

EMMANUEL MOUNIER

INTRODUCCION A LOS EXISTEN- CIALISMOS

GUADARRAMA



INTRODUCCION
A LOS
EXISTENCIALISMOS

COLECCION UNIVERSITARIA DE BOLSILLO
PUNTO OMEGA

EMMANUEL MOUNIER

INTRODUCCION
A LOS
EXISTENCIALISMOS

Segunda edición



EDICIONES GUADARRAMA
Lope de Rueda, 13
MADRID

<i>Introducción</i>	11
I. <i>El tema del despertar filosófico</i>	21
II. <i>La concepción dramática de la existencia humana</i>	47
III. <i>El tema de la conversión personal</i>	89
IV. <i>El tema del compromiso</i>	107
V. <i>El tema de «el otro»</i>	125
VI. <i>La vida expuesta</i>	153
VII. <i>Existencia y verdad</i>	179
VIII. <i>El reino del ser está entre nosotros</i> ...	195

INTRODUCCION

El último absurdo del siglo tenía que ser la moda del existencialismo: la entrega al parloteo diario de una filosofía cuyo sentido es librarnos, precisamente, del parloteo. Antes, los atolondrados e irreflexivos tenían el instinto suficiente para contentarse con saborear tan sólo la espuma del pensamiento cuando querían achisparse, en su atolondramiento, con las burbujas de bellas frases. Los atolondrados de hoy son tan irreflexivos que, buscando nuevos excitantes, han caído precisamente en el enjambre de doctrinas que introduce toda reflexión condenando el atolondramiento. Pero ni se han dado cuenta. La angustia del mundo encerrada en los límites de un café donde se charla, y ya sus corazones quedan satisfechos. Esta es la primera mala fortuna del existencialismo. Pero esta grotesca desgracia ya despierta el interés. El escarnio, en general, frecuenta el atrio de los dioses.

Pero una desgracia no viene nunca sola. Si hay una palabra que debiera declararse por sí misma, sin error posible, es la de «existencialismo». Pero al abandonar la sociedad de los filósofos, para lanzarse al mundo, esa palabra va a designar, precisamente, una moda que hace de la nada el tejido de la existencia. Nadie sospecha, excepto en los círcu-

los más advertidos, que el «existencialismo» representaba ya la corriente más rica y más abundante de la filosofía contemporánea en una época en que el gran talento de Jean-Paul Sartre se interesaba por otros aspectos más inmediatos en esa golosina que los del psicoanálisis existencial. No se trata de tomar represalias y excluir a Jean-Paul Sartre del existencialismo por el hecho de que el ala mundana de su influencia se dedique a estafar la etiqueta. Pero es hora de que se dé a cada uno lo suyo y, dejando de lado el alboroto de la moda, poner esta mezcla de existencialismo e inexistencialismo que constituye el sartrismo en el lugar que le corresponde: ser el último vástago de una de las tradiciones existencialistas, tradición que, surgida de Heidegger, se ha constituido por sí misma en oposición radical con los fundadores de la filosofía moderna de la existencia. Nuestro intento será el de restablecer en estas páginas esta tradición, en todo su alcance olvidada. No existe, efectivamente, otra filosofía que tenga tanto que decir a la desesperación del hombre contemporáneo. Pero su mensaje no es un mensaje de desesperación. Ninguna otra le defiende tanto contra sus locuras. Pero ella le ofrece algo mejor que una locura lúcida contra las locuras ciegas.

Rigurosamente hablando, podríamos decir que no hay filosofía que no sea existencialista. La ciencia trata de las apariencias. La industria se ocupa de las utilidades. Nos preguntamos qué podría hacer una filosofía si no explorara la existencia y los existentes.

Sin embargo, se da más corrientemente el nombre de existencialismo a una corriente determinada del pensamiento moderno. En términos generales, podríamos caracterizar este pensamiento *como una reacción de la filosofía del hombre contra el exceso de la filosofía de las ideas y de la filosofía de las cosas*. Para ella no es tanto la existencia en toda su extensión como la existencia del hombre el problema primordial de la filosofía. Por esto reprocha a la filosofía tradicional haber, a menudo, desconocido este problema en provecho de la filosofía del mundo o de los productos del espíritu.

En este sentido, el existencialismo está respaldado por una larga serie de antepasados. La historia del pensamiento está jalonada de una serie de reacciones existencialistas que han sido para el pensamiento otras tantas conversiones a sí mismo, otros tantos retornos a su misión original. Es el llamamiento de Sócrates oponiendo, a los sueños cosmogónicos de los físicos jónicos, el imperativo interior del «Conócete a ti mismo». Es el mensaje de los estoicos llamando al dominio sobre uno mismo, al enfrentamiento del destino, a estos griegos infatigables en los juegos ligeros del sofisma y de la dialéctica. Es también San Bernardo al salir en cruzada, en nombre de un cristianismo de conversión y de salvación, contra la sistematización de la fe por Abelardo. En Pascal levantándose, en el umbral de la gran aventura cartesiana, contra los que profundizan demasiado las ciencias y apenas si se inquietan por el hombre, por su vida y por su muerte. Pero, con Pascal, entramos en el existen-

cialismo moderno. El trazó todos los caminos y tocó casi todos los temas.

Sin embargo, es Kierkegaard el que aparece como padre titular de la escuela. Curioso destino el de los primeros filósofos existencialistas. Sentían un gran pudor ante el éxito. Pero éste ha sido espléndido con ellos. Yo no sé lo que los daneses han hecho durante cien años con un profeta tan desagradable y excéntrico, para el hombre de sentido común, como Sören Kierkegaard. En todo caso, tuvo que esperar hasta principios de este siglo para ser traducido al alemán y a los años borrascosos de entre las dos guerras para penetrar en Francia. Idéntico destino ha tenido su precursor en Francia, Maine de Biran, cuya estrella sigue sin brillar apenas, incluso en su propia patria. Maine de Biran afirmó la autoridad de la existencia comprometida en el esfuerzo contra la degradación del hombre por las filosofías sensualistas del siglo XVIII. Kierkegaard se levantó contra el sistema de Hegel, el Sistema absoluto, sistematización del sistema, al que opuso la Existencia absoluta.

Esta es la cepa. Desde este momento, el tronco del existencialismo se separa en dos ramas.

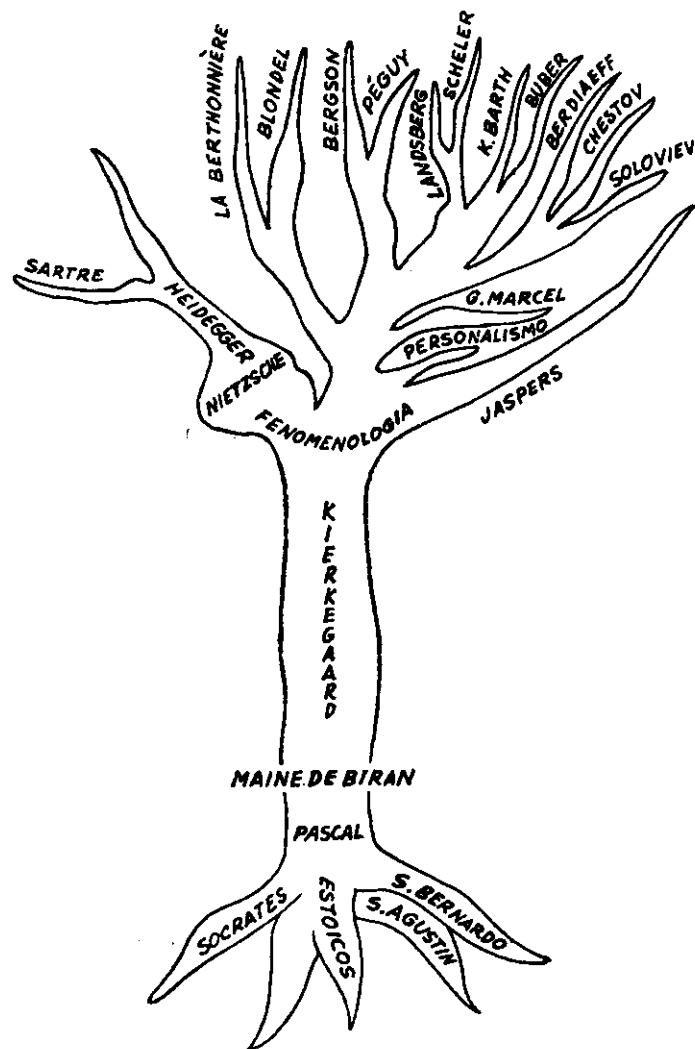
Una de ellas se injerta directamente en el viejo tronco cristiano. Eminente dignidad, frente a la naturaleza, de la imagen de Dios, rescatada y evocada por el Cristo encarnado; primacía de los problemas de salvación sobre las actividades de saber y de utilidad. ¿Hay clima ontológico mejor preparado para recibir la exigencia existencialista? ¿No cabría mejor decir que el existencialismo es otra

forma de hablar el cristianismo? Esta sería, seguramente, la respuesta de Pascal y de Kierkegaard a los periodistas aquejados por la fiebre de las entrevistas. Por eso no bautizan a su filosofía con un nombre nuevo. Le eran demasiado transparentes. Se consideraban como testigos de la evidencia cristiana, una evidencia que se comunica por el testimonio más que por las razones. El existencialismo realizó sus mejores cosechas en la escuela fenomenológica alemana. Su rama de savia cristiana no ha suscitado cristianos seguros y tranquilos en su edificio doctrinal; esto hubiera sido contrario al espíritu de su pensamiento. Un Scheler ha pasado varias veces de la ortodoxia a la independencia, de una a otra confesión. Un Jaspers, que ha erigido lo inacabado en criterio de la existencia humana, no puede ser llamado filósofo cristiano, aunque todos los movimientos de su pensamiento, exceptuando quizá el último, se desarrollen en pleno fermento cristiano. Nadie está más cerca que él de Kierkegaard y de sus abruptos paisajes. Pablo Luis Landsberg, cuya obra quedó prematuramente interrumpida en el campo de concentración de Orianenburgo, pertenecía al mismo grupo. Una derivación rusa pasa por Soloviev, Chestov y Berdiaeff. Una rama judía nos lleva a Buber. Karl Barth ha contribuido no poco a introducir a Kierkegaard en el pensamiento contemporáneo con su teología dialéctica. Los que conocieron en toda su fragancia el llamamiento de Bergson y nos lo han cantado en términos líricos, reconocerán, sin darle el nombre, en su oposición a la objetivización del hombre por

el positivismo, el acento del llamamiento existencial, del que Peguy y Claudel fueron los poetas. Cumbres testigos, que a menudo se ignoraban entre ellas, pero que ardían en el mismo fuego interior. Sería injusto dejar de citar, tal como tienden a hacerlo algunos, otro brote de la misma fuente, la obra de La Berthonnière y de Blondel, cuyos alegatos —a veces torpes y a menudo mal interpretados— en favor del método de inmanencia, no son distintos de la eterna invitación a la interioridad.

Uniéndose esta vez directamente —¿puede decirse «la escuela»?— sobre todo a Jaspers, cuyo vocabulario, no obstante, evita incluso en las anotaciones de su *Journal métaphysique*, Gabriel Marcel se destaca como representante del existencialismo cristiano francés viviente, con algunos de los primeros ensayos del pensamiento personalista.

Kierkegaard era de estos hombres que, en todo rigor, no podían tener discípulos, por no haber dejado ningún sistema, y no obstante cuenta con una numerosa posteridad. Otro gran solitario, Nietzsche, se alza en el origen de la otra corriente. En posición simétrica con San Juan Bautista, quiso señalar el fin de la era evangélica, anunciando a los hombres la muerte de Dios, que no se atrevían a asumirla después de haberla perpetrado. Al principio, esta muerte fue alegremente festejada por la familia. Jamás hubo un optimismo más alegre, ni una indiferencia más tranquila, que al fin del siglo pasado, tan feliz entre sus ruinas que ni la caída de la cristiandad, ni las terribles promesas de la ciencia, ni la iniciación del apocalipsis social llegaron a



Arbol existencialista.

conmoverle. Nietzsche estalló como un trueno inoportuno en un cielo de vacaciones. La felicidad se desgarraba en el otoño de Occidente, abriéndose a las tempestades del equinoccio que barren hoy nuestros tejados y jardines. El también, como Kierkegaard, debía esperar que la desesperación se inscribiera en los corazones desiertos de la presencia divina y decepcionados por los mitos sustitutivos, para que su voz tuviera un eco. De su coyuntura debía originarse un nuevo estoicismo, en el que el hombre es exaltado enfrentándolo con su soledad fundamental. No damos cabida al escepticismo, decían los antiguos. Por ello esta filosofía de la angustia total reprocha al racionalismo moderno, en nombre de una experiencia decidida, haber conservado por miedo, frente al hombre, el pobre ser sin realidad del positivismo. Nos enfrenta directamente con la nada, fondo sin fondo de la experiencia. Tal es la línea del existencialismo ateo que va de Heidegger a Sartre, y que abusivamente se toma hoy por el conjunto del existencialismo ¹.

Una simple mirada nos da la seguridad de que la primera tradición existencialista es tan importante como la segunda, tanto en amplitud como en influencia. No se puede, sin embargo, olvidar su origen común, por precario que sea su lazo de unión.

¹ No clasificamos a Kafka por ser inclasificable. Nadie como él nos deja tan totalmente suspendidos en la angustia del abandono; nadie como él, por otra parte, nos da el sentimiento tan agudo de una trascendencia y de una posible esperanza. Sólo posible...

Cierta forma de plantear los problemas, cierta resonancia de numerosos temas comunes, al menos en su origen, hacen que el diálogo sea siempre mucho más fácil entre las ramas más opuestas del existencialismo que con aquellos que profesan ideas extrañas a sus supuestos comunes. Por ello nos ha parecido que era, entre otras, una manera de orientarnos en su dominio el buscar sus temas rectores, a reserva de examinar en cada uno de ellos las transformaciones que ha experimentado al pasar de una a otra tradición.

I

EL TEMA DEL DESPERTAR FILOSOFICO

Es una tradición, a partir de Kant, iniciar una filosofía por una teoría del conocimiento. Puesto que tengo que servirme de mi pensamiento, me pregunto inmediatamente por el valor del instrumento del que voy a servirme. Esta simple prioridad de orden implica que el pensamiento no está considerado, del lado del ser del hombre, como una de sus expresiones, sino exclusivamente del lado de las cosas, como un medio de clasificarlas y utilizarlas; en suma, como un instrumento. Pero el instrumento tiene su imperialismo propio. De instrumento de transformación tiende a convertirse en instrumento de producción, y después interviene la especulación, con sus cubileteos fantásticos. Nótese, de paso, el doble sentido de estas palabras. Lo que pasó en la esfera económica se reproduce en la esfera filosófica. El pensamiento liberado se deshace en un juego de cifras y de palabras sin peso, los límites de lo irreal y de lo sin sentido se borran y el destino del hombre, sentido y cima del destino del universo, corre el riesgo de perderse.

El existencialismo se niega a entregar el hombre a un instrumento, sea cual fuere, antes de conocer

el agente que va a utilizarlo, su ser, sus posibilidades y su significación. No cree que el hombre sea más fácil de conocer que los cuerpos, pero sí que es más urgente conocerlo que conocer el mundo o las leyes de las ideas. «Me parece bien que no se profundice la opinión de Copérnico; ¡mas esto!... Importa a toda la vida saber si el alma es mortal o inmortal»¹.

Conocer, ¿es realmente la primera palabra? Para conocerse y conocer el mundo con conocimiento pleno y fecundo, ¿no debería ser el hombre a su vez una existencia plena y ferviente? Para tomar una frase de Claudel: ¿no debería también conocer consigo mismo para poder ejercer, desde una altura suficiente, su autoridad sobre el mundo? El racionalismo se expresa como si el conocimiento, automática o laboriosamente, se dirigiera siempre en el sentido de un enriquecimiento del ser humano. Esto es lo que se discute.

En efecto, parece que los filósofos, de acuerdo con los científicos, se ingeniaron para vaciar el mundo de la presencia del hombre. Por una especie de dejación fundamental, cuyo análisis ético quizá haría falta intentar, construyeron la ficción de un mundo que no es mundo *delante* de nadie, pura objetividad sin sujeto para comprobarla. No contentos con olvidar al hombre, todavía se sintieron molestos por la existencia misma, como de una vaga y vergonzosa supervivencia de la presencia del

¹ Pascal, *Pensées*. Ed. Brunschvicg, 218. También 66 y 194.

hombre. No tardaron en imaginar el mundo como un sistema de puras esencias, es decir, de puros posibles, los cuales, en definitiva, resultaba indiferente que existieran o no existieran. Para que el mundo no acabase desvaneciéndose en humo, no cupo otro remedio que conservarle una película de existencia, aunque ésta fuera verbal a la manera de una convención entre gentes honorables, necesaria para la conservación de una categoría de oficio. Vimos entonces la noción del ser vaciarse de su sustancia, y, si se nos permite decirlo, llenarse progresivamente de nada, tal como las provincias del Imperio, que se saturaron poco a poco de bárbaros que más tarde socavarían sus cimientos.

Este mundo, donde ninguna existencia, con su opacidad, su singularidad, su espontaneidad imprevista e inagotable resistía a la reducción crítica, abría a la filosofía una tentación de la que siempre fue muy amante: Podía convertirse en sistema. Los filósofos no han dejado de hacerlo, convergiendo todos, en este punto, en el que construyó su catedral definitiva: Hegel. Todo lo que es real es racional, todo lo que es racional es real. La clasificación expulsó el misterio, el profesor destronaba al héroe y al santo.

En el momento en que la decadencia del sentimiento de la existencia alcanzaba en la filosofía de Hegel esta especie de majestuoso triunfo crepuscular fue cuando surgió uno de estos profetas que se levantan de cuando en cuando en la historia para decir: ¡No! El ¡No! de Kierkegaard, en el límite de la experiencia, responde al ¡No! que Pas-

cal oponía a sus primeros pasos. «No puede haber un sistema de la existencia»². El sistema es una especie de tercero abstracto que se interpone entre el filósofo existente y los seres existentes. No es ni un ser ni siquiera una palabra: «Filosofar no consiste en hacer discursos fantásticos a seres fantásticos, pues es a los existentes a quienes se habla»³. Siempre es un existente el que habla. Ha sido la omisión capital, el pecado original del racionalismo, el cual olvidó que *el espíritu cognoscente es un espíritu existente*, y que lo es no por virtud de cualquier lógica inmanente, sino por una decisión personal y creadora. Por eso el existente no se plantea problemas en vano. No busca la verdad, una verdad impersonal e indiferente para todos, sino, con una promesa de universalización sin duda viviente, *su* verdad, una verdad que responda a sus aspiraciones, colme sus esperanzas y resuelva sus problemas. Este carácter apropiado —pero no apropiativo— de la verdad, subrayado fuertemente por Jaspers, lo vemos libre y defendido por un Scheler o un Blondel, con una pasión más suave, la pasión de la comprensión y de lo que podríamos llamar la discreción educativa. Un existente no es una cera donde se imprimen ideas, convicciones o consignas; es un movimiento dialéctico que va de un pensamiento implícito a un pensamiento reflexivo, de una voluntad sorda y oscuramente voluntariosa a una voluntad querida, y la idea, el llamamiento, el

² Kierkegaard, *Post-Scriptum*. Ed. Gallimard, 78.

³ Kierkegaard, *Post-Scriptum*. Ed. Gallimard, 80.

orden, aunque fueran trascendentes, deben ir a buscar al corazón de este movimiento las disposiciones e inclinaciones que deben colmar. Es preciso, pues, que el pensamiento se encarne, se haga carne de la existencia y, en cada hombre, carne de su existencia. No es *la* muerte lo que es un problema filosófico, sino el *que yo muera*, yo precisamente. El problema de la inmortalidad del alma no es una investigación sabia, reservada a una categoría de especialistas, sino que se trata de saber *si «yo» soy inmortal*; toda mi vida depende de ello. «Sería razonable —dice Kierkegaard— que entre ser pensador, sin embargo, y ser un hombre hubiese la mínima diferencia posible.»

El existente huye, pues, de todos los refugios donde se ha guarecido de los problemas que le ahogan. El refugio de los sistemas no ha sido el único. La historia, la del universo, la de las ideas o la de los hombres, desempeña idéntico papel, porque ella nos da menos luz que una reflexión intensa sobre nuestra propia vida. Aun cuando sólo se refiera al hombre, no manipula más que resultados y hasta residuos de los resultados. Nada sabe de las intenciones que han dado a los actos su lozanía y su significación. Desde las *Consideraciones inactuales* hasta *Clío* y la fenomenología, se desarrolla todo un proceso existencial contra la historia positiva que discute sus ambiciosas pretensiones.

Otra forma de sistema, apenas visible, es el que segregan en torno nuestro los usos y costumbres cotidianos. Kierkegaard lo designaba como el universo de lo *inmediato*. Para Heidegger es el mundo

de la *indiferencia* y de la *preocupación*. El primero subrayaba su carácter espontáneo e irreflexivo; el segundo, esta especie de sofocación que ejerce sobre la vida profunda. Jaspers y Gabriel Marcel descubren la máscara seductora de evidencia por la que se impone como universo del *es natural*. Los objetos constituidos por él obstruyen por todas partes, con su familiaridad tranquilizadora, el misterio del ser⁴; las ideas son obvias y rechazan las interrogaciones; la misma posibilidad de la extrañeza, motor de la inquietud espiritual, queda excluida. Para Sartre, es el mundo resignado y repugnante de los Farsantes, mundo cerrado, vacío, desolado⁵. El universo ligero de los libertinos se ha hecho asfixiante.

Todos estos sistemas pedantes y pueriles, todas estas redes que se creen espirituales, sirven a un solo designio: *vivir tranquilos*. Como decía Peguy, son sistemas de tranquilidad que amamos por estar sentados sobre ellos. Obstáculos transitorios o duraderos contra el porvenir y sus peligros, lo desconocido y sus amenazas, la aventura y sus riesgos, todos conspiran en eliminar la angustia que emana inexorablemente de las profundidades inquietantes del ser. La desconfianza hacia los sistemas de ideas va de la mano, en los filósofos existenciales, con la desconfianza hacia todos los aparatos que tratan de ahogar, de la misma manera, la espontaneidad y la inquietud de los existentes: Iglesias, Estados, partidos y ortodoxias diversas. Sin embargo, no se de-

⁴ G. Marcel, *Etre et avoir*. Ed. Montaigne, p. 165.

⁵ J.-P. Sartre, *La Nausée*.

jan caer por una pendiente anarquizante. Jaspers, por ejemplo, que ha llevado muy lejos la crítica de los aparatos colectivos, ha demostrado paralelamente su absoluta necesidad como intermediarios entre lo singular y lo universal. No obstante, en este aspecto, todos los defensores de la existencia auténtica se muestran atentamente vigilantes. Adheridos o fieles, no son cómodos partidarios.

Hay, pues, un pecado original filosófico. Por sabía que pueda ser su práctica, este pecado no queda reservado tan sólo a los filósofos. Todos los cometemos cuando, por entregarnos a las ficciones de tranquilidad, hacemos dejación de nuestro ser de existentes; es decir, dejamos de ser un ser ferviente, libre y responsable que desafía su destino con toda lucidez y valentía. Estas disimulaciones son múltiples; las hay para los doctos y para los simples, mas en el fondo son las mismas. El pensamiento existencialista, en uno de sus aspectos centrales, se opone a la gnosis: el acto filosófico es el acto más corriente; los movimientos del pensamiento no podrían ser distintos que los de una vida que se gana a la existencia más rica. Se intenta presentarnos la actitud positivista, el desinterés filosófico, como un modo superior de existencia. En verdad es preciso ver en ello una cobardía fundamental, el acto culpable de un existente que apuesta contra la existencia, a favor del sueño vital. Por esta dejación, el existente no disuelve tan sólo su propia sustancia, sino que arrastra al mundo a la nada que él segrega. El universo de Parménides, de Spinoza, de Valéry, se desvanace en el no ser. La in-

quietud por el mundo ha matado al hombre; el hombre, a la vez, desvanece al mundo.

La primera tentativa de la filosofía, incluso respecto al conocimiento, no es, por tanto, una tentativa de conocimiento, al menos en el sentido más corriente de la palabra. Consiste en hacer volver al hombre con violencia, de las seducciones mundanas o íntimas, a su calidad de existente. «Todo mi esfuerzo, escribe Gabriel Marcel, puede definirse como encaminado a la producción —me repugna emplear este término físico— de corrientes por las cuales la vida renace en ciertas regiones del espíritu que parecían abandonadas al embotamiento y expuestas a la descomposición.» El primer acto de la filosofía es un llamamiento: «¡Hombre, despiértate!» Esta vida del existente con su intensidad y sus responsabilidades es lo que Kierkegaard llama la *interioridad* o la *subjetividad*⁶. Que las palabras no nos engañen. El sujeto no está encerrado en su *yoyismo*, sino enfrentado al mundo entero, «hecho infinito en una eternidad y al mismo tiempo, y más que nunca, él mismo»⁷. Verdad es que cuando un hombre se ha vuelto de esta manera hacia su interior puede perderse y volverse loco. Pero ¡cuidado! La ausencia de interioridad es otra forma de locura, aunque apenas se la advierte, por ser una locura sociable. Ciertamente que no nos atrevemos a mirar

⁶ También la llama la *pasión infinita*, «la certidumbre infinita de la pasión», «el ser interesado infinitamente».

⁷ Kierkegaard, *Post-Scriptum*, 127.

al primer loco, el loco sumergido en sus sueños interiores; pero en cuanto al segundo, el loco lúcido y satisfecho que sólo vive como una cosa entre las cosas, temblamos sólo al pensar en mirarle, «por miedo de descubrir que no tiene verdaderos ojos, sino ojos de vidrio y cabellos de esparto; en una palabra: por miedo de descubrir que es un producto artificial»⁸. Recuerda aquel loco que, para probar que estaba curado del todo, repetía interminablemente esta frase que él creía «objetiva»: «¡Bom! ¡La Tierra es redonda!»

Esta densidad del sujeto es esencial para el éxito y la calidad del acto de conocimiento. Pascal no trata de convertir al incrédulo, no le da razones sin sacarle antes de su indiferencia y haberle impulsado desde la duda ligera hasta la duda apasionada y sin descanso. El existencialismo tiende a desvalorizar la certeza o la seguridad subjetiva, último refugio de la inmovilidad espiritual en provecho de una pasión viviente y móvil que una, interiormente, el existente a la verdad. A veces consigue seguir por este camino hasta el extremo de sostener que lo más importante no es la misma verdad, sino la actitud del cognoscente. Dos o tres veces, Kierkegaard y Jaspers inician este deslizamiento. En todo caso, sin la actitud interior, el conocimiento es inútil, pues se amortigua en saber. El cristiano que cree rezar a Dios, pero sin implorarlo, hace de El un cómplice de sus apetitos o de sus voluntades particulares; no reza a Dios, sino a un ídolo, y, to-

⁸ Kierkegaard, *Post-Scriptum*, 129.

davía más exactamente, no reza. Lo mismo sucede con aquel que sólo piensa con sus deseos o con la mecánica de sus ideas. Sócrates, por el contrario, acepta la inmortalidad como un condicional, pero en este condicional hipoteca su vida. Este es el verdadero conocimiento, el del «pensador subjetivo». Existir es su primer cuidado; la existencia en su alrededor, su supremo interés⁹.

* * *

Si la existencia, y particularmente la existencia humana, no puede ser objeto de sistema, las relaciones entre el cognoscente y el mundo quedan trastornadas. Es preciso abandonar el esquema tradicional (cuyo origen sensible es evidente) de la conciencia o del conocimiento, «ojo del espíritu», que se coloca *delante* de un mundo que es para ella un espectáculo y que sistematiza desde fuera.

Nada es, pues, tan ambiguo —a decir verdad— como esta imagen del ojo. De él se hace tan pronto el receptor como el manantial de luz que ilumina el objeto. Gabriel Marcel ha insistido sobre el tradicional error, que asimila la conciencia personal a un círculo de luz que sería a su vez transparente hasta el máximo (el alma más fácil de conocer que los cuerpos) e irradiaría a su alrededor una zona decreciente de luz. ¿No sería, por el contrario, el hecho primordial la opacidad que yo soy para mí mismo? Y la opacidad del mundo, ¿no provendría

⁹ Kierkegaard, *Post-Scriptum*, 208.

de esta opacidad que yo introduzco al interponerme entre yo mismo y lo otro? Pero esta interposición, esta indiscreción de mí mismo con el mundo, no puedo eludir las porque forman parte de mi situación fundamental. En consecuencia, el conocimiento claro, concebido sobre el tipo de la visión traslúcida, no describe el acto original del conocimiento. La transparencia del Cogito es una ilusión de superficie, que envuelve, cuando se la penetra, un elemento de oscuridad ineludible. *El mismo acto del pensamiento es un misterio*, no perfectamente claro para el espíritu¹⁰.

Además, en este acto el cognoscente no se coloca como retraído del mundo, *delante* del mundo, para mirar el mundo como un espectáculo y caracterizarlo desde fuera. Caracterizar un hombre o una cosa es el acto más superficial del conocer. Cuanto más penetramos en la realidad, más deja de ser comparable a un objeto puesto delante de nosotros, sobre el que tomamos nuestros puntos de mira. En su fondo, no se le puede caracterizar¹¹. El ser es un «concreto inagotable» que no puede ser comprobado, sino sólo *reconocido* como se reconoce una persona, e incluso menos reconocido que *saludado*¹². La imagen de la posesión no logra establecer el contacto entre el cognoscente y el ser. Sólo se posee lo que se puede inventariar, contar. Pero si

¹⁰ G. Marcel, *Etre et avoir*, 13-14. *Du refus à l'invocation*, 95.

¹¹ G. Marcel, *Etre et avoir*, 179.

¹² G. Marcel *Du refus à l'invocation*, 96.

el ser es inagotable, es, hasta en su más ínfima parcela, *imposible de inventariar*. Por mucho saber que acumule respecto a él (el saber es un haber del conocedor), será siempre una ínfima cantidad en relación con lo que ignoro de él. Así, lo inventariable es el lugar de la desesperación. El conocimiento que, sin unirse al libre destino de su objeto, quiere acumular sobre él los puntos de mira y las determinaciones, es un conocimiento desesperado y desesperante, interminable e interminablemente vacío. Es el conocimiento que nutre la tristeza de Clío en el poema crítico de Peguy. El hombre de *La Náusea* de Sartre renuncia a esta insensata inspección. Una sola mirada sobre su bien, cuajado en su totalidad posible, es suficiente para convencerle de su inanidad. Desde un principio tiene bastante, y como tiene bastante, ya tiene de sobra. La Náusea es el mal que acomete al hombre que quiere poseer el mundo, en el mismo momento en que siente el vértigo ontológico de la variedad ofusadora de esta posesión.

Con esto empezamos a descubrir la profunda razón que impide que la existencia pueda ser convertida en sistema. El sistema puede ser de dos clases: repertorio o instrumento. Colecciona o articula. Pero lo inagotable no se cuenta y lo inapresable no se articula. La verdad del cristianismo, decía Kierkegaard, presentándola como tipo de verdad existencial, tiene algo de común con la ortiga: la subjetividad se pica en ella, sin poder asirla. Es lo que Pascal entendía cuando la llamada incomprensible, pero razonable. En alguna parte del *Don Quijote*,

refiriéndose a una conversión, el caballero dice haber topado con la Iglesia. Con ello comprendemos las dificultades con que tropiezan los filósofos existenciales para poder ajustar en sistema esas «vistas» tomadas sobre los seres. Un destino interior parece haber querido que los *Pensamientos* de Pascal tuvieran que quedar eternamente dispersos. ¿No definen el encauzamiento filosófico como una digresión perpetua que se aleja a cada momento del fin para volver siempre de nuevo? La obra de Kierkegaard, como la de Peguy, es tan sólo una conversación sinuosa en la que a menudo nos perdemos en apariencia. Gabriel Marcel, al comprobar de obra en obra su imposibilidad para escribir su «filosofía» en forma discursiva, se alegra, en definitiva. Esta impotencia, dice, demuestra que el pensamiento es un *encaminamiento*, más bien que una ordenación; una *perforación*, más bien que una construcción; una roturación siempre repetida sobre el mismo lugar, más bien que un recorrido. «No se trata tanto de edificar como de cavar»¹³.

Ya no se puede llevar más o menos lejos la negativa de sistematizar nuestros conocimientos sobre el ser.

Jaspers ocupa en este aspecto una posición extrema. Reforzando el ataque de Kierkegaard contra Hegel, se erige en acusador del saber tradicional. El saber objetivo tiene por esencia la clasificación de los seres en géneros cada vez más generales que

¹³ G. Marcel, *Homo Viator*, 190. *Du refus à l'invocation*, 22 e introd.

quedarían comprendidos todos en el Ser, género el más general y a la vez el más pobre de contenido. Platón y Aristóteles, si bien sufrieron esta tentación del pensamiento griego, que la introdujo en Occidente, no cedieron, pues vieron que el ser no puede totalizarse en un género. Pero para Jaspers el ser es algo más que articulado o diversificado. *El ser es desgarrado*¹⁴. Se nos revela en tres modos comunicables: como objeto (para los sujetos), como yo (en los sujetos), en-sí (en su trascendencia): el mundo, la libertad y la trascendencia. Estos tres modos se atraen y se repelen al mismo tiempo, en una rivalidad constante, y cada uno es desgarrado en el interior de sí mismo. Así, el yo tiene que apoyarse en el mundo de los objetos, para llegar a ser un existente contra los ataques del mundo objetivo; debe anonadarse a la vez que volverse a encontrar en el ser trascendente que le atrae y le aplasta al mismo tiempo. Por todas partes reina la ambigüedad y el desgarramiento. El ser sólo se descubre en perspectivas parciales y sin comunicación entre ellas. Para nosotros, al menos, no hay Ser, sólo hay existentes. Cada existente, por sí mismo, no es pensable para el pensamiento propiamente dicho. En rigor, el conocimiento sólo es aplicable a una conceptualización de un pasado o de su porvenir, pero no a la matriz de la existencia que es el instante eterno en que la libertad se decide en la opción. La

¹⁴ G. Marcel titula una obra de teatro *Mundo roto*; por otra parte, en *Homo Viator* habla de los «bloques erráticos de un universo sumergido».

existencia es el acto libre, y el acto libre no es inteligible a la mirada del hombre. La existencia es lo que no se convierte jamás en objeto. Sólo se puede evocar con términos de brote, de salida impetuosa. Es el *surgimiento original* (Ursprung) a partir del cual pienso y actúo. No es un concepto, es un *índice* que designa el más allá de toda subjetividad. Es «lo que yo no puedo más que ser, pero no ver y saber». Es, para Gabriel Marcel, la conciencia de que cualquiera cosa en el mundo depende de mí y sólo de mí. En esta perspectiva, la preocupación por la *totalidad*, que domina todas las filosofías sistemáticas, es sustituida por la preocupación por la *intensidad*, si se mira la existencia más cerca de lo vivido, o por la de la *autenticidad*, si nos mantenemos más cerca de la existencia reflexiva.

