta por todas partes a la naturaleza y al contenido de la vida social. Se piensa con el cerebro, así como con las manos y con todo el cuerpo, como también con toda la praxis humana y, en fin, con el mundo entero. Aun la idea más elaborada y la imagen más sublime son, como lo pensaba Feuerbach y Nietzsche, seres de la naturaleza".

A quienes afirman que el irracionalismo existencialista trae un mensaje nuevo, capaz de "refrescar en las fuentes del sueño nuestra visión de las cosas" y de "quebrantar el círculo demasiado estrecho de nuestros razonamientos", de buena gana les diríamos que tal mensaje no reza con el materialismo dialéctico, pues éste nunca ha desconocido las verdades que pueden proporcionarle la llamada intuición emocional o la intuición volitiva, sólo que para que esas verdades intuitivas tengan algún valor teórico se necesita el control de la razón, la comparación de tales verdades con la vida y su verificación en la práctica. Lenin en su obra *¿Qué hacer?*, dice: "Ningún marxista es completo si no sabe soñar"; pero aclara: "el comunista es un realista que controla sus sueños". Henri Lefebvre, precisando el grado que corresponde a las verdades intuitivas en la jerarquía de verdades teóricas que constituyen el saber

humano, teniendo en cuenta que el puesto más alto de esa jerarquía lo ocupan los conceptos científicos, se expresa así:

“Lo que discute la crítica dialéctica, no es tanto la descripción que Sartre hace del vértigo, de la fascinación, del sadismo. No; es sobre todo el lugar que ocupan estas descripciones en el conjunto de las verdades. Para el crítico dialéctico esas descripciones se sitúan en un grado inferior de la verdad, en el dominio de lo inmediato. Esta verdad relativa, bastante modesta, se transforma en un inmenso error desde el momento en que se pretende resolver con lo inmediato las cuestiones supremas que precisamente suponen la totalidad de la experiencia humana, que comprende la ciencia, el conocimiento, la actividad social, la acción”.

Finalmente, el marxismo no niega la existencia de determinado tipo de intuición racional, pero despoja a la intuición del carácter de *pensamiento* mágico que le atribuye la filosofía idealista; el materialismo dialéctico da una explicación psicológica a esa intuición racional. He aquí lo que sobre la palabra *intuición* dicen M. Rosental y P. Iudin, en el *Diccionario filosófico marxista*:

“Por intuición entienden los idealistas una facultad especial de meditación interna; un estado de inspiración en el que el hombre puede, según ellos, conocer la verdad sin la actividad lógica de la conciencia. La intuición interpretada de esta manera tiene el carácter de una facultad misteriosa, mística, del conocimiento irracional... El concepto de intuición es a veces mistificado a causa de que la intuición significa un conocimiento súbito, instantáneo de estos u otros fenómenos, el hallazgo inesperado de la solución de este o aquel problema. En realidad, como lo señala el materialismo dialéctico, detrás de la intuición están la experiencia, los hechos, los conocimientos adquiridos anteriormente que, acumulándose imperceptiblemente, en un determinado grado presentan súbitamente la solución de cualquier problema. Abarcar intuitivamente la esencia de los fenómenos, hallar la solución de cualquier problema, sólo es posible gracias a una gran experiencia y a profundos conocimientos. El materialismo dialéctico refuta, pues, la intuición tratada como una forma especial, divina, innata, del conocimiento”. (Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1946).

## XI. Determinismo y libre arbitrio.

Spinoza dice en su *Ética*: "...los hombres se creen libres por esa única causa de que son conscientes de sus acciones e ignorantes de las causas que las determinan". También dice: "...el hombre que se deja guiar por la razón, es más libre en la colectividad donde vive según el decreto común, que en la soledad donde no obedece más que a sí mismo".

Al igual que ante todos los otros problemas filosóficos, el materialismo dialéctico tiene una posición propia, acorde con su enfoque dialéctico de los fenómenos y de acuerdo con su concepción materialista fundamental, sobre el problema de la libertad del hombre y de la necesidad engendrada por las leyes naturales. Resumida en sus aspectos más importantes, esa posición es la siguiente:

1º El materialismo dialéctico se opone a todas las formas y manifestaciones del *indeterminismo* (y por tanto al existencialismo) que, en síntesis, afirma la independencia absoluta del libre albedrío humano. Frente a esa tendencia idealista, el marxismo afirma el *determinismo*, entendiendo por tal la concatenación necesaria y universal de todos los fenómenos, su mutuo condicionamiento causal y sus acciones recíprocas. Dentro de esa conexión universal, los actos del hombre se encuentran determinados por causas definidas. En la sexta tesis sobre Feuerbach, Marx escribe: "...la esencia humana no es una abstracción inherente al individuo aislado. Es, en su realidad, el conjunto de relaciones sociales".

2º El materialismo dialéctico se opone tanto al *fatalismo* de algunos idealistas, como al *determinismo absoluto* de los materialistas metafísicos, teorías ambas que niegan la casualidad (el azar) en la naturaleza y en la sociedad y anulan la intervención creadora y activa del hombre. Frente a ambas tendencias unilaterales, el marxismo afirma que la *casualidad* es la forma de manifestación superficial de las conexiones causales objetivas, afirma también la libertad relativa del arbitrio humano y exige la participación dirigente del hombre en

la marcha de los sucesos. La conciencia y el pensamiento no son, para el marxismo, simples reflejos de la realidad objetiva, sino actos reales y eficaces que desempeñan enorme papel en la transformación del mundo y de la sociedad. Marx decía en la undécima tesis sobre Feuerbach: "Los filósofos no han hecho más que interpretar el mundo de diferentes maneras; pero de lo que se trata es de transformarlo".

3º El materialismo dialéctico tiene de la *necesidad* y de la *casualidad* una concepción que no excluye a ninguno de los dos términos antagónicos, sino que los supera: la necesidad es la expresión objetiva de las leyes naturales en virtud de las cuales cada fenómeno surge inevitablemente de otro fenómeno y se encuentra determinado por el curso interno de desarrollo de los sucesos; pero la casualidad tiene también un carácter objetivo, es el complemento y la forma de manifestación superficial de la necesidad, está constituida por aquello que puede ser o no ser, tiene también su causa pero no se deriva necesariamente del desarrollo (sujeto a las leyes naturales) de algún fenómeno. Según la formulación de Engels: "lo casual representa la forma detrás de la cual se oculta la necesidad". Por ejemplo: las leyes naturales establecen que de la semilla brota necesariamente la planta, pero la casualidad puede llevar esa semilla a un terreno árido donde la planta no podrá brotar o a uno fértil en que podrá nacer. Ya lo decía Engels: "...Donde en la superficie de las cosas parece reinar la casualidad, ésta se halla siempre gobernada por leyes internas ocultas, y de lo que se trata es de descubrir estas leyes".

