

Álvaro Vieira Pinto

# Filosofía Actual

Notas de aulas por  
José María Rivarola Matto

Texto original em espanhol



REDEAVP

Obra de múltiplas dimensões, esta pequena apostila de lições filosóficas encerra várias camadas de sentido.

Além da sua excelência substantiva, pois reúne lições exemplares acerca das mais importantes escolas filosóficas do pós II Guerra, também é tradução dos vínculos amorosos, digo, da generosidade intelectual geralmente contida nas relações pedagógicas – quando diferentes graus de saberes e de consciência se irmanam para, em uma harmonia discursiva, compreender a realidade.

Ademais, Filosofia Actual também expressa o pertencimento de um pensador aos desafios e circunstâncias do seu tempo. É descrever, portanto, o exato instante em que a inteligência (consciência) se instala no mundo tornando-se ação (realidade).

Filosofia, Paideia, Historicidade e Ação... as lições Filosofia Actual retornam ao público em boa hora.

**Profa. Dra. Norma Côrtes**  
Historiadora e Professora Titular  
do Instituto de História da UFRJ

Álvaro Vieira Pinto

# *Filosofía Actual*

*Notas de Aulas* por  
José María Rivarola Matto

Organização

Luiz Ernesto Merkle  
Rodrigo Freese Gonzatto  
Norma Côrtes  
Rafael Rodrigo Mueller

Rede Álvaro Vieira Pinto

2022



Álvaro Vieira Pinto

# *Filosofía Actual*

**Notas de Aulas** por  
**José María Rivarola Matto**

*Cursillos Dictados en la  
Facultad de Filosofía  
de Asunción, en 1954*

*Misión Cultural Brasileña  
(Mimeografado em 1957)*

**Texto original em espanhol**

**Organização**

Luiz Ernesto Merkle  
Rodrigo Freese Gonzatto  
Norma Côrtes  
Rafael Rodrigo Mueller

Rede Álvaro Vieira Pinto

2022

## Conteúdo protegido por direito autoral, nos termos da Lei nº 9610/98.

O trabalho *Filosofia Actual* de Álvaro Borges Vieira Pinto, José María Rivarola Matto e Norma Côrtes Gouveia de Melo, editado por Luiz Ernesto Merkle, Rodrigo Freese Gonzatto, Norma Côrtes Gouveia de Melo e Rafael Rodrigo Mueller está licenciado com uma Licença *Creative Commons - 4.0 Internacional*. Uma cópia da licença original pode ser obtida em <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> .

*Filosofia Actual*, de Álvaro Borges Vieira Pinto e José María Rivarola Matto, apostila mimeografada pela Missão Cultural Brasileira em 1957 caiu em domínio público em 1972, em função do Código Civil CC16 – Lei 3.071/1916), artigo 662, vigente na época, o qual determinava que “As obras publicadas pelo governo federal, estadual ou municipal, não sendo atos públicos e documentos oficiais, caem, quinze anos depois da publicação, no domínio comum”.

Fotografia de Álvaro Vieira Pinto – Autoria desconhecida – Recorte de fotografia de 10 de janeiro de 1940. Estudantes e professores do primeiro ano do curso de Filosofia da Universidade do Brasil. Acervo Evaristo de Moraes Filho. Recuperada por Breno Augusto da Costa  
Fotografia de José María Rivarola – Autoria desconhecida – Wikimedia Commons  
Fotografia da capa – Autoria FF MM – *Universidad Nacional de Asunción – Rectoría* – Wikimedia Commons

Facsímile de originais disponibilizados por Manuel Rivarola Mernes e Norma Côrtes

Revisão de português por Silvana de Araújo Vaillões

Revisão de espanhol por Ana María Rivera Fellner

Revisão por Breno Augusto da Costa e Cristian Cipriani

Capas por Rodrigo Freese Gonzatto

### Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP) (Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Pinto, Álvaro Vieira, 1909-1987  
Filosofia actual : notas de aulas por José María Rivarola Matto / Álvaro Vieira Pinto, José María Rivarola Matto ; organização Luiz Ernesto Merkle... [et al.]. -- Curitiba, PR :  
Rodrigo Freese Gonzatto, 2022.