¿Cómo calificar el tipo de conocimiento que entonces es posible? El ser sólo puede ser descrito o comprendido en sus zonas más exteriores. En su fondo, sólo puede ser *iluminado*. Jaspers da un significado especial a esta palabra. Designa una luz proyectada (o recibida) como si fuera lateralmente, a la vez vista y no vista, como los objetos de la visión marginal y cuya claridad, aislada en una especie de intuición solitaria, no es susceptible de despliegue ni su inteligibilidad de explicación. Todas las vistas racionales que podemos tomar sobre el ser no son más que cifras oscuras, que no pueden ser descifradas por la sola razón.

En otros escritores encontramos menos resignación frente al desgarramiento del ser. Heidegger

inicia su filosofía por un análisis en profundidad de la existencia humana, aprovechando que el hombre es el único existente que tiene la facultad de interrogarse. Sin embargo, reprocha a la filosofía *existencial* de Jaspers el haber renunciado a una teoría del ser en general, oponiéndole su filosofía *existencial*, que promete, después de su teoría de la existencia humana (el *Dasein*), presentar una teoría del ser. La teoría del *Dasein* le ha conducido a cargar sobre la existencia la fina red de los existenciales, estructuras de la existencia. Pero no podemos por menos que comprobar que, hasta ahora, Heidegger no ha salido de su análisis del *Dasein*, y tenemos muy buenas razones para creer con su comentador, M. A. de Walhens, que por la forma en que ha sido llevado se ha cerrado toda posibilidad de salir de él.

El largo recorrido de Gabriel Marcel por el idealismo filosófico tenía que dejarle la preocupación constante de conciliar un método de exploración en profundidad, adecuado al conocimiento de los existentes, y la exigencia de un conocimiento más continuo. Lo intenta con su distinción del *misterio* y del *problema*¹⁵. Para comprenderla hemos de empezar por la descripción de un ser casi completamente *objetivizado*, enajenado de su existencia. Esta noción de la objetivización ya se encuentra en Jaspers, y tiene un gran alcance en el pensamiento

¹⁵ Véase *Positions et approches du mystère ontologique* en el apéndice a *Monde cassé*, Desclée de Brouwer; *Etre et avoir*, 144, 173, 250.

de Berdiaeff¹⁶ y de Chestov, que ven en la objetivización, como todos los rusos, el pecado, la causa de la desgracia del mundo. Sea, por ejemplo, un revisor en una estación, que desde por la mañana hasta por la noche taladra billetes en una vaga inconsciencia, o un pequeño rentista que vive adormecido en su comodidad; vidas ambas ante las cuales sentimos desazón al pensar que son vidas casi funcionalizadas, cuyos recursos secretos y capacidad de maravillarse se agotan poco a poco. En su límite, vidas sin misterio. Frente a tales «inexistencias», una exigencia incoercible nos inquieta: la necesidad de descubrir un misterio, una secreta plenitud de ser que no se reduzca, como la apariencia que tenemos ante los ojos, a un desarrollo de estados inconsistentes, a una historia contada por un idiota. Esta exigencia sólo puedo reducirla al silencio por un acto arbitrario, un acto de fuerza que mutile la vida espiritual en su propia raíz. No la aprehendo como una realidad a la que se mira; al contrario, me siento invadido por ella, me exalta o me ahoga, me plantea a mí mismo con urgencia mi propio problema con la misma fuerza de provocación metafísica que dirige hacia nosotros, según Jaspers, el acto del suicidado. Una interrogación se instala en mí, manantial inagotable de preguntas si la profiero, y, sin embargo, concentrada sobre una afirmación profunda que yo soy. Así, pues, un existente es un hombre que tropieza con misterio; pero que tropieza, por así decir, en su

¹⁶ *Cinq méditations sur l'existence y Etre et liberté*.

propio interior, quizá fuera mejor decir que se embaraza en ellos. Un inexistente es el hombre que no se embaraza en preguntas. Este es el temor que obsesiona a Sartre, el miedo de ser «englutido», de quedarse cogido en el ser como pájaro en la liga. Sería curioso saber si, a pesar de su elogio del comprometerse a fondo, no es, en definitiva, un temor a este *abandono* profundo, tan bien analizado por Jaspers, que es una condición esencial de la revelación del ser. Pero si debemos sumergirnos en el misterio para conocer su sentido, no se trata de una experiencia ciega, sin comunicación con los problemas que plantea la razón. El problema es la dificultad que está *delante de mí*, obstruyendo el camino. Lo enfrento y me distingo de él, puedo rodearlo. El misterio es el problema en que me encuentro comprometido, donde estoy en cuestión yo en mi totalidad y mi ser, tanto como mi cuestión. Su esencia es no estar todo entero frente a mí. Todo problema encierra un misterio en la medida que es susceptible de esta resonancia ontológica. «Un misterio es un problema que socava sus propios datos, que los invade y se rebasa por ahí mismo como simple problema.» Lejos de disolverse en esta inmersión, alcanza, por el contrario, una fuerza de rebote y se impregna de una luz interior que suscitan nuevos problemas hasta el infinito, dando alimento a una actividad mucho mayor de la razón problemática.

De este modo, la primera preocupación de un pensamiento existencialista será no dejar degenerar los «misterios» en «problemas» cuya dialéctica

complicada ofusca el curso de los sondeos ontológicos. No hay ejemplo de que la explotación de un pensamiento, aun profundo, no tienda a obnubilarla y a degradarla. Incluso en los más grandes, hay un momento en que el instrumento dialéctico acaba por perderse en el vacío y en embriagarse con sus propias imágenes¹⁷. Tomada esta precaución, el mejor método consistirá en tomar los problemas, como el problema del ser, de la muerte, del haber, y conducirlos a este desbordamiento por el centro, por decirlo así, que hemos descrito. Todavía se puede partir, en el orden demasiado racional de los problemas, de los puntos de misterio, de ciertos datos particularmente ricos, como la fidelidad, la esperanza, la traición, en que el hombre se encuentra enfrentado con sus situaciones o sus tentaciones fundamentales.

¿Hay todavía que hablar de metafísica? El término implica que la filosofía última busca aún su camino en la prolongación del mundo objetivizado. Pero a lo que nos invita la filosofía existencial es a una verdadera inversión del punto de vista de la objetivización; como dice Bergson, a una torsión de las costumbres del espíritu. La filosofía existencialista no empieza por una adquisición, sino por una *conversión*, una *metanoia*, como la religión. Esta conversión presenta dos aspectos. Por uno de ellos es silencio, intensidad, progresión, *recogimiento*, dirá Gabriel Marcel¹⁸, más acá de las falsas cla-

¹⁷ *Du refus...*, 83.

¹⁸ *Etre et avoir*, 164; *Position et approches...*, 274.

ridades y de las preocupaciones que distraen. De acuerdo con Jaspers, describe el recogimiento como un abandono interior, «una distensión en presencia de», un reconocimiento de lo que está ya ahí y me espera si consiento en volverme, como en el mito de la caverna, primer mito existencialista. Pero esta dialéctica del recogimiento no es un quietismo. El recogimiento quiere también que yo recobre mi ser en el flujo de la vida. *Mi ser no es mi vida*. Gabriel Marcel ha insistido en la necesidad de ponerse en guardia contra la degradación del existencialismo en una exaltación de la efusión vital, tal como se produce parcialmente en Nietzsche ¹⁹.

A lo más, podrá reprocharse al vocabulario del recogimiento su tono excesivamente apaciguador. La lengua más dramática de Jaspers hablará de arrancamiento, de separación violenta. La mayéutica * siempre mordaz de la ironía socrática, es un ejemplo. Pero es que los existencialistas se expresan en términos casi religiosos, incluso cuando se defienden, como Heidegger, contra toda referencia de orden ético. Siguiendo la trayectoria de Kierkegaard, introducen el lenguaje de la culpabilidad en el mismo corazón de la dialéctica del ser. Ya para Kierkegaard, la falta no es un accidente; ella está en el mismo ser, que debe hacerse singular para existir y que por esta misma singularización se hace pecado. Jaspers acentúa todavía más la paradoja.

* Palabra socrática, que expresa la ciencia de ayudar a otro.

¹⁹ *Position et approches...*, 274.

La existencia, para él, está siempre dividida entre una objetividad en la que se enajenaría y una subjetividad en la que se disiparía. Sin embargo, ha de apoyarse en la objetividad para encontrar su consistencia y aceptar también la estrechez de la subjetividad para ahondar hasta el ser. Es culpable, en el primer caso, asumiendo situaciones que la apresan, y es culpable, en el segundo caso, por la opción que establece su estrechez. Pero también sería por tercera vez culpable si rechazase esta doble impureza. Así, pues, nuestra existencia es siempre impura y hasta se podría decir que la existencia es imposible en este mundo como es imposible para Kant el acto de pura buena voluntad. Somos culpables por el solo hecho de existir, y, sin embargo, nuestra sola dignidad es intentar existir.

La conversión existencial no es, de ninguna de las maneras, una especie de enderezamiento o corrección original que se realiza de una vez para siempre. Comprometida constantemente por la recaída en el mundo objetivo o en el vacío subjetivo, es descrita por Jaspers como una *tensión* y, aún más, como un *combate* incesante. Los filósofos existenciales oponen al ideal nacionalista de la objetividad una concepción militante de la inteligencia. En este punto, Nietzsche y el cristiano están de acuerdo. *La inteligencia no es neutral*. Heidegger ha reaccionado vivamente contra la pretensión de su maestro Husserl de poner entre paréntesis las opciones fundamentales sobre la existencia para estudiar la existencia. No se puede describir la exis-

tencia sin disponer anteriormente de una concepción de la existencia. No se describe la existencia para descubrir esta concepción, sino, después de haberla elegido por la autoridad de la vocación libre, para *experimentarla*. Es preciso desembarazarnos del prejuicio de que la voluntad de mantenerse fuera del objeto sea siempre favorable al conocimiento. Aparte del caso del conocimiento por signos, que es particularmente el de la ciencia, el conocimiento está, al contrario, unido a una participación íntima del sujeto cognoscente en la vida del objeto, a un *riesgo* corrido con su objeto²⁰.

Afirmemos, una vez más, que se trata de un estatuto de la *inteligencia*. Sólo por error se ha creído ver en el método existencialista una lógica del sentimiento. Sólo puede decirse que su propio peligro está en caer en una de esas filosofías emocionales que frecuentan las pesadillas de M. Benda, lo mismo que el peligro de los métodos objetivos es el de achatarse convirtiéndose en positivismo. El existencialismo niega simplemente a las categorías racionales el monopolio de la revelación de lo real. Esta es una tesis constante de Heidegger (Sartre se sirve de ella contra el inconsciente freudiano), por ejemplo, que estamos afectados por realidades que, sin ser propiamente inconscientes, no llegan a atravesar el umbral del conocimiento. En este caso se revelan por *sentimientos fundamentales* (Stim-

mung), cuya capacidad de revelación es superior a la capacidad explicativa del conocimiento que los desarrolla. La palabra sentimiento es ambigua. No se puede poner nada en este caso que evoque el calor biológico o el éxtasis de la efectividad, sino una especie de visión a la vez global y lateral, distinta de la clara visión. Así es, por ejemplo, cómo conocemos nuestra situación fundamental en el mundo. Deberíamos hablar de inteligencia envuelta e implícita, consciente, pero de una conciencia lateral. De este modo, nuestro proyecto fundamental de existencia, la manera de tomar los hombres y la vida que nos guía en todos nuestros pasos, es plenamente vivido por nosotros y, sin embargo, no es ni claramente ni originariamente conocido por nosotros. Está ahí, en nosotros, según la expresión de Barrès, como un misterio a la luz del día, como estas ideas que nos animan y nos orientan, que descubrimos un día a favor de una lectura en la que encuentran la expresión que nosotros no sabíamos darles. Este conocimiento envuelto, dice Heidegger, es ya *interpretación*, aunque no explícita, no temática. Interpretación implicada y activada, *elaboración* más que elucidación. Puede ser el objeto de una *explicación* posterior, por el lenguaje o simplemente por el comportamiento. La mujer que leyendo, después de un vago malestar, rechaza distraídamente, mientras sigue absorta en su lectura, su chal porque le da mucho calor, ha explicitado por este gesto su sentimiento y muy probablemente no ha articulado, en su interior, la frase: «¡Hace

²⁰ P. L. Landsberg, *Réflexions sur l'engagement personnel*, revista *Esprit*, noviembre 1937.

mucho calor!», que dirá, un poco más tarde, cuando haya olvidado su gesto.

Este compromiso constituye lo *serio* de la filosofía. Lo serio está sujeto tan pronto al elogio como al ataque de la crítica existencial. Es que hay, decía ya Kierkegaard, dos serios. El serio limitado, el «serio de los profesores»²¹, es una indisponibilidad a la gracia del ser en nosotros y fuera de nosotros. Es este serio el que Nietzsche atacaba en el «espíritu de pesadez». La imagen misma del impulso le parecía demasiado musculada y violenta para poder evocar la ligereza celeste del pensamiento vivo. Lo veía estrechamente emparentado a la danza y se deleitaba hablando de la gaya ciencia y de la risa dorada del hombre trágico²². El serio existencial es, a la vez, compromiso y desasimiento, afán de presencia e inserción y temor de quedar inmovilizado en las posiciones adquiridas y en las fidelidades registradas. Descubre en sí mismo la fuente de comicidad que escapa al serio del hombre limitado, la capta y se baña de ironía para no quedarse petrificado en la finitud de la afirmación. Es un serio mediato y dialéctico, situado en el extremo opuesto del serio inmediato y macizo del burgués. Lo cómico purifica lo patético y éste da vigor a lo cómico. No es otra cosa que la subjetividad en su doble modo, lo eterno del hombre en su doble revelación; el sentido del peso del pecado y del deber de ser, la ligereza del llamamiento trascen-

²¹ *Post-Scriptum*, 187.

²² *Voluntad de potencia y Zarathustra*.

dente que impide la repetición del hábito²³. En el ritmo sólido y ligero de esta dialéctica no hay oposición entre el compromiso existencial y la libre disponibilidad del existente: «los más consagrados son los más disponibles»²⁴.

²³ *El concepto de la angustia* (en la Editorial «Revista de Occidente»).

²⁴ G. Marcel, *Etre et avoir*, 179.

II

LA CONCEPCION DRAMATICA DE LA EXISTENCIA HUMANA

Todo existencialismo es, ante todo, una filosofía del hombre antes de ser una filosofía de la naturaleza. Ahora bien: sea o no sea cristiana, siempre se caracteriza no diré por un pesimismo —pues éste (lo mismo que el optimismo)¹ es un sistema acerca del mundo visto como un espectáculo y no una expresión de la experiencia humana—, sino por una concepción singularmente dramática del destino del hombre. Ya Kierkegaard se rebelaba contra cierta manera que reinaba en su torno de despertar el espíritu infantil y de animar al adulto a la serenidad pueril del corazón. «Se quisiera transformar el estado de cristiano en un buen recuerdo.» El niño no conoce ni la duda, ni la tentación, ni la opción que forman al cristiano en el combate. Una lucha parecida contra las insipideces de la Contrarreforma fue uno de los principales incentivos que atrajeron a Pascal al jansenismo. Jaspers ha combatido la tentación de la felicidad en todos los planos desde donde nos amenaza: desde las utopías

¹ G. Marcel, *Homo Viator*, 46.

económicas a las armonías filosóficas. La vocación de la libertad implica, a su juicio, antinomias definitivas y desgarramientos perpetuos; el hombre sólo puede rechazarlas renegando de su situación fundamental. Por fin, vemos en la actualidad suceder al optimismo cósmico y económico que señala el apogeo de la burguesía, con su triunfo opulento y su corto pensamiento, una ola de conciencia desgraciada, un nuevo mal del siglo, que impulsa al humor y la novela negra a buscar una justificación en el existencialismo negro.

Algunos temas se encuentran, con una armonización diferente, en todas estas filosofías, más afines por este acento que por sus ontologías últimas.

PRIMER TEMA:

LA CONTINGENCIA DEL SER HUMANO

«Cuando considero la corta duración de mi vida, absorbida en la eternidad precedente y siguiente, el pequeño espacio que lleno, y aun que veo, sumergido en la infinita inmensidad de los espacios que ignoro y que me ignoran, me asusto y me asombro de verme aquí y no ahí, porque no hay ninguna razón para encontrarme aquí mejor que ahí, y por qué ahora y no antes. ¿Quién me ha puesto aquí? ¿Por orden y conducto de quién este lugar y este tiempo han sido destinados para mí?»

Tal es el tema que hoy, donde sea que lo encontremos, no podemos dejar de oír en su orquestación pascaliana. Subrayemos que la contingencia es

doble. ¿Por qué hay, si es que podemos decirlo, *hombre*? ¿Por qué yo, individuo particular, soy *este hombre*, aquí y ahora?

Para el existencialismo cristiano, mi contingencia tiene su raíz en la contingencia original del acto creador gratuito, redoblado después por la misericordia gratuita de la Encarnación y de la Redención. Suaviza el horror sagrado que inspira el misterio primitivo mediante el sentimiento de bondad que lo envuelve. Pero éste deja bastante oscuridad sobre sus relaciones para que ciertos temperamentos acentúen la bondad, mientras que otros acentúan la dependencia absoluta del hombre respecto al acto creador, la distancia absoluta que lo separa de su Dios (miseria del hombre sin Dios y trascendencia divina). El breviario moderno de este cristianismo intransigente y abrupto sigue siendo *la Escuela del Cristianismo*, que Kierkegaard escribió en 1850, en pleno liberalismo religioso. «El cristianismo ha entrado en el mundo como el absoluto y no, como lo quisiera la razón humana, para consolar»². El estado del cristiano es un «estado terrorífico». Prohíbe que el cristiano descanse y se organice, ni aun cristianamente, en este mundo. El esfuerzo de las cristiandades es una tentativa acristiana de negar la contingencia siempre precaria de la Creación y de la Encarnación para instalar en su lugar una inmovilidad tranquilizadora, como una ley. «En todo lugar donde parece, o se admite que hay una cristiandad establecida, nos encontramos

² *Escuela del Cristianismo*, 81.

en presencia de una tentativa de constituir una Iglesia triunfante, aunque no se haga uso de la palabra, puesto que la Iglesia militante está siempre haciéndose, en un devenir, mientras que una cristiandad establecida no se *hace, es* ³. Así, rechazando en sus efectos la contingencia original de nuestra condición, la prudencia humana se entrega constantemente, de esta manera, a la más triste de las tentativas: «la de traicionar el cristianismo para defenderlo» ⁴.

En el existencialista no cristiano, la contingencia de la existencia no toma el carácter de misterio incitador, sino de irracionalidad pura y de absurdo brutal. El hombre es un hecho desnudo, ciego. *Está ahí, así*, sin razón alguna. Es lo que Heidegger y Sartre llaman su *facticidad*. Cada uno de nosotros, a su vez, *se encuentra ahí* (*Befindlichkeit*), ahí; ahora; por qué ahí y no aquí, no se sabe, es idiota. Cuando se despierta a la conciencia y a la vida, *ya se está ahí*, sin haberlo pedido. Es como si lo hubiesen arrojado ahí —¿quién?, nadie—, ¿por qué?, *por nada*. Tal es el sentimiento de nuestra situación original, sentimiento supremo, más allá del cual no hay nada. Yo me despierto en pleno viaje en un cuento de locos. Recuérdese el «estamos embarcados», el *homo viator*. Solo por un lado, invisibles brisas conducen el barco en peligro; del otro, va a la deriva de una manera absoluta y sin esperanza alguna. Este sentimiento es tan terrible que

³ Escuela del Cristianismo, 258.

⁴ Escuela del Cristianismo, 282.

Sartre lo traduce por un nuevo matiz, cuya incidencia ontológica es capital: el ser está *de más*. Su estupidez injustificable estorba como la bestialidad. No se es idiota hasta ese punto. No me encuentro tranquilo ni entre una multitud apiñada ni en una plaza vacía, sino en un espacio donde mis movimientos encuentren suficiente campo y puntos de observación. Cuando desaparece el sentimiento de bienestar parece que la sensibilidad oscila, como una brújula loca, del sentimiento de asfixia al sentimiento del vacío. Este ser absurdo, que abruma, se traducirá también, en Heidegger, por el sentimiento de nuestra *derección* absoluta (desamparo) en su nada de presencia. «Silencio eterno de dos espacios infinitos.» He sido como arrojado y abandonado por esta nada sin mirada ni respuesta en un rincón perdido del universo. No sólo de una vez para siempre, a mi entrada en el mundo, sino que en cada segundo se renueva este abandono entregándome sin defensa al mundo extraño; introduce en mí la extrañeza que me rodea y me priva incluso de esta cálida intimidad conmigo mismo, en la que la desesperación se uniría a una promesa familiar ⁵.

El tema existencial precede siempre en los filósofos que nos ocupan, al tema crítico. El uno nos conduce al otro.

⁵ Véase el tema de la extrañeza en la novela de Alberto Camus *L'Etranger*.

SEGUNDO TEMA:
LA IMPOTENCIA DE LA RAZON

Tema pascaliano por excelencia. Pascal lo extrema a veces hasta la linde del desafío. No hay entre nosotros ni verdad ni justicia; la costumbre y la fuerza ocupan su lugar, construyendo inmediatamente justificaciones. «No somos más que mentira, duplicidad, contrariedades, y nos escondemos y disfrazamos a nosotros mismos»⁶. Todo el mundo vive en la ilusión, el sentido común como la filosofía, los sabios como los simples⁷. Está en el carácter y la marcha del existencialismo cristiano impulsar el escepticismo hasta la extrema tensión, con el fin de sacudir las prudencias felices y despertar la locura de la Cruz, sin perjuicio de restablecer, en un segundo tiempo, ese mínimo de potencias naturales sin el cual no habría ningún remedio contra el absurdo.

Kierkegaard, con su humor rechinante, siempre dispuesto a exagerar su absolutismo religioso, se mantuvo siempre en este punto al extremo de la paradoja. La palabra ha sido dicha; tiene valor ontológico. No porque la verdad eterna, esencial, sea por sí misma paradójica. Sólo lo es en tanto que está en relación con un ser existente⁸. En rigor, la paradoja es la forma esencial de la relación re-

ligiosa y no puede ser traída a cuento, más que por analogía, en todo lo demás⁹. Pero lo religioso, en Kierkegaard, devora lo existencial. En esta zona, extendida por todas partes, donde lo eterno encuentra al tiempo, no hay lugar para la afirmación unívoca ni para el vínculo lógico. Este supone conceptos que pueden ser circunscritos por la inteligencia del hombre, y un enlace inmanente de los antecedentes a los consecuentes. Al irrumpir lo eterno en nuestros pensamientos y en nuestros actos produce en ellos una especie de tormenta magnética que desconcierta todo el ejercicio del espíritu. Si el sistema es, según Hegel, la coronación y meta de toda ciencia de los productos del espíritu, las revelaciones hechas al espíritu por la trascendencia sólo pueden expresarse en una nueva forma, mezcla íntima de saber y no-saber, provocación más que certidumbre. Así es precisamente la paradoja. Brota del punto de unión de la eternidad con la historicidad, de lo Infinito con lo finito, de la esperanza con la desesperación, de los transracionales con lo racional, de lo indecible con el lenguaje. Rompe insolentemente todas nuestras instalaciones en lo menos que humano: la inmanencia lógica, la indiferencia estética, el bienestar moral. La paradoja se impone por su autoridad abrupta. No se intente excusarla, disminuirla o esclarecerla. No hay, dice justamente Jean Wahl, más que una explicación legítima de la paradoja kierkegaardiana, que consiste en aprehender de una manera cada

⁶ *Pensées*, 377.

⁷ *Pensées*, 335.

⁸ *Post-Scriptum*, 135.

⁹ *Le génie et l'apôtre*, cap. I.

vez más profunda que es paradoja. No deja ninguna razón a la duda, sino todo lo contrario: le tapa la boca. No solicita del espíritu movimiento gradual, progreso, sino un salto. Es afín del escándalo y del desafío¹⁰. Ella misma produce el escándalo en nombre de la trascendencia. Jaspers tomará de nuevo este tema, que también encontramos en el elogio teológico del humor por Chesterton.

Esta dialéctica de la ignorancia tiene precedentes más lejanos y radicales que Pascal en la teología y en la filosofía cristiana. Todavía más allá, la ignorancia socrática es para Kierkegaard como un primer esbozo de la paradoja cristiana en los momentos en que, como a veces Nietzsche, deja de ver en Sócrates el padre del racionalismo. Job contra sus amigos, Abraham superando las protestas conjuntas del instinto y de la moral, nos ofrecen todavía dos figuras anunciadoras. Pero, sólo con la verdadera trascendencia, la paradoja se fija definitivamente en el corazón del conocimiento humano. El *Credo quia absurdum*, más conocido que bien comprendido, encuentra aquí su sentido carente de absurdo. Chestov¹¹ acerca los textos de Kierkegaard a éste de Tertuliano, resumen teológico de una especie de paleoexistencialismo: «El hijo de Dios fue crucificado, no es vergonzoso porque es vergonzoso, y el hijo de Dios murió, es todavía más creíble porque es estúpido, y después de enterado resucitó, es cierto porque es imposible.»

¹⁰ *Miettes philosophiques*, Gallimard, 99 s. y 117.

¹¹ *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, 152.

Esta mezcla de saber y no saber forma el nudo de lo incomprensible en Pascal. «Incomprensible que Dios sea. Incomprensible que Dios no sea.» La certidumbre de las certidumbres, o, mejor, el acto de fe central, es para la razón una antinomia, y su solidez está compuesta de la impulsión mutua que se dan los dos polos de la antinomia. Se ve que *toda filosofía existencialista es, por esencia, una filosofía dialéctica*. Según su ontología última, esta dialéctica se desarrollará en el desenvolvimiento histórico o en la relación trascendental, o, mejor todavía, en un compuesto de ambas. El corto circuito metafísico, la hipertensión lógica, la sorpresa, el acercamiento inesperado, serán sus métodos corrientes. Para que el movimiento dialéctico sea posible es preciso, sin embargo, que la tensión a la que se someten los términos en presencia no exceda del punto de elasticidad, más allá del cual no habría más que renunciamento a todo pensamiento y, como consecuencia, a toda existencia reflexiva. No es muy seguro que Kierkegaard no le haya sobrepasado, pero eso no justifica en este momento el *non possumus* que le dirigen hoy sus discípulos incrédulos. Por el contrario, Pascal sostiene la dialéctica hasta los límites de la razón, pero en contacto con ella. Lo incomprensible no es absurdo¹². «Nada es puramente verdadero... No tenemos lo verdadero y el bien más que en parte, y mezclado de malo y de falso»¹³. Pero en la ambivalencia, una

¹² *Pensées*, 420.

¹³ *Pensées*, 385.

fuerza, y, más todavía, una luz interior, impulsa a la resolución de la ambivalencia: «Tenemos una impotencia de probar que resiste a todo el dogmatismo. Tenemos una idea de la verdad, que todo el pirronismo no puede vencer»¹⁴. Algo nos dice que es un absurdo que el absurdo sea; que, además, la absurdidad del mundo tampoco es la conclusión de una indagación, sino la expresión de un partidismo tan deliberado como el de la razón.

Sobre esta angosta base puede constituirse una filosofía de la impotencia. Sin ella sólo podríamos comprobar, sin discusión posible, la impotencia de la filosofía.

TEMA TERCERO:

EL SALTO DEL SER HUMANO

Llegamos a una de las paradojas peor conocidas del existencialismo. Esta filosofía del hombre herido, a veces del hombre desesperado, no es un quietismo en la desdicha, sino todo lo contrario. El epicureísmo, que partía de una visión tan desolada, proponía al hombre un retiro feliz al margen de la vida, una especie de adormecimiento del impulso vital. El existencialismo, por lo contrario, arroja al hombre frente a su desdicha. Buscador calenturiento de diversiones o de la verdad en Pascal, en Nietzsche creador de valores y de potencia, el hombre es todavía para Heidegger y Jaspers un *poder ser*, un impulso, un salto (*Aufsprung, absprung*),

un ser-por-delante-de-sí (*sich-vorweg-sein*). Es este movimiento lo que ellos llaman su *trascendencia*. Pero, para Jaspers, el ser humano tiende hacia un más allá de la existencia humana, mientras que para Heidegger sólo existe el mundo del hombre, y éste es proyectado hacia fuera y delante de él, sin cambiar de mundo. Deberíamos hablar en el primer caso, como sugiere Jean Wahl, de *trasascendencia*. Nosotros proponemos designar el segundo proceso, con el fin de evitar una frecuente ambigüedad, con el nombre de *transproscendencia*. En este sentido, el existente humano es siempre más de lo que es (en el instante), aunque no sea todavía lo que él será. Es, dice Sartre, «el ser que no es lo que es y que es lo que no es». Heidegger toma esta concepción prospectiva de la existencia, la opone a la inercia, a la determinación total de la *existencia* clásica, de la sustancia, o, al menos, de la imagen degradada que a menudo se ha propuesto. El ser humano no es lo que el decreto eterno e inamovible de una esencia le ha impuesto ser; es lo que él ha resuelto ser: *autodeterminación*. No podría, pues, estar provisto de una definición abstracta, de una naturaleza anterior a su existencia: *él es su existencia*; él es lo que él se hace. Sus modos de ser no son propiedades permanentes que posee, sino maneras concretas de existir que, cada vez, lo comprometen por entero y lo conducen hacia adelante en la aventura de sí mismo.

No podemos ocultarnos, sin embargo, que el existente no es constantemente, ni por entero, este brinco creador. Hay inercia en el ser. Esto condu-

¹⁴ *Pensées*, 395.

ce a Heidegger a distinguir un *existente bruto* (el *Seinde*), reducido al «hay», oscuridad caótica sin determinación —por cuanto que la simple designación no determina—, y un *proyecto*, que se aleja perpetuamente de este existente bruto.

Se trata ahora de saber lo que expresa este salto. Si lo consideramos como potencia de reflexión o como potencia de expansión, aparece a primera vista como un enriquecimiento considerable del ser humano con respecto al ser bruto de la existencia pasiva e inmóvil, diríamos, pues, la revelación de un ser-más en el seno del ser. Es lo que expresaba la antigua prueba ontológica, es la intuición que Descartes volvió a tomar en su prueba de Dios por la idea del perfecto que está en nosotros como una de las manifestaciones de la existencia del Perfecto. Es también la clave de la apologética pascaliana por el análisis existencial de la inquietud humana o del método de inmanencia de Blondel como técnica de aproximación a la trascendencia. En todas estas perspectivas, la inquietud, por devoradora que sea, es reparada, compensada por una abundancia de ser.

La paradoja de Sartre, ya implícita en Heidegger, consiste en hacer de este movimiento del ser no el efecto de una plenitud, sino de una impotencia. Es el existente bruto, la existencia en lo que tiene de contingente y de absurdo, el *ser-en-sí*, el que tiene una especie de plenitud. Sólo que es una plenitud muerta, una plenitud de muerte. El *ser-en-sí* es, estúpidamente, lo que es, sin poder volver sobre sí y también sin poder adelantarse a sí

mismo, lleno de sí mismo, opaco a sí mismo, macizo, sin secretos por demasiado lleno, y, respecto al mundo, de más, superfluo; de ahí la *Náusea*, ese malestar vago y asfixiante que sienten, a su encuentro, todos aquellos que no son unos Farsantes. El ser humano, el ser de la conciencia, el *ser-para-sí*, no es un ser-más, sino una «descompresión del ser». No coincide plenamente consigo, y con la libertad introduce el juego en el ser, y hasta el doble juego, la mala fe. Ahora bien: esta descompresión sólo es posible porque se ha producido una fisura en el ser por la cual se ha introducido subrepticamente la nada¹⁵. El advenimiento de la existencia humana señala, pues, una caída, un «agujero de ser», un poner en cuestión el ser, una victoria de la nada. En verdad, esta doctrina ha puesto en boga la palabra existencialismo por virtud de una singular paradoja. Convendría mejor llamarla inexistencialismo.

Esta concepción prospectiva de la existencia está estrechamente enlazada a la importancia que todos los existencialistas conceden a la «duración». Una doctrina de la temporalidad es inseparable de toda filosofía existencial. Kierkegaard pone el acento en el instante, punto de impacto de la eternidad en el tiempo, punto de decisión de la opción existencial, átomo de eternidad y no precario átomo del tiempo, como en el momento del placer¹⁶. Para Kierkegaard y para Jaspers, el tiempo, como

¹⁵ *L'être et le néant*, 119-21.

¹⁶ *Concept d'angoisse*, 140-41.

el ser, es plenitud; Heidegger acentúa la llamada del porvenir al mismo tiempo que su urgencia trágica, pues esta llamada es una llamada de la muerte. A pesar de ser perspectiva, la «duración» es, para Sartre, irremediabilmente hueca y careada: el pasado es «lo depasado», la caída del *para-sí* en la inmovilidad cuajada del *en-sí*; el presente es la fuga perpetua delante de esta muerte que nos pisa los talones; no es la aportación de una perpetua lozanía, como en Bergson, o la promesa de la eternidad, como en Kierkegaard, sino una derrota ante la hostilidad del ser. De esta manera, el salto ontológico toma significaciones opuestas en las dos tradiciones existenciales.

CUARTO TEMA:

LA FRAGILIDAD DEL SER HUMANO

La precariedad primordial de mi contingencia arrastra consigo la precariedad perpetua de mi existencia. No conoce ninguna adquisición definitiva, es continuamente *puesta en juego*, ha de hacerse y rehacerse. Debo a cada momento asumirla de nuevo y volver a tomarla como al principio. Yo soy un débil existente perdido en el océano amargo de la finitud, el dios solitario y débil sin el cual esta creación espontánea de mí mismo por mí mismo se hundiría a cada instante en la nada. O bien, mantenido en el ser por la acción de Dios, estoy a cada instante suspenso de su decreto. En todas estas filosofías, el tema de la fragilidad y el tema

de la energía van estrechamente unidos. Están en los antípodas de las filosofías floridas e inmutables como las de Leibniz o Spinoza, y, no obstante, tienen un no sé qué de atlético y de prometeico desde el mismo momento en que nos desesperan. No obstante, difieren en su conducta. En Heidegger, mi precariedad es indefinidamente igual a sí misma, inexorable, y por esta causa reviste una fatalidad monótona y desoladora. En Jaspers, el drama es más coloreado. La existencia es una conquista. «Estar en impulso» es su modo de ser esencial. Su ritmo propio es la *crisis*. Es un movimiento perpetuo de flujo y reflujo, de fracaso y victoria. Sólo voy al reposo por la angustia, al abandono por el desafío, a la creencia por el escándalo. La vida espiritual del existente es una continua tempestad de antinomias, cuyos términos tan pronto se estrellan unos contra otros como se separan hasta la ruptura; el existente tiene que mantener los contrarios unidos en él en un esfuerzo de tensión dolorosa, jamás resuelta. El *esfuerzo* necesario para mantener coherente una personalidad perpetuamente amenazada de escisión es la experiencia central en que cristaliza el *cogito* de Maine de Biran.