4º El materialismo dialéctico se opone a la concepción subjetivista, según la cual los *héroes* hacen la historia a su capricho. El marxismo afirma que los hombres hacen la historia, pero su actuación está condicionada y determinada por las leyes naturales que rigen la naturaleza y la sociedad. La influencia de las grandes personalidades es tanto mayor cuanto mejor saben comprender las condiciones materiales en que actúan, las cuales se encuentran determinadas históricamente; su acción es tanto más eficaz cuanto mejor conocen la acción

EL EXISTENCIALISMO

269

de las leyes objetivas que rigen la sociedad y cuanto mejor saben prever, conforme a tales leyes, el curso del desarrollo social. El marxismo hace suya la fórmula dialéctica de Hegel: la libertad es el conocimiento de la necesidad. Engels expone el concepto materialista dialéctico de libertad, así:

“No es el sueño de una acción independiente de las leyes de la naturaleza lo que constituye la libertad, sino el conocimiento de esas leyes y la posibilidad así dada de hacerlas obrar sistemáticamente con vistas a fines determinados. Esto es tan cierto para las leyes del mundo exterior como para las que rigen la existencia corporal e intelectual del hombre, dos órdenes de leyes que podemos separar a lo sumo en el pensamiento, pero no en la realidad. La libertad de la voluntad no es pues otra cosa que la capacidad de decidirse con conocimiento de causa. De aquí resulta que cuanto más libre es el juicio de un hombre en lo que respecta a una cuestión determinada, tanto más grande es la necesidad que determina el contenido de ese juicio; mientras que la incertidumbre fundada en la ignorancia, la incertidumbre que parece hacer una elección arbitraria entre un gran número de decisiones posibles, diversas y contradictorias, prueba por ello que está dominada por el propio objeto que tendría que dominar. La libertad consiste pues, en esta soberanía sobre nosotros mismos y sobre el mundo exterior fundada en el conocimiento de las leyes necesarias de la naturaleza: de este modo, es necesariamente un producto de la evolución histórica. Los primeros hombres que se diferenciaron del reino animal eran en todo punto esencial, tan poco libres como los animales; pero todo progreso hacia la civilización fué un paso hacia la libertad”.

5º En el conflicto entre el determinismo y el libre albedrío, el materialismo dialéctico no se pronuncia arbitrariamente por ninguno de los dos términos, sino que, como vimos anteriormente, los reúne en una síntesis superadora. Para el marxismo el libre albedrío consiste en la capacidad humana de adoptar decisiones con conocimiento de causa. Los hombres no son esclavos de la “ciega necesidad”, como dicen los deterministas metafísicos, pero tampoco son muñecos que se mueven arbitrariamente al impulso de sus instintos o de sus caprichos, como los personajes de la literatura existencialista. Mientras el hombre no conoce la necesidad es esclavo de ella, pero cuan-



do llega a conocerla aprende a dominarla. De donde se infiere que la necesidad es lo primario y la conciencia del hombre (el conocimiento) lo secundario. También se deduce claramente de lo anterior que la libertad, tanto si se la toma en conjunto como si se la examina separadamente en cada una de sus manifestaciones, es un producto del desarrollo histórico de la sociedad.

Por ser poco conocida la versión española del ensayo de Guterman y Lefebvre que se titula *El problema de la conciencia* y porque está íntimamente relacionado con el tema que tratamos, no resistimos a la tentación de citar aquí los siguientes párrafos:

"La teoría materialista de la conciencia no es impersonal y cósmica. Se trata, siempre, de una conciencia humana, personal, en su más íntima relación con la historia, con la totalidad.

"Como toda realidad, la conciencia se forma, nace y crece. Sus principios biológicos y sociales son humildes; es pasiva, determinada por causas desconocidas y la emotividad se mezcla a la praxis. Suple su impotencia con la magia, creyendo, así, extender su poder sobre el sector no dominado del mundo. En el curso de su crecimiento trata vanamente de creer en su libertad, bajo el nombre de libre arbitrio o de libertad metafísica. Pero la libertad también se conquista y sólo tiene su realidad y su verdad en el desarrollo. En la historia de la conciencia se han hecho todas las tentativas posibles para negar, para desmentir el determinismo o para separarse de él: libertad aristocrática, libertad del estoico o del cristiano, libertad del individuo en la sociedad burguesa. Cada vez la necesidad destruye la mistificación y se hace reconocer; entonces hay que tomarla en cuenta y buscar una nueva unidad de los dos términos, libertad y determinismo. Al final de este gigantesco esfuerzo del pensamiento aparecen, en fin, las fórmulas hegelianas: la libertad es el conocimiento del determinismo, la libertad está determinada como tal.

"El marxismo confirma y prolonga la línea de este desarrollo. Identifica la libertad del hombre con la potencia real sobre las cosas, sobre sus obras y sobre sí mismo. Muestra cómo la praxis y la capacitación revolucionaria del hombre —la potencia sobre sus propias obras sociales— llevan a una soberanía lúcida. La libertad es una auto-determinación; pero dialéctica e histórica. El hombre deviene libre englobando la naturaleza cada vez más am-

EL EXISTENCIALISMO

271

pliamente en las espirales de su acción y de su conocimiento, concentrando en sí la totalidad de la naturaleza y de la vida, convirtiéndose él mismo en una totalidad específica, lúcida, organizada sobre su propio plano. Este movimiento apenas presentado por la metafísica (y petrificado por ella, figurado como realizado o ganado por anticipación ideal) se desarrolla a través de esos esfuerzos parciales de superación y de realización que fueron, y son aún, el arte, el conocimiento, la acción. En el nivel inferior el hombre era naturaleza y totalidad dispersa. La unidad se descubrirá y realizará dialécticamente. La naturaleza, el instinto, el pasado, serán el contenido del individuo humano concretamente libre”.

## XII. “Humanismo” existencialista y humanismo proletario.

Lo que se ha conocido tradicionalmente con el nombre de humanismo es un movimiento cultural que abarca los campos de la literatura, de la ciencia y de la filosofía; se inició en Italia en el siglo XIV, se extendió más tarde a la Europa Occidental y llegó a América con los primeros colonizadores, bajo el sayo de uno que otro fraile humanista, como el célebre Vasco de Quiroga que en Michoacán puso en práctica gran parte de las ideas de Tomás Moro. Del siglo XIV al XVI, el humanismo jugó un papel progresista, entre otras cosas, tuvo que reñir muchas batallas para que se reconociera, aún cuando sólo fuese teóricamente, la calidad de seres humanos a los indios de América. Ese humanismo que Aníbal Ponce ha llamado justamente, humanismo burgués, porque recogió las inquietudes juveniles de la burguesía en la época de su formación como clase y de ascenso revolucionario, tuvo su culminación en el siglo XVIII.

Con todo, el humanismo no representa una tendencia filosófica determinada, ni una literatura homogénea, ni una orientación científica bien definida; por eso hoy, una filosofía cualquiera, digamos por ejemplo el existencialismo, puede tomar del humanismo clásico esta o aquella idea para cubrir con ella su desnudez ideológica, como con una hoja de parra, y hacerse pasar por humanista.