Outros organizadores: Rodrigo Freese Gonzatto,  
Norma Côrtes, Rafael Rodrigo Mueller.

Bibliografia.  
ISBN 978-65-00-57932-1

1. Filosofia 2. Filosofia contemporânea  
3. Filosofia - Estudo e ensino 4. Rivarola Matto,  
José María, 1917-1998 5. Pinto, Álvaro Vieira,  
1909-1987 I. Matto, José María Rivarola. II. Merkle,  
Luiz Ernesto. III. Gonzatto, Rodrigo Freese.  
IV. Côrtes, Norma. V. Mueller, Rafael Rodrigo.  
VI. Título.

22-137722

CDD-107

#### Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia : Estudo e ensino 107

# Sumário

Notas de edição	5
Diplomacia, Rivalidades Intelectuais e a <i>Filosofía Actual</i> : À guisa de Prefácio, por Norma Côrtes	7
<b>I Filosofía Actual</b>	<b>19</b>
1 Al Lector, por Rivarola Matto	23
2 Duas Palavras, por Vieira Pinto	25
3 Introducción	27
4 Causas del Replanteamiento Filosófico Actual	29
5 Las Principales Corrientes que Trataremos	33
6 Las Raíces de la Filosofía Moderna	39
7 El Antirracionalismo de Kierkegaard	45
8 La Crisis de la Ciencia	49
9 El Empirismo Lógico o Neopositivismo	53
10 La Fenomenología	65

<b>11 El Método Fenomenológico</b>	<b>73</b>
<b>12 El Existencialismo</b>	<b>83</b>
<b>13 Søren Kierkegaard (1813-1855)</b>	<b>95</b>
<b>14 El Existencialismo de Martin Heidegger (1889-1976)</b>	<b>101</b>
<b>15 “De la esencia del Fundamento” (Martin Heidegger)</b>	<b>133</b>
<b>16 Jean Paul Sartre (1905-1980)</b>	<b>141</b>
<b>17 El Existencialismo de Karl Jaspers (1883-1969)</b>	<b>215</b>
<b>II Anexos – Documentos Oficiais de Interesse</b>	<b>257</b>
<b>A Documento da Embaixada do Brasil</b>	<b>259</b>
<b>B Relatório de Álvaro Vieira Pinto</b>	<b>263</b>
<b>III Autoria e Organização</b>	<b>267</b>
<b>Índice Onomástico</b>	<b>272</b>
<b>Sumário Estendido</b>	<b>275</b>

## Notas de Edição e Organização

Em junho de 1951, a presidência da república concedeu uma licença a Álvaro Vieira Pinto para ele integrasse a Missão Cultural Brasileira, com vistas ao Paraguai, sob a Secretaria de Estado das Relações Exteriores. Professor Catedrático na Faculdade Nacional de Filosofia, da Universidade do Brasil, no Rio de Janeiro, ele fica à disposição do Itamaraty. Por esta missão, ele ministra um curso em 1954 e 1955 em nível de pós-graduação sobre as principais correntes filosóficas da época, junto à Faculdade de Filosofia de Assunção, no Paraguai.

José María Rivarola Matto (1917 - 1998), advogado, poeta, escritor e dramaturgo, assistiu a este curso como estudante, tendo tomado notas das conferências para uso e estudo pessoal. Essas notas foram posteriormente mimeografadas por JBM pela Missão Cultural Brasileira, em abril de 1957, e, com o consentimento de Vieira Pinto, que redigiu uma breve introdução. Tendo sido comercializada sem fins lucrativos, e mimeografada pela Missão Cultural Brasileira no Paraguai, esta tinha uso exclusivo desta por quinze anos após sua publicação, este período regido pela constituição de 1916. *Filosofía Actual* passa ao domínio público em abril 1972, como determinava a legislação à época, posteriormente alterada. Tal compreensão e ciência possibilita a livre publicação desta obra, exigindo apenas a atribuição à autoria.

O volume que aqui apresentamos agrega, além da transcrição destas conferências propriamente ditas, uma introdução pela Prof<sup>a</sup>. Norma Côrtes, que contextualiza a obra, transcrição de um relatório apresentado em 18 de novembro de 1954 pelo próprio Vieira Pinto à Embaixada Brasileira em Assunção, como informações adi-

cionais de contexto, assim como do memorando que o encaminha à Embaixada ds Estados Unidos do Brasil.