El sentimiento dominante de esta condición que se encuentra de un extremo a otro del grupo, desde Pascal a Sartre, es la *angustia*. A fuerza de subrayarlo, quizá se haya dejado en la sombra un sentimiento ontológico que la acompaña muy a menudo en los existencialistas: el *vértigo*. Hemos recordado anteriormente las dos formas sensibles

en que se concreta el sentimiento de la contingencia original: la asfixia y el sentimiento del vacío. Angustia y vértigo se entrecruzan continuamente. El vértigo ocupa un lugar preponderante en las imágenes de Pascal. Kierkegaard se encuentra con él en la angustia, haciendo de ella «el síncope de la libertad»¹⁷. Es probable que tengamos con él una imagen más completa que la imagen de la angustia. La angustia aparece como una simple agresión, un mal y un mal accidental. El vértigo es, a la vez, seducción y repulsión, amenaza y protección. Expresa mucho mejor que la angustia ese carácter ambiguo que Kierkegaard da a la angustia. En cuanto que anuncia la libertad, la angustia manifiesta la perfección de la naturaleza humana¹⁸. Más que agobio, es entonces desfallecimiento amoroso bajo el exceso de felicidad, embriaguez de velocidad oponiéndose a la parada del impulso dialéctico en la tierra firme de la síntesis. Pero en cuanto que repliega el existente sobre este vértigo, mientras que la libertad es expansión¹⁹ también es el punto más elevado del egocentrismo²⁰. Kierkegaard contesta por anticipado de esta manera a los que denunciarían después, en este acento puesto sobre angustia, la expresión del desarreglo del pensamiento burgués. Es posible que en el momento en que la filosofía de la angustia

¹⁷ *Concept d'angoisse*, 84 y 88.

¹⁸ *Concept d'angoisse*, 121.

¹⁹ *Concept d'angoisse*, 137.

²⁰ *Concept d'angoisse*, 108.

se degrada para convertirse en *slogan* sociológico, éste se utilice para complacencias decadentes. Todo valor humano es ambivalente por la misma estructura de la existencia humana. Pero este cuidado que ha puesto Kierkegaard en aclarar la ambivalencia debería eliminar el contrasentido.

En Heidegger nos encontramos con la misma preocupación. La angustia propiamente dicha es el signo del sentimiento auténtico de la condición humana. Se la reconoce porque no es angustia de ningún objeto preciso, sino apercepción brutal y desnuda de nuestro ser-en-el-mundo, «de la mundanidad del mundo en estado puro», de nuestro desamparo y de nuestra marcha hacia la muerte. Todo lo contrario de un sentimiento solitario, anémico y pequeño-burgués, la angustia nace como reacción a la cotidianeidad pequeño-burguesa, en la que el ser se instala con confianza entre sus objetos tranquilizadores, en que sus propiedades, su buen sentido, su buen natural, le ocultan su desamparo. La angustia es un sentimiento de aire libre y un malestar cósmico más que una disonancia íntima. Pero esta pureza, que pide un duro ascetismo, es rara. Por regla general, la angustia cae en el miedo; es decir, en el temor de objetos precisos, que al mismo tiempo la desvía y nos tranquiliza; es mucho mejor para el hombre común un enemigo conocido y visible que el incomprensible horror que se esconde en nuestro corazón. De otra parte, el espíritu del miedo no alimenta por mucho tiempo la angustia original, sino que la disuelve rápidamente en los mil refugios de las

seguridades materiales y morales. En una especie de repulsa obstinada de toda esperanza, Heidegger asimilará toda doctrina de salvación a estos refugios del miedo contra la angustia, acusando de esta traición tanto a Kierkegaard como a Lutero o a San Agustín.

En la corriente de inspiración cristiana, fragilidad y angustia no son únicamente señales de debilidad y de la nada. La una y la otra son el precio de nuestra fuerza suprema, la libertad y el poder de opción. La *opción* es para Kierkegaard el momento privilegiado de la existencia. Obsesiona su pensamiento como la preocupación por la totalidad obsesionaba el pensamiento de Hegel. Sus mismos títulos llevan consigo el ritmo jadeante: «O esto o aquello.» «¿Culpable?... ¿Inocente?...» La opción es el acto generador de la personalidad. Mientras que el bamboleo de las ideas nos deja en la superficie de nosotros mismos, la opción pone en acción los profundos recursos de la personalidad. Salimos de ella como purificados²¹. Hay en el hombre que ha elegido esencialmente una o varias veces en su vida, lo mismo que en el hombre que ha amado, una irradiación inconfundible. Hasta la misma opción errónea nos enriquece. Al parecer, la misma opción de la opción, como principio de vida, tiene un valor directivo y disminuye incluso las probabilidades de error. «Una vez que se ha conducido a alguien a una bifurcación, don-

²¹ *Ou bien... ou bien*, Gallimard, 472.

de no hay más remedio que elegir, él elige lo verdadero.»

La condición de un hombre hecho para la opción sólo puede ser la condición de un *ser arriesgado*. ¿Estoy bien seguro, diréis, yo que comprometo tal postura, de que hay un tal bien eterno, o aun histórico, al final del juego? Si estuviéseis seguros, responde Kierkegaard, no estaríais con ese bien, precisamente, en una relación eterna, sino que haríais una provechosa especulación. La vida eterna —otro dirá la vida heroica— es el bien que no se puede adquirir más que arriesgándolo absolutamente todo²². «Estar alegre sobre un abismo de 70.000 brazas de agua y a muchas y muchas millas de todo auxilio humano, ¡esto es lo grande! Nadar en la playa, en compañía de otros bañistas, no es lo religioso.» Tal es el sentido, tan poco contable como posible, de la apuesta en Pascal; tal es el sentido de la libertad cristiana, como el *va-todo* de Heidegger. Aquí tocamos uno de los puntos —entre otros— en el que lo patético cristiano se reúne con lo patético del absurdo. Ni el cristiano ni el ateo tienen el monopolio del drama. Pascal con Nietzsche, Homais con Tartufo, cada uno tiene sus héroes trágicos y sus bufones de comedia.

TEMA QUINTO: LA ENAJENACION

Si la existencia humana aparece a nuestros filósofos como la cumbre de la existencia, el hombre,

²² *Post-Scriptum*, 288.

este príncipe de la naturaleza, es a sus ojos nada menos que soberano de su dominio. Según Pascal, es un rey destronado.

No se puede hablar de enajenación esencial en perspectiva cristiana. El mismo sentido de la historia divina es reconciliar al hombre consigo mismo y con la naturaleza. Sin embargo, el pecador es víctima de una enajenación accidental, la que le separa de Dios por el pecado, y por los efectos del pecado, de la creación entera y de sí mismo. La acentuación del mal moral es una tendencia común a todo el existencialismo cristiano. El nos constituye en un estado permanente de enajenación. De esta manera, al menos tanto como sobre su mancha, se insistirá sobre su fuerza de desviación y de disociación. Es conocida la importancia que tiene este tema en Pascal. Este cristianismo aplastante va todavía más lejos. Si hay una exégesis de la condición cristiana que haya dado sus armas a la crítica de Feuerbach, es ésta. Exagera de tal manera la relación de dependencia de la criatura a su Dios, con el fin de realzar la trascendencia; refuerza en tal grado el carácter secreto, celoso, autoritario de la Divinidad (y en términos tan humanos a pretexto de no humanizar), que introduce la idea de que todo lo que gana el Creador lo gana *a costa* de la criatura. Con esto queda abierto el camino a todos los que, viendo la criatura vaciarse en provecho del Creador, denunciaran en Dios una proyección de la criatura. La tradición católica, la más central, se ha negado siempre, por su parte, a esta tendencia fatal, conservando a la

criatura, incluso herida por el pecado, potencias naturales de autonomía y de reincorporación, sosteniendo las relaciones de generosidad recíproca bajo las relaciones de autoridad y dependencia. Esto no impide que si la trascendencia no puede ser comprendida cabalmente por la criatura, ésta se le manifieste, en parte, con el aspecto de una dominación o de una opresión. Es este aspecto de la experiencia el que acentúa deliberadamente la tradición de que tratamos.

Esta enajenación, que en definitiva impide, del lado cristiano, la Encarnación del Trascendente en la existencia humana, ocupa, por el contrario, un puesto central en la rama atea del existencialismo. El salto del ser humano, que parecía en principio ser, en Heidegger, la base de una filosofía triunfante, es un salto obstaculizado y contenido, acordado dice él, al son de un instrumento extraño. Una imagen frecuente, particularmente en Jaspers, es la del ser humano *cercado, desbordado, envuelto* por todas partes por el ser que le es opaco u hostil, que le amenaza con su proximidad y su desbordamiento. En la medida en que toda actitud filosófica, en cierto aspecto y sin agotar ahí su significación, envuelve y delata al pensador que la sostiene, se impone una observación. Parece que la mayor parte de los existencialistas, grandes nerviosos abiertos por su emotividad a la percepción intensa del ser, sufren de una susceptibilidad particular a la *usurpación* del ser, experimentada como enajenación, sobre el *yo* receptor. Quizá esta debilidad originaria ha conducido justamente a fuer-

tes espiritualidades a descubrir el valor del compromiso *, lo mismo que la falta de un sentido o de una cualidad nos empuja a menudo a la profesión que la corregirá. Pero el hecho está ahí. Ya en Kierkegaard se esboza esta fuga contra el cerco —retroceso ante el matrimonio, ante el sacerdocio, ante la idea misma— por la pirueta dialéctica y la ironía que rompe el contacto. En ningún otro este sentimiento es más evidente que en Sartre. Aparece en su descripción del ser-en-sí, que está «de más», fascinador, amenazando perpetuamente con «englutir» la movilidad del para-sí. Aquí se ve la importancia central que toma en su psicoanálisis existencial la noción, a la vez física y ontológica, de lo *viscoso*. Lo viscoso es lo horrible ontológico realizado en el contacto. En lo viscoso, el otro parece ceder al principio a mi contacto, a mi soberanía; pero es para devorarme mejor y, por último, desposeerme de mí mismo. Ahora bien: toda mi vida está bajo la amenaza de lo viscoso, de tal manera que el en-sí está siempre ahí dispuesto a atrapar y engullir el para-sí. Lo viscoso se llama una vez el pasado, otras «el otro» y otras el mundo. Como en el universo del paranoico, todo es amenaza fuera de mí, dirigida hacia mí. Cuando el sentimiento de enajenación desarrolla una conciencia de tal modo irritable, es preciso

* Compromiso, aquí, como en otros pasajes, no ha de entenderse en el sentido de «transacción», sino en el de «comprometerse a fondo, totalmente». (N. del traductor.)

preguntarse si sólo opera el análisis ontológico o si es que se mezclan en ello esos sentimientos de opresión que en los seres de viva sensibilidad constituyen uno de los aspectos del egocentrismo. La negación del ser trascendente encontraría aquí uno de sus enlaces carnales, como en otros su afirmación revela la necesidad de amistad y de consuelo. La ontología debe ser constantemente limpiada de estos complejos disfrazados de aspiraciones espirituales.

SEXTO TEMA:

LA FINITUD Y LA URGENCIA DE LA MUERTE

El existencialismo, al mismo tiempo que favorece cierta alegría ofensiva, piensa que el hombre persigue un objetivo inaccesible.

Para el cristiano, no es más que un inaccesible provisional que la gracia puede poner a su alcance. Pero mientras ciertos doctores, por ejemplo, los de la escuela franciscana o salesiana, ponen todo el universo en marcha para facilitar la comprensión y el acceso de la gracia, los teólogos del campo existencialista acusan, por el contrario, la incapacidad de la naturaleza, refuerzan la gratuidad y la rareza del don divino, ennegrecen la mancha del pecado original, hacen, en una palabra, todo cuanto es menester para presentar el curso de nuestra vida no como el primer esbozo de una obra eterna, sino como un fracaso fatal hasta las puertas de la muerte. La muerte, para ellos, no es un fin; por el contrario, es sólo el comienzo. Sin embargo, la muerte

no recibe en su obra su iluminación de la transfiguración que la sigue. Lo sobrenatural me escapa; ni la más pequeña luz sensible viene a penetrar el sentimiento que tengo de las cosas de este mundo. Para mí y ahora la muerte es, si yo no «creo», la estúpida y terrorífica necesidad que corroe todo placer; si «creo», es el ultimátum siempre inminente de abandono o de negación que acosa con su orden terminante cada uno de mis segundos. *Dies iste* mejor que *Dies ille*. Basta releer a Pascal. Todo en él dice la estrechez de la vida y de este tiempo abandonado a la opción, frente a la inmensidad de la eternidad; todo nos recuerda la presión torturante del fin. Evitar el olvido de la muerte es la sombría preocupación del existencialismo. Kierkegaard es el que menos se ocupa de ella. Pero vemos la preocupación de la muerte y del suicidio obsesionar de nuevo la obra de Jaspers e incluso un pensamiento mucho menos abrupto como el de Gabriel Marcel²³. Este, que vive en un equilibrio cristiano más clásico, subraya el escándalo que hay, para una filosofía que constituye el ser del hombre como porvenir, en aceptar como último destino un acontecimiento que lo transforma en pasado puro. Sólo puede conducirnos a ello no una evidencia, como se pretende, sino una negación activa de un amplio aspecto de la experiencia: la eternidad que implican todo amor y toda fidelidad²⁴.

²³ Subraya la importancia del tema en *Du refus...*, 100.

²⁴ *Homo Viator*, 207 s.

Jaspers, tanto en este punto como en otros, ocupa una situación que no puede reducirse ni a la posición cristiana ni al agnosticismo puro. La vida más elevada del existente es una vida *estrecha*. No puede profundizar su experiencia del ser más que con la condición de limitarla por todos lados. Aca-ba finalmente en las *situaciones límites*, de las cuales la primera es mi condición misma en el mundo y las otras se experimentan en la muerte, el sufrimiento, el combate y la falta. Estas situaciones últimas son otros tantos impases situados al extremo de la experiencia existencial, no se dejan dominar por el espíritu, son como una pared contra la cual chocamos²⁵. El ser empírico que está en mí, el que acumula saberes, sensaciones y ganas de vivir, intenta escapar de ellas, pero siente una sorda inquietud. No puedo ni escaparme de ellas ni volverlas enteramente transparentes. Aun deteniendo mi impulso, le ofrecen, sin embargo, el solo sentido asignable, aunque con una incertidumbre irresoluble. Tal es la muerte. Sólo es amenaza absoluta para la existencia empírica. No puede hacer presa en la existencia trascendente. No obstante, para que esta esperanza conserve valor de riesgo y de incitación existencial, tenemos que tomarla por entero; es decir, como la mayor improbabilidad de que exista una inmortalidad personal que continúe la experiencia actual.

Saltemos la frontera cristiana y la situación fron-

²⁵ Véase el excelente análisis de Marcel en *Du refus...*, 302.

teriza que ocupa Jaspers. Con Heidegger, la finitud del ser humano es absoluta y esencial. No hay acabamiento, no hay totalidad de la vida. Está, pues, absolutamente excluido que el hombre pueda jamás ser o llegar a ser, con la historia, el dueño de su existencia. Cada vida marcha irremediablemente hacia la muerte. La muerte no es un accidente, no viene de fuera, tal como la opinión corriente quiere que sea; ella es nuestra posibilidad suprema. La existencia humana es *ser-para-la-muerte*. Morir de mi muerte es, en efecto, la sola cosa que nadie podrá hacer por mí. Mi muerte es mi posibilidad más personal, la más auténtica y la más absurda al mismo tiempo. No está en el extremo de mi vida, está presente en cada momento de mi vida, en el acto mismo de vivir. Busco constantemente olvidarla, huirla, disfrazarla por la diversión, la indiferencia o los mitos religiosos. Vivir auténticamente, por lo contrario, es vivir en conformidad entera con este sentido de la vida, vivir en la espera constante de la muerte y de su inminencia posible, mirar cara a cara a esta compañera de cada instante. Es entonces cuando habremos alcanzado «la libertad frente a la muerte». El *Caballero de la Muerte*, de Durero, símbolo preferido de Nietzsche, es la imagen central de la antropología heideggeriana.

Sartre protesta contra esta alegría macabra. En este esfuerzo para integrar la muerte al ser de la vida ve también un esfuerzo inauténtico, según el propio vocabulario de Heidegger, para reponer la muerte en lo humano y atenuar su contingencia

radical. Es verdad que la muerte no es, para Heidegger como para el idealismo, un hermoso acorde de resolución al final de una melodía. Pero su enlace íntimo a la vida auténtica la humaniza a pesar de todo. Pero la muerte es la contingencia absoluta. No puede dar un sentido a la vida; no podemos tampoco, hablando con propiedad, esperarla, ya que ella tan sólo puede, por lo contrario, quitar a la vida toda significación, cercenando brutalmente un porvenir que hubiera dado su sentido al pasado. Además, ella condensa mi ser en la inmovilidad de que aquello que no producirá más nada me entrega sin defensa a la mirada y al juicio del otro; ella representa mi total desposesión. Ella no es otra cosa que un dato. «Es absurdo que hayamos nacido y es absurdo que muramos»²⁶. La muerte no es la conclusión de mi vida: ella se me escapa, yo escapo de ella; ella es también como yo, arrojada, puesta ahí, así. «Morimos siempre, por encima de todo.» Es más verdad en Sartre que en Heidegger, y *a fortiori* que en Jaspers, que «la historia de una vida, sea cual fuera, es la historia de un fracaso»²⁷. Pues el fracaso jasperiano envuelve una promesa ciega, y el fracaso heideggeriano puede, al fin y al cabo, lograr una espiritualización íntima de la finitud. En Sartre, el fracaso se presenta al estado puro, en una absurdidad sin remedio ni recurso.

²⁶ *L'être et le néant*, 631.

²⁷ *L'être et le néant*, 561.

SEPTIMO TEMA:
LA SOLEDAD Y EL SECRETO

Hemos sondeado ya la soledad original de la existencia: abandono relativo de la humanidad pecadora, como consecuencia del pecado original, por el Dios abscondito y silencioso o desamparo, de relicción, en el seno de la nada. Nos falta ahora seguir en todos sus aspectos esta soledad congénita.

Aunque tenga que conocer finalmente la alegría de la respuesta, la descripción no es menos severa en Kierkegaard. Tan fuerte y general es la propensión hacia la vida inauténtica, que llegar a existente es encaminarse hacia la excepción. A veces oímos los mismos acentos de Nietzsche en el solitario danés. Que la manada vaya hacia su destino y que la Excepción escale su montaña. «Es en el desierto donde han vivido siempre los verídicos», exclama Zaratustra. Sabemos cómo Nietzsche organizó con sus manos esta «experiencia espantosa» de la soledad absoluta, negándose hasta ser «el adherente de sus adherentes», haciendo de la soledad no sólo una condición trágica, sino una virtud activa. Entre Nietzsche y Kierkegaard subsiste, no obstante, una diferencia esencial: para Nietzsche, la excepción está predeterminada y debe constituirse en aristocracia temporal; para el pensador cristiano, cada uno de nosotros es llamado a la vida excepcional y su posición nada tiene que ver con la organización de esta tierra. Pero la condición del existente solitario aparece aquí y ahí bajo unos

rasgos parecidos. El sufrimiento principal del existente es la incapacidad de la existencia para comunicarse directamente. La comunicación directa sólo es posible para el hombre que vive en lo relativo. Se realiza en las relaciones objetivas de la vida exteriorizada. Incluso en la vida moral («estadio ético» de Kierkegaard) podemos en algún grado desnudar nuestra interioridad para expresarla en un intermediario exterior, la generalidad de la ley, donde nos encontramos con todos los seres morales. Pero la existencia absoluta, que es la de la fe, es inconmensurable con todo medio de expresión adecuado. El individuo se relaciona absolutamente con el absoluto y no se relaciona desde entonces con lo general más que relativamente a lo absoluto. El caballero de la fe no se puede hacer comprender por nadie, lo mismo que tampoco puede ayudar a nadie. De él a los otros, sólo puede haber la llamada del Único al Único. Se dice que él es libre con la libertad de los hijos de Dios. Pero no hay que confundir esta libertad con la de los pájaros y la de los geniecillos vagabundos²⁸. Esta libertad no es fácil. Al mismo tiempo que a las camaraderías de placer, renuncia a los consuelos del deber compartido. El caballero de la fe «no dispone, en todo y por todo, más que de sí mismo²⁹, en un aislamiento absoluto». Verdad es que, al mismo tiempo que escribe estas fórmulas, Kierkegaard agrega ciertos atenuantes. La excepción,

²⁸ *Crainte et tremblement*, 122.

²⁹ *Crainte et tremblement*, 126.

dice en otro lugar³⁰, si no participa en lo general, al menos hace irrupción en ello. La excepción fundada explica más cosas que lo general; a pesar de su carácter de excepción, conquistada a partir de la generalidad ética, ella es un vástago suyo y le devuelve su luz; por eso ésta le ama sin dejarlo parecer. Pero estas reservas sólo atenúan lateralmente, proyectan sobre una perspectiva cristiana total, un pensamiento que huye siempre la síntesis de un movimiento espontáneo y renuncia siempre de mala gana a lo inaccesible.

Lo general es lo manifiesto. El existente es el ser escondido. Al *Tu es vere Deus absconditus*, el pensamiento existencialista agrega un *Tu es vere homo absconditus*. De esta manera introduce uno de sus temas favoritos: el tema del *secreto*. Nadie como Jaspers se ha mantenido cerca de su maestro. El existente está para él, también, rigurosamente privado de comunicación directa. Sus palabras y sus respuestas son siempre ambiguas, secretas, sólo medio comprendidas. En el doble sentido de la palabra, el secreto es la reserva donde se guarece el ser. El existente jamás puede dar, en la comunicación, la indicación objetiva de una senda; todo lo más, la puede abrir y llamar a ella. Su palabra no es comunicación, es *invocación*, llamamiento desde un abismo³¹. Existente de los

³⁰ *La répétition*, Alcan, 190.

³¹ La palabra ha sido empleada nuevamente por G. Marcel en el título de su obra *Du refus à l'invocation*.

existentes, un Dios personal no puede tampoco comunicarse con el hombre más que por vía indirecta, como sólo lo puede un existente a otro existente, en el enigma y la oscuridad. Como en Kierkegaard y Pascal, se podría decir aquí al incrédulo que le reprocha su silencio que precisamente porque Dios existe es por lo que él no tiene la certidumbre. Por definición sólo podemos acercarnos a la trascendencia en el no saber y en la apuesta, alternando con el desaffo.

La soledad se hace absoluta en la perspectiva Heidegger-Sartre. El problema está en saber si en este momento no cambia radicalmente de sentido y de ser. Hemos señalado ya el carácter inalienablemente cósmico de la angustia. Gabriel Marcel insiste en que estamos solos delante de una inmensidad, en el seno de un todo³². La soledad absoluta, ¿no es un seudoconcepto, un concepto insostenible, que se nutre clandestinamente del otro que él niega, como el concepto de la nada absoluta? ¿Es que es pensable sin referencia a una presencia envolvente, de otra manera que transformándose en su contrario, la idea de plenitud absoluta?

OCTAVO TEMA: LA NADA

Hemos ya subrayado la paradoja que propaga hoy, con el nombre de existencialismo, una filosofía que hace precisamente de la nada la trama prin-

³² *Homo Viator*, 302.

cial de la existencia. El ser de la realidad humana, en Sartre, no se determina como un acrecentamiento ontológico, sino como una falta de ser, fisura en la plenitud del ser, «distancia nula», y sin embargo infranqueable, que el ser lleva en su ser, manera de no ser su propia coincidencia. Esta fisura no es una nueva positividad, sino que es *nada*. Así, pues, por la realidad humana es por lo que esa falta de ser aparece en el mundo, ella misma es una falta, carencia; la existencia del deseo basta para demostrarlo. Al mismo tiempo es perpetuo esfuerzo hacia una plenitud, hacia una coincidencia consigo. Pero este impulso siempre queda decepcionado, aspira a una imposible fusión del ser y de la conciencia, de la plenitud y del impulso, del en-sí y del para-sí. Quisiéramos ser en-sí, plenitud acabada, pero quisiéramos serlo a la manera del para-sí, en el surgimiento y el progreso. Quisiéramos ser dioses. «El hombre es el ser que proyecta ser Dios»; «el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios»³³. Pero también añade: «Todo pasa como si el mundo, el hombre y el hombre en el mundo sólo llegaran a realizar un Dios frustrado»³⁴.

Así, la existencia humana es por naturaleza una existencia vana que alimenta una conciencia desgraciada³⁵. Ningún fin aspira este movimiento sin fin que no es más que el indefinido envío del re-

³³ *L'être et le néant*, 654.

³⁴ *L'être et le néant*, 717.

³⁵ *L'être et le néant*, 134.

flejado al reflejante y del reflejante al reflejado; una especie de vasto narcisismo cósmico. El ser humano no es jamás lo que es. Lo que será, lo que desea ser, no lo es todavía. Lo que es, apenas lo es cuando ya ha sido dejado atrás y no le apresa ya más que como materia muerta; lo ha sido más que lo es, en una especie de síncope insensible: «Delante, detrás de sí, jamás él»³⁶. La existencia humana más espontánea es la decepción absoluta. La conciencia reflexiva se esfuerza por recuperar este ser que se escapa bajo la unidad de una mirada, en una doble tentativa para objetivarlo y para interiorizarlo. Sólo consigue un nuevo fracaso. Es ya mirada, y mirada que hiela, ya que Sartre no conoce otra mirada. Esta segrega una reflexión impura que condensa la vida psíquica en lo ya concluido. Ella se hace del para-sí móvil y proyectivo una imagen que sólo es una expansión del en-sí, una sombra traída y muerta del para-sí. El conocimiento no avanza un paso. La «representación» es una ficción de los filósofos; pero esta nada, precisamente porque es la nada, es infranqueable³⁷. El conocimiento es «lo que está inmediatamente fuera del alcance»³⁸: nueva decepción fundamental.

Al final no sabemos si hablar de drama o de comedia, ya que la irrisión en todo esto es total. Los pensadores y los moralistas se exaltaron con

³⁶ *L'être et le néant*, 185.

³⁷ *L'être et le néant*, 269.

³⁸ *L'être et le néant*, 237.

algunas nobles imágenes de la condición humana. Sartre nos propone una mucho más humilde: el asno que persigue una zanahoria suspendida a una pértiga de su carro y que nunca podrá alcanzar.

* * *

Esta reacción negra contra la filosofía de la felicidad y del triunfo humano que ocupó el proscenio del siglo pasado encuentra su explicación en el desorden de Europa a consecuencia de dos guerras agotadoras y de una crisis sin precedentes. Pero tiene sus raíces a mucha mayor profundidad.

Del lado cristiano implica el fin del ciclo que, empezado con la Contrarreforma, acabó por desaparecer del lado de los modernismos. Fue dominado en la sensibilidad religiosa, y a menudo en el pensamiento religioso, por el miedo del drama cristiano y del Absoluto religioso. Lutero envileció de tal manera la naturaleza e inhumanizó la fe, que insensiblemente empezó a sentirse, pensarse y organizarse el cristianismo como una inmensa sociedad de seguros contra la angustia vital. Yo simplifico, evidentemente, una corriente que ha corrido sinuosamente a través de una tradición y una doctrina viviente, pero que ha puesto su sello sobre la masa y ha desbordado en grandes olas en la piedad, en el arte religioso y en el comportamiento medio del pueblo cristiano. El jansenismo, con todas sus herejías, fue la primera reacción contra esta decadencia. Contra ella atestiguan todavía el profetismo pascaliano y kierkegaardiano. Indiscutible-

mente, el problema planteado por la Contrarreforma continúa sin resolver. Hoy, menos que nunca, la teología católica abandonará, sea cual fuere el matiz que se le agregue, la afirmación de una naturaleza humana y de una capacidad natural, aunque parcialmente impotente, de civilización. Pero el interés espiritual e histórico de este humanismo esencial es el de purificarse, en efecto, de todas las contaminaciones procedentes del optimismo burgués. Una época en que el destino de las ciudades parece que ha de escaparse, más que nunca, a la iniciativa de las iglesias y aun del cristianismo debe impulsar la reflexión cristiana más profundamente por el camino de lo «único necesario». Esta es, sin duda, la razón del favor renovado que ha despertado el existencialismo cristiano.

La otra rama, la que ya no sólo conduce al sentimiento trágico de la vida, sino a la desesperación, escala las ruinas dejadas en el mundo moderno por «la muerte de Dios». En extensos dominios del Occidente moderno, la visión cristiana del mundo ya no es combatida, ha dejado de ser cuestión. Es aceptada como una supervivencia de antaño que será preciso tolerar todavía por algún tiempo, como las barreras del Metro en 1900 o esos incómodos edificios del pasado que alojan las Administraciones modernas. Puede alegrar o entristecer esta evolución, pero nadie duda de que ha dejado un desequilibrio íntimo en el alma moderna. Fuerzas, sentimientos potentes que siempre habían apoyado al hombre en el mundo y el ultramundo, han quedado súbitamente sin objeto. Tan pronto se en-

crespan y enloquecen en «místicas» sustitutivas; nación, raza, masa; tan pronto, como en este caso, se convierten en disgusto de vivir, y si fundan una acción, la desesperan. Las filosofías del absurdo y de la desesperación tienen abierto un porvenir mientras la conciencia occidental no encuentra más allá de esta crisis, un nuevo impulso de vida y un nuevo equilibrio del hombre.

Tal es la ambigüedad de la dramática existencialista. Sumergiéndose en las fuentes del ser, unas veces pone a flote una resurrección patética de la existencia; otras, el delirio de la nada. En uno y otro caso, los temas trágicos de la angustia, de la irracionalidad de la experiencia y de la presencia de la nada en el ser no pueden tener las mismas resonancias ni, en definitiva, tampoco la misma significación.

En el eje Heidegger-Sartre se propone una especie de privilegio irritante para la angustia irresoluta, para la conciencia desgraciada, un dolorismo ontológico. Verdad es que esto no es más que literatura. Un texto póstumo de Benjamín Fondane * lo expresa con toda pasión: no hay necesidad de dramatizar el sufrimiento humano; es por sí bastante clamoroso, bastante abandonado de época en época, bastante ausente de tantas filosofías felices para que no se le escatime sitio en el corazón de una reflexión sobre el hombre. Pero un pensamiento que tiene por esencia rechazar el sistema debe

* (Nota del Traductor.) Benjamín Fondane, *Le lundi existentiel et le dimanche de l'Histoire*.

cuidar de no sistematizar sus descubrimientos más vivos. Es este tránsito al sistema el que señala el salto de una experiencia desgarrada y oscura al imperialismo del absurdo y de la nada. Aunque evite pronunciar juicio moral alguno sobre el hombre que no vive auténticamente según sus cánones, Heidegger tiende a desvalorar toda actitud metafísica que atenúe su nihilismo. El valle de lágrimas, este extremismo de baja-cristiandad, ya no es bastante para representar la vida: hace falta la gehenna, el tormento. Kierkegaard está excomulgado porque al fin de la noche coloca el día de la resurrección. ¿Es necesario insistir de nuevo en el análisis de Sartre? Este furor contra el ser, ¿no traduciría más que el resentimiento de haber frustrado lo que Gabriel Marcel llama «el lazo nupcial del hombre con la vida»?

En este aspecto nos unimos parcialmente a la crítica marxista. Se habla mucho de compromiso. Pero ¿en dónde este compromiso puede hacer presa? Comprometerse con la nada, ser fiel a la nada, abrazar alegremente a la muerte o al absurdo, es quizá un proyecto excitante para el espíritu. Es de temer que excite solamente a los espíritus deshabitados a los alimentos primeros y que nutra delirios más bien que pensamientos. Cuando el hombre ha hecho el vacío a su alrededor y hasta en los huecos de su corazón, a pesar de que mantenga el gusto de la grandeza, en lugar de entregarse a pequeños negocios, legítimos desde ese momento, difícilmente escapará a una especie de narcisismo espiritual. El cristianismo ha rechazado cons-

tantemente lejos de sus fronteras las invasiones de este narcisismo moroso. Ha condenado los excesos del ascetismo. Ha perseguido en sus conventos la *tristitia* que amenazaba a sus eremitas. Todo esto no eran para él más que tentaciones laterales. El nuevo pesimismo va derecho a ello. El activismo que profesa es una posición de la voluntad que su ontología socava por la raíz. Pero esta ontología no es menos voluntaria. No es Heidegger quien lo negará, él, que sostiene que un filósofo nunca sale de descubierta, sino a la verificación de su filosofía. A la raíz de ésta hay un proyecto «a priori», una decisión original de mirar la existencia como inexorable. No hay una prueba, sino una *repulsa*³⁹. Este desafío a la alegría existencial puede no ser puramente negativo, es verdad. Pero para darle una positividad es preciso colocarse ya al sesgo sobre su negación, negarla como negación pura, tomándola como desafío.

Es a partir de aquí, y sólo desde aquí, cuando los valores aparentemente deprimentes de la dramática existencial cobran un sentido positivo. La angustia de Pascal no atenaza menos fuertemente por el corazón y por el espíritu que el desamparo de lo absurdo. La desesperación sigue la existencia humana hasta la tumba; quizá vaya enlazada a toda palabra sobre el mundo; ha ganado una altura mayor que todas las palabras humanas: la última *palabra* del Cristo en la cruz. Cuando se sosiegan el vértigo de la libertad y el vértigo de la trascenden-

³⁹ *Du refus... y Homo Viator.*

cia, es lo espiritual lo que suele desmayar con ellos. Hemos destacado la idea kierkegaardiana de que la desesperación no es un estado simple, un residuo último, sino una realidad escalonada o, si se quiere, de varias dimensiones. La desesperación empírica, el dolor del alma (o el dolor del espíritu), se sitúa en el mismo plano que el placer egocéntrico (estadio estético), del cual es el castigo; es la suma de la decepción de nuestros deseos. Pero la desesperación no es sólo esta fosforescencia de la nada. Si se separa del deseo y si expresa los gemidos del ser hacia el ser, se vuelve revelación negativa del Absoluto, fase dialéctica de nuestra liberación. «Desespera de toda su alma y de todo su pensamiento... Quien desespera encuentra el hombre eterno»⁴⁰. La provocación de la desesperación conduce a la decisión existencial. «No se puede desesperar sin elegir la opción»⁴¹. La desesperación ocupa en la perspectiva existencial el lugar que ocupa la duda metódica al iniciarse la reflexión cartesiana. Ella también lleva en su espesor mismo un *ergo sum* si se está dispuesto a reunirse, por encima de la desesperación finita, con la desesperación infinita que colma nuestra nada con la plenitud de la llamada⁴². El absurdo no se refuta, pero puede rechazársele. Y se le rechaza, razonablemente. Es absurdo que todo sea absurdo. O, en términos pascalianos, es incomprensible que todo

⁴⁰ *Ou bien... ou bien*, 502.

⁴¹ *Ou bien... ou bien*, 303.

⁴² *Ou bien... ou bien*, 504.

sea incomprensible. El absurdismo filosófico contiene una especie de «chantaje» lógico. Por la manera como a veces conduce el debate, parece que no se puede buscar la razón o el ser en el mundo más que por una especie de cobardía o de infantilismo filosófico, y que una posición sólo debe defenderse cuando es insostenible. Cortemos de raíz estas intimidaciones. No hay más valentía en negarlo todo que en negar menos. Lo más difícil, decía Pascal también, es negar donde hay que negar y afirmar donde hay que afirmar. El resto es entrenamiento, de porte seductor, no cabe duda; pero lo verdadero no se mide por el porte: «El hombre está hecho de tal manera que, a fuerza de repetirle que es un tonto, acaba por creerlo, y a fuerza de repetírselo a sí mismo, se le hace creerlo»⁴³. Ya hay bastante incertidumbre y desesperación en el mundo para que la fe existencial, y para algunos la Fe a secas, no sea una seguridad, sino una apuesta. Pero la desesperación no cobra un sentido, no es desesperación más que por esta fe. De lo contrario sólo sacaríamos de nuestra miseria una satisfacción seca y sin dolor, que no exhalaría tantos gritos.