Ni siquiera intentaremos hacer una síntesis del abigarrado conjunto humanista, pero se hace necesario decir, cuando menos, que tuvo un aspecto positivo y otro negativo. Aníbal Ponce destaca así el primero de ellos: "sobre el plano de la cultura, el humanismo fué una derrota del feudalismo católico frente a la burguesía comercial. Entre mercaderes nació el culto de la Antigüedad..." En cuanto al aspecto negativo, Ponce dice que consiste en una mutilación del hombre:

"...tanto hablar del hombre y del hombre todo, para venir a parar en que el hombre es la inteligencia. Desde Petrarca que prefería, según contaba, la amistad de los muertos a la amistad de los vivos, hasta Bocaccio tan desdénoso de la acción que sus propios amigos le llamaban Juan Tranquilidad; y desde Erasmo a quien su discípulo Ulderico de Hutten lo moteja con rencor el hombre para sí —homo pro se—, hasta Descartes que aspira a moverse entre los hombres como si fueran los árboles de un bosque; todo el humanismo, desde los precursores hasta los epígonos, se siente orgulloso de volver las espaldas a la vida y de vestir como Ariel la túnica de gasa". (Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*. — Ed. América. México, 1938. Págs. 36 y 82).

Sartre, reivindicando para el existencialismo el calificativo de humanista, escribe:

"En realidad la palabra humanismo tiene dos sentidos muy distintos. Por humanismo se puede entender una teoría que toma al hombre como fin y como valor superior... Esto supone que podríamos dar un valor al hombre de acuerdo con los actos más altos de ciertos hombres. Este humanismo es absurdo, porque sólo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjunto sobre el hombre y declarar que el hombre es asombroso, lo que ellos no se preocupan de hacer, por lo menos que yo sepa. Pero no se puede admitir que un hombre pueda formular un juicio sobre el hombre. El existencialismo lo dispensa de todo juicio de este género; el existencialista no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse".

.....  
"Pero hay otro sentido del humanismo que significa en el fondo esto: el hombre está continuamente fuera de sí mismo; es proyectándose y perdiéndose fuera de sí mis-

## EL EXISTENCIALISMO

273

mo como hace existir al hombre y, por otra parte, es persiguiendo fines trascendentales como puede existir; siendo el hombre este rebasamiento mismo, y no captando los objetos sino en relación a este rebasamiento, está en el corazón y en el centro de este rebasamiento. No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana. Esta unión de la trascendencia, como constitutiva del hombre —no en el sentido en que Dios es trascendente, sino en el sentido de rebasamiento— y de la subjetividad en el sentido de que el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en el universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo, y que es en el desamparo donde decidirá de sí mismo; y porque mostramos que no es volviendo a sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin que es tal o cual liberación, tal o cual realización particular, como el hombre se realizará precisamente en cuanto humano". (El exis. es un Hum.).

Alquíé está de acuerdo en que el existencialismo es "un humanismo, y aun el *humanismo* más coherente que haya sido propuesto jamás. Porque si el rebasamiento del hombre no puede ser rebasamiento hacia otra cosa que no sea el hombre, si nada hay en el mundo por encima del hombre, si el espíritu *consciente* no es tampoco sino un modo de la existencia humana, no hay en efecto, otro camino que el indicado por Sartre".

¡Extraño humanismo que no toma al hombre como fin, que no le muestra una salida, que hace de él un ser abandonado, triste, solitario y fracasado! El existencialismo, encerrándose en el campo de la conciencia estrictamente *individual*, ya que no es capaz de llegar al plano puramente *humano*, podrá disfrazarse de humanismo si así le place, pero nosotros sabemos que, en todo caso, se trata de un "humanismo" que ahonda los aspectos negativos de su antecesor histórico: el de Bocaccio fué el jovial humanismo de la burguesía en ascenso, el de Sartre es el torvo humanismo de la burguesía imperialista en descomposición.

Este humanismo putrefacto olvida que la vida es alegría y dolor y que el verdadero humanismo debe considerar la existencia del hombre en su totalidad, sin conferir un carácter ex-

cepcional a la angustia. Los existencialistas, "enmurados" en la subjetividad insobrepasable (pues el rebasamiento de que habla Sartre en el párrafo últimamente citado, como muy bien lo hace notar Alquié, no logra hacer que la conciencia trascienda los linderos del yo), presos en su "libertad creadora de miserias", aislados en la angustia, acosados por la náusea y debatiéndose en la nada, desconocen la vida en lo que tiene de mejor y de más bello: la lucha esperanzada por hacer un mundo mejor y por crear un hombre nuevo para que en él habite.

El maloliente humanismo existencialista imagina resolver el problema del hombre al extender especulativamente la experiencia *privada* de cada existencialista a la universalidad de los hombres, al *describir* su angustia personal como la angustia del Hombre y al buscar en una aventura existencial puramente personal la realización de lo posible *individual*; en realidad lo que hace con tal actitud es *elegirse* en contra de la transformación revolucionaria del mundo, mediante la acción de las masas. En resumidas cuentas, la actitud del existencialista significa, ni más ni menos, la *aceptación* del mundo actual, puesto que, según afirma Sartre, no puede haber progreso en la solución del problema del hombre, pues dicho problema no cambiará mañana así como "no ha cambiado desde el momento en que se podía elegir entre los esclavistas y los no esclavistas, en el momento de la guerra de Secesión, por ejemplo, hasta el momento presente, en que se puede optar por el M.R.P. o los comunistas". (Obra últimamente citada). Al no buscar las condiciones concretas de existencia de la libertad del hombre; al despojar de todo contenido las nociones de libertad, existencia y humanidad; al situar el problema humano en un plano estrictamente individual, desprovisto por añadidura de toda perspectiva histórica, el *humanismo* existencialista se torna enemigo del hombre.

A diferencia de ese falso humanismo, el humanismo socialista, proletario o marxista, se caracteriza por la búsqueda *científica, objetiva* (alejada de toda angustia *subjetiva*), de las condiciones *prácticas*, sociales e históricas, de la realización del *hombre total* en una humanidad nueva, mediante la

EL EXISTENCIALISMO

275

supresión de todo género de explotación. La posición humanista del marxismo no es, como la de Sartre, de última hora, ella es mantenida por el materialismo dialéctico a lo largo de toda su historia. En su *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Marx escribió: "Ser radical, es tomar las cosas por la raíz. Y la raíz para el hombre, es el hombre mismo". En nuestros días Stalin ha dicho: *el capital más precioso es el hombre*.

El humanismo proletario parte del reconocimiento de que el contenido de la existencia del hombre bajo el capitalismo es incompleto y caótico, a causa de que su conciencia se halla disociada de la naturaleza y de la sociedad. Por eso tuvo razón Engels al escribir en una carta a Arnold Ruge: "La existencia de una humanidad sufriente que piensa y de una humanidad pensante que es oprimida, se hace necesariamente hostil al mundo bestial pasivo y gozoso de los filisteos".

El hombre nuevo se está forjando en la acción y en la lucha, pero no se está creando de la nada sino mediante la elaboración de una materia prima, el hombre concreto de hoy, proporcionada por una evolución que dura ya milenios y arranca de la materia inanimada; tampoco se está creando mediante la búsqueda exclusivamente individual sino en una acción colectiva cuyas mejores armas son el conocimiento de las leyes naturales, el saber científico y la concepción dialéctico-materialista del universo.