*Filosofía Actual* foi redigido em espanhol, e assim é transcrito neste volume. Agregamos na edição um índice onomástico, e um sumário estendido, elaborado por meio dos destaques sublinhados no original, empregados parágrafos específicos. Editamos pontualmente o corpo do texto, por meio de pequenas alterações de grafia e redação, e adicionamos em nota as referências das publicações que Vieira Pinto indica terem fundamentado o curso. Com vistas a facilitarmos uma correspondência ao volume mimeografado (1957), anotamos às margens do presente texto a paginação original utilizada em 1957. Dessa forma, é possível correlacionar as duas edições com maior facilidade. As quebras aproximadas de página originais são indicadas por uma barra vertical “|”, são numeradas à margem e grafadas tom de cinza, entre travessões. Algumas alterações mais significativas estão devidamente indicadas em nota de rodapé.

Expressamos nosso apreço à professora Claudia Bordin, pela assessoria em seu projeto gráfico e em diagramação, à revisão do texto em português por Silvana de Araújo Vaillões, do espanhol por Ana María Rivera Fellner, e do texto como um todo por Cristian Cipriani e por Breno Augusto da Costa. A este por também ter recuperado uma fotografia de Vieira Pinto de 1941. Agradecemos a professora Norma Côrtes e ao filho de José María Rivarola, o arquiteto Manuel Rivarola Mernes, que gentilmente nos disponibilizaram acesso a fotocópias de *Filosofía Actual*, este último também nos autorizando esta primeira edição. Também agradecemos a Sra, Mariza Urban e ao Sr. Marcelo Siqueira Vieira Pinto, sobrinhos de Vieira Pinto, pela abertura, pelo apoio e interesse nesta publicação.

Luiz Ernesto Merkle, Curitiba  
Rodrigo Freese Gonzatto, Curitiba  
Norma Côrtes, Rio de Janeiro  
Rafael Rodrigo Mueller, Criciúma

# Diplomacia, Rivalidades Intelectuais e a *Filosofia Actual*: À guisa de Prefácio

por Norma Côrtes <sup>1</sup>

Com o término da Guerra do Paraguai<sup>2</sup>, que acontecera em 1870, as relações entre Brasil e Paraguai se azedaram. A partir de então, os dois países atravessaram por crises ocasionais para demarcação de suas fronteiras, mas também alimentaram recíproca indiferença, encharcada por desconfianças e ressentimentos<sup>3</sup>. Vencido, o Paraguai passou a “lamber suas feridas”: suas enormes perdas humanas, econômicas e militares; e, muito embora os países integrantes da Tríplice Aliança tivessem sido os vencedores, com o fim da guerra, também se deu o início da pavimentação para a *débâcle* da Monarquia no Brasil<sup>4</sup>.

Foi apenas na Segunda República, sob os ânimos mais pragmáticos do governo Getúlio Vargas, que o Brasil e o Paraguai passaram

---

<sup>1</sup> Norma Côrtes é historiadora e Professora Titular de Teoria da História do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Brasil |[incor-tes.ufrj@gmail.com](mailto:incor-tes.ufrj@gmail.com).

<sup>2</sup> Sobre a Guerra do Paraguai, dentre outros, ver: Francisco DORATIOTO. Maldita guerra: nova história da Guerra do Paraguai. São Paulo: Companhia das Letras, 2002 |Ricardo SALLES. Guerra do Paraguai - Memórias e Imagens. Edições Biblioteca Nacional, 2003.

<sup>3</sup> Para uma cronologia resumida dos principais fatos bilaterais, ver o site do Itamaraty: <http://www.itamaraty.gov.br/pt-BR/ficha-pais/5635-republica-do-paraguai>

<sup>4</sup> Tradicionalmente, a historiografia tem apontado a “Questão Militar”, a “Questão Religiosa” e a Abolição como causas históricas explicativas para o fim do Império. No entanto, convém observar que entre tais eventos não houve vínculos causais imediatos. E, não obstante a isso, entrelaçados, todos contribuíram para fomentar um ambiente de desconforto social ou suspeição política, solapando as bases de sustentação da Monarquia no Brasil.

a manter relações amistosas<sup>5</sup>. Em agosto de 1941, o Presidente brasileiro visitou Assunção, inaugurando um novo padrão de convívio, marcado por acordos bilaterais<sup>6</sup>, gentilezas mútuas e gestos simbólicos de reparação histórica<sup>7</sup>.