Por eso Gabriel Marcel, sin minimizar de ninguna manera la tragedia cristiana de la existencia, ha podido desarrollar toda una ontología de la esperanza frente a las ontologías de la desesperación. Prolongando a Kierkegaard y explicitando su pensamiento, diremos que hay una desesperación ce-

⁴³ *Pensées*, 502.

rrada y una desesperación abierta. La primera se apoya en una negación y se encierra en un repliegue egocéntrico, una crispadura del yo, un «yo mismo» emitido en el eje de la reivindicación y de la posesividad. Ha nacido de una indisponibilidad primordial por la que el hombre no puede recibir ninguna revelación de la existencia porque está precisamente *colmado de sí*. Poco importa entonces que se satisfaga con poco y se incline al optimismo, o que sumergido por la decepción de la existencia se deslice en la desesperación. La actitud fundamental es la misma en ambas alternativas. Cada una de ellas considera el mundo enfrente de sí, como un haber inventariable y contable. El optimista es el que *cuenta* siempre con el porvenir; el desesperado de lo finito es el que no cuenta con nada ni con nadie. Pero ambos *cuentan*. Disponen de las cosas y de sí, y juzgan la jugada. Recordemos la frase citada: «Lo inventariable es el lugar de la desesperación.» La ansiedad, el temor del porvenir, sentimientos más modestos, son ya enfermedades del haber. La esperanza, al contrario, es en principio un compás de espera del yo, una denegación de querer disponer de mí, de calcular mis posibilidades; una distracción ontológica voluntaria, un abandono. No es una manera de beatificar mis deseos, puesto que ella es tanto más auténtica cuanto más se aleja del deseo y se niega a imaginar la sustancia de la cosa esperada. Pero es paciencia, es decir, renuncia al apresuramiento, a la indiscreción frente a lo que en el mundo puede originarse independientemente de mi acción

posible. No considera el mundo apto como inventariable, por tanto, agotable, sino al contrario, como lo inexhaustible. Se niega a calcular las posibilidades y, en general, a calibrar las potencias en juego. En este sentido y en este plano es una distancia tomada respecto al mundo funcionalizado de las técnicas, formado al servicio de mis deseos; afirma la ineficacia última de las técnicas en la resolución del destino del hombre. Se sitúa en el lugar opuesto del haber y de la indisponibilidad. Concede crédito, da tiempo, da margen a la experiencia en curso. Es el sentido de la aventura abierta, trata la realidad como generosa, aunque esta realidad deba, aparentemente, contradecir sus deseos. Podemos negarnos a la esperanza como al amor. Es, pues, una virtud y no un consuelo, una facilidad. Pero es más que una virtud. Ella entra en la condición ontológica de un ser definido como trascendente en su propio interior⁴. Aceptarla o rechazarla es aceptar o rechazar el ser hombre.

⁴ Bergson parece haber sentido cierto recato (que procedía de su giro espiritual universitario y de su formación científica) para desarrollar todas las implicaciones de su pensamiento, particularmente aquellas que no podían apoyarse en una base científica inmediata. Peguy fue quien cantó por él la esperanza.

III

EL TEMA DE LA CONVERSION PERSONAL

Estrecha solidaridad entre las preocupaciones existenciales y las preocupaciones personalistas. Esta aproximación la encontramos no sólo en Gabriel Marcel¹, sino también en Berdiaeff: «La filosofía existencial es una filosofía personalista: el sujeto del conocimiento es la persona humana»². El existente humano, en efecto, se presenta con una estructura que lo constituye en ser personal frente a la inercia o la impersonalidad de la cosa. Los pensamientos existencialistas son unánimes en este extremo. Son ellos los que han dado la señal del despertar personalista en la reflexión contemporánea.

Dicho esto, el existencialismo presenta, en general, la imagen de un personalismo un poco crispado. Hemos visto con qué viveza reacciona frente al impersonalismo de las filosofías idealistas o materialistas y cómo ha intentado, a veces, ence-

¹ *Etre et avoir*, 11.

² *Cinq méditations sur l'existence*. Ed. Montaigne, 74.

rrar al individuo en la soledad de su investigación apasionada. Este peligro va unido a un problema más general que abordaremos a continuación. Si no hay sistema de la existencia, sino tan sólo existentes singulares y opciones irreducibles a toda generalidad ética, el universo del existente amenaza con romperse irremediabilmente en una dispersión de individuos aislados, y el individuo, en una dispersión de decisiones arbitrarias e incommunicables. En el límite, una discontinuidad absoluta haría el mundo impensable e invivable a la vez. Este límite no ha sido quizá alcanzado, pero no hay duda de que ha sido rozado por los pensadores existenciales. No define el existencialismo, sino su peligro lateral, como la estupidez de la objetivización total amenaza de flanco la organización material y social, sin ser por eso una consecuencia fatal. Por eso el existencialismo ha estado más de una vez tentado a negar la noción de especie o de naturaleza humana. La relación del hombre con Dios, dice Kierkegaard, es más elevada y más fuerte que su relación con la especie. No niega que la multitud —hoy diríamos masa— no pueda tener su valor en su plano. Pero «uno solo alcanza el fin» en materia de existencia³.

No es, en Kierkegaard, una moral de la excepción en el sentido nietzscheano⁴, pues cada uno

³ Recuerda aquí *I Corresp.*, IX, 24.

⁴ La opinión de Nietzsche sobre el individuo sigue una curva sinuosa. *Zarathustra* declara formalmente que «una mujer sólo está embarazada de su propio hijo»

está llamado a ser este «solo». La soledad no aparece aquí como un fin, sino como un medio necesario del recogimiento. Con la multitud no se alcanza la tensión necesaria para la existencia auténtica. Sólo el individuo puede recibir, conocer y transmitir la verdad. Es preciso escribir, como Kierkegaard, Individuo con I mayúscula. Lo que él llamaba con este nombre no es el individuo aislado y anárquico del momento, el individuo empírico, sino el hombre transfigurado en su relación con Dios. «Intentar ser un individuo», en este sentido religioso, es la más alta significación del hombre. El acento no cae sobre el aislamiento del yo, sino sobre la intensidad de la relación —el «interés apasionado»— que sostiene con Dios, y por él, con los seres y las cosas⁵. Todo está mezclado en el hombre, todo es ambiguo, y el sufrimiento del existente implica que no pueda evitar ser confundido con el imprudente que se pone por enci-

(cuarta parte, capítulo II). Pero en *Voluntad de potencia* se pregunta si el individuo no es simplemente un error más refinado que la especie, la unidad imaginaria de un conflicto de fuerzas múltiples (§ 162). De todas formas, finalmente, afirma que «los objetivos nos fallan, y los objetivos sólo pueden ser los individuos» (L. III, § 402). Sólo que es preciso convencerse desde un principio de que muchos hombres no pueden ser personas. Muchos tienen varias personalidades; pero la mayoría, ninguna (ídem, III, 728). Por eso, finalmente, Nietzsche sólo cree en el ser excepcional, que lleva en él, por los otros, la humanidad (ídem, IV, 348).

⁵ *Post-Scriptum*, 97.

ma de lo general por simple fantasía, mientras el Individuo verdadero une a su superación de lo general la pureza de corazón y la transparencia interior⁶. Kierkegaard acaba por decir formalmente que «el demoníaco es el individuo que se encierra en sí mismo», pues significa *eo ipso* la mentira, mientras que «*el bien es la manifestación*»⁷. El Individuo no es la excepción, es lo extraordinario⁸. Todavía esto está, quizá, mal dicho. La grandeza no se señala por la singularidad. El heroísmo no está ni en lo excepcional ni en lo extraordinario. El héroe puede ser ese padre de familia en quien nadie se fija⁹. El caballero de la fe presenta, a menudo, desde fuera, un parecido singular con lo que la fe desprecia más: el espíritu burgués. Aquí todavía sorprendemos a Kierkegaard deteniéndose al borde de sus propias pendientes. Dice en su *Diario*: «Lo más importante es salvar en la vida de un individuo lo más posible de categorías humanas de orden general.»

Jaspers, como veremos, no se ha mostrado menos inclinado a aislar al individuo en su movimiento espiritual. Pero, en el camino, ha descrito un aspecto capital de la experiencia y denunciado el malentendido en el mismo momento en que aparece. Distingue la *ipseidad*, que es unicidad fijada en el mundo, de la *subjetividad*, que es encerra-

⁶ Christ. Ed. Tisseau, 191.

⁷ Concept d'angoisse, 187.

⁸ Christ, 191.

⁹ Ou bien..., 571.

miento sobre sí mismo. Esta última, allí donde se desarrolla excesivamente, comporta dialécticamente un resentimiento contra los límites del yo, con el suicidio en el límite. La angustia expresa también esta preocupación de sí mismo anormalmente extremada. Pero el encerramiento sobre sí es particularmente el mal, y hay que salir del mal por la comunicación, voluntad de saber y voluntad de revelarse. De esta manera la vida espiritual del yo es el lugar de una dialéctica incesante, cuya tensión es, a la vez, irresoluble y creadora. De una parte, es persecución de la unidad, y, como el mismo hombre no puede conocer todas las formas de la unidad, yo debo escoger, estrechamente, hundirme apasionadamente en una dirección del ser, único medio de encontrar el ser. Esta exclusividad comporta una limitación y un aislamiento inevitables. Pero debo, para ser hombre, querer rebasarlos.

Por todas partes encontramos conjugados este llamamiento a la interioridad, y esta prevención contra el aislamiento egocéntrico. El carácter del ser humano, dice Heidegger, es ser opuesto a lo que está encerrado sobre sí, cerrado como una caja, «encapsulado» dirá Gabriel Marcel. Gabriel Marcel ha hecho una crítica singularmente aguda contra la idea de *autonomía*¹⁰. Esta supone un yo rigurosamente circunscrito que yo *administro* con toda independencia, o en el cual yo legislo, lo que no es más que una forma abstracta de la gerencia.

¹⁰ Etre et avoir, 188.

Pero contrariamente a este supuesto, «yo no me pertenezco». La relación de yo a mí mismo no es una relación de haber. Sólo el hombre indisponible se mantiene en el haber. Suicidarse es, en grado eminente, disponer de sí¹¹, y en este sentido podemos decir que hay oposición directa entre el suicidio y el martirio¹². El «sí» de la indisponibilidad es un espesamiento, una esclerosis, una especie de expresión sutilizada, no de *mi cuerpo*, que es un aspecto de mi existencia, sino de *este cuerpo* que se dice mío, tomado como objeto, como cosa que «yo tengo». Es cierto que la conquista de la vida personal exige una acción permanente de recogimiento. Pero Gabriel Marcel es muy duro para la noción de vida interior¹³. La interioridad reclama una constante componente dialéctica de exterioridad. Vivir intensamente es *estar expuesto*, en el doble sentido en que la palabra designa la *disponibilidad*, a las influencias exteriores y el *enfrentamiento* característico de la persona, el valor de *exponerse*. Vivir personalmente es asumir una situación y responsabilidades siempre nuevas y rebasar continuamente la situación ya adquirida.

Existir es, por tanto, una dirección totalmente opuesta a aquella en que me impulsa el movimiento ardiente del deseo, es completamente distinto que vivir solamente la vida, mi vida. «Hay una cosa que se llama vivir y hay una cosa que se llama

¹¹ *Etre et avoir*, 20.

¹² *Etre et avoir*, 214.

¹³ *Du refus...*, 113. *Homo Viator*, 22.

existir: yo he elegido existir»¹⁴. Mi ser no se confunde con mi vida, yo soy anterior a mi vida, yo no soy agotado por ella, estoy más allá de ella. La persona es un movimiento para rebasarla en lo que ella es y en lo que no es. «Su divisa no es *sum*, sino *sursum*.» La *intimidación* es, como lo serio, una noción dialéctica. La espiritualidad es, en un sentido, enteramente movimiento hacia un *intimius intimo meo*, como es también enteramente movimiento dirigido hacia un afuera y un más allá de mí mismo. Sin embargo, el recogimiento aprehende, al pasar, una especie de adherencia de mí mismo, pudiendo desarrollar en su marcha una especie de asfixia de mí por mí, que es el peligro propio de una vida espiritual demasiado atenta a sí misma. Un buen combatiente o un buen deportista son hombres cuya destreza y vigilancia han sido desarrolladas hasta el extremo, y, no obstante, al mismo tiempo que han sido formados lo más perfectamente posible, han sido preparados para el olvido total de sí mismos en el seno del equipo o del combate. Lo mismo sucede con la vida personal. Para que se mantengan sanas la inquietud interior y la pasión de lo próximo es preciso que sepamos también cultivar la distancia¹⁵, y, con Nietzsche, no temamos desinfectar a menudo el gusto por lo próximo mediante el amor a lo lejano.

¹⁴ *Etre et avoir*, 162.

¹⁵ G. Marcel subraya la importancia del sentimiento de la distancia, incluso en un poeta tan enamorado del contacto como Rilke (*Homo Viator*, 303).

La vida personal no nace totalmente formada con la vida. Cada individuo debe emprender su conquista. Este es el sentido mismo del tiempo que dura. Todo existencialismo desarrolla una dialéctica de conversión. Cada uno de ellos describe varios modos de vida, escalonados entre el polo de la existencia perdida y el polo de la existencia encontrada. Una fuerza disolvente, tan íntimamente mezclada a la existencia que a veces no parece distinguirse, nos conduce sin cesar a la pérdida de la existencia; otra nos llama infatigablemente a la reconciliación con nosotros mismos.

LA EXISTENCIA PERDIDA

Todas las descripciones de la existencia perdida bordan el tema pascaliano de la diversión, y no se tendría que profundizar mucho para descubrirlo en las filosofías anteriores. Kierkegaard, que ha sentido, como artista, las seducciones de la diversión, lo describe, ante todo, como la busca ferviente de «lo interesante» en la vida. Es el *estadio estético*, estadio primario de la dialéctica del existente. Como en Pascal, no es el lugar del mal, sino el de la indiferencia¹⁶. El que se detiene ahí suspende la opción —entiéndase la opción esencial, la del sentido de la vida—. Vida «personal», quizá, en el sentido de que goza personalmente de su estética y estéticamente de su persona. Pero no en

¹⁶ *Ou bien... ou bien*, 474.

un sentido más profundo. No busca lo auténtico, busca lo raro. Por ejemplo, dejará a la mujer querida después de una sola noche de amor, preparada durante varios meses, abandonando el ser del amor en el momento en que empieza a palpar con su propia vida, la de la fidelidad. Es capaz de todo, pero no se compromete en nada. Si es necesario, hablará mucho mejor de Dios que un sacerdote, con la diferencia de que no se hará sacerdote. Incluso en el corazón de la sensualidad, su erotismo es un «erotismo espiritual» sofisticado más que una verdadera pasión de los sentidos¹⁷. Como dispersa la vida a los cuatro vientos, toda concepción estética de la vida es desesperación, consciente o no. Contra su apariencia primera expresa una especie de impotencia vital, cuyo signo es la impotencia para orientarse y de elegir. Como su esencia es, pues, la indiferencia y no la perversidad, es preciso conducir al seductor-seducido a salir por todos los medios de esta indiferencia, a la opción. Tal era la actitud de Pascal hacia el libertino, modelo del «seductor» de Kierkegaard. Es la actitud combatida por la crítica marxista cuando evoca el existencialismo. Sólo que ésta ignora que el existencialismo denunció desde un principio su inanidad.

La visión de Heidegger es más objetiva que la de Kierkegaard. Por eso su descripción de la vida inauténtica es menos la de un artista que la de un

¹⁷ *Ou bien... ou bien*, 238.

¹⁸ *Ou bien... ou bien*, 325.

metafísico moralista y sociólogo. El existente está siempre situado no *ante*, sino *en* la posibilidad de optar entre dos modos de vida, la *vida auténtica* y la *vida inauténtica*, que, a pesar de ciertos matices, se puede prácticamente confundir con la *cotidianidad*. Heidegger se niega enérgicamente a dar a estas palabras un valor moral, pero nos es forzoso señalar que el empleo que de ellas hace oscila constantemente de lo descriptivo a lo normativo. Hay en la existencia humana (y no sólo mezclada a ella) una tendencia incoercible a interpretarla sobre el modo de los objetos de que está preocupada, a fundirse en el mundo en el que se sumerge, a dejarse acaparar por él. Es una especie de caída original cuyo peso nos arrastra sin cesar. El hombre de la existencia inauténtica vive en el mundo del *se* o del impersonal: culto de la trivialidad media, nivelación de lo nuevo, de lo excepcional, de lo personal, de lo secreto, existencia desparramada e irresponsable. En cambio disfruta de la quietud espiritual y de la seguridad vital. Esta enajenación en las cosas exteriores no es, como se podría suponer, una expansión hacia una mayor realidad. Por el contrario, ahoga en su raíz el deseo de participación y de comprensión. El existente, el sí-mismo desaparece bajo el «se-mismo», anónimo e irresponsable. No nos imaginemos el «se-mismo» como una decadencia rara o históricamente limitada; es el estado más constante de la existencia humana, y son muchos los que atraviesan la vida sin salirse de él. A fuerza de modelarse sobre las cosas, el ser inauténtico acaba por con-

siderarse como una cosa entre las cosas. Su expresión es la charla cotidiana, en el que cada existente está reducido al discurso distraído sobre él mismo. La existencia en común se reduce a la charla en común; modo de ser una existencia desarraigada, falta de toda relación real entre ella, el mundo y los hombres. El vacío se recubre a veces de una vitalidad puramente aparente, de una curiosidad aleteante y superficial, pero estéril. El tumulto que despliega impide el repliegue sobre sí, disfraza la angustia. Mantiene una huida perpetua ante la responsabilidad personal. Esta última frase aclara la ambigüedad de una descripción, por otra parte notable. Es de uno a otro extremo la descripción de una dejación. Sin embargo, nos presenta la tendencia a la inautenticidad como una fuerza casi incoercible que arrastra, muy a pesar nuestro, la mayor parte de nuestra vida. De Heidegger a Sartre reina la misma incertidumbre fundamental sobre las raíces de la libertad.

Sartre no tuvo más que fundir nuevos análisis en este esquema, sin cambiar las formas generales. Esta vez, el psicólogo y el novelista añaden su nota, describiendo la actitud interior de la enajenación: la *mala fe* y la impresión casi física que deja en el existente desposeído: la *náusea*. El ser humano proyectado siempre por delante de sí, extrae de ahí el poder de poder ser a la vez lo que es y lo que no es. La mujer que resiste y que, «en el fondo de ella misma», consiente ya, que consentirá pronto, es al mismo tiempo, si no en el mismo movimiento, inmediatamente, esta resistencia e

implícitamente este abandono próximo y ya presente; pero es lo uno y lo otro en un modo distinto, y en la unidad de la conciencia interior realiza una especie de acuerdo imperfecto sobre esta disonancia frágil. Tal es la mala fe, «mentira sin embustero», en el que yo «soy mentido» más bien que yo miento: no totalmente impersonal, no enteramente afirmada y responsable, forma de estrabismo entre lo auténtico y lo inauténtico¹⁹. Este análisis es muy parecido al de la mixtificación y de la enajenación social en Marx, pero es de alcance más general. Considerada como una ceguera, la mala fe recuerda directamente también la diversión de Pascal y el engaño del «es natural» de Jaspers y Gabriel Marcel. El Farsante, tal como es descrito en *La Nausée*, es el que vive en la conciencia soñolienta de esta mentira vital o que, incluso lúcido, se contenta con jugar con su fullería, sin optar decididamente por la lucidez y la libertad. Con un lenguaje nuevo, que ha pasado por Malraux, y la victoria de una sensibilidad de acción sobre una sensibilidad de artista, nos encontramos con el gran proceso de la sinceridad que impulsó a la generación de Gide. Es, pues, a traición como lo inauténtico se instala en nosotros. Yo me hago olvidar de buena-mala fe mi condición original colocándome en este estado de somnolencia en el que el Farsante no sabe siquiera que es un Farsante, porque no dispone del punto de vista desde donde su duplicidad se le revelaría.

¹⁹ *L'être et le néant*, 90 y s.

El apoltronamiento no es la única forma de la caída en la inautenticidad. Jaspers, al extremo opuesto, y al lado de la indiferencia, ha puesto en evidencia la naturaleza compleja del *desafío*. El desafío también es una actitud con dos visos: negación explícita y negación violenta; en la violencia misma de esta negación fascinada reconoce la verdadera vida y la rinde homenaje por su encarnizamiento. Sola, la indiferencia es negación total.

Para Gabriel Marcel, en fin, la vida inauténtica es esencialmente, como hemos visto, indisponibilidad y posesividad.

LA EXISTENCIA RECONQUISTADA

Hemos hablado de sacudida o arrancamiento y de conversión. Al principio del saber existe una acción libertadora, y en el umbral de esta acción una *opción*. Si la muerte espiritual es la indiferencia, decidir a la opción es el primer efecto de la conversión. Kierkegaard, siguiendo a Pascal, concentra en este momento crucial toda su dialéctica. «No se trata tanto de escoger el querer entre el bien y el mal como de elegir el querer»²⁰. Es como el bautismo de la voluntad que la introduce en el *orden ético*. Entonces, bien que después de haber escogido el querer, puede todavía escoger el mal. Pero se ha colocado en la posibilidad de elegir el bien, en la que no entraba la indiferencia. En lu-

²⁰ *Ou bien...*, 474.

gar de vivir su vida como el seductor, el existente existirá desde este momento su existencia. «La estética es aquello por lo que el hombre es inmediatamente lo que es, la ética es aquello por lo que él es lo que deviene»²¹. El que vive según la estética es siempre excéntrico, tiene siempre su centro en la periferia. El que se ha elegido tiene, en adelante, su centro en sí mismo. Nos encontramos, pues, con un nuevo Cogito existencial. El *élígete a ti mismo* sustituye al *conócete a ti mismo*²². El individuo se conoce, en el sentido bíblico, fecundándose. Hay en esta conversión una puerta estrecha, el arrepentimiento —el verdadero—, que no sólo es lamento, sino también contrasentido. La tristeza estética, simple mal de vivir, que canta tan a menudo y con tanta complacencia en los gritos de desesperación, debe ser barrida por la tristeza ética, resolución del hombre humillado por el sentimiento de su falta. Pero idénticamente como en Pascal, el paso a un estadio superior de vida no anula las riquezas de los estadios inferiores. El paso a lo ético no lleva consigo la exclusión de lo estético; pero de absoluto, lo estético se vuelve relativo. El placer estético de la vida dependía siempre de la aportación exterior sin que el hombre fundiera en ello su vida. Pero ahora deja lugar al uso de la libertad, en la que el hombre llega a ser lo que es.

Sin embargo, la ética es todavía vivida en el

²¹ *Ou bien...*, 516.

²² *Ou bien...*, 538.

plano abstracto del hombre general. El hombre de la estética era el hombre del accidente, el hombre de la ética es el hombre de lo general. Su vida es todavía una transacción entre la generalidad y la singularidad. El paso al estadio supremo, al *estadio religioso* del Individuo, implica la suspensión de la ética. Nace de la paradoja religiosa, que nos saca de la generalidad y de sus seguridades por virtud de su fuerza de choque. Es la operación más incómoda de todas, pues todas nuestras potencias de tranquilidad, incluso las más elevadas, inteligencia y creencia, se coaligan contra el salto que nos pone en relación absoluta con el Absoluto. Hemos visto en qué aislamiento desolado deja esta opción al individuo. Pero en el momento en que nos entregamos a la dialéctica y seguimos su marcha, todos los medios de la prudencia se tornan caducos. La opción religiosa no puede ser objeto de comunicación verbal, sino tan sólo de predicación (de invocación dice Jaspers, y Gabriel Marcel, de atestiguación), en que el Individuo habla al Individuo, y sus palabras sólo se transmiten anegadas en la Palabra de Dios. Los gestos mismos del hombre religioso expresan mal su opción esencial; pues esta opción es una opción secreta que cualquiera expresión puede traicionar. Kierkegaard lleva tan lejos este pudor, en él casi sagrado, casi patológico, que erige como medio de autenticidad no solamente el disfraz y el seudónimo, sino una especie de comedia de irreligiosidad y de inmoralidad destinadas a que en ninguna circunstancia no se tomen por rostro del religioso las encarnaciones ges-

ticulantes que ofrece el hombre religioso. Quizá se encontrará aquí la raíz filosófica de cierta valorización literaria del pecado concebido como una especie de sello de autenticidad espiritual fuera de la cual todo es farisaísmo.

En Heidegger, para pasar a la existencia auténtica es preciso que el existente se recupere y se arranque de la dispersión del *se*. Esta conversión no es inferior a un llamamiento de Dios. Responde a un llamamiento que el existente lanza al existente, el existente inserto en la desolación y la desnudez de su desamparo original al existente disperso en el *se*. Por lo demás, esta conversión no es una transfiguración, una redención, puesto que la naturaleza humana es negatividad y no puede salirse de esta su negatividad. Con Heidegger nos encontramos en pleno desplazamiento del luteranismo hacia el ateísmo. Para Lutero, también la naturaleza, si no es nada como ser, es nada como potencia, anonadada por el pecado delante de Dios; la gracia no puede agregarla más que una fe que, hasta la muerte, no la transforma interiormente. Para Heidegger, como para Lutero, el ser humano es un centro tan esencial de anonadación que sería preciso, como en Lutero, una verdadera destrucción de su ser para que se vuelva capaz de una transfiguración. Pero la muerte en Heidegger no tiene un más allá, y la fe es, según él, un engaño de la vida inauténtica para volver a apoderarse de nosotros, de recuperarnos cuando nos recuperamos y tomamos posesión de nosotros mismos. Parecida en algo a la fe luterana, la conversión heideggeria-

na no es más que una lucidez eficaz, una revelación de la culpabilidad intrínseca de la existencia entregada al *se*, al mismo tiempo que un hacerse cargo de esta culpabilidad. No conduce a una transfiguración, sino sencillamente a una perfecta transferencia de sí mismo. Mirando de frente su condición, el existente penetra en la *decisión resuelta*, conquista siempre precaria y siempre planteada de nuevo. Sabemos que consiste en ver todas las cosas *sub specie mortis*.

Con Sartre, la vida superior aparece sobre todo como una alegría de libertad. Acogiendo lo extraño, que desconcierta su mundo²³, el Farsante puede abrirse a la lucidez, y con ello, a la libertad. El primer paso del existencialismo es hacer que todo hombre adquiera la conciencia de que es enteramente responsable de su existencia, y que, tomándose de esta manera a su cargo, se hace dueño y poseedor del mundo entero²⁴. Pero esta libertad está en oposición a la disponibilidad de Gabriel Marcel. No está abierta a nada, ofrecida a nada, es una libertad *para nada*.

Un personalismo no se define, como vemos, solamente por su paso inicial, ese movimiento vio-

²³ En *La Nausée* es, por ejemplo, la aparición inquietante del desconocido en el restaurante; el fantasma de la naturaleza devorando las ciudades; la lengua que, en la boca, se metamorfosea en un ciempiés. Visión de Kafka por excelencia.

²⁴ *L'existentialisme est un humanisme*. Ed. Nagel, 24.

lento en el cual arranca al hombre del sueño o de la agitación de la vida perdida. Es muy distinto según la realidad que concede a esta vida personal. Esta es siempre, en la perspectiva existencialista, ferviente y móvil; pero, en este caso, da vueltas y vueltas sobre la nada; en la otra parte se eleva a plenitud. El lazo común de estas diversas tendencias es el predominio de la voluntad de liberación sobre el cuidado de organización.

IV

EL TEMA DEL COMPROMISO

Esta liberación, si bien el recogimiento le es necesario, no es jamás una liberación solitaria. Puede, en ciertos casos, desembocar en el callejón sin salida de una soledad desesperada. Pero sería un contrasentido ver en esta aventura particular del existencialismo su término necesario. Los filósofos existencialistas señalan, por el contrario, una reacción general contra el subjetivismo moderno. El existencialismo ha sustituido, por una nueva imagen, la antigua representación que nos hacemos del hombre o del yo como de un núcleo engastado en el fruto del mundo. En el lugar de la imagen del encapsulamiento ha puesto la del surgimiento, de la irrupción (Aufbruch), o, como traduce Sartre, la del «éclatement» (estallido). El hombre, dice también Heidegger, no está ante el mundo como una cápsula, un receptáculo, que se abriría de cuando en cuando para recibir un contenido que viniera del mundo. El hombre es *ser-en-el-mundo*, siempre situado, y en la imposibilidad de tomar del mundo otra perspectiva que la que le da su situación. Esta manera de ver amplía considerablemente nuestra perspectiva, sin que por ello deje

de ser una perspectiva limitada. Yo no soy, en verdad, este glóbulo de carne y de pensamiento que se puede abarcar de una mirada, sino que por la potencia expansiva de mi conciencia yo soy estas montañas mismas que veo, todo este país del cual yo abarco el destino, estos amigos lejanos de los que vivo. Sin embargo, arrancado de este modo más allá de los lindes mezquinos de mi cuerpo y de mi individualidad aparente, este universo de espacio y de duración que yo soy, lo soy desde un punto de vista que no puedo cambiar, y que da a mi ser una parcialidad irreducible, una limitación definitiva. Si quisiera rechazar este punto de vista, esquivar esta situación, yo no me elevaría sobre mí mismo, sino que perdería mi vida en vagos delirios. Así, pues, el compromiso no es sólo una comprobación de hecho, sino una regla de vida sana.

En este punto, las dos ramas existencialistas se aproximan como en ningún otro. Es que en él no tocamos más que la condición del hombre y no sus fines últimos. Incluso en Kierkegaard, ese Don Quijote de la existencia, encontramos un Cervantes que, sin renegar de los impulsos excéntricos de la vida paradójica, se inclina con amor hacia el ser de la cotidianidad, cuando este ser no está gastado y borrado por la indiferencia. La conversión a esta vida excepcional, a esta sobrevida que es la existencia auténtica, no debería, a su juicio, provocar perturbaciones en la existencia cotidiana. Es el error de la Edad Media, piensa, un error de principiantes y la consecuencia de una fe insuficien-

te en la interioridad, el preferir el existente indiferente al mundo finito. Es preciso poder ser religioso y al mismo tiempo ir al parque de Dyrhaven (el Parque de Atracciones danés)¹. Precisamente, para señalar la trascendencia absoluta de la interioridad, el caballero de la interioridad escondida debe llevar la misma vida que los otros hombres. Así, pues, en materia de asuntos humanos, su punto de vista recuerda el del escéptico, su conformismo un poco desdeñoso. Ya Pascal aconsejaba seguir la costumbre, guardando detrás su idea. En lugar de «seguir la costumbre», otro podrá decir: hater la revolución en nombre de otros juicios. Pero la actitud será la misma. Las mixtificaciones y evasiones ideológicas que combate el marxismo nacen menos de las concepciones abruptas de la trascendencia, que dejan al hombre su propio juego, que de la proliferación de sistemas intermediarios, que no son ni de la tierra ni del cielo, y que, con el pretexto de unirles, nos separan de la una y del otro. Kierkegaard prevenía al cristianismo contra la tentación de instalar cristiandades equívocas en las que el Absoluto cristiano se envilece en formas de transacción. No olvidaba, sin embargo, el peso de tierra y de carne que sujeta al mundo un ser que se define por la opción. El místico se elige, mas saliendo del mundo. Pero «la verdadera opción concreta es aquella en que en el instante mismo en que yo me elijo fuera del

¹ *Post-Scriptum*, 330.

mundo, me elijo penetrando en el mundo»². Yo me elijo «como producto determinado en un medio determinado», y, tomando de esta manera conciencia de mi todo, asumo la responsabilidad de ello. Aquí vemos lo compleja que puede ser la relación entre una posición trascendentalista y los problemas de la acción. No cabe duda de que por una parte atrae el espíritu a un relativismo que roza el escepticismo y anima a la no-intervención. No obstante, en el mismo momento, da al hombre una especie de «visto bueno» en los asuntos temporales y despeja la confusión moralista que se aloja parasitariamente en las reflexiones sociales. Kierkegaard se debatió entre estas dos exigencias. No busquemos la síntesis ni en su obra ni en su vida. Sería desconocer en absoluto este ser dislocado, cuyas locuras periódicas bordean, no obstante, constantemente una armonía razonable, como una disonancia que sugiriera siempre su propia resolución sin expresarla jamás. Sin embargo, nos equivocáramos si pensásemos en un anhelo del equilibrio espiritual que falta en su meditación. Se presenta, al mismo tiempo, tensa y compuesta, como si él creyera que el cristiano debe, so pena de delirios, buscar una cordura con todo su corazón, pero detenerse antes de poner el pie en ella, so pena de hundirse en ella.

Es difícil encontrar un texto más notable sobre el compromiso cristiano —uno de los textos más notables, además, de la literatura cristiana univer-

² *Ou bien...*, 531.

sal— que el capítulo de *La Alternativa* que escribió en elogio del matrimonio. Allí se rebela contra dos concepciones del matrimonio: una, la que se declara en favor del amor excluyendo el matrimonio; la otra, partidaria del matrimonio excluyendo el amor. ¿Está, pues, en la esencia del matrimonio la aniquilación del amor, simbolizado por el primer amor? ¿O es que el amor conyugal sería en realidad el primer amor mismo, enriquecido por una condición que, lejos de anularle, lo completa? Los desposorios burgueses a menudo parecen preparar inconscientemente el divorcio del matrimonio y del amor. Los novios, en un estilo de zalamerías y melindres cuidadosamente alimentado, se colocan por sí mismos fuera de la realidad, «en ese blando y hueco bollo» que es el sueño de la infinitud inconsistente de los posibles. Este primer amor *es*, sin más, en la inmediatez, como un *an sich*, un en-sí, para siempre vacío de contenido real, «todo magia efímera», destinado a una especie de infecundidad milagrosa, como un infinito «en la imposibilidad de avanzar», impotente para hacer finita su infinitud, para desarrollarla en la eternidad real de la duración en lugar de aislarla en la eternidad ilusoria del instante. En efecto, esta eternidad milagrosa del primer amor es real. Pero no se disuelve en el matrimonio, sino que en él pasa a una concentricidad superior, pasa de la esfera estética a la esfera ética y religiosa. Las alegrías del primer amor se insertan en la *repetición* viviente, rebrote siempre nuevo de la lozanía primitiva. Las sorpresas de la juventud son sustituidas por las

continuas sorpresas que proporciona la vida de opción; la conquista del amor deja su sitio a la conquista incesante de la interiorización de la relación del amado al amado, que tiende sin cesar a objetivizarse en la costumbre. El primer amor se mueve ahora en una historia, su infinitud va armada de finitud; su eternidad, de temporalidad. Tránsito necesario: *Es preciso salir de la interioridad pura para mantener la interioridad*. El error del primer amor estaba en creer que sólo podía realizarse huyendo del mundo. Pero «el arte es rebasado en la multiplicidad, manteniendo al mismo tiempo el secreto». Se teme que el amor cese una vez disipado el misterio. Al contrario, el amor empieza cuando se ha desvanecido el misterio. El misterio de lo inmediato es una infantilidad. Se habla todavía de las tribulaciones exteriores como si fueran a aplastar la poesía del matrimonio: no hay más que interiorizarlas y transfigurarlas. Los que temen hasta este extremo la duración y la costumbre son naturalezas puramente conquistadoras, incapaces de poseer. Pero puesto que hablamos de estética, el arte verdadero reside en la posesión y no en la conquista. Consiste no en poseer lo particular, sino en poseer lo particular en lo general, en consagrarlo al destacarlo y elevarlo de esta manera. Por esta razón, la sabiduría de los pueblos, en oposición a la limitada sabiduría del esnobismo, coloca las bodas de hierro antes que las bodas de plata, tras éstas pone las bodas de oro, y de este modo ve en el matrimonio un enriquecimiento que nunca acaba.