El fin perseguido por el humanismo proletario fué admirablemente definido por Marx, al decir que el socialismo no pretende "que cada uno debe reemplazar a Rafael, pero si, que cada uno que lleve en sí un Rafael debe poder desarrollarlo libremente".

Máximo Gorki dijo que sólo en la Unión Soviética existe "el humanismo auténticamente universal, proletario, de Marx, Lenin y Stalin; un humanismo cuyo objetivo es la completa emancipación del pueblo trabajador de todas las razas y naciones, de las garras de hierro del capital". Si viviera todavía aquel auténtico y gran humanista que fué Gorki, podría agregar que también las democracias populares marchan hoy por

el camino de ese humanismo proletario que salvará para siempre al hombre de toda angustia.

El humanismo socialista no pierde nunca de vista el "problema de la conciencia", esto lo han visto muy claramente Guterman y Lefebvre:

"Nuestra conciencia, pues, no tiene privilegio metafísico. Pero tampoco tiene desdicha metafísica que haga de ella una retardataria absoluta, una eflorescencia tardía y crepuscular. Es posible que el ser y la conciencia alcancen (cuando sea superada la actual división del trabajo y se haya conquistado una conciencia de la praxis, de la actividad social considerada como un todo) una unidad y una plenitud más allá de todo lo que llamamos serenidad, dicha, alegría, tensión, lucidez, potencia".

.....  
"Pero la conciencia estéril —la conciencia desdichada y el hombre del desgarramiento— ya están superados. En el momento en que la conciencia comprende que no es creadora por sí misma, se vuelve creadora. Se une a sus condiciones y al movimiento de la historia; al hacerse eficaz al volver a captar su contenido real se realiza y se libera de sus taras: decepciones, pesos, tormentos gratuitos. La juventud del espíritu está por venir".

.....  
"A la fórmula de Nietzsche: el hombre tiene que ser superado, el marxismo responde: El hombre es lo que supera".

### XIII. Conclusiones.

Es hora ya de destacar algunas de las conclusiones que se desprenden de todo lo dicho:

a) La inestabilidad social e histórica de las instituciones burguesas del período de la crisis general del capitalismo, constituye la base sobre la que se alza esa manifestación ideológica que conocemos con el nombre de existencialismo. La inestabilidad económica y política de todas las clases sociales, incluso de los estrechos círculos del gran capital monopolista, es engendrada en el mundo burgués de nuestros días, en parte, por las contradicciones internas del régimen capitalista,

contradicciones que, lejos de atenuarse, se ahondan considerablemente en la etapa imperialista. Pero, además, a esa inestabilidad social contribuye también una contradicción externa al régimen burgués, pero que no por ello deja de ser la contradicción fundamental de la época presente, vista en conjunto: la contradicción existente entre el régimen socialista triunfante en la U.R.S.S. y en los países de la Democracia Popular, por una parte, y por la otra el régimen capitalista agonizante en el resto del mundo. Internamente, el régimen burgués se halla al borde de una crisis económica de magnitud sin precedentes: el desempleo, con su secuela de hambre, incultura y miseria moral, ha hecho ya su aparición. Externamente, el régimen capitalista se halla ante la perspectiva de una guerra de agresión en contra de la Unión Soviética, pues los dirigentes económicos, militares y políticos del mundo burgués se sienten tentados a resolver por medio de la guerra (que sería, al mismo tiempo que una guerra internacional, una guerra clasista contra el socialismo y el proletariado), los agudos problemas originados por las contradicciones internas del régimen y, lo que es para ellos más importante, suprimir la causa misma de la contradicción externa fundamental. El existencialismo trata de dar expresión literaria y filosófica a esa situación *angustiosa*.

b) El socialismo ha dejado de ser un problema teórico y se ha convertido en un problema *vital* para muchos pueblos de Europa y de Asia. En esas condiciones, ya no es posible combatir con argumentos *racionales* las verdades humanas que el socialismo trae inscritas en sus banderas; se explica entonces que la burguesía busque un arma en el irracionalismo. Así como hoy en día todos los caminos conducen al comunismo, así también toda verdad científica implica una amenaza para el capitalismo: La Ciencia ha llegado a ser enemiga mortal del régimen burgués. Pero esta enemistad surge, precisamente, en el momento en que la Ciencia obtiene la mayor de sus conquistas: en el momento en que la energía encerrada en las partículas más pequeñas de la materia entrega su secreto al hombre. En tal coyuntura histórica no es posible negar una



a una las verdades científicas, confirmadas millares de veces por la práctica; se echa mano entonces a un recurso hábil en apariencia pero burdo en el fondo: negar la capacidad cognoscitiva de la razón, base de la Ciencia. Por ello el existencialismo es, fundamentalmente, una postura anti-científica. El pensamiento mágico del hombre primitivo expresaba su impotencia ante las fuerzas de la naturaleza; el *pensamiento mágico* del existencialismo expresa la impotencia de los ideólogos burgueses ante la anarquía de las fuerzas productivas del régimen capitalista, expresa la impotencia ante el avance incontenible del socialismo y, finalmente, expresa la impotencia de los pensadores burgueses ante su propia conciencia sacada de su órbita normal por tales acontecimientos.

e) Desde el punto de vista literario, el existencialismo refleja los conflictos planteados a la burguesía por el estado de avanzada putrefacción en que se encuentra su régimen: "la novela existencialista, pues, penetrará también en el aspecto de los conflictos éticos y de las justificaciones filosóficas. Todas las faltas que la moral burguesa conoce sin comprenderlas y comete sin decirlo (aborto, solteras con hijos, dinero robado, decadencia por las costumbres o por su sustituto mítico, el café o la droga), las reservaba la novela hasta entonces, cuidadosamente, para pintar a los obreros y a los campesinos. Hasta el punto de que, durante mucho tiempo la burguesía ha podido confundir todas estas culpas y la revolución, y concebir esta revolución justamente como el robo, la desaparición de la confianza y la ruina de la familia, la inmoralidad general, la decadencia. La novela reconoce ahora que estas culpas son culpas burguesas —era hora— pero al mismo tiempo justificadas, provistas de razones que permiten comprender y estimar. En la novela metafísica hay robo, pero en virtud de la libertad absoluta de elección, para probarse que se es libre. Que todas las culpas se transformen en destino, que el aborto se explique por el amor, que el pederasta sufra, no por ser pederasta, sino porque los demás lo saben pederasta y así atentan contra su libre elección; la metafísica de la disponibilidad total se transforma así en la justificación total; la libertad irracional justifica la ausencia de responsabilidad". (Hen-

ri Mougín. *Brevê hist. del exist.* Revista Expresión. N° 6. Mayo 1947. Bs. Aires. Pág. 207).