Mantida por vinte anos, a Missão Cultural Brasileira (MCB) durou de 1951 a 1974, tendo sido uma das mais profícuas ações diplomáticas desse novo padrão de convivência entre Brasil e Paraguai<sup>8</sup>. Mas, não foi ato isolado<sup>9</sup>. Porque além de atuar no campo das manifestações culturais, a chancelaria brasileira, concomitantemente à MCB, também orquestrava várias outras investidas (como a Missão Militar, por exemplo), mantendo as condições institucionais e/ou materiais necessárias para o êxito de toda a sorte de interesses e aproximações bilaterais — eis, dentre outros resultados, a construção da Ponte da Amizade.

---

<sup>5</sup> Acompanho o ensaio de Alberto da COSTA E SILVA. “Da Guerra de Tríplice Aliança ao Mercosul: as relações entre o Brasil e o Paraguai” In *Das mãos do oleiro. Aproximações*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

<sup>6</sup> Cf.: Decreto lei no 7.712 de 25 de agosto de 1941, que promulgou os atos entre o Brasil e o Paraguai, firmados no Rio de Janeiro. Disponível em <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1940-1949/decreto-7712-25-agosto-1941-341454-publicacaooriginal-1-pe.html>.

<sup>7</sup> “Em junho de 1941, os chanceleres do Brasil e do Paraguai assinaram, no Rio de Janeiro, dez acordos com iniciativas concretas para a aproximação entre os dois países, como a cessão no porto de Santos, em São Paulo, de um depósito franco para o comércio paraguaio. Getúlio Vargas fez uma bem sucedida visita a Assunção, em agosto de 1941, a primeira de um chefe de Estado brasileiro ao Paraguai. Dois anos depois, em 1943, o governo brasileiro cancelou a dívida de guerra paraguaia para com o Brasil, a qual resultava do conflito no século XIX e estava estabelecida no Tratado de Paz de 1872.” *Brasil e Paraguai. Síntese histórica*. Disponível no site da Fundação Konrad Adnauer no Brasil, cf.: <http://www.kas.de/brasilien/pt/publications/42306/>

<sup>8</sup> Daniele R. CHEDID. *A cultura como via de aproximação: a Missão Cultural Brasileira no Paraguai (1952 - 1974)*. Dourados, MS: Editora UFGD, 2014.

<sup>9</sup> Ademais, em que se pesem suas singularidades — particularmente, a concorrência entre Brasil e Argentina pelo predomínio econômico, geográfico ou estratégico sobre o Paraguai —, as iniciativas para divulgação e expansão da cultura brasileira não incidiram apenas sobre o país guarani. Naquela mesma ocasião, o Itamarati também movia diligências para a implantação de diversas Cátedras de Estudos Brasileiros em países da Europa e nos Estados Unidos. A propósito, ver: “Intelectuais brasileiros e a política de divulgação cultural entre 1930 e 1950.” Thiago L. NICODEMO. *Dimensões*, Volume 30, 2013, pp 110-132.

A MCB estava, portanto, inscrita em um projeto político de amplo alcance, que tanto envolvia aspectos estratégicos quanto trocas comerciais e/ou culturais, com vistas a benefícios mútuos. Em linhas gerais, sob tal prisma, para o Paraguai, a aproximação com o Brasil resultaria, principalmente, em uma “saída para o Atlântico”, ou seja, na possibilidade de vir a reduzir o peso da presença Argentina em sua balança de exportação e importação, criando alternativas para o livre escoamento de suas mercadorias e, com efeito, livrando-se dos limites e custos operacionais impostos pela travessia da Bacia do Prata. Por sua vez, e em troca disso — mas também em prejuízo dos interesses portenhos —, o Brasil aumentaria sua influência política sobre o Sul do Continente, conquistando um novo mercado consumidor de bens, serviços e produtos.