Tales son los dos polos entre los cuales se tensa el compromiso kierkegaardiano. Posición dialéctica, como se ve, en la que dos movimientos, de comprometerse y descomprometerse, estimulan interiormente el uno al otro. El primer amor se dilata en vida familiar; pero, en «la espesa concordia familiar» que provoca la náusea y embota el espíritu, el arte está también en mantener fluida esta vida escondida de la familia, en que los lazos se expanden en lo invisible bajo la tosquedad de los yugos sentimentales. La verdadera interioridad vuelve el alma extremadamente tensa, pues *se relaciona de una manera absoluta, con un fin absoluto, en los fines relativos*. Esta es la fórmula clave. El compromiso es siempre necesario y está siempre en hueco, sin apoyo. Oscila entre la repetición ética y el secreto religioso, entre el tiempo que la nutre y la eternidad que le inspira. Está en el mundo, sin ser jamás totalmente de este mundo.

El compromiso existencial es todo lo contrario, como se ve, de una especie de solidez maciza y tranquila, tal como se suele entender hoy. Establece un corto circuito entre la inquietud y la acción, que algunos suponen contradictorias. Aún más: en la medida en que yo soy espectador destacado o interesado, me rodeo de certidumbres ventajosas, aunque sea la certidumbre de la vanidad de todas las cosas; en la medida en que me comprometo, me introduzco en la oscuridad y en la apuesta. El análisis de Jaspers del *ser-en-situación* subraya el enlace, con nuestro más elevado destino espiritual, de este peso de sombra y de tierra, del que nos

aligera el compromiso. Lugar, fecha, familia, medio, carácter, yo nazco con una situación en el mundo, incomparable con otra. Yo no he elegido mi puesto en el combate. No conozco exactamente la significación del combate. A pesar de ello, este puesto es el mío, es *mi* situación. El mundo en el que mi situación me inserta no es el mundo, sino *mi mundo*, que es a la vez mundo que percibo y mundo sobre el que actúo. Hay, es cierto, para el sabio un mundo objeto. Pero no es el mundo de la experiencia. Es imposible al existente ponerse como fuera del mundo para abarcarlo en su totalidad, como un dato exterior. Lo que yo tomo por mundo objetivo sólo es una transacción entre diversas visiones del mundo (entre ellas la científica) y la mía. Pero mi mundo es siempre solidario de mi punto de vista. Yo lo descubro orientándome en él. Lo que es verdad del mundo en su conjunto lo es de mi situación particular, que no es otra que el mundo para mí. Yo no soy su espectador. Mi situación no es una concurrencia de circunstancias objetivas que yo pudiera expresar en esquemas claros. Yo *estoy en* mi situación antes de elucidarla y de elucidarme con ella, y el mundo con nosotros. No es tampoco visión subjetiva; siempre desborda la conciencia que pueda hacerme de ella, me conduce delante de mí y de mis representaciones; al contrario que la idea, es opaca, y, en oposición al sueño, irrevocable. Me apremia como un determinismo (aquí rozamos el desamparo heideggeriano), me constriñe por una senda estrecha y enmarcada para partir a la descubierta

del ser, y, sin embargo, sólo será mía si la asumo con mi libertad. En cuanto que se deshace sin cesar por virtud de lo que acontece y por el efecto mismo de mis actos, es una opción siempre propuesta a mi decisión. Su puerta estrecha es mi única posibilidad de alcanzar la existencia: la estrechez es condición de profundidad. Así, mi condición es una especie de nudo oscuro que no será nunca penetrado enteramente por la idea clara, pues que la libertad se une en ella a la necesidad, lo posible a lo real, el tiempo a la eternidad, la trascendencia a la inmanencia, en un secreto que no estamos dotados para descubrir y que, no obstante, nos da la vida. Las más oscuras y las más esenciales son esas situaciones-límites como la muerte, el combate, el sufrimiento, la falta, que en el extremo de la experiencia no me engloban a la manera de las situaciones corrientes, pero que en cierto modo me abruman, limitan mi comprensión del ser por un cielo negro donde la mirada del hombre no penetra.

Mi situación me es conocida, pues, por aprehensiones más globales que las de la percepción o de la idea. Mi modo de ser en el mundo, dice Heidegger, es la *preocupación*. Un ser aislado, robinsoniano, sería un ser distraído y ligero. El ser humano es fundamentalmente *preocupado*. Pero si se preocupa incesantemente del mundo, también puede decirse que él le preocupa. No hay mundo sin sujeto, ni sujeto sin mundo. Es lo que la física moderna se ha visto obligada a reconocer al introducir de nuevo al observador en el universo newto-

niano. Es el hombre el que da al mundo su significación de mundo, soldándolo a sí mismo. Por eso Heidegger se niega a plantear el problema del mundo exterior, que encuentra absurdo y escandaloso, supervivencia de un pensamiento espectacular. El hombre y el mundo son dados al mismo tiempo, en relación el uno con el otro.

Uno de los principales aspectos del mundo es la duración. El ser del hombre es un ser histórico. No hay historia, incluso historia de la naturaleza, más que con referencia a una existencia humana. En la historia no hay más que existencia humana. La existencia inauténtica no se desarrolla, sino que se estanca en una serie de presentes cuajados, opacos y sucesivos, que jamás pueden constituir una existencia. Por el contrario, la existencia auténtica se apodera de su situación original y de las herencias de su pasado en el mundo, apoyando en sus limitaciones incluso el impulso de su acción. Es historia individual y al mismo tiempo está en la historia. ¿No hay oposición entre los dos proyectos? Quien dice «historia individual» dice producción de una libertad. Quien dice «historia del mundo» vuelve hacia el individuo la cara de una necesidad. Kierkegaard había sentido en lo más vivo esta dificultad. La historia había servido a Hegel para consagrar las posiciones adquiridas de un Estado fuerte e intimidar a todo pensamiento que la discutiera. Debido a esto, Kierkegaard opuso la Existencia a la Historia. Pero cuando se empieza a montar sobre mayúsculas, quedan pocas salidas. En la historia hay inercia y creación. La

segunda generación existencialista tomará una actitud menos negativa hacia Hegel. El propio Jaspers defenderá la virtud iniciadora de la inserción en los aparatos colectivos y en sus preocupaciones. Heidegger y Sartre subrayarán, sin aclarar, no obstante, la nebulosa de una forma satisfactoria, que los límites de la libertad son los apoyos mismos de la libertad. Únicamente me hago un destino apoyándome en su resistencia. Hay en el mundo, y en mi cuerpo, una especie de hostilidad a mi libertad, una tendencia a «englutirla». Por eso es preciso determinar más precisamente mi modo de ser en el mundo. «Ser-en-el-mundo es estar en el mundo y no ser «englutido» en él³. Es insertar en él la movilidad del «para-sí», del ser prospectivo. Yo habito en el mundo hasta sus extremos y él me habita hasta en mi intimidad. Pero sus presiones son únicamente incitaciones, y podemos decir que los problemas que me plantea dependen de las mismas respuestas que yo le doy.

Esta vez, todas las ramas del árbol existencialista parecen alimentarse de la misma savia y dar el mismo fruto. Sin embargo, todavía puede discernirse una hendidura entre las dos tendencias, que no coincide, por otra parte, con la línea divisoria entre el existencialismo cristiano y el existencialismo ateo, pero que se insinúa a veces tanto en el uno como en el otro.

Una ambivalencia irresuelta empapa las ideas de

³ *L'être et le néant*, 302.

«objetividad» y de «subjetividad». La preocupación de la objetividad, que es el justo sentimiento de que el hombre, para ser, debe salir fuera de sí, hacia la prueba de las cosas y la finalidad de un objetivo, es también objetivización mortal en la exterioridad pura. La preocupación de la subjetividad, que es el reconocimiento del existente humano y de lo que le distingue del universo de los objetos, es a la vez la tentación del ensueño y de la involución psicológica. Todos los malentendidos entre existencialistas (o personalistas) y materialistas se desarrollan sobre estas dos ambivalencias. Ambas pueden ser reprimidas, pero nunca resueltas integralmente, porque pertenece a la naturaleza de la acción exterior pasar insensiblemente a la muerte objetiva, y pertenece a la naturaleza de la interiorización escaparse insensiblemente hacia la disolución subjetiva, hasta que un esfuerzo violento para corregir estos dos movimientos de deriva, que constituye la personalización misma, afloja su presión. Pero siempre será posible, aun en las situaciones superiores de equilibrio, encontrar las huellas de una u otra desviación.

Cuando los marxistas atacan el existencialismo, lo hacen, generalmente, como si se tratase sólo de subjetividad y de una subjetividad tal que implica la negación automática del mundo objetivo. Esto es olvidar que el tema del compromiso tiene en él la misma importancia que el tema de la interiorización. Tienen, no obstante, una sombra de razón, en el sentido de que, si bien no propiamente en la dialéctica existencial, pero sí insinuado en ella,

como una toxina en la sangre, se desliza una especie de desconfianza ontológica respecto a la exterioridad.

En un existencialismo completo, como el que intentamos restablecer en estas líneas, esta desconfianza quedará equilibrada por una desconfianza igual y simétrica respecto a la subjetividad cerrada, caricatura de la interiorización. Pero no se pueden olvidar las condiciones históricas en las que una doctrina viene al mundo. El existencialismo se ha puesto enfrente y en reacción contra un mundo donde el materialismo científico tiende a negar, también él por reacción, la realidad de lo subjetivo. Su primer paso, en un mundo que se ha desarrollado como mundo a una velocidad vertiginosa, es arrancar al existente de la dispersión de la publicidad, del sueño de las cosas y de las fáciles sociabilidades, lanzarle al descubrimiento de la existencia humana. Para reponer de nuevo al hombre sobre su eje le retuerce en su misma raíz, como se retuerce un miembro dislocado con el fin de volver a colocarlo en su lugar. Una operación de esta violencia no se lleva a cabo sin correr el riesgo de falsos movimientos. La historia nos enseña que las reacciones de equilibrio empiezan siempre por un exceso en sentido contrario.

Tampoco los existencialistas han encontrado, todos y siempre, el punto de articulación de sus desconfianzas fundamentales: desconfianza de disolución en las cosas, desconfianza de evasión hacia los sueños. El cono de Bergson es una imagen serena de profesor delante de la pizarra; no expresa el

drama de un equilibrio cuya condición es que esté en el hombre en perpetuo desequilibrio.

A veces se manifiesta en el existencialismo una denigración del mundo correlativa a la valorización del sujeto. Esta denigración, contra la cual Lenin, en *Materialismo y empiriocriticismo* (adhiriéndose, por otra parte, a un idealismo que no es cuestión aquí), afirmaba una sana reacción, todavía es muy sensible a la crítica marxista. Esta la oponía recientemente a Sartre⁴. Se le acusaba de ver únicamente en el universo objetivo «un universo de utensilios, de obstáculos sucios, encadenados, apoyados unos en otros por una extravagante preocupación de servirse los unos a los otros, pero afectados por el estigma horroroso de la llamada «exterioridad pura» a los ojos de los idealistas; un mundo que es para el hombre «ocasión de sinsabores, sin botín, en el fondo indiferente, un probable perpetuo; es decir, todo lo contrario de lo que es para el materialismo marxista».

La primera reflexión existencialista lleva consigo el sello de la época. Kierkegaard pensaba en aquel momento privilegiado en que, al menos para aquellos que disfrutaban de los beneficios de la civilización, la vida reorganizada, industrial y urbana, había relegado suficientemente las angustias primitivas y aún no había desarrollado con evidencia sus propias amenazas. Aquel momento desarrolló condiciones de pensamiento que son menos per-

⁴ *L'existentialisme est un humanisme*, apéndice, objeciones de Naville, 123-125.

manentes de lo que a menudo se cree. Fue el momento óptimo en que el hombre pudo desarrollar su meditación al margen del mundo, olvidar y menospreciar en cualquier grado el mundo de los objetos más que el hombre de la Edad Media, hostigado por la naturaleza bruta, o que el hombre de hoy día, hostigado por el mundo fabricado. Esta paz bienaventurada ya no existe, si es que algún día llegó a existir. De ello resulta un nuevo deber para el existencialismo. No se trata sólo de afirmar hoy la subjetividad *enfrente* del mundo objetivo o a su lado, sino de *realizar también la salvación de la interioridad en y por el nuevo mundo técnico*. En y por y, a causa de las ambivalencias señaladas, a la vez por y contra él, como debe hacerlo, de otro lado, por y contra el recogimiento.

La insuficiencia de un materialismo puro (si aún cuenta este ente de razón con partidarios en alguna parte) reside en desconocer, cuando habla del mundo, el carácter humano del mundo. El objeto *es* objeto *para* el hombre. Del mismo modo que no hay espectador imparcial del mundo, tal como lo imagina, por ejemplo, Husserl, no hay, por decirlo así, objeto imparcial en el mundo. Todo objeto, como lo dice la palabra, es objeto, cosa lanzada delante, frente al hombre; el mundo no es mundo —organizado, unificado, productivo— más que ante el hombre (y para algunos delante de Dios, siempre delante y *para* una conciencia). En este *ser-para* del mundo, el existencialismo llega a subrayar demasiado exclusivamente el *para*, con menoscabo del *ser*. Es a lo que parece impulsar,

a pesar de todo, la posición de Heidegger. El mundo circundante está trazado, ordenado, por nuestras preocupaciones más que por las relaciones objetivas de las cosas. Las cosas son para él menos cosas que utensilios, cuyo ser no es un ser en sí, sino un ser-en-la-mano-del-hombre, en dependencia ontológica de nuestra actividad. Si, por otra parte, el hombre está preocupado por las cosas, antes de reflexionar sobre sí mismo y volverse hacia su propio corazón, el enlace primitivo de su saber al actuar aparece como una especie de mentalidad primitiva, en el sentido que estas palabras han tomado en el lenguaje contemporáneo. Mientras se mantiene absorbido por la acción y la preocupación, el sentido último del mundo no puede menos que escapársele y le amenaza la disolución en las cosas. Parece ser que hay un primer tiempo en que las cosas son para el hombre y el hombre para las cosas, el cual le arrastra fatalmente, si no se produce la conversión a la autenticidad, hacia una objetivación mortal. Parece también que en un segundo tiempo la autenticidad de la existencia sólo se conquista contra cosas de las que no vemos qué existencia valiosa tienen para el hombre liberado. Diríamos, en pocas palabras, que en este momento el «compromiso» existencialista queda sin presa exterior, y en la práctica, como le reprocha Naville en el texto citado, únicamente es un *pre-compromiso*, una forma vacía de compromiso que no encuentra ya sus complicidades en el mundo.

Pero este peligro —pues se trata de una reacción más que de una posición constituida en Hei-

degger y Sartre, lo mismo que en Kierkegaard— es como una enfermedad infantil del existencialismo. Sigue las huellas que ha dejado el mundo mismo que ella combate y del cual es hija. Se eliminará a medida que la toma de conciencia de la existencia humana *frente* a las amenazas modernas ceda su sitio a una preocupación de salvación *en el* mundo. Es preciso comparar en este caso la problemática marxista con el pensamiento más tradicional. La filosofía medieval y el marxismo contemporáneo son las dos formas de pensar que, bajo un objetivismo a veces tosco, han presentado indiscutiblemente mejor la irreducible solidez del mundo de las cosas, lo que podríamos llamar su subjetividad propia, lo que la autonomía de ese mundo de las cosas afirma frente al imperialismo humano, el concurso necesario que trae a nuestro destino. Un camino de exploración se abre aquí a desarrollos donde las posiciones todavía antagónicas pueden circunscribir mejor sus antagonismos y encontrar al mismo tiempo puntos de coincidencia inesperados. El marxismo de Marx era un humanismo mucho más que un naturalismo. El existencialismo contemporáneo se muestra preocupado de integrar la existencia objetiva. El pensamiento contemporáneo más vivo se encuentra en los caminos que unen el uno al otro. El destino de los años próximos será, sin duda alguna, reconciliar a Marx y Kierkegaard.

V

EL TEMA DE «EL OTRO»

El problema de «el otro» es una de las grandes conquistas de la filosofía existencial. La filosofía clásica lo había dejado en un extraño abandono. Enumeremos sus principales problemas: el conocimiento, el mundo exterior, el yo, el alma y el cuerpo, la materia, el espíritu, Dios, la vida futura. La relación con «el otro» jamás figura en un mismo plano que los demás. El existencialismo le ha situado de golpe en su puesto central.

Se creó que ésta fue ya la labor de los sociólogos y de los colectivismos que llenaron el siglo XIX. Es cierto que su papel no fue desdeñable. Pero su atención iba dirigida a la organización social y no a la naturaleza de la relación que une una existencia a otra existencia. Se colocaban en el plano de la comunicación objetiva, la que obra a través del lenguaje constituido, las instituciones y la organización técnica. Pero la crítica existencialista atiende precisamente el peligro de enajenación que amenaza a todo existente cuando considera sus relaciones con los hombres únicamente en el plano de la organización. Esta es su primera fase. No es únicamente un proceso crítico. En la

experiencia simultánea de lo demasiado cerca y del extraño que nos proporciona el contacto objetivo no transfigurado se desarrolla una náusea del contacto con otro, parecida a la náusea que se produce al contacto de las cosas. Aquélla asfixiaba a Nietzsche. «Toda comunión vuelve común»¹. Reservarse, preservarse, se convierte en una regla de la vida. «No se ama lo bastante el propio conocimiento en cuanto que se comunica a los otros»². No es la repugnancia del otro lo que se expresa en estas líneas, sino la repugnancia de su proximidad en la decepción de su ausencia. La fuerza y el fervor de la relación que, en la perspectiva existencial, une el individuo a su pasión —pasión del Absoluto, pasión de la desesperación—, le hace sentir aún más intensamente la impotencia existencial de la relación objetiva. Hemos visto en Kierkegaard desarrollarse, luego deshacerse bajo una inspiración más profunda, esta tentación del secreto y de la separación. Si la comunicación directa está excluida como medio de comunicación propia de los existentes, es por ser una comunicación exterior de contenidos constituidos, que no conduce del corazón del existente al corazón del existente y no trae la flor del ser comunicado. Podría ser igualmente posible si no existiera la interioridad. El ideal del mundo técnico, ¿no es el de sustituir, en todo donde le sea posible, la incertidumbre del hombre por la precisión de la máquina? De existen-

¹ *Más allá del bien y del mal*, af. 160.

² *Crepúsculo de los ídolos*, cap. 16.

te a existente no hay otra comunicación que la indirecta, por signos que llaman, por enigmas que despiertan la atención, por ejemplos que arrastran³. A decir verdad, Kierkegaard era demasiado esteta y replegado por toda una parte de sí mismo para que no nos sea sospechoso de mezclar un humor singular a su reflexión sobre la senda estrecha de la existencia. El problema de la expresión y de sus límites le cautivó mucho más que el de la comunicación. No habló jamás de ésta, sino de la manera en que ciertos teólogos hablan de las mujeres, para señalar sus peligros. En él no se encuentra nunca esta pasión por «el otro» que atormenta a un Jaspers o un Scheler. Hemos recordado los acentos de «O esto o aquello» sobre la comunidad conyugal. Pero fue su primera obra publicada, y estos acentos serán cada vez más raros a medida que el tiempo pase.

No obstante, si el existencialismo cristiano puede descubrir entre los existentes abismos de soledad y de incompreensión, al menos queda, en un universo cristiano, la promesa de una reconciliación, y todavía, hoy, alguna supervivencia de la comunidad original de los hombres. La rama atea, incluso cuando ha intentado encontrar un lazo de unión entre los existentes, lo ha pensado en la forma del conflicto o de la servidumbre. De este modo se distingue radicalmente del ateísmo clásico del siglo XVIII y del siglo XIX y de su optimismo social.

³ *Post-Scriptum*, 160, 173 y 185; *Christ*, 86; *École du Christianisme*, 158.

Heidegger sostiene firmemente que el *sein*, el ser, es *mitsein*, ser-con. Pero en este *mitsein* el propio Sartre sólo ve el sentimiento común que puede unir en su trabajo colectivo a los galeotes, ninguno de los cuales tiene ninguna relación con los demás. Por contra, hay en la existencia humana una tendencia incoercible a aglutinarse en la existencia espesa del mundo del *Se*. Está, pues, caracterizada por una servidumbre radical del existente respecto a otro. El existente no pertenece a ninguna persona en particular, pero si se libra de uno es para caer en la servidumbre de otro y sobre todo de los otros. Mi existencia es implacablemente heterónoma. Servidumbre tanto más degradante cuanto que mis señores se someten a su propia degradación y no a su gloria. Servidumbre del caos humano, amorfa e intolerable. La existencia auténtica sólo se obtiene en el desamparo total. A menudo se habla, en este momento, de la comunidad de la desesperación. Nada nos demuestra ni hay ningún fundamento para creer que Heidegger pience en esta comunidad.

La mala fortuna de la comunicación tomará, en Sartre, toda su amplitud. Por eso insistiremos más extensamente en él, pues en su análisis, Sartre nos da la clave del problema. Recordemos el desarrollo de la tesis.

Ante todo conviene representarnos realmente al «otro» en su realidad de «otro». El otro no es este cuerpo que está ahí, delante de mí, objeto entre los objetos; este cuerpo es *un* cuerpo; así separado de toda otra relación no es el cuerpo *de otro*, él no

me da otro. El otro no es tampoco en mí mi representación del otro; ésta es un objeto sutilizado, pero todavía un objeto. En los dos casos, yo me coloco para aprehender el otro en situación de exterioridad por relación a él, es decir, precisamente fuera de la experiencia original Yo-Tú⁴. Entre un objeto y un sujeto no hay una medida común. El solipsismo no puede ser evitado en lo concerniente a la existencia humana más que por virtud de una relación de ser a ser, cuya forma acabada es una relación de sujeto a sujeto. Es preciso, pues, que exista algún *Cogito* relativo al otro que, arrojándome fuera de mí, me haga desembocar en una experiencia inmediata sobre el otro concreto. Para Sartre, este *Cogito* únicamente puede ser el de Descartes, examinado de más cerca⁵.

Sartre nos invita en este punto a una inversión de actitud capital. Pensamos siempre del otro como de aquel *que yo veo*. Pero es también el *que me ve*. Yo veo el otro-objeto, pero al mismo tiempo soy visto por el otro-sujeto, *es decir* (subrayamos para atraer la atención), como un objeto. Yo experimento este ser-visto-como-objeto en experiencias tales como la vergüenza, la timidez, el azoramiento, generalmente en todas las experiencias de delante-del-otro, en las que me siento convertirme en objeto y objeto dependiente. Pero yo no puedo ser objeto para otro objeto, sólo puedo ser-

⁴ Sobre esta experiencia véase Martín Buber, *Je et tú*. Ed. Montaigne.

⁵ *L'être et le néant*, 308.

lo para un sujeto. He aquí el *Cogito* desarrollado: el-ser-visto-por-otro representa una experiencia irreducible, que no puede ser deducida ni del otro-objeto, ni de mi ser-objeto. Implica por sí el otro-sujeto. Originariamente, el otro es, pues, *el que me mira*.

El ser-visto no es un descubrimiento de Sartre. Ha preocupado mucho a los psicólogos y a los psicoanalistas en el curso de estos últimos años. Debemos a H. Wallon un notable estudio sobre la influencia de la mirada de otro en el comportamiento del niño⁶. El placer de ser visto y sus complicidades oscuras con el placer de ver, los lazos del impudor y la indiscreción, del pudor y la discreción, han sido también objeto de numerosos estudios. Hemos destacado ya al pasar la importancia de los temas del pudor y del secreto desde los principios de la filosofía existencial. Lo que es nuevo en Sartre es la utilización ontológica de esos estudios.

La mirada del otro me constituye, pues, en objeto dentro de su campo. El otro es para mí «un sistema ligado de experiencias fuera de mi alcance, en el cual yo figuro como un objeto entre los otros»⁷. Es, pues, la negación radical de mi experiencia de sujeto. Pero no es únicamente un objeto lo que el otro hace de mí, es un objeto despojado y poseído. En este caso, el lenguaje crudo es filosófico: yo soy «visto», yo soy «hecho» son sinónimos,

⁶ *Les origines du caractère*. Boivin.

⁷ *L'être et le néant*, 283.

y sinónimos además de yo soy robado. ¿Qué pasa, en efecto, cuando otro aparece en mi campo? Entra en él con su mirada, con su punto de vista, y todo sucede como si al mismo tiempo que los despliega alrededor de él, mi universo se desintegrara sin moverse, como si los objetos que lo componen, a pesar de seguir inmóviles, huyesen hacia esta perspectiva extraña. «De golpe se me ha aparecido un objeto que me ha robado el mundo.» En la medida en la que el otro es objeto para mí, esta desintegración de mi universo está contenida en los límites de este universo mismo, no huye hacia la nada o fuera de sí mismo, más bien parece que en mi universo se ha practicado una horadación en medio de su ser y que se escapa interminablemente por este agujero.

Sin embargo, si los estragos parecen contenidos cuando considero mi ser y mi universo como objetos, si la horadación de mi universo por el otro no implica más que un vaciamiento interno de este universo —en cuanto que considero mi presencia personal en este universo—, yo me siento, en cuanto a mí, fluir hacia el otro, en una especie de hemorragia externa. Es, en efecto, mi libertad, es decir, lo más íntimo de mí mismo, lo que él me sustrae. Este *ser-para-el-otro* en que me convierto ante él, yo lo soy, pero no *dispongo* de él. Ya no es un para-sí, un ser humano móvil y prospectivo, sino un en-sí, una existencia coagulada, inmovilizada, indisponible. De este modo, el surgir de otro, lejos de traerme una promesa, sólo siembra la muerte y la condenación. «Mi cada original es la

existencia del otro»; mi caída original y mi condenación eterna, ya que la muerte me constituirá definitivamente en ser-para-otro a la mirada de todos los hombres supervivientes y venideros. «El infierno son los otros»⁸. Por el otro caigo literalmente en el mundo, todo mi ser se ha salido de mí y se ha quedado expuesto sin defensa⁹. Una vez que el otro me ha aprehendido, no me queda ninguna esperanza. Ya no soy una libertad que se hace y se proyecta. Estoy en peligro de esclavitud, entregado a apreciaciones que se me escapan. Yo me vuelvo irremediabilmente lo que yo soy en el momento del ataque. La presencia de otro me ha alcanzado en pleno corazón, él posee desde ahora el secreto de lo que yo soy. Se comprende el malestar que siento en el momento en que una mirada se fija en mí.

Sólo tengo un medio de salvación: la respuesta. Es preciso recuperarme como libertad, volver a tomarme por sujeto, y *para esto* (lo subrayamos como antes el «es decir»), *convertir, fijar a mi vez al otro en objeto*. El proceso es, pues, evidentemente reversible. Objeto peligroso, por cierto, de manejar, porque en cada instante puede recobrar su espontaneidad de sujeto. Así, pues, mi cuidado constante en mis relaciones con él consistirán en desplegar toda mi astucia para mantenerle objeto tanto tiempo como me sea posible. Será suficiente, sin embargo, una de sus miradas vencedoras para que

⁸ Es el tema de *Huis-Clos*.

⁹ *L'être et le néant*, 321.

todo mi edificio de salvaguardia se derrumbe en un instante.

Ya en el pudor sorprendemos una primera defensa. Vestirme, retirarme, reprimir mis sentimientos, es disminuir mi superficie de exposición, reivindicar el privilegio de ver sin ser visto, de ser puro sujeto sin ser materializado por la mirada del otro. Pero no es más que una actitud defensiva. La verdadera defensa está en pasar al ataque. «El conflicto es el sentido original del ser-para-otro»¹⁰. Dos hombres juntos son dos seres que se acechan para avasallarse con el fin de evitar ser avasallados. Pero hay dos respuestas ofensivas a nuestra disposición.

La primera es la más ambiciosa. Puesto que el otro me esclaviza por su libertad-sujeto, yo quiero alcanzarle *en su misma alteridad, en su libertad*, no como objeto, sino como *ser-que-mira*, con el fin de exorcizar, por decirlo así, sobre su propio terreno el poder trastornador que tiene sobre mí. Este es el ideal del amor. El amor no busca, como se cree, la posesión de un cuerpo —con el cuerpo sólo poseería unos despojos—, sino que busca la posesión de una libertad como tal libertad. El otro-objeto no es suficiente para despertar el amor; el amor sólo puede nacer del deseo del otro-sujeto. Ahora bien: este deseo es un deseo de desquite, la voluntad de triunfo del esclavo de ayer sobre el dueño de ayer; pero de ninguna manera un deseo de reconciliación. Es preciso, para asegurar este

¹⁰ *L'être et le néant*, 431.

triunfo, que la libertad del otro no sólo sea encontrada, sino que se convierta en mi cautiva. Yo quiero infectar de mi mal, de mi tendencia a la objetividad, de mi facticidad, al otro que me infecta con ellas. Tal es, para Sartre, la esencia de la alegría del amor. Con los datos ofrecidos en esta forma no es difícil demostrar que este proyecto implica contradicción. Yo deseo, en efecto, que el otro venga a quedar englutido en mi libertad y que lo haga libremente, puesto que quiero poseerle como libertad. Yo le pido, pues, ser objeto queriéndole a la vez sujeto. Además, para aprehenderlo como sujeto *es preciso* (subrayo todavía) que yo sea objeto para él e incluso objeto fascinador. Pero instantáneamente yo (sujeto) dejo de aprehenderlo tal como proyectaba. La rabia de esta impotencia puede llevarme a tratarme furiosamente como objeto, como el niño que se da de manotazos o como el hombre que se injuria y se hunde en el fracaso: tal es la significación del masoquismo.

Después de haber reconocido como imposible «la comunión de las almas»¹¹ intentaré entonces la comunión de los cuerpos. Puesto que no puedo aprehender esta libertad como libertad, trataré de adherirla a su propia corporeidad (a su «facticidad») y atraparla también en la trampa, pero en *su* trampa, no ya en la mía. Este ardid sigue diversas tácticas.

Puedo objetivizar al otro por la indiferencia. Yo hago entonces como si él no me mirase, me dis-

¹¹ *La Nausée*, 137 y 148 y s.

traigo de su presencia, a veces con él mismo. Entonces queda satisfecho, no estoy enajenado, estoy en el estado inverso de la timidez o de la vergüenza. Este estado, para algunos, para los «floridos» (especie particular de «Farsantes»), puede durar toda una vida. Yo estoy siempre en peligro de ser cosificado por el otro, lo soy, pero ya no me doy cuenta. Estoy instalado en la muerte del otro, en la mía.

Una tentativa análoga anima el deseo sexual. La sexualidad no es una función contingente de mi cuerpo, sino una estructura necesaria de mi ser, un proyecto fundamental de mi tipo de existencia. Soy yo quien deseo, pero hay que precisar; soy yo sumergiéndome en la facticidad de mi cuerpo, existiendo mi propio cuerpo como un vértigo en el que zozobro, haciéndome carne en presencia de la carne del otro, para intentar apropiarme de su carne. Es preciso que al mismo tiempo yo lo haga carne. Puesto que primitivamente no es carne. El es un ser situado, vestido no sólo con sus vestidos, sino con mil lazos individuales y sociales. Es preciso que yo le desnude. Entonces me siento tranquilo. Con eso, él ya no es más que esta carne, llevada a sus fronteras inmediatas, por mis manos, de donde no amenaza desbordarse por todas partes con su libertad. A su vez ha sido hechizado. La posesión es, de esta forma, una tentativa de doble encarnación recíproca. Pero tampoco ella puede conducir más que al fracaso. Pues si yo quedo dueño de la victoria, por virtud de estos procedimientos mismos, sólo poseo unos despojos

y no al otro; de hecho, en lugar de quedar triunfante me hundo a mí mismo. En su florecencia, la carne del otro me patentiza al otro como inaccesible. De ahí la rabia del sádico que quiere humillar esta carne para mortificar una libertad que no puede avasallar.

Todos conocemos la irritación que nos producen estos pequeños accidentes mecánicos en que dos piezas solidarias se bloquean. Si conseguimos libertar a una de ellas, atascamos a la otra; si libertamos a ésta, la primera se atasca. Esto es nuestra desventura con «el otro», en el esquema de Sartre. Sujeto, yo aspiro a aprehenderle como sujeto. Pero si me presento como sujeto, se cuaja en objeto. Delante de su subjetividad, únicamente puedo presentarme como objeto incapaz de tocarla. Sería preciso que el otro pudiera serme revelado a la par como objeto y como sujeto. Pero esto es imposible. «El otro es por principio inaprehensible: me huye cuando lo busco y me posee cuando le huyo»¹². Esta impotencia es, para Sartre, el origen del sentimiento de culpabilidad y del odio. El odio es odio de la trascendencia del otro, proyecto violento de suprimirla.

Si Sartre hubiera titulado este capítulo de su obra, simplemente, a la manera de los médicos: «Estudio ontológico de una estructura del ser-para-otro», no podríamos dejar de considerarlo como un análisis admirable de una de las actitudes

¹² *La Nausée*, 479.

fundamentales que tenemos en relación al otro. Pero la rechazamos desde el momento en que pretende excluir toda otra experiencia posible y se presenta como la descripción *ne varietur* del ser-para-otro. Insistiendo de nuevo en la distinción de lo auténtico y de lo inauténtico, que es imposible de despojar de toda incidencia de valor, diríamos que la descripción sartriana es precisamente la del ser-para-otro inauténtico. Pero volvamos a la base del análisis.

La primera perspectiva es la de todo existencialismo. Yo no puedo alcanzar el otro poniéndole como objeto delante de un yo-sujeto, sino únicamente partiendo de la *presencia del otro* vista como hecho primitivo de mi experiencia existencial. Si empiezo por plantearlo a la manera cartesiana, dice Gabriel Marcel, según la cual mi esencia es ser consciente de mí mismo en el aislamiento de un *cogito* individual, no hay ningún medio de salirse de él y desembocar en los otros. Por otra parte, observa, el yo sólo puede existir en el *Cogito* tomando distancia con relación a él mismo, tratándose como ser visto por un otro interior. La dialéctica del otro como la trascendencia es un movimiento a la vez centrífugo y centrípeto, hacia un *intimus intimo meo*. Así, pues, en un sentido sólo hay el otro que existe originalmente. El me habita¹³. Hay, pues, en la unidad de una intuición original un *Sum ergo es*, que se precisa bajo un cierto ángulo de incidencia en un *Videor ergo es*.

¹³ *Etre et avoir*, 150-51.

La ambigüedad empieza en la determinación de esta mirada que yo dirijo sobre el otro, o con la que el otro me engloba. Sartre no ha profundizado lo bastante el análisis. En cuanto abordamos la simbólica de la vista, el sentido claro y analítico por excelencia, corremos el peligro de conducir la mirada a la operación técnica que ésta nos revela en su origen: determinar (es decir, fijar) para aprehender; estas palabras están revestidas de su valor, físico y cognoscitivo. Pues la mirada tiene por función útil fijar así el movimiento de las cosas o de los seres, y tomar (también una palabra de doble sentido, y muy sartrista) a distancia lo que es necesario a la potencia del individuo. Pero lo mismo que yo no me conformo con mis funciones, la mirada no se conforma con esta utilidad primaria. La ejerce con un exceso. Por detrás de ella está la ventana más directamente abierta sobre el ser personal, la senda central de la invocación de persona a persona. Ejecutora de bajas obras, cuaja, fija y adueña. Mensajera del soberano interior, llama y ofrece.