d) Desde el punto de vista estrictamente filosófico, el existencialismo no es propiamente una filosofía: 1º, porque el llamado contacto existencial no es en sí un medio cognoscitivo; 2º, porque las vivencias interiores de los existencialistas son, como ellos mismos lo confiesan, intrasferibles a otro sujeto; 3º, porque el método empleado es un método arbitrario que justifica exactamente todo, pues elude la crítica de la razón y la comprobación experimental o práctica; y 4º, porque las pretendidas verdades existenciales son, como también lo confiesan los existencialistas, verdades subjetivas, íntimas y privadas que no tienen, ni quieren tener, la validez universal y objetiva de los conceptos: cada existencialista inventa su sistema de verdades, de la misma manera que está obligado a inventar su jerarquía de valores. (El término *inventar*, es el que emplea Sartre en estos casos).

e) El hecho de que esencialmente no sea una filosofía, no impide al existencialismo presentarse bajo una forma filosófica; para lograrlo, toma prestadas a todas las épocas las ideas que en Oriente y Occidente han sido más reaccionarias desde el punto de vista político, más retrógradas en el campo científico y más oscurantistas en el plano de la cultura general. La burguesía imperialista, presa de una corrupción moral e intelectual mayor aún que la de los patricios del Imperio Romano en la época de su decadencia, mayor que la de la más corrompida corte de la nobleza feudal en sus postrimerías, es incapaz de crear un nuevo sistema filosófico con ideas originales porque su misión histórica ha terminado y no tiene ante sí otra cosa que el *muro* descrito por Sartre: incapaz de seguir con su pensamiento el desarrollo histórico de la sociedad, porque la historia trabaja en contra de ella, se entretiene tratando de aprehender la nada por medio de la angustia, al mismo tiempo que busca adormecer a su presunto sepulturero con los filtros del misticismo. El existencialismo prolonga la metafísica en el momento en que la Ciencia y el desarrollo social tornan ridícula toda posición metafísica.

f) El existencialismo hace de la libertad un concepto metafísico, vacío de contenido, precisamente para desprestigiarla ante los ojos de las masas, porque sabe que el socialismo significa la promesa cierta de una libertad concreta.

g) Cuando el existencialismo pretende descubrir el secreto de la existencia no ya en la alegría de vivir sino en la desolación y en la angustia, cuando hace del hombre un eterno fracasado, cuando niega la Historia y el progreso, cuando combate la Ciencia y mistifica la Filosofía no hace otra cosa que echar las bases de una moral del vencimiento, la cual proporcionará a la burguesía los dóciles borregos que necesita para prolongar su reinado unos cuantos años más. ¡Nada puede servir mejor al imperialismo que esa ideología de mansos angustiados que se saben vencidos de antemano!

h) El marxismo, según el cual los hombres hacen la historia en las condiciones concretas dadas por su época, restituye al hombre una responsabilidad estricta y definida que le negaba la Metafísica. El existencialismo, según el cual cada hombre, por el simple hecho de estar en el mundo, es responsable de todo lo que ocurre, diluye la responsabilidad de las guerras, de las crisis y de las injusticias del régimen burgués entre todos los hombres, repartiendo esa responsabilidad por partes iguales entre el salvaje de la Polinesia, el banquero de Wall Street, el guerrillero griego y el stajanovista soviético. ¡Magnífico regalo para los magnates del gran capital monopolista que están fomentando los preparativos de una nueva guerra: responsabilidad de todos, culpa de nadie!

i) El nihilismo verbal y el anarquismo substancial del existencialismo, al reivindicar para el hombre una libertad absoluta y metafísica, no debe engañarnos haciéndonos creer que se trata de una doctrina pequeño-burguesa, como algunos marxistas lo han afirmado. Repetidamente han señalado los grandes maestros del materialismo dialéctico que el anarquismo encubre en realidad las categorías sociales de la burguesía. El existencialismo, en este aspecto, prolonga al anarquismo traicionero, pero ello no le quita, antes bien acentúa, el carácter de ideología burguesa. Máximo Gorki dice al respecto: "las

ideas y las teorías del anarquismo han surgido y surgen, precisamente, con mayor frecuencia entre la juventud de la sociedad burguesa; esto no es ya natural y revela el estado anormal, insano del medio en el que las personas, al asfixiarse, empiezan a soñar con la completa destrucción de la sociedad en interés de la libertad ilimitada de la personalidad”.

j) Estamos ante una *rebelión* de lo irracional que se inicia con Kierkegaard, es continuada entre otros por Heidegger y culmina con Sartre y Marcel. Esta rebelión que en apariencia se dirige contra la vieja razón idealista, tiene por objetivo real desprestigiar a la joven “razón dialéctica”, por ello plantea tareas muy claras y muy concretas a los intelectuales marxistas. Hoy, que la necesidad para cada hombre de tener una concepción total del universo es más apremiante que nunca, debido a las grandes tareas científicas y políticas que la evolución social plantea a todos los hombres de nuestra época, enriquecer de un modo coherente y sistemático la visión dialéctico-materialista del mundo con las nuevas aportaciones de la ciencia es un deber ineludible de cada intelectual marxista, exigible de acuerdo a su capacidad y dentro del campo de su especialidad. En el plano de la investigación filosófica tales tareas consisten, principalmente, en elaborar en la forma más completa posible una teoría dialéctica del análisis lógico, a fin de superar definitivamente los moldes de la lógica formal. A este respecto se hace necesario abandonar de una vez para siempre la actitud especulativa del filósofo tradicional y buscar en la práctica científica, política, artística y de todo orden, los nuevos datos que enriquecerán nuestra concepción marxista. Por ese camino, que es el que nos ha sido indicado por Marx, Engels, Lenin y Stalin, lograremos superar también la actual crisis del *concepto*, enriqueciendo su contenido y delimitando con claridad su función en el conocimiento y en la acción.

k) La ofensiva irracionalista plantea a la juventud de América (la cual, aunque no fuera más que por las condiciones geográficas en que se desarrolla, está llamada a librar grandes batallas culturales contra la ideología imperialista)

la impostergable tarea de asimilar a fondo el materialismo dialéctico, única filosofía progresista de nuestra época, a fin de estar en condiciones de cumplir con honor la gran misión histórica de sacudir el yugo imperialista que pesa sobre nuestros pueblos y de realizar, dentro del marco político de la democracia popular, una gran federación latino-americana anti-imperialista. Y,

1) El derrotismo moral del existencialismo plantea, más agudamente quizá que a ninguno, al artista revolucionario la tarea de cerrarle el paso, mediante la creación de obras cuya belleza contribuya a fortalecer la fe del hombre en sí mismo y en su capacidad para construir un mundo mejor. Ninguna indicación más oportuna, para ello, que la que se desprende de este luminoso pensamiento de Gorki: "Nuestra vida es admirable no porque en ella aparezca tan fecunda y espesa la capa de inmundicia bestial, sino porque, rompiéndola, brota victoriosamente algo espléndido, sano, constructivo; crece lo bueno, lo humano, despertando una esperanza invencible en nuestra resurrección para una vida luminosa y digna del hombre".