Releed el análisis de Sartre. Para nada alude a este ser esencial de la mirada. La mirada del otro me *roba* el mundo; *vacía* el patrimonio que mi propia mirada se había creado. Me enajena y me posee. Contestarle es contenerle, expulsarle y esclavizarle a mi vez. Todo sucede entre dos propietarios que se disputan unos bienes, jamás entre dos existencias que se cambian mutuamente su superabundancia. Como todo el existencialismo,

Sartre pretende eliminar la pura exterioridad de la descripción de las cosas humanas. Pero en su descripción de la mirada introduce la exterioridad absoluta hasta en el contacto humano más íntimo. Hay en ella una visión que recuerda con una precisión sorprendente la del perseguido. Creo que nadie tomará esta observación como un «psicoanálisis existencial» del pensamiento de Sartre: los lazos no son necesariamente directos entre una personalidad y las ideas que expresa. Nos conformaremos con la comprobación de un paralelismo descriptivo que se impone por sí mismo. El paranoico es un ser para el que se ha empobrecido la sustancia del mundo, al mismo tiempo que se le ha exacerbado enfermizamente la conciencia de sí mismo. La conciencia empobrecida que tiene del ser le da el sentimiento de que cualquiera que tome parte le quita *su* parte. El otro sólo se le aparece desde entonces con el aspecto de una amenaza, de una posible *usurpación*. Todo lo que le rodea le atañe y le acecha. Su universo es un universo de amenazas y de malicia concéntrica, de la que él es el centro irritable. No transforma únicamente el ser visto en ser perseguido; como una carne enferma, sufre por el contacto e incluso por el roce, como si ya no existiera para él esa esfera de holgura cómoda que es nuestro asiento en el mundo. De la misma manera, Sartre se niega a concebir el ser-para-otro de otra forma que no sea la usurpación, apoderamiento del bien y avasallamiento de la persona. Sabemos qué valor afectivo anormal toma en su obra novelística como en su reflexión

el ser tocado, base de la Náusea¹⁴. La mirada no hace más que congelar. El mundo de las miradas tiende a instalar la soledad helada del universo paranoico. «Nadie. Para nadie Antonio Roquentin existe»¹⁵.

No es necesario, sin embargo, llegar hasta la visión extrema de la paranoia para reconocer el esquema del mundo implicado en la concepción de Sartre del ser-para-otro. Expresa, simplemente, el mundo de la posesividad. Este yo que quiere contaminar al otro de su mal interior lo quiere por odio hacia este mal que confiesa. No es ya una pura libertad, un sujeto intacto. Pero ¿qué es ese mal? ¿Es una «facticidad» que me viene del exterior, de mi situación original en el mundo? En este extremo iremos más lejos que Sartre por el mismo camino que él nos indica, donde se niegan las fatalidades para cargar al existente con la responsabilidad entera de sí mismo. El mal que impide la comunicación de las libertades o de las existencias (fórmula preferible a la comunicación de las conciencias) es un mal que suscito yo mismo, desde el momento en que me hago indisponible. Nos encontramos de nuevo con la noción de *indisponibilidad* que tanta importancia central tiene en el pensamiento de Gabriel Marcel.

¹⁴ «Los objetos no deberían *tocar*... Y a mí ellos me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos, como si fueran bestias vivas.» *La Nausée*, 25.

¹⁵ *La Nausée*, 213.

La indisponibilidad, como hemos visto, empieza en el corazón de la relación que mantengo conmigo mismo. La mirada del otro no es la única que puede congelarme en objeto. Si cierro sobre mí mismo la curvatura egocéntrica, si me hago dueño de mí mismo, desarrollo en mí una opacidad que está en el origen de la opacidad que desarrollo después en los otros. Recordemos: lo que petrificó a Lot frente a Sodoma no fue el ser mirado, sino el mirar de cierta manera sus deseos. *Etre regardant* *, dice el pueblo por «ser avaro», negarse¹⁶. No es, como quisiera Sartre, mi libertad que avasalla; es mi previo avasallamiento al egocentrismo. Si inmediatamente simula la libertad, es que hay sustitución de persona. «No estar disponible; estar ocupado consigo»¹⁷. ¡Riqueza del idioma! Ocupado consigo. Colmado de sí. Aquí estamos en el «demasiado pleno» de Sartre, en el en sí inmóvil e improductivo. Todavía vamos a ofrecer a Sartre una magnífica imagen sartriana en que él no pensó; él, para quien el colmo del englutimiento es el englutimiento por lo viscoso azucarado (la avispa apresada en un bote de confitura). Pleno de sí: almibarado, dice también el lenguaje popular. Esta

* Mounier cita una locución francesa: *Etre regardant*; el participio francés *regardant* equivale a nuestro gerundio «mirando»; «ser mirado» equivale a ser meticoloso, avaro. El *ser mirado* español en este caso apoyaría la tesis de Sartre. (N. del T.)

¹⁶ *Etre et avoir*, 13-14.

¹⁷ *Etre et avoir*. 105.

indisponibilidad primera es una forma crispada del haber¹⁸. La angustia de ver mis haberes abandonados al tiempo me repliega celosamente sobre ellos; el sentimiento de que puedan ser dilapidados o agotados me torna avaro de mí mismo y me conduce a una concepción avarienta del mundo. Es aquí donde esta actitud fundamental gira, y la proyecto desde mí mismo sobre el otro. El otro es el que amenaza mis posesiones mundanas, no se me aparece más que bajo el aspecto de la usurpación posible o de la adquisición inventariable (lo «interesante» de Kierkegaard es una forma estetizada de esta última perspectiva)¹⁹. De esta manera, *es en un proyecto previo de indisponibilidad, y no en mi libertad de sujeto, donde yo aprehendo al otro como objeto; es en la misma disposición en que yo me reduzco a recibirle como invasor.*

La cosa es completamente distinta si me coloco con relación a mí mismo y del otro en una actitud de disponibilidad. Yo no pienso ya en mí como ser-a-quien-proteger. «Estoy abierto» al mundo y al otro, «yo me presto» a su influencia, sin cálculo ni desconfianzas sistemáticas. Sería preciso analizar aquí algunos sentimientos bastante despreciados por la inteligencia egocéntrica. La *admiración*, por ejemplo²⁰. En ella yo me ofrezco a una irrupción cuya peculiaridad estriba en arrancarme de mí mismo, del pensamiento de mí mismo. La negativa

¹⁸ *Etre et avoir*, 122, 148, 217.

¹⁹ *Du refus*, 98-99.

²⁰ *Du refus*, 76.

a admirar es la repulsa a dejarse «levantar»; es decir, precisamente la repulsa o la incapacidad adquirida de mantener bajo la mirada de otro esta agilidad creadora del para-sí que, en la onda recibida, puede encontrar el sostén de un nuevo impulso. Tal es, también, la *fidelidad creadora*. No es únicamente constancia, análoga a la permanencia de una ley, identidad congelada al estilo del en-sí de Sartre, sino presencia siempre disponible hacia el otro, y por eso siempre nueva (recuérdese la «repetición» de Kierkegaard). Es creadora, pues los datos de mi compromiso se modifican perpetuamente en el curso de su marcha, reinventando perpetuamente la continuidad de su destino²¹. En tales experiencias, la presencia del otro, en lugar de fijarme, aparece, todo lo contrario, como un manantial bienhechor y sin duda necesario de renovación y creación.

Es preciso volver al análisis de la mirada. Hemos reprochado a Sartre ver solamente en la mirada, la mirada que *fija*. Pero la más profunda mirada es, al contrario, la mirada que *trastorna*. Siempre que yo acoja la presencia del otro como la de cualquiera cosa de la que no dispongo, la mirada que me dirige no me inmoviliza, sino todo lo contrario, me molesta, me inquieta, me pone en cuestión. Me despoja, es verdad, pero es de mí mismo como enemigo de mí mismo; me despoja de mi opaci-

²¹ *Etre et avoir*, 39; *Du refus*, 199; *Homo Viator*, cap. *Fidélité et obéissance*.

dad egocéntrica, de este obstáculo y de esta pantalla que soy para mí en la soledad. La experiencia nos dice a diario el valor revelador del aviso que los otros nos dan cuando tienen a bien entregárnoslo, o simplemente de la lucidez que despiertan en nosotros por el simple peso silencioso de su mirada. Solos, no nos conocemos bien y nos juzgamos mal. La maledicencia casi siempre tiene más razón que la introspección. No es, pues, únicamente la mirada generosa del otro la que nos alienta, sino también incluso la mirada hostil, celosa o indiferente si yo, quien la recibo, estoy en estado de disponibilidad. Esta experiencia se comprueba en los grupos igual que en los individuos. Es el aislamiento lo que conduce al sueño existencial del en-sí. La mirada del ateísmo sobre la religión, de la oposición sobre el Gobierno, de los discípulos sobre el maestro, son el principal agente de su vitalidad. Koehler ha demostrado que la inteligencia se opone al instinto en que aquélla introduce el rodeo en la resolución del obstáculo. La más larga distancia de mi mano al objeto es, a menudo, el camino más corto desde mi deseo a su satisfacción. Parece, pues, que también el camino más seguro de mí mismo a mí mismo, en el conocimiento y en la posesión de mí mismo, pasa por el rodeo de la mirada del otro. El otro es, de este modo, el cooperador de mi vida espiritual más íntima, y podemos decir con Gabriel Marcel que, por consiguiente, la vida espiritual es «el conjunto de acciones por las cuales tendemos a reducir en nosotros la parte de indisponibilidad».

La presencia del otro no tendría quizá este efecto si sólo fuera una presencia social. Acaso porque la trascendencia de Sartre es únicamente proyectiva, le impide rebasar el plano horizontal de la usurpación. Ha y en el ser-mirado indisponibilidad, un comienzo de gratuidad, por ejemplo, en la vanidad, o, más arriba, en el orgullo y el sentimiento del honor; ora saboreo mi bien o mi ser en una bocanada de contemplación grosera, ora la ofrezco al otro en una participación propuesta furtivamente o, más aún, en el orgullo común de ser hombre. Lo que tengo, dice Gabriel Marcel, es lo que puedo exponer en el doble sentido de la palabra, y en este doble sentido la vanidad misma se expone a medias²². Pero es un ofrecimiento que el cálculo en seguida hace suyo. Para que el otro deje de ser el competidor es preciso que en él, en mí y en el mundo yo experimente lo inagotable. Y yo lo experimento en esta experiencia de trascendencia con la cual la trascendencia de Sartre sólo tiene de común el nombre.

Su diferencia aparecerá claramente si comparamos el análisis de Sartre sobre la vergüenza y el que nos ha dejado la primera rama existencialista sobre el *pudor*. Ya es significativo que en el mismo nudo dialéctico Sartre haya propuesto una noción, a pesar de sus resonancias íntimas, mucho más social que el pudor. El pudor, decía ya Kierkegaard, es la existencia en tanto que no puede expresarse por completo. Es pudor frente al Trascendente

²² *Etre et avoir*, 234.

que está en ella y no solamente delante del otro. Después de Jaspers, Soloviev ha reemprendido este análisis²³. El pudor o la vergüenza moral expresan que no hay identidad entre mi naturaleza corporal o social objetivizada y mi existencia. Yo no tengo vergüenza *de ser esto delante del otro*. Yo no tengo vergüenza, por ejemplo, de ocupar un puesto en el espacio de mi cerebro. Yo no tengo vergüenza de ejercer delante del otro una actividad que va acompañada por el sentimiento de mi propio valor, como explayándose al trascender. Tengo vergüenza *de no ser más que esto*, o, mejor, de no parecer ser más que esto, yo que siento en mí la posibilidad de ser infinitamente más, y, en el otro, en su llamamiento o en su reproche, la exigencia de que yo sea infinitamente más. Es lo que explica que un aspecto de mí mismo o un comportamiento perfectamente natural —por ejemplo, el comportamiento sexual— pueda suscitar la vergüenza, si la atención se lleva sobre sus límites en lugar de llevarla sobre el impulso. Esta vergüenza no atañe al comportamiento en su positividad. Me recuerda que no soy solamente el instrumento pasivo de la naturaleza y de sus fines. El hombre podría, pues, definirse como un ser capaz de vergüenza. Tengo vergüenza, luego existo, en el sentido pleno de la palabra: existo como un ser trascendente, hecho para desembarazarse perpetuamente de sí mismo, de sus pasiones, de sus acciones, de sus perfecciones paralizadoras.

²³ *La justification du bien*. Ed. Montaigne.

De la misma manera podríamos analizar el *desprecio*. El desprecio de los hombres (y con ellos de nosotros mismos) es un sentimiento inseparable de la conciencia viva de nuestra traición perpetua de la existencia. Pero puede presentarse como un menosprecio cerrado, suficiente. En este caso sólo puede desembocar en un aislamiento estéril o en la voluntad de poder. Si el desprecio mantiene la promesa de la trascendencia, es, al contrario, una fuerza potente de resurgimiento espiritual y de compasión. Como el desafío, es una revelación en hueco de la trascendencia. Es, a pesar de todo y en definitiva, generosidad.

El *con-el-otro*, el *nosotros*, sigue rigurosamente la concepción que nos hablamos hecho del *para-otro*.

Para Scheler, Buber y Gabriel Marcel, la experiencia lleva a una comunicación de los sujetos, diálogo, encuentro auténtico, en el cual no trato al otro como naturaleza, sino como libertad; más aún: colaboro a su libertad, como él colabora a la mía. Si el otro no es un límite del yo, sino la fuente del yo, el descubrimiento del nosotros es estrictamente simultáneo con la experiencia personal. El tú es aquel en que nosotros nos descubrimos y por quien nosotros nos elevamos: surge en el corazón de la inmanencia como en el de la trascendencia. No rompe la intimidad, sino que la descubre y la eleva. El encuentro en el nosotros no sólo facilita un cambio integral entre el yo y el

tú, sino que crea un universo de experiencia que no tendría realidad sin este encuentro²⁴.

Sin embargo, este universo es el límite superior de una aspiración cuyo destino es empíricamente desgraciado. La repetición acaba por fracasar en Kierkegaard y debe ceder frente a la rara y difícil interjección de Individuo a Individuo, que jamás triunfa totalmente sobre el secreto. Para Jaspers, sólo la comunicación objetiva es fácil, la que se mantiene en las relaciones económicas, políticas y verbales. Tiene gran cuidado en no desestimar estas relaciones en su propio plano de realidad. No son indispensables para entrar en las formas más elevadas de comunicación; son como el receptáculo necesario. Pero el existente, si encuentra ahí sus raíces y su asiento, no puede encontrar ahí su plenitud. Sólo puede colmarle el diálogo del existente al existente. Para entrar en él tengo primero que asegurar mi existencia, y esto no lo puedo hacer más que con el otro y por el otro, queriendo que él mismo esté en su verdad tal como yo me esfuerzo en estar en la mía. Únicamente la soledad del impulso existencial hace que esta cooperación sea combate y desgarramiento, tanto como amor y comunión. La comunión no puede nunca superar por completo el desgarramiento del ser. Para el pensamiento de Jaspers, en el punto en que se encontraba en 1939, no hay un reino establecido de los existentes, sino que en la noche de la separa-

ción hay un firmamento discontinuo de visitaciones exaltadoras que son suficientes para dejarnos un sabor sustancial de recuerdo y de esperanza más fuerte que la experiencia maciza de nuestra soledad.

También en la línea de Heidegger nos encontramos con la afirmación de una comunión. El ser humano, según Heidegger, es un *Mitsein*, un *ser-con*, y no solamente un ser-para, a diferencia de los utensilios, que son únicamente para. Mi mundo es un *Mitwelt*, un *mundo-con* (otro). El *Mitsein* no es tampoco un estado permanente y dado, no puedo entrar en él más que en la vida auténtica; más abajo de ésta no hay más que asociación de intereses y de preocupaciones. Pero bajo la afirmación de este *Mitsein* nos encontramos con alguna dificultad para descubrir su ser y su plenitud. En realidad, implica cierto homenaje al otro; pero, por así decir, negativo y ciego, como entre seres cuyo desamparo y soledad absoluta han sido afirmados anteriormente. El hombre que tenga conciencia de la vanidad del ser y de la vida, dice Heidegger, no tiene ningún deseo de inmiscuirse en el destino del otro, sino que respeta lo que es. Flaco sentimiento, del que mal podemos ver salir una comunión. En el desamparo ontológico, la comunicación directa es decididamente imposible: un enfrentamiento real, un intercambio efectivo, harían cesar la soledad fundamental. ¿Qué queda, pues? Sartre cree ver en el pensamiento de su maestro un lazo parecido al del equipo con su pesada existencia en común en una tarea en la que cada uno, en el silencio de una soledad yuxtapuesta a

²⁴ Maurice Nédoncelle: *La réciprocité des consciences*. Ed. Montaigne, 1942.

otras soledades, es atravesado, sin embargo, por el estremecimiento de la colaboración. Del equipo, su imagen se desliza muy pronto a la de la galera. Destaca, justamente, que este ser-con se niega por su generalidad misma; ésta dificulta toda relación concreta de mi ser personal con tal otro ser concreto, todo encuentro.

No es sólo defectuosa esta generalidad; lo es incluso la misma ontología que Sartre ha heredado de Heidegger. Sartre tiene el mérito de no soslayar la imposibilidad con que su ontología tropieza para fundar una comunicación de sujeto a sujeto. Verdad es que existe para él una experiencia de un nosotros-objeto; por ejemplo, de una multitud o de una conciencia de clase oprimida. Pero sólo es una experiencia de un englutimiento colectivo y sin recurso alguno en una infinidad de existentes extraños entre sí; experiencia deprimente, y, como tal, sin promesa ontológica. En cuanto a la existencia de un nosotros-sujeto, enlace de sujetos, Sartre la niega terminantemente. Ciertamente es que hay una experiencia psicológica de esta naturaleza, modo de sentirme en medio de los otros, pero sin fundamento ontológico. «Las subjetividades están fuera del alcance y radicalmente separadas»²⁵. Así, pues, esos otros no son más que «cualquiera», y yo floto «cualquiera» entre esos «cualquieras», *plankton* frágil del que el ser sólo es reflejo. Es preciso atenerse al análisis ya desarrollado sobre el parasí: «La esencia de las relaciones entre conciencias

²⁵ *L'être et le néant*, 498.

no es el *Mitsein*, es el conflicto»²⁶. No hay *nosotros* allí donde el *nosotros dos* no llega a formarse. No hay más que una solidaridad de condenados, donde cada uno es extraño a cada uno de los demás como a sí mismo, *extraño* y no *otro*.

²⁶ *L'être et le néant*, 502.

VI

LA VIDA EXPUESTA

Movilidad, intensidad, afirmación, compromiso, todas las notas de la gama existencialista parecen hechas para un canto de lucha y de acción.

Miradas más de cerca, las cosas se complican. La acción, como la relación interpersonal y como la situación, también puede ser considerada, en su apariencia objetiva, como acción vista o eficaz, gestos y resultados, o según la relación interior que el sujeto mantenga con su acto como acción vivida o auténtica, intención y finalidad. La acción completa cubre los dos campos; se despliega de la intención al resultado, de la autenticidad a la eficacia. Sin la autenticidad, deja el lugar a un mundo de determinaciones donde el acto se encuentra ausente, si es que es posible que un tal mundo sea pensable sin mala fe: mundo totalmente exteriorizado de causas, de consecuencias, de estructuras y de aparatos, tal como lo pensaría en su límite el determinismo. Pero sin la resolución en el plano de la obra, sin el afán de eficacia, la acción se desvanece en el sueño y en la abstención.

La reacción existencialista contra el imperialismo de la exterioridad, ¿no amenaza con rechazarnos más acá del acto? La desconfianza respecto a la acción objetiva, ¿no desarrollará una mística pobre de la *no-acción*, lo mismo que hay una mística pobre del no-saber, una apraxia paralela al agnosticismo, caricaturas indigentes de una verdadera ascesis? O bien a la inversa, pero con el mismo efecto, esta interiorización excesiva de la acción, que nos aleja de los frenos objetivos y concentra nuestro interés en la busca de la intensidad, ¿no nos amenaza con entregarnos a una especie de *delirio de acción* por la acción donde se pierda al mismo tiempo el sujeto que actúa y la preocupación de la cosa hecha?

Nada parece en principio estar más alejado que la primera de estas dos salidas de una filosofía de la decisión como es la de Kierkegaard. Pero hay un hecho extraño en la misma existencia de este pensador existencial. ¿Por qué este filósofo del «compromiso», en el umbral del matrimonio y en el umbral del sacerdocio, retrocedió ante el compromiso definitivo? El humor, la inhibición por el padre, el mal romántico, se dirá; bien. Pero el humor, las herencias y el medio, en el pensador forman circuito con el pensamiento y raramente actúan sin alguna relación íntima con su visión del mundo. La explicación psicológica no puede bastar aquí. Ya hemos sorprendido en el teólogo danés un movimiento íntimo del existente hacia lo excepcional, lo escondido, lo indecible, revelador de una repulsa y miedo originarios a la trivialidad,

la publicidad y la comunicación. Este movimiento es, en el fondo, teológico e incluso teocéntrico. Esto no impide que a menudo haya pesado en un sentido único. Se puede decir, ciertamente, que Kierkegaard renunció a los compromisos inferiores (de orden ético) por compromisos de orden superior (religioso), y recordar que murió combatiendo. Pero este combate era también un combate de oposición, y, si no fuera presuntuoso juzgar los compromisos de Kierkegaard, no podemos dejar de reconocer que éstos le llevaban siempre a la afirmación de lo abrupto más que a la realización de lo posible. En el centro de la ontología de Jaspers se encuentra una perspectiva parecida en la idea de que el fracaso es el término necesario de todo proyecto humano. También en Sartre, para el cual la vida no es solamente una empresa limitada, sino siempre una empresa frustrada¹. Todos tenemos presente en nuestro espíritu la imagen alucinante de este universo del fracaso que Kafka nos presenta en el *Castillo* o en el *Proceso*, la marcha interminable y agotadora hacia un objetivo, del que cada paso nos aleja. En Kafka también se extremaba la pasión del misterio del mundo hasta un punto en el que ella misma estorba lo serio que suscita y desarrolla una especie de impotencia de alta categoría. No dudamos de que una tal insistencia sobre la desdicha esencial de la acción, a pesar de que algunos encuentren en ella un exci-

¹ *L'être et le néant*: «La historia de una vida cualquiera es la historia de un fracaso.»

tante para actuar, pueda deprimir en la mayoría el resorte mismo de la acción. ¿Por qué edificar, si todo proyecto humano es absurdo? ¿Por qué ayudar al hombre, si el hombre es despreciable, o tenderle la mano, si esta mano no ha de encontrar jamás la suya? ¿Por qué perseguir breves y aparentes éxitos, si han de concluir en un fracaso esencial? Hoy día en Europa parece que esta especie de impotencia de realización ha alcanzado a los mejores, cuando no están poseídos por el fervor comunista o cristiano. En la alegría de las sociedades jóvenes y ascendentes, la potencia biológica y el impulso espiritual mezclan estrechamente sus fuerzas sin que nadie sienta la necesidad de discurrir sobre la eficacia o sobre el compromiso. Cuando el impulso declina, la palabra viene a compensar la vitalidad desfalleciente. Una moda verbal atestigua más raramente una realidad que un remordimiento o un deseo. Una civilización empieza a predicar la existencia y la acción cuando no tiene seguridad de existir y sus potencias de acción vacilan. Se comprende que el existencialismo afirme de un lado la necesidad de realización total del acto humano y que, al injertarse como reacción de defensa ontológica en una enajenación parcial, traicione a veces sus propias exigencias bajo el efecto del mal mismo, que ha despertado. El retroceso existencial ante la acción no expresa siempre ni tan sólo una exigencia del ser subjetivo, que en otros tiempos mostró más seguramente su fuerza, sino que delata también una anemia provisional que la reacción existencialista (de aquí su am-

bivalencia) encubre y combate al mismo tiempo.

Sin embargo, la tradición existencialista es unánime en movilizar todas nuestras potencias reductoras contra este mal de la acción.

Su fuerza es muy grande en este combate cuando la existencia está sostenida por una trascendencia real que la desborda, la llama y la alimenta. El número y la importancia de los fracasos se borra bajo la persistencia del llamamiento y su potencia indefinida de suscitar la respuesta. El fracaso, por lo demás, lleva en esta perspectiva un signo positivo. No se reduce al hecho objetivo de un límite o de una detención, es una experiencia de la decepción. Ahora bien: la decepción implica la aprehensión de un ser-más. No tendría ningún sentido si no estuviera implicada en ella la percepción de algo que hubiera podido ser alcanzado y que no lo fue. Hay un abismo entre la experiencia del fracaso y el nihilismo, entre la acción fracasada y la acción vana. La acción muere perpetuamente, pero también resucita perpetuamente, porque el sentido director de la acción no muere. Como dice Jaspers, cuando la esperanza parece traicionarme en uno de mis deseos, no puedo continuar siendo fiel a este deseo difunto; sólo me queda ser fiel a la esperanza. El ser auténtico del fracaso no es su ser empírico ni la limitación que impone a la acción, sino la manera con la que ha sido tomado y transfigurado. El tema constante de una tal visión de la acción es el tema del *resurgimiento*, su mito es el mito del Fénix, o también el de Anteo. Esta era la idea kierkegaardiana de la *repetición*, «am-

pliación exuberante de la interioridad», «la misma cosa, y sin embargo cambio y sin embargo la misma cosa»². La repetición es la reparación perpetua de las desgarraduras del tiempo por la infatigable aguja de la eternidad. Verdad es que no se trata de consuelo metafísico, de un retorno sutil del optimismo ontológico por detrás del drama del mundo. Para Jaspers, este renacimiento siempre queda detenido, siempre repulsas inexorables impiden la reconciliación definitiva. Pero hay en esta desesperación una sorda potencia de esperanza que es suficiente para transfigurar uno u otro día la soledad más pesada.

Este recurso inagotable no nos viene únicamente del exterior. Sería vano reducir una filosofía del fracaso, como la de Jaspers, a alguna sublimización de los complejos de fracaso que nos ha descubierto el psicoanálisis. Los complejos de fracasos convergen hacia la depresión vital y la inacción. La desdicha de la acción, según Jaspers, lejos de deprimir la acción, nos vuelve de la acción condicionada, encaminada a objetivos finitos y empíricos que la agotan a fuerza de preocupaciones y se agotan, hacia la acción incondicionada (la acción auténtica), en la que exponemos el todo por el todo en el seno de la situación dada, sin detener la acción en fines demasiado próximos y excesivamente estrechos. En todo este sector del existencialismo, la debilidad que ataca al ser en su impulso hacia

la plenitud le es accidental, aunque radical. Afecta a un ser generoso superabundante en nosotros, lo mismo que fuera de nosotros. El impulso es demasiado breve y segado en el curso de su desarrollo, pero no pobre.

Por el contrario, en el ser de Heidegger hay, como creo que observa Jean Wahl, una pobreza esencial, una *poenia*. También en él están nuestras posibilidades en cuanto a su forma, resurgiendo perpetuamente; pero es el resurgir de una nada. Tan pronto como se ha descubierto esta fórmula nos preguntamos en qué difiere de un ruido de palabras. ¿De qué fuerza, ausente de la acción inauténtica, puede alimentarse la acción auténtica? Lo mismo que Jaspers, Heidegger nos aparta de la preocupación excesiva por los objetivos finitos y protectores de la angustia, pero no de la tarea cotidiana. Quiere que aceptemos todas nuestras posibilidades, pero sin ser engañados por ellas, tomándolas por lo que ellas son, por nada, por un anonadamiento diluido en el tiempo, por una muerte diferida. No es, no puede ser, si no formalmente, o mejor, verbalmente, un resurgimiento de existencia. Es una manera de ver, resignación interior a la nada que está en nosotros y ante nosotros. Sería inútil negar que este cambio psicológico pueda ser, al menos a título excepcional, fuente de fuerza moral, puesto que ciertas experiencias lo atestiguan. Pero esta fuerza es fuerza de aceptación, no fuerza de resurrección. No podemos por menos que encontrar aquí, en la filigrana de una expresión secularizada, la oposición de dos teolo-

² *Post-Scriptum*, 191; *La répétition*, 123; *Concept d'angoisse*, 212 y 216.

gías tradicionales: la teología católica, que hace del hombre una naturaleza cruelmente herida, pero solamente herida, y que la gracia transfigura desde esta vida en su ser, cuando él la acepta, y la teología luterana, que ve en nuestra condición una nada maciza, cuya aceptación, sin transfiguración posible hasta la muerte, nos da, sin embargo, la promesa incondicional de vida.

Parece poco discutible que una filosofía de la esperanza hace más hombres de acción que una filosofía de la desesperación. No es un argumento para los que prefieren la autenticidad al número. Pero lo es para quien piensa que la existencia no es una madrastra y que debe encontrar una amplia complicidad en el corazón del hombre. La filosofía de la nada puede invocar en su favor la grandeza, solitaria y sin ayuda, de los que en ella se inspiran. ¿Puede llegar a ser un evangelio común? Maurice Merleau-Ponty, haciendo el elogio del héroe existencialista de esta tradición desesperada³, trata de reducirlo a dimensiones familiares. Este héroe no es un encargado de misión extraordinaria, no es tampoco un sombrío servidor inútil: ¿de qué servirá, puesto que el pasado es rebasado siempre y el porvenir es tan absurdo como el presente? No se emboza en su desgracia. Se entrega únicamente «al movimiento natural que nos proyecta, sin esperanza, hacia los hombres y hacia las cosas». Este retrato del hombre medio existencial sólo es una composición inestable, en la que el autor trata de

³ *Le culte du Héros. Action*, 1.º de febrero de 1946.

apagar, bajo los colores modestos de su paleta, una ética encendida de color, pero, en su sentido propio, inhumana. Una ética que niega al hombre esta parte de alegría existencial que es su pan y su carne sólo puede ser una ética aristocrática. Lleva en sí misma el proceso de mala fe de que acusa a sus adversarios. Ser, hacerse, existir, son palabras que no pueden tener ningún sentido ni una fuerza de conmoción en una filosofía que no consigue hacer de la nada el tejido de la existencia y del coraje más que revoloteando sin cesar entre el olvido del ser, en el momento de filosofar, y el olvido de la nada, en el momento de actuar.

El lazo de una filosofía, con sus consecuencias, es bastante flojo o bastante ambivalente para que, más allá de estas divergencias originales, los dos existencialismos, el que cree en el ser y el que no cree en él, tengan a menudo una actitud práctica muy parecida frente a los problemas de la acción.

De la misma manera que rechazan los sistemas de pensamiento rechazan los sistemas de acción, corazas de protección contra la existencia fluyente donde, en los límites, por otra parte inasignables de la situación, todo es siempre posible y siempre arriesgado. La angustia existencial no es una neurastenia debilitadora, es el aspecto íntimo de este combate puesto constantemente en cuestión, rebrotando siempre, que implica la vida expuesta. Kierkegaard denuncia, con Barth a su zaga, las cristiandades, las «órdenes sociales cristianas», que instalan la exigencia absoluta en las finalidades relativas y reductoras de la angustia religiosa. Hei-

degger combate en la misma línea las religiones y las preocupaciones utilitarias. Jaspers acusa a todas las totalidades (Estados, religiones, sistemas morales) de inclinarse hacia este imperialismo totalitario que, suprimiendo el drama existencial, seca las fuentes de la existencia. No niega la utilidad de la ley y del aparato como instrumento de enlace necesario de lo empírico a lo existencial y, en este sentido, como momento interior de la dialéctica. Pero el deber social o la ética legal no son más que el primer grado de la ética existencial. Esta surge de un tacto, de una revelación por el acto de compromiso, más que de la aplicación de una ley. Al menos puede decirse que la ética está en constante tensión entre la obligación de la ley y la incondicionalidad de la conciencia pura, entre el acto universalizable y el acto inimitable, entre la perspectiva de Kant y la de Kierkegaard⁴.

Concluiríamos falsamente diciendo que una tal posición es hostil *a priori* a toda incidencia colectiva de los valores. No hace más que señalar los peligros propios que hay en esa incidencia colectiva, tanto como rechaza hacer de los valores los juguetes de un Yo aislado⁵. Lo que pierden los sistemas en esta perspectiva, la responsabilidad per-

⁴ Esta crítica de la ética legalista ha sido emprendida nuevamente, en unos términos muy parecidos a los de Jaspers, por Berdiaeff, *Esprit et liberté*, *De la condition de l'homme*.

⁵ Véase, por ejemplo, la crítica del *Ich* de Fichte, por Heidegger.

sonal lo gana sin reserva alguna. El hombre, su destino, el universo son entregados a su decisión. Puede decirse que en todo pensamiento existencialista la decisión es divina. Divina, en Kierkegaard, porque pone en el mundo, propiamente, la intención eterna: nos imaginamos un Kierkegaard católico que, en algún «Sermón», hubiera simbolizado toda decisión humana en el *Fiat* de la Virgen, ese *Fiat* que la hace madre de un Dios por influencia directa del Verbo, sin comunicación humana, respetando, a la vez, exteriormente, la situación causal de la maternidad. Divina, la decisión lo es en un otro sentido para el existencialista ateo, en cuanto que ella misma es el dios soberano que en cada instante recobra en la existencia de mi ser, puesto totalmente en cuestión. Cuanto más la existencia del hombre es concebida como una autarquía, tal como en esta última rama, más abrumadora es la responsabilidad que se atribuye al existente. Cuando ya no hay esencias en el mundo, ni hay Dios, por encima de las esencias, para llevar, anteriormente a la aparición de mi existencia, una parte del ser del mundo; cuando no hay Sistema objetivo —la Historia, la Dialéctica revolucionaria, la Evolución— para desempeñar por sustitución el mismo papel, yo, yo existente, al surgir en el mundo, me hago responsable íntegramente de mí mismo y del mundo. Este es el sentido práctico, para el ateo, de la fórmula abstracta: «La existencia precede a la esencia.» Yo no estoy definido previamente por una esencia común a todos los hombres; me defino actuando, y, al hacerme, yo me

creo mi fe al mismo tiempo que constituyo un mundo. En el menor de mis actos, yo comprometo toda la humanidad ⁶.

Nuestra tendencia más corriente es rechazar esta carga, es jugar con las posibilidades desviadoras en lugar de asumir nuestras tareas en lo serio (Kierkegaard)⁷, descargarnos de la angustia sobre las tranquilidades del mundo del «Se» (Heidegger), amodorrarnos en el mundo de los Farsantes (Sartre). El existencialismo es una expedición punitiva contra esta deserción. A pesar de mantener una desesperación, de la cual debemos temer que corroa la moral de sus ejércitos, es un llamamiento militante y sin complacencias para las rumias melancólicas. Idealistas o materialistas, todos los sistemas tienden a descargar al individuo del peso de las responsabilidades, a rechazar éstas sobre aparatos, ideologías o mitos impersonales. Todos los existencialistas vuelven a poner el peso del mundo y de su destino sobre las espaldas del hombre personal.