## INDICE

PROLOGO .....	13
INTRODUCCION	
I. Equívoco: Filosofía de la crisis o crisis de la filosofía .....	17
II. No es una moda, es la ideología de una época .....	19
III. Diversos matices del existencialismo .....	24
IV. Lo que hay de común en las diversas tendencias existencialistas .....	25
V. El existencialismo frente a las otras corrientes filosóficas ..	31
LITERATURA EXISTENCIALISTA	
I. Confusión de géneros: literatura filosófica y filosofía literaria	35
II. Precursores literarios .....	44
III. Principales representantes de la literatura existencialista ...	49
IV. Premisas filosóficas .....	55
V. Concepto existencialista del arte .....	58
VI. Temática literaria .....	60
VII. El existencialismo literario es un neo-romanticismo .....	77
VIII. Características formales de la literatura existencialista ...	81
IX. Técnica novelística .....	90
X. Características materiales .....	92
LAS RAICES	
I. En el existencialismo desembocan diversas corrientes del pensamiento filosófico .....	97
II. Su árbol genealógico .....	98
III. Gestación a partir de 1848 .....	98
IV. Los precursores de habla castellana .....	101
V. Pascal .....	106
VI. La influencia de Schelling en tierra de galos .....	108
VII. Ravaisson .....	111

VIII. Bergson .....	112
IX. La rebelión contra Descartes .....	116
X. Blondel .....	118
XI. Hamelin .....	119
XII. Los precursores alemanes .....	121
XIII. La influencia de Kierkegaard .....	125
XIV. Stirner .....	129
XV. Schopenhauer .....	130
XVI. Nietzsche .....	132
XVII. Husserl y el método fenomenológico .....	139
XVIII. Dilthey y Scheler .....	157
XIX. Jaspers .....	163
XX. Heidegger .....	166
XXI. Los nazis .....	186

#### CULMINACION FILOSOFICA

I. Fuentes de la filosofía de Sartre .....	199
II. Tres regiones del ser .....	211
III. Dios, la nada y lo absoluto .....	218
IV. Contingencia y libre albedrío .....	224
V. Teoría existencialista del conocimiento .....	231
VI. Marcel y sus discípulos .....	237
VII. Características de la filosofía irracionalista .....	241
VIII. Existencialismo y escolástica .....	242
IX. Existencialismo y materialismo dialéctico .....	246
X. El problema de la intuición .....	257
X. Determinismo y libre arbitrio .....	267
XII. "Humanismo" existencialista y humanismo proletario .....	271
XIII. Conclusiones .....	276

Este libro se terminó de imprimir  
el 22 de Marzo de 1950, en los  
Talleres de Imprenta Letras S. A.  
calle La Paz 1825, para  
EDICIONES PUEBLOS UNIDOS  
Colonia y Tacuarembó  
Montevideo - Uruguay



### III

#### CULMINACION FILOSOFICA

*“El existencialismo hereda este subjetivismo. Sé bien que nos presenta nuestra existencia como siendo un ser en el mundo; que nos dice que el yo no se comprende sino en sus relaciones con otro. Pero este mundo, no lo descubre siempre el sujeto sino en sí mismo, como estado vivido, y lo mismo ocurre por otra parte, con las relaciones con otro, que también son relaciones vividas, como dicen nuestros filósofos contemporáneos, entre el yo y el tú, el yo y el nosotros, o el sí, el él, etcétera, ¡porque es una característica de nuestra filosofía contemporánea el disolverse a veces en una especie de gramática de pronombres personales!*

*“En este sentido, el existencialismo no es sino una continuación del idealismo, o mejor aún, como se ha dicho, una exasperación nueva del subjetivismo, tanto más que el sujeto de que se trata en el existencialismo, no es ya el sujeto cartesiano, el yo que conoce, sino el existente individual encerrado en su subjetividad. De aquí esta filosofía introvertida... que se complace en los refinamientos del análisis interior, que cultiva sentimientos como los de la angustia, del remordimiento, de la mala conciencia, de la mala fe, y viene en definitiva, por una especie de onanismo intelectual, a no trabajar más que sobre sí mismo, como si todo pensamiento digno de este nombre no estuviera siempre en relación con un objeto determinado”.*

ARMANDO CUVILLIER.

*"Lo que hay de estetizante —y de superficial— en el pesimismo y en el irracionalismo actuales, ya no nos sorprende. Desembocar en el Apocalipsis es una última defensa de una clase que sabe que ha perdido la partida".*

BRUNO REVEL.

*"Para el materialismo dialéctico, que es monista, no hay tal oposición (entre esencia y existencia), y el problema de llegar a la esencia de las cosas y a la realidad misma, declarada incognoscible por el agnosticismo, se resuelve en la práctica humana; la historia del progreso del hombre así lo confirma. La praxis es así el criterio de la verdad, y la verdad es, así, verdad objetiva. La implicación social, histórica y política de las corrientes irracionistas resalta por sí sola de las circunstancias del mundo; cuando los hombres se proponen no ya liberarse de la tiranía de la naturaleza, sino de la dictadura de relaciones sociales bárbaras, y consiguen en ese campo éxitos de importancia excepcional, la función de una filosofía que no cree en el hombre o que lo condena a la cadena perpetua del pecado original cristiano o del naufragio existencialista, es simplemente la de retener y encadenar el esfuerzo humano. Se proclama la abyección y la frustración del ser humano para salvar lo que se derrumba, mientras que en la precipitación del derrumbe está precisamente la salvación del hombre. Por ello cabe proclamar una vez más, pero ahora con más énfasis que en el pasado, la fe en la capacidad del hombre, y la idea de que para el hombre nada es más alto que el hombre mismo".*

RODOLFO GHIOLDI.

## **I. Fuentes de la filosofía de Sartre.**

La filosofía de Sartre se nutre, ante todo, en dos fuentes principales: de Husserl toma el método y de Heidegger recibe los temas. Nos abstendremos por ello de volver a tratar los temas de la angustia, el abandono, la caída, el ser-en-el-mundo y el ser-para-la-muerte. Nos limitaremos a señalar, de

pasada, que la soledad del hombre es mayor en la filosofía de Sartre que en la de Heidegger. Este dijo: nadie puede descargar a otro de su muerte. Sartre afirma: nadie puede hacer nada por otro.

En sus primeros trabajos filosóficos, dedicados a *describir* la imagen, la imaginación y lo imaginario, Sartre es preponderantemente husserliano. Busca en tales trabajos continuar la meditación de Husserl sobre el tema de la materia animada por la *intencionalidad* de la conciencia. La premisa de Husserl: toda conciencia es conciencia de algo, ha sido interpretada por Sartre en esta forma: "Conocer es irrumpir hacia... para prolongarse más allá de sí...". Ante el "yo trascendental" de Husserl, Sartre exclama lleno de entusiasmo: "La conciencia se ha purificado, es clara como un fuerte viento; no hay nada más en ella, salvo un movimiento para huirse, un deslizamiento fuera de sí; si pudiérais entrar en una conciencia seríais presa de un torbellino y arrojados al exterior...". Husserl había dicho que basta describir una cosa para conocer la esencia de la misma; Sartre, tomando al pie de la letra esa afirmación, describe la imagen como tal, es decir, como fenómeno de conciencia e *imagina* que por ese solo hecho ya conoce aquella región de la conciencia que llamamos imaginación.

En las obras posteriores, Sartre sigue usando el método husserliano de la *descripción de conciencia*. Así como Husserl rechaza la *conciencia ingenua* del investigador científico, así también Sartre "rechaza el punto de vista científico" porque significa una "tentativa de deshumanizar el mundo". La obra filosófica fundamental de Sartre, *El ser y la nada*, no es sino un vasto esfuerzo por *describir* el mundo y el hombre. Pero en esta obra los temas heideggerianos toman definitiva primacía en la especulación sartreana. En los trabajos sobre la imagen y la imaginación la influencia de Heidegger se había ya manifestado, pues Sartre atribuye a lo imaginario una trascendencia heideggeriana, según la cual lo imaginario está situado más allá del mundo. "Para imaginar, dice Sartre, la conciencia debe poner antes el mundo en su totalidad y, luego, poner el objeto imaginado fuera de alcance en relación con

ese conjunto, es decir: poner el mundo como una Nada en relación con la imagen" (*Lo imaginario*). La imagen surge, pues, sobre un fondo de Nada.

En *El ser y la nada* Sartre toma la tesis de Heidegger, que considera la nada "como estructura constitutiva de la existencia" y uniéndola a la idea orientalista según la cual la nada desempeña un papel *intuitivo* en el conocimiento, pretende probar la anterioridad de la nada sobre la existencia. Para demostrar que la nada es objeto de conocimiento directo o sea que toda negación equivale a aprehender la nada, en virtud de que la nada está presente en cada negación, Sartre pone el conocido ejemplo de una persona que busca a su amigo Pedro en un café, donde espera encontrarlo:

"Es cierto que el café, por sí mismo, con sus clientes, sus mesas, sus sillas, sus espejos, su iluminación, su atmósfera cargada de humo y el estruendo de voces, de vajilla entrecrocada y de pasos que lo llenan, es un pleno de ser. Y todas cuantas intuiciones de detalle yo pueda tener están llenas por esos olores, esos ruidos, esos colores, fenómenos todos que tienen un ser transfenomenal. Igualmente la presencia actual de Pedro en un lugar por mí ignorado es también plenitud de ser. Se diría que encontráramos el pleno por doquier. Pero hay que observar que, en la percepción, hay siempre constitución de una forma sobre un fondo. Ningún objeto, ningún grupo de objetos está especialmente designado para organizarse en fondo o en forma; todo depende de la dirección de mi intención. Cuando entro en este café para buscar en él a Pedro, se produce una organización sintética de todos los objetos del café, sobre cuyo fondo se da Pedro como debiendo aparecer, y esa organización es una primera *neatización*. Cada elemento del local: personas, mesas, sillas, intentan aislarse, destacarse del fondo constituido por la totalidad de los demás objetos; después se diluye en ese fondo. Porque el fondo es lo que sólo se ve por añadidura, lo que es el objeto de una atención puramente marginal; así, esta *neatización* primera de todas las formas que aparecen y se reabsorben en la total equivalencia de un fondo es la condición necesaria para la aparición de la forma principal, que es, en este caso, la persona de Pedro. Y esta *neatización* se da a mi intuición; yo soy testigo del desvanecimiento sucesivo de todos los objetos que miro, particularmente de los rostros que me retienen por un momento (si será Pedro?), y que se des-

componen en seguida precisamente porque **no son el rostro de Pedro**. Si, por acaso, descubriese a Pedro, mi intuición se llenaría con un elemento sólido, me sentiría súbitamente fascinado por su rostro; y todo el café se organizaría en torno de él en discreta presencia. Pero justamente Pedro no está allí. Esto no quiere decir que yo descubra su ausencia en cualquier sitio preciso del establecimiento; está ausente de todo el café; su ausencia coagula el café en su evanescencia, el café continúa siendo un fondo, persiste en ofrecerse como totalidad indiferenciada a mi sola atención marginal, se desliza hacia atrás, prosigue su **neatización**. Únicamente se hace fondo para una forma determinada, la lleva por todas partes al encuentro de él, me la presenta por todas partes, y esa forma que se desliza constantemente entre mis miradas y los objetos sólidos del café es precisamente un desvanecimiento perpetuo, es Pedro que resalta como nada sobre el fondo de **neatización** del café. De manera que lo que se ofrece a la intuición es un pestañeo de nada, es la nada del fondo cuya **neatización** llama, exige la aparición de la forma, y es la forma que resbala como un nada en la superficie del fondo. Lo que sirve de fundamento al juicio: **Pedro no está allí**, es, pues, la aprehensión intuitiva de una doble **neatización**".

Vicente Fatone comenta en forma aguda y erudita este pasaje, diciendo:

"En la filosofía oriental, este problema (el de la nada como objeto de conocimiento directo) aparece analizado con más detenimiento y claridad. Las soluciones pueden reducirse a dos, que aplicadas al ejemplo utilizado por Sartre serían: La *ausencia* de Pedro está presente; la *presencia* de Pedro está ausente. Sartre optó por la primera solución e intenta demostrar que aprehendemos la ausencia, que es un no-ser. Jean Wahl (*Essai sur le néant d'un problème*. Deucalion, I, p. 48) señala la segunda solución: *a pesar de lo que dice Sartre, la ausencia de Pedro no es sino su presencia en otra parte*. En el primer caso, la ausencia de Pedro concierne al café; en el segundo, concierne simplemente a mi espera. En el primer caso, el no-ser funda mi negación; en el segundo, mi negación funda el no-ser. La solución de Sartre y, en general, de los existencialistas, coincide con la de las escuelas realistas de la India, cuya posición extrema es la de Kumarila, quien

llegó a sostener la existencia de un medio de conocimiento especial —la negación— que aprehendería el no ser así como la intuición aprehende el ser. La otra solución es, en la India, la de los budistas, para quienes la negación es ante todo imaginación. (Decir que Pedro está ausente del café significa, simplemente, que imagino a Pedro en el café. Si lo percibo, dejo de imaginarlo). No sé si Sartre conoce la discusión planteada por la filosofía india; pero es sugestivo que inmediatamente antes de analizar el ejemplo de la ausencia de Pedro utilice, para mostrar que la destructibilidad es un hecho objetivo, el ejemplo de un *potiche* roto. Es el ejemplo utilizado en la discusión oriental del problema de la nada y de la negación. Sartre acaso haya leído el capítulo que el indianista ruso Steherbatsky dedica en su libro *La théorie de la connaissance et la logique chez les bouddhistes tardifs* (París, 1926) a ese problema". (Fatone. *El existencialismo y la libertad creadora*. Ed. Argos. Bs. Aires. 1948. Págs. 41 y 42)

La metafísica de la nada enlaza de modo inesperado y paradójico el "ateísmo" de Sartre con el pensamiento del fraile dominico Maestro Eckhart (1260-1327), figura principal de la mística alemana, a quien se llamó Maestro de la nada y cuyos sermones, tratados y máximas fueron reunidos por Pfeiffer en la obra: *Místicos alemanes del siglo XIV*. A la pregunta: ¿Dios es un ser?, Maestro Eckhart responde audazmente: ¡No!, Dios es un no-ser. El fundamento de Dios es la nada, precisamente porque no tiene fundamento. De la nada creó Dios al mundo; de la nada creó al hombre, para hacerlo conforme su propia imagen que surge de la nada: todo ha surgido de la nada. La nada es una potencia creadora, porque es el fundamento de todo y no es fundada en nada. El último y verdadero ser del hombre es un no-ser, semejanza imperfecta del no-ser de Dios. En pleno delirio místico Eckhart, llega a proferir esta blasfemia: sin esa mi nada Dios no existiría. Eckhart pedía a Dios que libre al hombre de la nada de Dios, para que el ser humano pueda refugiarse en la propia nada de su soledad. Sartre diría que ésa es la ple-garia del hombre auténtico.