Sartre emplea para ello una fórmula absoluta: «El hombre, sin ningún apoyo y sin ningún recurso, está condenado a cada instante a inventar al hombre» ⁸. Cree con razón que, por primera vez, extrae todas las consecuencias de un ateísmo coherente, suprimiendo todos los apoyos (valores universales, moral general, dogmas sociológicos, etc.),

⁶ Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, 24.

⁷ Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, 211.

⁸ *L'existentialisme est un humanisme*, 38.

sucedáneos de Dios, que conserva el ateísmo, como por una nostalgia del universalismo cristiano. El existente humano, que se aprehende inmediatamente en su lucha, está solo en el mundo y a su propio cuidado. La reacción marxista, en este extremo, es inevitable. El marxismo es un universalismo, y parcialmente dogmático. Rechaza esta soledad original, incluso explotando hacia el mundo y constituyendo la humanidad. Por esta parte está más cerca del existencialismo cristiano (aparte un ala extrema de Reforma), que reconoce una solidez del mundo independiente de la existencia del hombre y una realidad de la comunidad que trasciende de los fracasos de la comunicación. Pero si da realidad al contorno que rodea al existente, el existencialismo cristiano no por eso deja de dar su peso máximo a la responsabilidad del individuo. Sartre tiene razón de defenderse contra el sector cristiano, que le acusa de destruir el apetito por la acción. Se defiende, sin embargo, muy mal, devolviendo la acusación ⁹. El peso eterno de cada uno de nuestros actos les da una gravedad igual a aquella con que les carga su autonomía absoluta.

La existencia humana se nos aparece, pues, en estado de tensión entre una superactivación del

⁹ Véase la conclusión del folleto citado anteriormente; parece una mala respuesta de escolar: «Solamente por mala fe, al confundir su propia desesperación (¿desesperación?, ¿cuál?) con la nuestra, pueden los cristianos llamarnos desesperados.»

sujeto por virtud de su responsabilidad eterna o solitaria y esta fuerte impulsión interna hacia la inactividad que hemos comparado al movimiento hacia el no-saber, por el cual las teorías místicas del conocimiento introducen en el saber la dimensión de trascendencia. De ninguna manera, en ningún pensador existencialista esta no-acción es aceptada como una dirección ética, como un principio inmediato de conducta. El plan de la conducta es, al contrario, el de la decisión, del compromiso, de la aceptación de lo trivial, de la transfiguración del fracaso, de la responsabilidad total y prospectiva. La no-acción (que puede transformarse en acción negativa; por ejemplo, en el suicidio) es tan sólo un fondo negro que da a la acción ética o práctica su dimensión de interioridad, embota en ellas las aristas y las paradas que la estrecharían demasiado y amortiguarían las posibilidades infinitas. Un acto destructor de la generalidad ética o práctica, como el de Abraham sacrificando su hijo por la orden absoluta de Dios (Kierkegaard), o el de esos suicidas que guardan irrevocablemente su secreto y desconciertan el juicio (Jaspers), no es un modelo ético. Nos indica, no obstante, que detrás de la ley reina el amor o la adoración incondicionada, que el drama de la existencia está más alto que la vida, que al extremo del éxito acecha el fracaso, que es la fuente de un más elevado cumplimiento; en pocas palabras: que la acción no puede descansar, ni sobre los límites, ni sobre objetivos finitos, ni sobre satisfacciones ventajosas, sino que es, también, en su fondo, insondable: «Todos los

actos son esencialmente desconocidos»¹⁰. Si queremos expresar en términos de acción esta intrusión de la no-acción en el centro de la acción, se dirá que para una concepción existencialista de la acción, *la eficacia, en el plano de la existencia* (que no excluye los otros), no es el primer valor, sino el *sublime*. «No conozco mejor objetivo en la vida que el de romperse contra lo sublime, *animae magnae prodigus*»¹¹. Sartre cita con elogio esta frase de Ponge: «El hombre es el porvenir del hombre.» Pero ésta no tiene su sentido más que puesta en tensión con este *leitmotiv* de Nietzsche: «El hombre está hecho para ser superado.» El hombre sólo se alcanza a sí mismo cuando mira por encima de sí mismo. No logra mantenerse en lo sublime más que en el éxito. Sólo puede atestiguarlo de cuando en cuando de paso. El proyecto general de la acción humana es un ir y venir perpetuo y angustiado entre la eficacia y el testimonio. El más difícil compromiso es el que no sacrifica ninguno de los dos al otro, o más justamente que los sacrifica sin cesar el uno en el otro sin renunciar a la vida ni a la sobrevida.

Esta posición incómoda atrae el existencialismo hacia un peligro aparentemente opuesto al primero. Cuando el acento es desplazado del orden universal a la intensidad del compromiso, el contenido y el alcance de la acción corren el peligro de ser desvalorizados en exceso con relación a la pa-

¹⁰ Nietzsche, *Aurore*, af. 116.

¹¹ Nietzsche, *Consideraciones inactuales*, cap. 9.

sión de la acción. En el mundo que se desvanece se ha instalado una especie de libertad desorientada y delirante, de la que hay que temer o que sea únicamente una ilusión filosófica, o, si su reino se afirma, el que al no asignar ningún límite previo al frenesí de la existencia produzca indiferentemente lo humano y lo inhumano, por haber sido destruidas todas las barreras.

En este punto, el existencialismo cristiano no es puesto en cuestión, y si lo es, es sólo por ciertas tendencias marginales que no le comprometen en el fondo. La libertad del individuo se encuentra rodeada y dificultada por un Ser que, sin tener la inmovilidad lógica de la sustancia objetivizada, no por ello deja de desbordar en todas las dimensiones el brote tumultuoso de la existencia individual. La libertad es, para ese existencialismo, un infinito soberano, pero es libertad *delante de Dios*, o mejor todavía, *en Dios*. Todo lo más se podrá preguntar si la expresión existencialista de la libertad cristiana no oscurece excesivamente el punto de donde la libertad surge en mí de la estrecha malla en que me encierra la naturaleza, hasta hacer de su certidumbre central un fideísmo puro. Jaspers sigue y desarrolla el pensamiento de Kierkegaard cuando demuestra que yo vivo mi libertad como un origen, un surgimiento, que no la veo como un objeto, un camino extendido ante mis ojos (comparar el análisis parecido, menos radical sin embargo, de Bergson). Por eso tengo yo de mi libertad una certidumbre sin reservas, a pesar de que no puede ser ni probada ni fundada. Ahora

también, Jaspers aparece como un solitario entre los dos existencialismos. En un universo cristiano la libertad no está determinada, pero es prevista, llamada, acogida y transfigurada. Su gravitación es *universal*.

El problema es muy distinto cuando se erige la existencia en afirmación pura en un universo en el que ya no tiene nadie en frente, ni Dios, que no existe, ni el ser, que huye a la aproximación. Sartre ataca las morales laicas y radical-socialistas por querer suprimir a Dios con el menor gasto posible. Dios no existe, han dicho estas morales, pero todo seguirá igual. Todo lo contrario, dice Sartre, con razón; si Dios no existe, todo ha cambiado. No hay ya ningún valor inteligible, ni bien *a priori*, ni luz interior. «Ya no hay realidad más que en la acción»¹². El hombre no es otra cosa que el conjunto de sus actos. La vida no tiene sentido *a priori*. Cada uno ha de darle un sentido viviendo. «¡Antes de nada y en primer lugar, las obras! ¡Es decir, el ejercicio, el ejercicio y siempre el ejercicio! La fe forma parte de él, la encontraréis por añadidura, podéis estar seguros»¹³. De Nietzsche a Sartre, el circuito es también a menudo directo. Vemos en este punto la preocupación de la interioridad deslizada hacia la pasión de la intensidad. Desde el momento en que el hombre ya no encuentra en sí nada dado, en el doble sentido de lo «ya ahí» y de lo ofrecido, no conoce tampoco el lazo,

¹² *L'existentialisme est un humanisme*, 38.

¹³ Nietzsche, *Aurore*, cap. 22.

fundamento de lo religioso, sino únicamente la exaltación. Con palabras más frías, Sartre precisa que no hay en el hombre datos, sino tan sólo conductas; para la realidad humana, ser se reduce a hacer¹⁴. Esa realidad no recibe sus fines ni de fuera ni de una naturaleza interior, sino que los produce. Tropezamos aquí un punto de tangencia entre el universo de Sartre y el universo marxista, con la única diferencia que para el marxismo la realidad humana es concebida como totalidad histórica y no en la discontinuidad de los destinos individuales. Hemos recordado a Lutero a propósito de Heidegger. En el fondo, Sartre se parece mucho al Lutero de un ateísmo del que Marx fuera el San Pablo apóstol y fundador de la Iglesia. Solamente que Lutero negaba a la Iglesia para exaltar la omnipotencia de Dios sobre la nada del individuo. Sartre, frente a las iglesias ateas y sus dogmas, niega su dios laico, Historia o Causalidad, para afirmar la omnipotencia de la nada individual. Es natural que un Lutero ateo coloque en algún sitio su primer motor.

Una vez desorbitada la libertad, no es imaginable que se le conceda su parte. Es soberana. ¿Qué significa el determinismo? El determinismo no es la conclusión de una experiencia, es una conducta de excusa e incluso el fundamento de todas las conductas de excusa. Objetiviza mis posibles, mirándolos desde fuera, como los posibles de otro,

¹⁴ *L'être et le néant*, 555.

en un «en-sí» cuajado, donde se identifican ya a sus efectos. Entonces no cabe ya entre lo posible y el acto ese salto inquietante, este abismo creador, que es el ser mismo de nuestra experiencia del acto libre, sino un parecido familiar, tranquilizador, que mitiga, a nuestros ojos, el peligro de la acción¹⁵. Las causas que el determinismo atribuye a nuestra acción son estados de hecho, percibidos como carencias. Pero ningún estado de hecho puede determinar la conciencia de considerarle como una carencia; ningún estado de hecho puede, pues, determinar un acto cualquiera. El obrero de 1830 no actuaba, puesto que no podía todavía concebir un estado social en el que sus sufrimientos no existirían. Soy yo quien, en la perspectiva de mis proyectos, da ser a los móviles y los motivos, los tornea y adapta, dándoles ya la orientación que deben fingir que provocan. El psicoanálisis del móvil es aquí parecido al de Spinoza, pero el origen secreto del móvil, en lugar de ser colocado en el orden del mundo, es puesto en la inmanencia individual. La libertad queda constituida así, en un circuito que se cierra sobre ella misma: «El hombre no podría ser ora libre, ora esclavo. Es por entero libre y siempre libre, o no lo es»¹⁶. La libertad es una «totalidad inanalizable».

Libertad *total*. Inmediatamente pensamos: libertad *arbitraria*. Aunque Sartre lo niegue, no du-

¹⁵ *L'être et le néant*, 78 y s.

¹⁶ *L'être et le néant*, 516.

damos que su héroe no sienta la tentación de la gratuidad de Gide: no atenerse a nada, no ser nada. Sus personajes afirman a menudo esta avidez de a-seidad absoluta ¹⁷. «Ser sin olor y sin sombra, sin pasado, no ser nada más que un invisible arrancarse de sí mismo hacia el porvenir» ¹⁸.

Pero siente también que esta tentación es el camino de una nueva esclavitud ¹⁹, y que elegir ser un *hombre* es elegir tener *una vida*, poner actos irremediables ²⁰.

Yo no sabría esquivarla, puesto que soy un Ser-en-situación, que no puede querer no importa qué y no importa cuándo. Es en este punto que al primer examen, cuando hago la suma de todas las coacciones que pesan en mí y de todas las limitaciones que amordazan mis actos, yo parezco estar hecho, más bien que hacerme. Sin embargo, apenas prendida por esta red de limitaciones, la libertad de Sartre recobra, sobre ellas, su soberanía. Es mi libertad la que da su coeficiente de adversidad al obstáculo que se opone a mi marcha. «¡Quién me libertará de este cuerpo de muerto!», exclama San Pablo. Pero este cuerpo de muerto no estorba mi impulso espiritual más que a causa de que este impulso ha formado anteriormente el proyecto de domarlo. Para el que se abandona a sus sollicitaciones,

¹⁷ Por ejemplo: *L'âge de raison*, 17-18, 35, 69, 77, 143, 249.

¹⁸ *Idem*, 93.

¹⁹ *Idem*, 125.

²⁰ *Idem*, 125, 190, 307.

el cuerpo no es ningún obstáculo. El oprimido se siente «libre» en la peor dictadura, si desde el principio ha renunciado a una libertad exigente. El pasado mismo no actúa más que en el sentido que yo le doy. No es la herencia del 1789 la que gravita sobre nuestra historia, sino nuestra manera de concebirla y de llevarla. Además, es preciso que haya obstáculo para que sea el acto libre, distancia entre el simple proyecto de un fin posible y su realización, elección y victoria. Es verdad que, des-envolviéndose y templándose contra el obstáculo, la libertad encuentra, a pesar de todo, por último, límites infranqueables. Estos son, para Sartre, la señal de su facticidad, de la contingencia original de donde ella surge: «Somos una libertad que escoge, no escogemos ser libres, estamos condenados a la libertad.» La libertad está limitada por lo que ella es. De esta manera, «sea cual fuere el plan en que nos situemos, los límites que una libertad encuentra, los encuentra en una libertad». No hay accidente ni fatalidad. Todo me es una ocasión, o todavía mejor, un albur.

Llegamos ahora al extremo más oscuro del pensamiento de Sartre, que, por otra parte, no se ha expresado en este punto, con coherencia y claridad perfectas. La afirmación de mi libertad total está yuxtapuesta más que unida a la afirmación de que «mi libertad depende enteramente de la libertad de los otros» ²¹, o que encubre un condicionamien-

²¹ *L'existentialisme est un humanisme*, 83.

to total²². Dramática en su primer acento, la libertad de Sartre esquivo finalmente el drama, puesto que, en definitiva, jamás *encuentra* límites. Sólo hay límites, en efecto, en la acción vista, por la mirada exterior que objetiviza el curso de la libertad. Pero la libertad vivida no encuentra verdaderamente el obstáculo, puesto que es ella la que lo pone, y no encuentra jamás sus límites supremos, ni aun la muerte, puesto que no tiene el poder de rebasarlos. Sus límites no le vienen de fuera, sino de una especie de flojedad de su propia naturaleza²³.

Es imposible no descubrir en esto un tránsito sutil del realismo a un idealismo último. Este deslizamiento parece inevitable en el régimen de una libertad que es finalmente, como todo el ser humano, no superabundancia, sino indigencia de ser. Ni es siquiera ser; como el «para-sí» con el cual se identifica, es falta de ser, nada. «Porque la realidad humana no es bastante es por lo que es libre»²⁴. Es mi vaciamiento permanente en la nada que yo soy lo que me da esta ligereza entre las cosas; es mi endeblesz ontológica la que me hace tan móvil; es el tiro aspirante de este abismo de

²² *Temps modernes*, n.º I, editorial: «Concebimos sin dificultad que un hombre, aunque su situación le condicione totalmente, pueda ser un centro de indeterminación irreducible.»

²³ *L'être et le néant*, 619.

²⁴ *L'être et le néant*, 516.

ser que hay en mí el que vuelve hacia mí la ocasión y la somete a mi presencia. La libertad no da al universo una culminación y un sentido, es sólo una perpetua interiorización de la contingencia, la vuelta a la absurdidad primitiva. La opción es absurda por hipótesis²⁵.

Por último, es tonto hablar de situación si se elimina el encuentro. ¿Qué es un límite contra el cual nunca se tropieza? Es vano edificar una patética del fracaso cuando no existe ninguna plenitud para dar una positividad al fracaso (Nietzsche vio con certeza que no hay tragedia más que de la plenitud). Ahí se esconde como una necesidad interior de la ontología de Sartre. El ser se nos revela por dos experiencias, si no totalmente incommunicables, al menos difícilmente conectables: la experiencia de la objetivización y la de la subjetivización. Desde el momento en que toda realidad situada fuera del surgimiento puro es una alucinación de la mirada del otro, el recelo filosófico conquistará todas las posiciones del ser, aunque éste sea el ser subjetivo, que albergará, por el solo hecho de pretender el ser como una mala conciencia de la objetividad difusa que acepta por el hecho de extenderse, si se nos permite decirlo así, en el ser. Desde este momento es inevitable la tentación de reducir la subjetividad a un no-ser fluente y aislado en el mundo, paradójicamente situado en el mundo y definido por esta situación; pero, a pesar de esto, sin encontrar jamás el mundo; paradoja su-

²⁵ *L'être et le néant*, 559.

prema, en efecto, de una teoría de la responsabilidad absoluta para la cual yo no soy responsable *delante de nada*.

Conocemos la importancia capital del *delante de Dios* en Kierkegaard. Es él quien mantiene toda su visión solidaria y le salva del subjetivismo. Representa ese lazo de exterioridad que el materialismo aísla y a menudo hipostasía, pero que es un dato primero de la experiencia existencial. El hombre de Sartre no está *delante de nada*, ni aun como el hombre del liberalismo, *delante de su conciencia*. Es, no diré ni siquiera subjetividad pura, sino subjetividad volatilizada. Todo el problema estriba en saber si nuestra experiencia fundamental no incluye la prueba, no de los objetos a los cuales me adhiero, sino de realidades, como dice Gabriel Marcel, que yo atestiguo. Si la atestiguación está en el núcleo de la decisión, mi libertad no es surgimiento puro, yo soy tanto el testigo como el autor, el usufructuario más bien que el poseedor. No es ya un poder de *fabricación*, según el esquema que Sartre toma del idealismo (ser es hacerse), sino un poder de *transfiguración*, el poder de transmutar perpetuamente el rostro que vuelven hacia mí las necesidades. Pero tal libertad encuentra precisamente un rostro de las cosas y de los seres, ese rostro a la vez intimidante por sus potencias de necesidades y trastornador por sus posibilidades de liberación, que ya hemos descrito a propósito del otro. Da su complicidad a unas y a otras, pero en un combate apretado. Es una conquista. No hay duda de que Sartre y Heidegger no quieren la

libertad como conquista. Pero en la impotencia en que se colocan para abastecerla de ser no vemos dónde encontrarían los instrumentos para vencer la necesidad de los condicionamientos, salvo que se trate de una victoria literaria por la magia brillante del artificio verbal. Su libertad es, en el fondo, una simple aceptación del destino, una necesidad comprendida y aceptada.

La oposición entre los dos existencialismos aparece ahora con toda nitidez. El existencialismo existencialista, si así se le puede llamar, de Kierkegaard, Jaspers y Gabriel Marcel coloca la acción en tensión entre una superabundancia creadora y un recogimiento purificador. El existencialismo no existencialista la pone en discusión entre una ética de la acción por la acción, indeterminada, pasional, la que a veces tienta a los héroes de Malraux o de Hemingway, y un consentimiento inconfesado, casi forzado, a la necesidad del mundo, entendiendo por esto la necesidad para el mundo de no ser necesario, la necesidad de lo absurdo, de lo ridículo. El hombre, pasión inútil, alimenta una vana acción.

El peligro de una acción tan descentrada de todo orden previo o envolvente es el de estar abierta sin defensa a lo inhumano. Polémicas groseras han intentado unir el sartrismo al nazismo. No quisiéramos, ni por asomo, ser cómplices de estos procesos tendenciosos que enmarañan el diálogo en lugar de aclararlo. Pero aun al espíritu menos mal dispuesto ha de parecerle que si la naturaleza humana es enteramente y sin predisposición, delante

de nosotros, resultante y no rectora, nadie en el mundo tiene autoridad para condenar un hombre o una colectividad que, en la energía de la pasión, impulsarían el destino del hombre a cualquiera forma exaltante de inhumanidad. Es verdad que, si existe alguna cosa tal como una naturaleza humana, no puede ser aproximadamente enunciada más que por el conjunto de la historia del hombre, si se admite que la historia tiene un sentido que no es pre necesidad; toda definición que se dé de esta naturaleza durante el curso de su vida corre el riesgo de ser falseada por un prejuicio histórico radical. Pero si nada en el hombre rebasa la historia, aunque ésta fuera la historia de su libertad, el hombre está entregado sin juicio a la historia. El sentido de la historia, en 1940, para Europa, era la esclavitud. La libertad del S. S., a sus propios ojos, era la de crear Dachau. Por temibles que consideremos la ceguera y la pereza de las seudoesencias, necesitamos un muro para defendernos de tales aberraciones, y éste no puede ser más que una cierta idea del hombre revelada en la historia, pero trascendiendo de la historia.

VII

EXISTENCIA Y VERDAD

Hasta ahora hemos aceptado, como cosa natural de suyo, la expresión «filosofía existencial». Pero no podemos por menos de preguntarnos si es posible todavía hablar de filosofía cuando se afirma que no hay más realidad que el existente singular. Hace algunos años se libró una significativa controversia entre M. Jean Wahl y M. Gabriel Marcel. Es probable que en la perspectiva existencialista, sugería el primero, se puedan desprender más lecciones filosóficas de la vida de ciertos existentes que de una filosofía de la existencia. A lo que contestó Gabriel Marcel, muy justamente, que no se puede aprehender el mensaje de un hombre vivo sin interponer la mirilla de una filosofía. Toda existencia es ambigua. Puedo explicar a Nietzsche por su pensamiento expresado, pero también por el psicoanálisis y la clínica. Según mi filosofía previa, yo plantearé tal o cual cuestión, constituiré tal o cual mensaje. Las vidas sólo son fuentes de filosofía, no constituyen una filosofía¹.

¹ *Bulletin de la Société de Philosophie*, octubre-diciembre 1937: *Objectivité et transcendance*.

Sin embargo, éste es un punto embarazoso para todo existencialismo. El recogimiento que nos conduce al descubrimiento del existente, ¿no nos encierra en la subjetividad hermética de la existencia? Para desprendernos de la dispersión mundana, ¿no nos «englutimos» en nosotros mismos? ¿No es contradictorio hablar de un mundo de los existentes, puesto que exigiría para ser pensado un punto de vista objetivo, exterior a los existentes? En una filosofía que otorga la primacía a la intensidad de lo vivido, ¿puede haber la idea de verdad, enlace suprapersonal entre los existentes? La intensidad, ¿excluye la totalidad? ¿Puede admitir el singular un universal que sea otra cosa que una generalidad ilusoria? Problema moderno, pero que, después de todo, no es otra cosa que rejuvenecimiento de la antigua querella de los universales. Varias veces lo hemos tropezado en el camino. Lo hemos visto introducirse por intermedio de la ambivalencia del movimiento de interiorización, ontológicamente solidario de nuestra proyección hacia el mundo, psicológicamente inclinado siempre al replegamiento esquizoideo. El temor a la inmovilidad objetiva induce a los existencialistas perpetuamente a olvidar esta solidaridad, que todos afirman, sin embargo, del hacia-dentro y del hacia-fuera. Pero nos ha parecido, en el ejemplo limitado de Sartre, que si se excluye de la existencia auténtica todo componente objetivo, la subjetividad se vacía infaliblemente de su ser.

El existencialismo oscila aquí entre dos polos. En el polo kierkegaardiano (formado, no debe ol-

vidarse, en pleno romanticismo), la desconfianza de la objetividad es la más potente. Los fenomenólogos, contrariamente, y los que están bajo su influencia, han intentado unir a la teoría de la existencia una teoría del ser, salvando al mismo tiempo la autenticidad y la verdad.

* * *

En el pensamiento hay fenómenos de crispación como en el organismo. La visión de Kierkegaard se hallaba ofuscada por el objetivismo de Hegel y se definía por entero con relación a éste. La «objetividad» no era para Kierkegaard un movimiento que aprehendería al existente en la raíz de su brote para inclinarlo hacia lo universal; jamás concibió la objetivización de otra manera que como un despliegue o una estabilización que asfixiaría la existencia misma. Cuando habla de la objetividad entiende por ella el sistema, y por detrás del sistema (pues la perspectiva religiosa domina siempre en él a la crítica filosófica), la inmovilidad espiritual de la certidumbre, en la cual la verdad vivida se ha vuelto verdad sabida o rememorada, objeto-cadáver. En Descartes encontramos esta misma angustia de la verdad que ha perdido el sostén de la adhesión actual, y únicamente representa una terquedad o un dato injustificado. Ahora comprendemos más fácilmente esta afirmación del *Post-Scriptum*²: «No es la verdad lo que es la verdad,

² P. 50.

sino que es el camino lo que es la verdad; es decir, que la verdad sólo está en el porvenir, en el proceso de la aprobación, y de este modo no hay resultado.» La solidez no le viene a la verdad de una coherencia extrínseca, marca del sistema, sino de la fe dada a su incertidumbre objetiva, que es, contrariamente a la opinión general, la señal misma por la que la verdad se anuncia: «La incertidumbre objetiva apropiada fuertemente por la interioridad más apasionada, esto es la verdad»³. Está en la propia naturaleza de una verdad destinada a un existente que sea aprehendida por creencia y no por certidumbre. La certidumbre eliminaría el peligro y la pasión, no despertaría una vida a una libertad, sino que llevaría un objeto a un registro. Lejos de que una convicción sea desestimada por el hecho de ser subjetiva, al contrario, no es convicción humana más que por esta subjetividad.

Con esto nos damos cuenta de la riqueza de intuición incluida en esta perspectiva tomada sobre la idea de verdad. Sin embargo, no podemos dejar de ver que no hay apenas necesidad de forzarla para disolver la idea de verdad, de la misma manera que podría hacer, a la inversa, eliminando la aprehensión subjetiva del juicio de verdad. Algunas líneas después del texto citado, Kierkegaard declara la primacía que concede al acto de adhesión, al *cómo* (se adhiere), sobre *lo que* (es recibido). No podemos ir hasta el final del camino,

³ *Post-Scriptum*, 134.

pero es indudable que este camino lleva a poner una cierta indiferencia en el contenido de la verdad en favor de lo que podemos llamar su potencia de efervescencia, la cual, como sabemos, no es un signo infalible de su cualidad. Sin duda alguna sería volver al sistema llevar hasta el extremo una reacción contra el sistema, y el antisistematismo de Kierkegaard le retiene en la pendiente indicada por nosotros.

Sin embargo, entregar la verdad tan completamente al fervor subjetivo es arriesgarse a cortar, con el mismo gesto, las vías de comunicación, sin las cuales es imposible hablar de verdad. Ya hemos descrito esta tentación de lo incommunicable en Kierkegaard. El «pensador subjetivo» es el pensador del secreto. Incluso prefiere, como Sócrates, dejar de ser comprendido, evitando de esta manera por completo el inevitable malentendido. Por eso su instrumento natural de expresión no es el discurso, sino la paradoja. El discurso expone, publica y objetiviza. La paradoja es la chispa que brota al roce de lo eterno y el lenguaje. El efecto de este choque indecible es, de todas suertes, instrumento de un verbo, el instrumento que provoca la incertidumbre objetiva en una atmósfera de pasión subjetiva⁴. No es que la verdad eterna *sea* por ella misma paradoja, pero lo es siempre en su relación a un existente. La paradoja ha sido designada con varios nombres en el curso de la historia. Se la ha llamado ignorancia socrá-

⁴ *Post-Scriptum*, 135.

tica; ha inspirado el *Credo quia absurdum*. Nadie escribirá su lógica, pues sólo se justifica paradójicamente. No hay explicación de la paradoja si no es la de aprehender siempre más profundamente que es una paradoja y que tal paradoja es paradoja. Así es como el cristianismo, siendo la verdad suprema, no quiere ser comprendido; el máximo de comprensión que requiere es el de comprender que no quiere ser comprendido. Vale más un hombre a quien el cristianismo escandaliza, y de esta suerte es puesto en relación directa y profunda con él, que un especulador que lo «comprende». La verdad que seduce, seduce siempre por otros atractivos que las bellezas invisibles de lo verdadero: la fealdad de Sócrates era un valor filosófico; garantizaba la autenticidad de su influencia⁵.

Pero ningún nihilismo lógico puede, sin embargo, mantenerse hasta el fin. Cuando Kierkegaard ha llevado la paradoja al extremo, nos encontramos, casi siempre en un rincón de la página, el remordimiento ontológico del filósofo. Por esta razón no busca, en modo alguno, como el irracionalismo moderno, cubrir el mundo de sombras y de opacidad. La interiorización es en sí misma una luz inteligible, como en San Agustín: «La transparencia del pensamiento de la existencia es justamente la interioridad»⁶. Si «de una manera general se excluyen mutuamente pasión y reflexión»⁷,

⁵ *Post-Scriptum*, 142.

⁶ *Post-Scriptum*, 169.

⁷ *Post-Scriptum*, 415.

el hombre de la fe conserva siempre un gran respeto para la razón. Se servirá de ella para todo lo que dependa de la humanidad común, para comprender las actitudes y las objeciones del otro. Si, en su relación con el cristianismo, cree contra la inteligencia, en sus relaciones exteriores a la Relación esencial con el Absoluto se sirve incesantemente de la inteligencia, aunque sólo sea para prestar atención y lucidez al hecho de que cree contra ella⁸. Por lo demás, es radicalmente imposible que se desvanezca en la subjetividad pura una filosofía religiosa, para la cual la vida de la subjetividad misma es recibida y se desenvuelve *delante de Dios*. Duhem ha demostrado, a través de la historia de las ciencias, cómo no sólo la idea del Ser Absoluto, sino la idea del Mundo, uno y consistente, se ha formado en y por la religión.

También en Jaspers encontramos la misma dialéctica hipertensa con una fuerza de ruptura aumentada por medios filosóficos más elaborados y en la que comprobamos la misma parada al borde de la ruptura. En el punto de partida, la dislocación del ser parece irremediable. Hay incompatibilidad entre el universal y el existente. Toda ontología unitaria supone una totalidad de existentes. Pero la existencia como tal es irreducible, desbordante e inefable: ni la idea, ni la ley, ni la relación puede aprehenderla. Las unidades humanas no pueden ser miembros de una unidad totalizadora. No hay, pues, una verdad de todos, ni

⁸ *Post-Scriptum*, 382.

verdad para todos, ni, fuera de la historia, verdad de todos los tiempos. La filosofía de la existencia sólo puede esclarecer *casos* individuales, describir *situaciones discontinuas*, sin que jamás estas investigaciones rebasen en alcance el área de existencia en la que han sido suscitadas. La filosofía debe renunciar a la extensión —tentación de la idea tradicional de verdad— por la estrechez profunda; a la organización, por la incursión. Jamás me conduce a *la* verdad, sino a *mi* verdad de existente en busca de la significación de la existencia, a través de mi propia existencia. Yo no puedo salirme de esta verdad, ni dominarla desde fuera para compararla a otras verdades. Libertado por ella en mi propio corazón, me mantengo, sin embargo, englobado en ella; ella para mí únicamente es verdad, despertar y vida. No es que ella me encierre en mí. Ella llama hacia el otro, ella pide un eco. *De profundis clamavi ad te*. No es exposición (encontraríamos aquí unido al tema del llamamiento el tema de pudor, opuesto a la publicidad hegeliana), es *invocación*. Este llamamiento puede mover a otro existente y despertarle a *su* verdad, quizá en armonía con la primera, pero no comunicada; no actúa siguiendo las vías extrínsecas de la demostración o de la persuasión. No hay transmisión, sino inducción de pensamiento a distancia. Todo esfuerzo para escapar a esta condición de la vida espiritual es huir de la inquietud existencial hacia la muerte del espíritu, la tentación de Parménides, de Kant, de Nicolás de Cusa, de Spinoza. En esta primera perspectiva no hay, pues, exis-

tencia en general o verdad, sino únicamente *esos* existentes concretos que hay ahí.

Toda expresión de la existencia, surgida de lo inefable, es, pues, ambigua y engañadora. Una vez que ha encontrado esta verdad fundamental, el existente abandona la pasión del saber, persecución agotadora de vanas sombras y de soledades locuaces, por la nutritiva pasión del *no-saber*; abandona la filosofía del *día* por la filosofía de la *noche*. Su expresión propia, que Kierkegaard, artista y virtuoso del verbo, había fijado en la paradoja, la filosofía de Jaspers la centra en la *cifra*. Una cifra indescifrable es la sola palabra posible de la trascendencia a la existencia. No puede transmitirle un contenido expresable en términos aprehensibles como el concepto, sino sólo un signo irracional (el signo de Pascal equivalente a la paradoja y a la cifra) que propone a la libertad una revelación sin palabras. Esta revelación es a la vez superabundante y decepcionadora. Únicamente se entrega por equívocos y antinomias. Sólo la libertad puede abordarla en la oscuridad ferviente del no-saber.

He aquí que parece que nos encontramos encerrados en una prisión más oscura todavía que la interioridad de Kierkegaard, que se iluminaba incesantemente con el raudal de su propia luz.

Pero la descripción que acabamos de seguir sería a su vez una explicación y un sistema si no estuviera dispuesta en una relación de tensión y de ambivalencia irresoluble con un segundo aspecto de las cosas. De una parte, la existencia dura;

no se conquista en el tiempo más que en la repetición; desde que hay repetición, hay comienzo de generalidad; desde que hay comienzo de generalidad, hay comienzo de sistema. Una experiencia que sólo fuera unicidad absoluta ya no sería, puesto que una experiencia que no pudiera repetirse impediría esta comunicación de sí a sí, esta presencia de sí delante de sí, que constituye la experiencia existencial. El sistema mismo, y más generalmente la objetividad, aunque funestos, son, pues, necesarios a la vida espiritual para afirmar su tensión y conquistarse, negándolos. Cuanto más se penetra en la obra de Jaspers, más se manifiesta este esfuerzo heroico del existente para vencer el desgarramiento de la existencia. Recordemos que el existente no puede ver el ser cara a cara, pero puede entreverlo de cierta manera, iluminarlo con una visión marginal. ¿Qué es el esfuerzo de trascendencia⁹ sino el esfuerzo vano, pero no vacío, para romper los límites del ser destrozado? El hecho de que no esté vacío, ¿no es el signo de que una fuerza de reconciliación trabaja la diáspora del Ser, que el inefable no es la última palabra, ni la impotencia la última posibilidad?

Por consiguiente, la soledad jasperiana, si no es explícitamente como la unicidad de Kierkegaard, un *delante de Dios*, es, sin embargo, un *delante-de-otro* en la invocación y un *delante-del-Ser* en la trascendencia. Un «delante» que jamás se destaca

⁹ Jaspers llama a veces a la trascendencia lo particular-general (*Einzig-allgemein*).

por completo, pero que está ahí, ahí delante. Si no hubiera estructura común entre el que llama y el llamado, ¿cómo podría haber respuesta? ¿Cómo el individuo Jaspers podría hacer una filosofía de la existencia, aunque concluyese en la no-generalidad de la existencia, en lugar de narrarse, simplemente, él existente? Es lo que ha comprendido perfectamente. Una filosofía de la condición humana es siempre, en algún grado, una filosofía de la esencia. Pero en lugar de una esencia continua, de una especie de maná ontológico difundido en la totalidad de los existentes, Jaspers considera la unidad íntima de los existentes como un estrechamiento en cadena de llamamientos y respuestas, de fervores y de libertades, dialogando y enfrentándose en su común esfuerzo de trascendencia. El otro no es la nada y la hostilidad para el otro, o sólo lo es en la dispersión elemental de la indiferencia y del conflicto. El otro es presencia y llamamiento, el otro es *parecido*, a pesar de mantenerse irreduciblemente otro en la condición desdichada en la cual nos encontramos. Pero si el *diálogo* —ora combate, ora comunión— constituye la existencia misma, como afirma Jaspers, no puede haber tantas verdades como existentes. La existencia no tiene solamente por ser ser; tiene por ser aparecer. Por sí misma está fuera al mismo tiempo que dentro, es intención al mismo tiempo que intensidad. A partir de entonces no hay ya pecado original de la objetividad. «Para la filosofía, la objetividad está *puesta en cuestión*. Pero el peligro de esta reflexión es disolver todo conteni-

do... y acabar en el nihilismo. El objetivo de la filosofía es una posición *nueva* de la objetividad, que es entonces el medio de aparecer de la existencia.» Es preciso no hablar más de la muerte de la objetividad sino en el sentido en el que Unamuno hablaba de «la agonía del cristianismo», de una agonía de la objetividad, de una lucha apasionada, necesaria, desdichada, pero transformadora, del ser con su manifestación.