En general, para todo el misticismo especulativo la negación es el principio fundamental del conocimiento, porque gracias a ella intuimos, por así decir, la nada que nos revela al ser. Pero hay algo más: Berdiaeff en su *Ensayo de metafísica escatológica* afirma que Boehme, místico del siglo XVII, fué "el primero que en la historia del pensamiento humano haya visto que en la base del ser y antes que el ser yace la libertad sin fundamento", o sea esa libertad que Sartre define como "la facultad que tiene el ser humano de ser su propio fundamento".

Por una parte, Sartre ha sido acusado por sus compatriotas de importar a Francia una filosofía germánica sospechosamente conectada con el hitlerismo y por otra parte, ha sido acusado por Heidegger de no haber visto claramente la diferencia que hay entre la filosofía de éste y la de Husserl. Con justicia podría ser acusado también de resucitar en pleno siglo XX la mística del siglo XIV y de importar la metafísica oriental. Sin duda para librarse de tales acusaciones, Sartre se ha dado últimamente a la tarea de hacer resaltar el parentesco de su pensamiento con el de Descartes y el de Pascal. En *El existencialismo es un humanismo*, escribe:

"Nuestro punto de partida, en efecto, es la subjetividad del individuo, y esto por razones estrictamente filosóficas. No porque somos burgueses, sino porque queremos una doctrina basada sobre la verdad, y no un conjunto de bellas teorías, llenas de esperanza y sin fundamentos reales. En el punto de partida no puede haber otra verdad que ésta: **pienso, luego soy**; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma al hombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues, fuera de este cógito cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no está suspendida de una verdad se hunde en la nada; para definir lo probable hay que poseer lo verdadero. Luego para que haya una verdad cualquiera se necesita una verdad absoluta; y ésta es simple, fácil de alcanzar, está a la mano de todo el mundo; consiste en captarse sin intermedio".

## EL EXISTENCIALISMO

205

Sin embargo, lo que hoy le parece a Sartre "verdad absoluta" se compagina muy mal con su afirmación de que el *ser* del hombre es inasequible, puesto que el ser humano es un pasado que ya no es y un hueco siempre futuro. Más consecuentes con su pensamiento general, son las afirmaciones que respecto al *cógito* había hecho en *El ser y la nada*: "el ser del *pienso* es una verdad de instante", que por ser el hombre un "ser histórico" (sumergido en la temporalidad) debería formularse mejor en esta forma: "pienso, luego era". ("El Pasado es lo que yo soy sin poder vivirlo; el pasado es la sustancia. El *cógito* cartesiano debe formularse, más bien, así: *Pienso, luego era*"). Como se ve, esta última formulación no tiene la rotundidad de aquella pretendida "verdad absoluta". Al tratar el tema de la libertad veremos que Sartre reprocha a Descartes el haber atribuido a Dios el libre albedrío, siendo así que esta facultad privilegiada es únicamente propia del hombre. Sea cual fuere el grado de afinidad que hay entre el pensamiento de Sartre y el de Descartes (y nosotros no creemos que sea muy grande), es lo cierto que ese hecho no ha curado a aquél de su arraigado irracionalismo. En *Reflexiones sobre la cuestión judía*, escribe:

"Pero si recordamos que el racionalismo fué uno de los principales instrumentos de la liberación de los hombres, nos negaremos a considerarlo como un puro juego de abstracciones e insistiremos por el contrario en su potencia creadora. Es en él que dos siglos —y no de los menores— pusieron toda su esperanza; de él han nacido las ciencias y sus aplicaciones prácticas; fué un ideal y una pasión; intentó reconciliar a los hombres descubriéndoles verdades universales en las que todos pudieran coincidir y, en su candoroso y simpático optimismo, confundió deliberadamente el Mal con el error".

Pero Sartre se cuida de añadir: "Sin embargo, y al mismo tiempo, (el racionalismo) es un camino de evasión. Hasta diría: el camino real de la evasión".

Más cierta que la influencia de Descartes es la que ha ejercido Pascal en el pensamiento de Sartre: a Pascal, dice, lo "llamaría de buen grado el primer pensador *histórico*, por-



que fué quien primero captó que en el hombre, la existencia precede a la esencia". Si Sartre repudia del diente al labio la filosofía intuicionista de Bergson, es sólo para afirmar de modo más enfático su propio irracionalismo y su categórica adhesión a Pascal. En la obra últimamente citada, dice de Bergson: "su filosofía ofrece el aspecto curioso de una doctrina anti-intelectualista enteramente construída por la inteligencia más razonadora y más crítica". Más adelante añade: "la filosofía de Bergson es un racionalismo que ha escogido un lenguaje particular". Todavía agrega: "Si llamamos —con derecho— irracionalismo al pensamiento de Kierkegaard o de Novalis, diremos que el sistema de Bergson es un racionalismo desbautizado. Y, por mi parte, veo en él como la defensa suprema de un perseguido: atacar para defenderse, conquistar el irracionalismo del adversario como tal, es decir hacerlo inofensivo y asimilarlo a una razón constructiva". Incluso llega a renegar de Husserl por considerarlo demasiado *racionalista* comparado con Pascal. "Bien sé —escribe— que Spinoza, Husserl, Bergson han hecho sitio en su doctrina a la intuición, pero la de los dos primeros es *racional*, lo cual significa que está fundada en razón, garantizada por la crítica y que tiene por objeto verdades universales. En nada se parece al espíritu de fineza pascaliano: ...este espíritu de fineza, incontestable y movedido, fundado en mil percepciones imperceptibles...". Del "espíritu de fineza pascaliano" depende "lo que se llama tacto" y para Sartre:

"Obrar con tacto es apreciar a primera vista la situación, abarcarla sintéticamente, sentirla más aún que analizarla, pero al mismo tiempo es dirigir nuestra conducta refiriéndonos a una multitud de principios indistintos, algunos de los cuales conciernen a los valores vitales y otros expresan tradiciones de cortesía y de ceremonias enteramente irracionales. Por eso actuar con tacto implica adoptar cierta concepción del mundo tradicional, sintética y ritual; no es posible dar razón de esta manera de actuar; implica también un sentido particular de los conjuntos psicológicos; no es en modo alguno crítica; agreguemos en fin que sólo adquiere todo su sentido en una comunidad estrictamente definida que posee sus ideales, sus costumbres y sus hábitos".