Sabemos con qué energía Heidegger recalca la diferencia entre su filosofía *existencial* y la filosofía *existencialista* de Jaspers y Kierkegaard. Estos, afirma (ya sabemos a costa de qué simplificación puede afirmarlo), sólo conocen existentes humanos singulares e incommunicables. No cesa de afirmar, como ellos, que su objeto final es, por el contrario, el de aclarar el sentido del ser en general, negado por Jaspers. Sin embargo, debe partir de la experiencia que podemos tener del existente humano. Pero el existente humano, en el mundo de Heidegger, no tiene ser que conocer frente a sí. Conoce el ser en su propio ser, el *Dasein*, al mismo tiempo que se afirma en la proyección de sus posibles. El *Dasein* es a la vez *este* ser concreto y el ser en general. No nos ofrece una verdad, por la cual nos descubriría, bajo las particularidades, un absoluto. No hay más verdad que la que él desenvuelve. Sin embargo, podemos hablar de verdad universal en la medida en que la estructura de todos los *Dasein* es idéntica. A decir verdad, no acabamos de ver cómo esta identidad puede estar

fundada en una filosofía que indiscutiblemente rebasa el subjetivismo psicológico, el que encierra en el individuo toda la verdad, pero lo rebasa por medio de un subjetivismo ontológico, en el que el *Dasein* vivido es dado como el Revelador de su propia revelación y de ella sola, sin trascendencia implicada, sin que podamos discernir con seguridad lo que, en su manifestación, pertenece al ser singular y lo que pertenece al ser humano en general. Encontramos la misma gratuidad en Sartre. «Elijiéndose (el hombre) elige todos los hombres...» «No hay uno sólo de nuestros actos que, creando el hombre que queremos ser, no crea al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser...» «Nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos»¹⁰. Estas afirmaciones expuestas sin que nada las sostenga no pueden ser más arbitrarias en una filosofía que rechaza radicalmente la idea de una naturaleza humana. Verdad es que, algunas páginas después, Sartre restablece cierta universalidad de la condición humana, no dada, sino en perpetua construcción en la comprensión que cada hombre puede tener de los proyectos de todo otro hombre. Estamos de acuerdo con él mientras afirma, contra la concepción estática del hombre, que los hombres hacen progresivamente la humanidad en un esfuerzo ampliamente imprevisible. Pero insisto en que si las notas de una escala y las líneas generales de una armonía, aun prestándose a las más milagro-

¹⁰ *L'existentialisme est un humanisme*, 25.

sas combinaciones, no fueran puestas en un orden de valores, sus improvisaciones individuales, aun conduciendo a cualesquiera invenciones en las que todas las formas posibles de humanidad estén incluidas, rechazarían como una pretensión sin fundamento, ridícula y arbitraria, todos los esfuerzos para juzgarlas o regularlas.

Tanto si lo logra como si no, toda filosofía existencial está trabajada interiormente por la preocupación de unir la existencia y la verdad. El fruto de la crítica existencial será haber definitivamente desestimado esa manera de presentar la esencia como un objeto tan abstracto que la esencia que no existe parezca ofrecer la misma naturaleza que la esencia que existe y que la existencia no sea más que un simple complemento contingente de la esencia. La crítica existencial nos ha acostumbrado a considerar que, al contrario, toda esencia real es la esencia de un acto, y que, por tanto, la esencia es el complemento de la existencia, y no a la inversa¹¹. Una vez revitalizada o reexistencializada la esencia de este modo, ya no hay, de ella a la existencia, ese corte mortal que obliga a la existencia a afirmarse contra toda inteligibilidad, en la oscuridad absoluta, surtidor negro (Jaspers) o mas aestúpida (Sartre), del ser bruto. La existencia queda, bajo la mirada del hombre, amasada con ser inteligible y nos conduce a la vez, aunque a

¹¹ E. Gilson, en *L'existence*. Gallimard, 1946.

través de una dialéctica accidentada, a la verdad y a la intensidad.

De los fracasos de la existencia y de la inteligibilidad resulta que un existente no conoce jamás *la verdad*, sino únicamente, y mal, un pequeño número de verdades. No se confina, por lo tanto, en la simple exaltación de su existencia. Si no busca la verdad en general, una verdad que no sea la verdad de nadie, está unido desde su surgimiento a un *espíritu de verdad*¹² que le arrastra a romper la complacencia en sí mismo y a proseguir, más allá de su experiencia bruta, el universal viviente, indisolublemente Vida y Verdad. El horizonte de verdad que descubre de este modo, cada vez más ancho a medida que se desprende de sí, no es un marco impersonal en que el existente, de espíritu subjetivo, se volviera, como se dice, un espíritu «objetivo». Es un suprapersonal con el cual queda en una relación personal que recuerda una especie de lealtad¹³.

Pero los caminos que llevan a esta alianza son caminos embrollados en los que raramente la línea recta alcanza el objetivo. El método existencial de aproximación a la verdad sólo puede ser dialéctico, quebrado y astuto. Unas veces tendrá que aceptar los túneles del no-saber. Otras, el valor ascético de la negación. Otras, todavía, omitir toda palabra en este momento en que las palabras

¹² G. Marcel, *Homo Viator*, 135.

¹³ Royce, citado por G. Marcel, *Homo Viator*, 217-18.

más puras se revelan envenenadas; las más libres ligadas a pesar nuestro. Aun otras tendrá que juzgar con la alternativa y escandalizar a derecha y a izquierda, con el fin de forzar el camino directo. «Si él se alaba, yo le rebajo; si él se rebaja, yo le alabo, y le contradigo siempre hasta que comprenda que es un monstruo incomprensible»¹⁴. Esta nueva lógica no existe todavía más que en estado fragmentario. Sería una gran tarea construirla.

¹⁴ Pascal, *Pensées*, 420.

VIII

EL REINO DEL SER ESTA ENTRE NOSOTROS

Desde Nietzsche, el pensamiento moderno está obsesionado por la fobia del «mundo de detrás». Recuerda al paseante nocturno, que teme a su sombra más que al silencio que le rodea: mi sombra inquietante, un otro que no es un otro, un extraño surgido de mí y unido a mí, una nada que no me abandona y me obsesiona más que yo mismo. En el siglo xx, el hombre pensante parece también temer más el encontrar su sombra en el universo que encontrar la soledad absoluta. Este temor a veces se hace alucinante. Toda presencia que se afirma en el curso de la experiencia es denunciada como una proyección, un doble de nosotros mismos (o de las cosas bajo el efecto de nuestra presencia) concebido para robustecer a nuestra mirada la solidez dudosa de nuestro universo. Sugiero a Sartre que aplique el psicoanálisis existencial a esta fobia del Doble, puesto que no está ausente de las primeras páginas de *L'être et le néant*. El psicoanálisis clásico se ha ocupado precisamente de ello y nos revela en el temor del Doble la angustia imaginaria de nuestros propios abismos.

Más aún, este temor parece expresar de forma ambivalente el conflicto entre el deseo de que la evidencia, cada día más sólida, del mundo no borre la significación de nuestra presencia y el escrúpulo de reducir fraudulentamente este mundo a nuestra medida. Pero denunciar un efecto de óptica no es suficiente para esclarecer la causa. Nos falta saber si la «ilusión del mundo-de-detrás» no supone, en su generalidad rebelde a toda reducción, una intuición difícilmente expresable, de la cual sólo es una imagen tosca.

El temor de aprehenderle conduce, por una especie de supercompensación, a corroer hasta esta presencia del ser a sí mismo, hasta esta repetición viviente y este recurso generoso que constituyen la experiencia inmediata del ser. El ser, en su vida más íntima, nos sugiere un ser-de-detrás, un espesor ontológico. Pero no es la tosca proyección, sobre una pantalla abstracta, del ser acabado, sino que delata la fuente viva del ser, de su superabundancia y de su perseverancia. El esquema del mundo-de-detrás es, no hay duda, un esquema primario y que se presta a facilidades de pensamiento. Pero aquí, como es sólito, sucede que la aprehensión grosera de una verdad mal destacada sea más valledera que las aberraciones muy sutilizadas. Al criticar el esquema del mundo-de-detrás se ha llegado a negar el propio ser, este ser que brota del ser, y el movimiento que le arrastra para hacerle surgir de la nada.

La nada de Sartre está, incontestablemente, en progreso sobre la de sus predecesores. Hasta aho-

ra, cuando se afirmaba la soberanía de la nada, se hacía de ella una especie de objeto, de universo negativo, como se entiende cuando se dice por paradoja que la nada es la sustancia de las cosas. No se ha tenido que insistir mucho para demostrar que esta sustancia negada seguía siendo una sustancia cuya nulidad sólo podía ser afirmada de mala fe, por una ilusión de las palabras, que permiten afirmar y negar a la vez el ser de lo que designan. Sartre ha empleado contra este sustancialismo negro la crítica clásica del sustancialismo claro y ha unido la filosofía de la nada a la dialéctica. La nada no *es*, se hace en una defección, impulsa interminablemente frente a su ausencia la fuga de una destotalización que jamás ha sido totalizada; que «él se anonada» es aún una expresión demasiado sólida; sería preciso recurrir a esos neutros atrevidos, empleados por el psicoanálisis con provecho para designar un mundo del cual está excluido toda base personal: «Eso anonada en absoluto.» Esto anonada mucho más que lo que declara el vocabulario de Sartre, pues, en manera alguna, como veremos, conserva el derecho a hablar del ser.

¿Qué contiene la idea del ser?

Cuando me coloco delante del ser como un observador, lo que es es aquello de que yo no puedo disponer completamente, pero que me es dado, al menos, en parte. Visto del interior, es lo que se sobrevive: no sólo la identidad del sí consigo, que es una especie de inexistencia extendida, sino la superabundancia y el rebasamiento; en una palabra: la plenitud creadora. Aceptar el ser es aceptar

que hay, delante de mí, otro que yo mismo, y en el ser, otro ser que el ser actual. Tenemos ahí una potencia positiva del movimiento: la plenitud no actual, movida por su superabundancia interior. La idea de plenitud creadora ocupa una situación central en la ontología. Expresa a la vez la abundancia y la carencia que caracterizan nuestra experiencia del ser.

Sartre ha presentado esta dialéctica de plenitud y de movilidad interior en el ser. Pero la rompe en dos. Erige, uno frente a otro, dos trozos de ser comunicables, para los cuales conserva abusivamente el nombre de ser.

Por un lado, en el ser-en-sí condensa la plenitud en macidez. Esta inmovilización es fatal desde el momento en que niega al ser toda dimensión interior de espontaneidad, todo resorte profundo. El ser «se revela como es». No tiene potencia, todo es actual. No tiene secreto, todo es manifestación. Si el ser parece sustraerse a nuestra aprehensión, huir siempre hacia un infinito de revelación no es en la profundidad de él mismo, sino lateralmente; son sus relaciones las que son inagotables, no lo es su ser. Un positivismo suntuoso ha sustituido de este modo al positivismo sórdido de nuestros padres, pero seguimos dentro de una ontología positiva, si las dos palabras pueden ir juntas. El ser no tiene vida interior, ni pensamiento pensado de su pensamiento, ni luz de luz, ni conciencia de sí, ni palpitation de la inmanencia: es opaco a sí mismo, precisamente porque está lleno de sí mismo. Es macizo, estúpido. Está aislado de su ser

y no mantiene ninguna relación con lo que no es él. Es plena positividad, sin reserva, insólito, insolente, está «de más»¹.

Yo no tengo noticia de que se haya subrayado todavía la gratuidad de esta descripción. Se reduce a definir el ser, bajo el aspecto del objeto, como identidad pura de sí mismo consigo mismo. La riqueza del lenguaje psíquico-sensorio de Sartre crea aquí una ilusión. Pretende dar apariencias de solidez a una descripción que es la de la identidad lógica; es decir —en tanto que la existencia es diferencia, sobrevida y superabundancia—, a una descripción de la inexistencia.

Cuando se ha evacuado de este modo la espontaneidad y la interioridad de la plenitud del ser, de ninguna manera puede concederles ser, puesto que el ser, *a priori*, es para él inmovilidad. Una espontaneidad que *sería* «se agotaría en un en-sí instantáneo»². La interioridad sólo puede ser una «ausencia central»³. Personas que han visitado las fábricas en las que se extrae el perfume de las flores nos han dicho la repugnancia que provoca el tierno aroma de las rosas cuando alcanza cierta densidad. Sartre, por una especie de farmacopea ontológica previa, se da, desde luego, del ser una imagen saturada hasta la náusea. A continuación sale a respirar en el vacío para lavarse los pulmones. Si la plenitud *únicamente* puede ser macidez,

¹ *L'être et le néant*, 11, 13, 33.

² *L'être et le néant*, 195.

³ *L'être et le néant*, 353.

el movimiento del ser, dato inmediato de la experiencia, sólo puede ser nada, infiltración en el ser de la nada, que la da una densidad aceptable. Tal parece ser, en psicoanálisis existencial, la génesis derivada del *para-sí* en Sartre, segundo sector del ser. Pero la nada no es una potencia, no puede dar al para-sí la movilidad y la fuerza proyectiva. Esta tampoco puede venirle de la inmovilidad estúpida del en-sí. Sólo puede ser, por tanto, una caída, o si se prefiere eliminar un término que puede parecer demasiado cargado de resonancias morales, una fuga del para-sí ante el en-sí, ante, dice Sartre, el englutimiento⁴. Una vez más, encontramos en él, en la relación del existente a lo otro, esta resistencia a dejarse dominar, esta intolerancia al contacto ontológico, esta degeneración del *encuentro* en *adhesividad* que parece ser el esquema más obsesionante de su visión del mundo. El otro puede ser representado por el detrás-de-mí lo mismo que por el mundo-de-detrás; englutirse en el otro y englutirse en sí mismo son, a sus ojos, las dos amenazas ontológicas permanentes. Ha constituido el ser que está enfrente del hombre, de modo que nada tenga que ofrecer al hombre, sino el afán de atraparle para reabsorberlo en su estupidez. El ser del hombre no puede hacer más que huirle con horror. Esta constitución caricatural, casi alucinadora del en-sí, parece delatar una especie de revancha ontológica, cuyo sentido nos es dado por Sartre mismo en su análisis del sadismo.

⁴ *L'être et le néant*, 193.

Recordemos que el sádico es el que, no consiguiendo poseer al otro en su libertad, se encarna en reducirle a objeto para negar esta libertad que se le escapa⁵. Todo sucede como si se hubiese presentado a la existencia únicamente un deseo de posesión, y al no encontrar acceso, porque ella quiere ser invocada y amada y no apropiada, el hombre de Sartre volviera contra ella el resentimiento de su decepción ontológica, presentándose la entonces como una estupidez intolerable al ser humano. La desvalorización del ser-en-sí es el desquite de la posesión decepcionada. Por otra parte, Sartre no ha disimulado que la impotencia para poseer despierta el deseo de destruir e incluso reduce la generosidad a una destrucción acelerada. Desvivificado e inaccesible este ser, el hombre de Sartre proyecta sobre él, entonces, su propia avidez.

Sartre, como se ve, no abandona totalmente la ontología clásica. Podría, como el vitalismo y el subjetivismo, poner en el sujeto vivido toda la realidad del ser. El hecho de que mantenga un en-sí que no es el hombre y que niegue al ser humano la existencia positiva para animarlo de nada implica que admite en el ser un elemento irreducible de dato. Pero como no quiere que este dato sea para el hombre un dato recibido o consentido, lo constituye con respecto al hombre en una tal heteronomía que el hombre sólo puede ser abatido o amenazado por él. Su análisis, si es que el

⁵ *L'être et le néant*, 684.

nuestro es valedero, consolida desde luego una repulsa original del ser viviente.

Esta filosofía, sin equívoco, aclara una atmósfera perturbada por cien años de transacciones. Fiel al espíritu existencialista, nos obliga a la opción decisiva. Positivismos y materialismos contemporáneos, filosofías de la indecisión y del bienestar medio, semimaterialistas y semiidealistas intentaban escudarse entre la repulsa de la ontología clásica y el mantenimiento de un vago modo de existencia que prestaba todavía un asidero a las obras de ciencia y a los inveterados juegos del pensamiento. La posición era insostenible. Al principio de toda filosofía y de toda existencia asumida, se sitúa la opción ontológica original. O bien acepto el ser tal como se propone, y que es, como ser a descubrir y acompañar, no como objeto a poseer, y entonces me encuentro arrastrado por su movimiento a una trascendencia real de la que ni soy el autor ni el dueño; a su manera, esto es lo que expresan viejas dialécticas, como la prueba ontológica o la prueba por la idea de lo perfecto. O bien rechazo el ser, por un *parti-pris* original, simétrico de la aceptación ontológica, y esta negación me arrastra también infaliblemente, si está conducida con lucidez y decisión, hacia una ontología de la nada parecida a la de Sartre. El pensamiento de Sartre se repliega en una prueba neo-ontológica, prueba de la nada por el hastío de lo perfecto, donde la Náusea, repulsión hacia el ser, desempeña el mismo papel que en el otro lado, en Pascal, por ejemplo, el «movimiento para ir siempre más le-

jos», el movimiento interno de trascendencia que es constitutivo del Ser.

Una ontología de la plenitud no tiene la exclusiva de la afirmación de la nada. La ontología cristiana es una prueba de ello. Para ella, la nada original de la criatura habita también todo el ser de la creación. Pero la habita *en* su ser, no es constitutiva *de* su ser. Penetra hasta la última fibra el tejido de nuestra existencia, como el veneno se insinúa en la última de nuestras células. Si escuchamos a los más grandes místicos, no hay camino que conduzca al Ser absoluto que no contenga una aceptación previa de esta presencia de la Nada en las noches de la carne y del espíritu. Pero sólo la experiencia consecutiva de la plenitud da un sentido a la experiencia que introduce la nada. Pues el motor no es la nada, sino la conciencia de la Nada, que es reconocimiento implícito de lo Absoluto.

* * *

Por todos los caminos de nuestro análisis nos vemos conducidos a precisar definitivamente esta noción de trascendencia que tanto papel desempeña en todo existencialismo, pero que toma en cada uno un sentido radicalmente heterogéneo.

Trascender es sobrepasar en un movimiento. El verbo es mejor que el nombre, y cuando se emplea el nombre, es preciso usarlo como un sustantivo de acción más que como un sustantivo de estado ⁶.

⁶ Berdiaeff, *Cinq leçons sur l'existence*, propone *trascendimiento* en lugar de *trascendencia*. Pero lo pro-

El pensamiento objetivante tiene siempre la tendencia a hacer de la trascendencia un dato, una situación elevada, que se imagina siguiendo el esquematismo de los planos superpuestos, lo que nos entrega a groseros *quid-pro-quos* de orden espacial. Si la trascendencia sólo fuera un estado fuera de nuestra aprehensión, ¿de qué manera podríamos percibirlo como un movimiento interior? Nuestra existencia es como un acto solicitado por nosotros. Si trascender sólo fuera «ser infinitamente por encima de», ¿cómo Dios, el Trascendente por excelencia, podría ser dicho al mismo tiempo más íntimo en mí que yo mismo? Los existencialismos, generalmente, han aguzado en todos sentidos esta noción de la trascendencia. La han aligerado tanto, que repetidamente ha estado en peligro de perder toda consistencia. Wahl observa que en Heidegger significa: 1.º, la trascendencia de la existencia sobre la nada; 2.º, la trascendencia del existente respecto al mundo; 3.º, la trascendencia del mundo respecto al existente; 4.º, la trascendencia del existente con relación a sí mismo, en el movimiento por el cual se proyecta ante sí mismo hacia el porvenir. Una «trascendencia» tan ecléctica que encubre todas las confusiones; participa de la idea de plenitud, de la del movimiento, y también de la de la exterioridad, de la dominación. La misma ambivalencia múltiple en la noción de Sartre, próxima,

pone por no conocer suficientemente los matices en las lenguas neolatinas; trascendencia es suficiente para sugerir el movimiento.

«del estallido» del ser, destinada a sustituir la antigua noción de sustancia, concebida como perseverancia del ser en su ser.

A este uso inconsistente nos es preciso darle alguna nitidez. Distinguiremos tres nociones irreducibles:

1.ª La noción estática de *corte* o *fisura* ontológica, de la cual Sartre, con diversos nombres, hace, a menudo, un uso fecundo. Hay fisura ontológica, por ejemplo, entre dos modos de existencia íntimamente mezclados, como el Bien y el Mal en una misma conducta, verdad y mentira en la mala fe, ser y nada en la existencia humana.

2.ª La noción prospectiva de *proyecto*, o si se quiere tomar el término que hemos propuesto, de *trasproscendencia*. Esta es la «trascendencia» del ser humano perpetuamente arrojado delante de sí, en Sartre y Heidegger, sin que por ello sea elevado a un modo de ser superior o a una plenitud más acabada. Sólo se trata aquí, sin embargo, de una inmanencia articulada y proyectiva, puesto que al fin y al cabo es hacia él mismo hacia lo que se proyecta el existente.

3.ª Por último, la *trascendencia* propiamente dicha (*transcendencia*, según Jean Wahl), que es, en el corazón de la existencia, la experiencia de un movimiento infinito o, al menos, indefinido hacia un ser-más, movimiento tan inherente al ser, que se acepta o se rechaza con él.

La confusión de palabras, que intentamos limitar, proviene en parte de que la experiencia de la

trascendencia auténtica, siendo una conquista propuesta a nuestra libertad, se presenta siempre en la ambivalencia. La libertad del hombre sólo puede, en efecto, ejercerse en la opción; la opción exige, para ser un verdadero *saltus* del existente, que la verdad le sea propuesta como enigma y la acción como embrollo.

Las dos primeras «trascendencias» son temas comunes a todo existencialismo. Al contrario de las filosofías totalizadoras, del tipo de la de Spinoza, de Leibniz o Hegel, la naturaleza, para el existencialismo, es por definición la que da saltos, de un orden a otro (Pascal), de un estadio espiritual al otro (Kierkegaard), de un estallido a otro estallido del mundo destrozado (Jaspers) y de un modo de ser al otro (Jaspers, Heidegger y Sartre). Todos tienen por igual el sentido aguzado para la movilidad prospectiva del ser humano. Pero la trascendencia propiamente dicha (en el sentido tercero) sólo se encuentra en una de las dos ramas existencialistas que hemos separado, la rama en que están el existencialismo cristiano y Jaspers.

Esta trascendencia interior al ser desconcierta por su potencia eruptiva las armonías naturales del hombre. A causa de ello tenemos dos vías de comunicación para abordarla.

Una, la más rara, es la vía feliz. El trascendente es aprehendido directamente como plenitud que empieza y gloria entrevista del ser, en la experiencia general de *rebasamiento*. Esta experiencia no es una experiencia solitaria. Implica un reconoci-

miento del ser⁷, la aceptación de un movimiento libertador en lugar de la obsesión de ser dominado que impera en la ontología de Sartre.

A título elemental es una experiencia de la inexhaustibilidad del ser. Hemos visto cómo Gabriel Marcel caracterizaba la existencia como lo no-inventariable. El pudor dice: mi cuerpo es más que mi cuerpo; la timidez dice: soy más que mis gestos y que mis palabras; la ironía dice: la idea es más que la idea, y el deseo prueba que el esplendor del mundo no está jamás en las manos del hombre. Esta inexhaustibilidad, dirá Sartre, es una inexhaustibilidad horizontal, revela la infinitud de las relaciones del existente y no una especie de recurso profundo. Esto es jugar con las palabras. Poco importan los esquemas imaginarios en que proyecto mi experiencia de la inexhaustibilidad. Lo que importa es la realidad de lo infinito que ella incluye. Es tal, que la riqueza no descubierta del ser, en lugar de disminuir con el número de mis aprehensiones, aparece tanto más inagotable cuanto más mi investigación se extiende.

Muy próxima de esta primera experiencia está la experiencia del *desbordamiento*. Yo no puedo contener mi existencia. Ya en mi percepción, mi pensamiento incuba y organiza; en mi pensamiento ya hay más que mi pensamiento; en mi volun-

⁷ La reminiscencia platónica, la memoria de San Agustín; el «Tú no me buscarías si no me hubiese encontrado», de Pascal; el «delante de Dios», de Kierkegaard.

tad querida hay otras sordas voluntades que me llevan más allá de mis objetivos conscientes, y a veces a la inversa. Sobre este tipo de experiencia se apoya la dialéctica de Maurice Blondel, método de immanencia que conduce a una trascendencia. El entusiasmo es el aspecto afectivo de esta experiencia ontológica.

Si se pone el acento menos sobre la efervescencia de este ser-más interior al ser que sobre el carácter ineludible de su afirmación, sobre la manera con la que anticipa nuestra propia actualidad, se describirá una experiencia de la *presencia* y, correlativamente, una experiencia de la *atestiguación*. Hemos visto repetidamente esta descripción en Gabriel Marcel. Mi ser no es mi vida. Es desposeimiento incesante del «mí mismo», es descubrimiento de lo que en mí me lleva a mí mismo (en caliente, es la experiencia de la admiración), apelación o recurrimiento a un ser mejor que mi ser empírico, que mi ser actual o que mi ser individual. Aquí es donde actúan las experiencias de la fidelidad, del perdón y de la lealtad, que son a la vez negación de la autonomía del solipsismo y de la heteronomía en la que algunos creen deber degradar la relación de trascendencia. Mi ser no es tan sólo aprehendido en el desamparo, como «arrojado ahí». Es, al menos, tan conocido como *colocado ahí* y prevenido en la experiencia del recurrimiento o en la nostalgia del perdón.

Pero el ser puede ser percibido como superabundante en otras experiencias, distintas de la experiencia directa de la plenitud. Recordemos el lugar

que ocupan las desdichas de la conciencia en la tradición existencialista. La experiencia de la plenitud sólo puede ser obtenida por una rara gracia en el desarrollo de la existencia desgraciada. El encuentro de la trascendencia se lleva a cabo, más a menudo, en formas negativas, no ya en el rebasamiento, sino a través del límite.

En lugar de revelarse como *inexhaustible*, se afirma entonces como *irreducible*. Tal es el choque kierkegaardiano de la existencia. En este mundo yo no me baño en la luz apaciguadora de lo eterno, yo tropiezo con lo eterno como con un Otro absoluto, irritante por su heterogeneidad, hostil a mis proyectos, hiriente para mi razón, insoportable para mis perezas. El choque es a la vez rechazo y revelación. Una experiencia, desarrollándose en un mundo finito e inventariable, acabaría por morir en sus propias fronteras, como el agua en la playa, sin angustia, sin deseos excesivos, sin proyectos desmesurados. El límite violentamente tropezado en todas las dimensiones de la existencia afirma el más-allá-del-mundo sin descubrirlo. Este es también, como la experiencia de lo inagotable, una experiencia positiva. Es lo que vemos claramente en Jaspers. Sus situaciones-límites son situaciones contra las cuales tropiezo sin poder dominarlas. Se presentan de este modo bajo un aspecto negativo; en nuestra condición, no podemos mirar por encima o por detrás de la exigencia que nos presentan, son muros contra los cuales chocamos. Pero al mismo tiempo me ponen en contacto con un aspecto oscuro del mundo que no puede ser objeto

de conciencia, aunque es aprehendido en el propio fracaso, como transfigurando el fracaso. En esta proximidad hostil, que es la parada del límite, se revela el lejano absoluto, lo inabordable, como presencia secreta en la noche, *Deus absconditus*. El apuro de tener que optar introduce el límite en todos los puntos y en todos los momentos de la existencia, hace de la experiencia del límite un doble inseparable de la experiencia de la superabundancia. El límite tan vibrante en el umbral del acto no invita a la parada, sino al salto, a la aventura, a la apuesta.

Una dialéctica negativa se desarrolla sobre estas experiencias. La razón es competente allí donde el pensamiento encuentra objetos. El existencialismo no es, como a veces se ha dicho sumariamente, un irracionalismo. Concede a la razón un campo tan amplio como muchos racionalismos. Afirma únicamente que la razón no es el único modo de aprehensión de la existencia, y por muy penetrante que sea (¿por qué fijar *a priori* los límites de su penetración?), que no es, en la condición del hombre, el último instrumento de sondeo. La existencia es libertad y por ello no totalmente racionalizable. El ser trascendente no puede, ante el pensamiento, inmovilizarse en objeto. La relación original de una trascendencia a una libertad no puede, pues, servir de modelo del conocimiento racional. Kierkegaard, y el existencialismo cristiano, ven su modelo en la *fe*, modo específico de aprehensión de la existencia para un existente. La fe es lo contrario de la seguridad, sólo se anima por su tensión con lo

que la niega, vivificada por una efervescencia permanente de duda en el estado incipiente, sin el cual no sería un don libre. Su propio modo es lo incomprensible (Pascal), la paradoja (Kierkegaard), el enigma, decía ya San Pablo. Jaspers escoge otra imagen: «Este mundo es el manuscrito de otro, inaccesible a una lectura universal y que sólo la existencia descifra.» La «cifra» es la mediadora entre la trascendencia y el existente. No es legible para el entendimiento común, que sólo ve en ella el dibujo exterior o verbal. El sentido sólo se revela a la existencia concreta. Yo vivo durante mucho tiempo en la mera existencia manifiesta, bajo la luz del Día. Pero he aquí que surge ante mí, en mí, un punto oscuro, un enigma, la barrera de una desesperación, la resistencia de un ser, el desgarramiento de una situación, la extrañeza de un acontecimiento, y con él una sorda protesta contra el orden de mis ideas, de mis razonamientos, de mi vida y de mis palabras. La pasión de la Noche me invade, una pasión de destrucción de la costumbre o la evidencia, de hacer el silencio para dejar que estas cifras insólitas revelen su mensaje inesperado. Mitos, símbolos, religiones, ritos, sistemas filosóficos son ensayos para introducir cierta universalidad en el universo de las cifras. Pero no impiden que la verdad de una cifra sea cada vez, en una gran medida única para el existente que la descubre, equívoca para él mismo y para el que la mira. En eso estriba justamente el signo de la trascendencia. El ser no puede producir una verdad clara, agotable y perfectamente comunicable.

Esta experiencia nocturna se diversifica según los momentos y los destinos. Penetra ciertas experiencias del tedio, del *taedium vitae*, relajamiento del fervor que nos une a la superabundancia del ser⁸. Puede tomar un aspecto de provocación en el *desafío*, momento-clave de la dialéctica de Jaspers. Por oposición a la indiferencia, el desafío se halla situado del lado de la existencia. Responde a su silencio, a su secreto, a la ambivalencia de sus mensajes; es una manera de ser sacudido por ella, de entrar en relación directa con ella, decía ya Kierkegaard, mientras que la certidumbre satisfecha consigue separarnos mejor que la negación. Es el hierro al rojo que encuentra el agua viva. Si el desafío no fuera posible, tampoco lo sería el consentimiento, sino tan sólo la sumisión. El relato adámico toma aquí toda su significación ontológica: la posibilidad del desafío es la condición misma de un destino libre.

Únicamente un pensamiento dialéctico puede expresar esta mezcla de ser y nada, de saber y no-saber, que es el mundo del ser trascendente. Será preciso utilizar un juego de instrumentos muy diversos, unas veces el símbolo o el mito, otras el concepto, pero entrechocando conceptos contradictorios, torciendo, por sus paradojas implícitas, nociones demasiado usadas, pasando, para desconcertar el espíritu, de las vías claras a las vías nocturnas, de la acogida al desafío, de la generalidad a la excepción, y viceversa. El tormento de la exis-

⁸ G. Marcel, *Homo Viator*, 291.

tencia exige un contrapunto del lenguaje, para los cuales la lógica, la gramática y el estilo clásico son insuficientes. Exige también un contrapunto de la acción desconcertante para el moralista. Diremos, por ejemplo, que la trascendencia es lo que hay de más subjetivo y al mismo tiempo que es lo que hay de más objetivo. Inclinaremos todas las potencias del existente al descubrimiento de la interioridad y en seguida le lanzaremos a la disciplina opuesta de una dialéctica materialista. Aceptaremos en la misma zona del ser el éxtasis lírico, el análisis racionalista y la violencia injuriosa del anatema. En este esfuerzo final para rebasar todas las potencias humanas encontramos otra vez la exigencia de una nueva lógica de la existencia, irreducible a las lógicas continuistas de la inclusión y de la relación.

* * *

No se puede ocultar el carácter global de la reacción existencialista. Cristiana o atea, indica un retorno de lo religioso en un mundo que ha intentado constituirse en lo puramente manifiesto. El existencialismo cristiano es una evidente defensa contra las secularizaciones de la fe. Una especie de despertar profético en el plano de la filosofía. Apenas empieza a conocerse el existencialismo ateo y ya a su sombra se originan místicas negras, y su éxito se parece mucho más a un *revival* del ateísmo que a la tranquila y lenta difusión de un pensamiento. El peligro de tal fenómeno, mal centrado entre la filosofía, la religión y la sensibilidad, es el

de que participe en las bajas impulsiones místicas de la época y se pierda en un alejandrismo cualquiera. Nace también con la señal de la ambivalencia que el mismo reconoce en todo lo que lleva el signo del ser. Nuestra tarea es tomar en él el recurso que nos ofrece y separar a un lado los hechizos mortales. Ya se escuchan voces que reconocen la tarea mediadora de la filosofía existencial, «la única que no describe un mundo irremediablemente separado de la religión»⁹, y las de los que se preguntan «si toda existencia que no está fundada metafísicamente, y en la cual, por consiguiente, la inteligencia no desempeña su papel en la investigación de una indispensable verdad, no es necesariamente confusa y desgraciada»¹⁰. ¡Guárdemonos de aquellos que se anticiparían con el piadoso celo de embotar este filo devuelto al drama filosófico, de volver juiciosos a los nuevos niños revoltosos por la aplicación experimentada de calmantes intelectuales. Desenmascarados sus intentos, no por eso el existencialismo, presunto heredero de un racionalismo agotado, se debe divorciar de esta flor de la existencia que es el ejercicio lúcido de la razón. Puede, si quiere, desempeñar el papel de esos cismas que, por las crisis que han provocado, acabaron por ser beneficiosos para la Iglesia, que hicieron temblar al principio.

El racionalismo occidental tiene todavía un mensaje viviente que mantener en el mundo: el exis-

tencialismo, si logra deshacerse de ese barroquismo de la indigencia espiritual donde algunos parecen quererle llevar, si logra descubrir de nuevo, sin juegos de palabras, la plenitud de la existencia, puede renovar el rostro y espíritu occidental frente a los continentes que avanzan hacia nosotros con sus enormes riquezas y su desdén.

⁹ Gilson, *L'existence*. Gallimard, 1946.

¹⁰ J. Grenier, *L'existence*.