Foi em meio ao emaranhado dessas persistentes rivalidades internacionais, que antagonizava três países com seus respectivos, mas excludentes, interesses, que a MCB ganhou existência. Ação de Estado para a difusão em solo paraguaio do modus civilizacional brasileiro — e isso envolvia a popularização e o ensino do idioma; a divulgação da música; das artes e da arquitetura; da ciência & tecnologia; das ideias, enfim —, a Missão visava irmanar paixões & interesses brasileiros e guaranis, mobilizando uma densa compreensão de Cultura. Mas, antes que o leitor chegue a conclusões apressadas demais, deve-se salientar que tanto se afastou da perspectiva que grassara nos tempos (liberais) da *Belle Époque* — quando a vida cultural foi concebida tão-somente como diversão e futilidade — quanto da perspectiva que, depois, durante os anos de chumbo, passou a entender as manifestações da Cultura como mera Ideologia. Nem “aparelho ideológico do Estado”; nem veículo de inutilidades graciosas, o Itamarati e a MCB compreendiam que as manifestações culturais encerravam singularidades constituintes da so-

cidade brasileira. E foi por esse motivo que vários importantes intelectuais foram chamados a participar da MCB<sup>10</sup>.

O gravurista Lívio Abramo, por exemplo, chegou a fixar residência em Assunção, permanecendo por lá durante trinta anos — e, nesse longo período, coordenou as atividades artísticas da MCB. Além dele, e em diferentes ocasiões, também se agregaram à Missão um notável plantel de brasileiros: vale mencionar o historiador e professor da Faculdade Nacional de Filosofia (FNFfi), Guy de Hollanda; a musicista Esther Coelho Neto; o educador Lourenço Filho; o antropólogo e radiojornalista Roquete Pinto; o arquiteto Fernando Saturnino de Brito<sup>11</sup>; o filósofo Álvaro Vieira Pinto ... dentre muitos outros.

Vieira Pinto participou da MCB, em meados de 1954<sup>12</sup>. Não era a primeira (nem seria a última) vez em que se envolvia intelectualmente nas atividades culturais do Estado brasileiro. Antes, em meados da década de 1940, ele havia assumido a coluna mensal da Revista Cultura Política, tendo aí publicado uma série de artigos de divulgação científica. E, depois, logo em seguida a sua participação na MCB no Paraguai, já nos anos JK e Jango, esteve à frente do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB) — ocasião em que escreveu sua obra prima, *Consciência e Realidade Nacional* (1960)<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Maria Margarida C. NEPOMUCENO *Lívio Abramo no Paraguai entretecendo culturas*. PROLAM/USP (Dissertação de mestrado) 2010. Disponível em <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/84/84131/tde-18122012-105632/pt-br.php>.

<sup>11</sup> A propósito, assista GIORGINO, Francesco (2008) *Oscar Niemeyer: Contributo di Britto*, vídeo com depoimento de Fernando Britto, filho do arquiteto Fernando Saturnino Britto. Channel Beta. Disponível em <https://www.youtube.com/embed/IGHKtM-uvMk?rel=0>

<sup>12</sup> Muito embora haja evidências empíricas de que fora convidado a participar da Missão anteriormente, não encontrei comprovação para essa antecipação. As mais significativas fontes primárias, que atualmente dispomos, acerca da presença de Álvaro Vieira Pinto no Paraguai, estão aqui, enfileiradas nesta presente edição. São elas: 1º) as lições de filosofia contemporânea, reunidas na obra *Filosofia Actual* (1957); e 2º) o relatório que o filósofo apresentou à Embaixada Brasileira, ao término de suas atividades docentes (1954).

<sup>13</sup> Álvaro Vieira PINTO. *Consciência e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro: ISEB, 1960. Recentemente, em 2020, seus dois volumes foram reeditados pela Editora Contraponto.

Sua adesão à MCB, com efeito, respondia positivamente a mais um convite oficial, que havia sido feito em virtude de ele reunir todas as qualidades intelectuais necessárias: afinal, era professor catedrático de História da Filosofia da FNFi, um erudito nos estudos filosóficos, dono de loquacidade invejável, com surpreendentes habilidades didáticas etc.

Contudo, não obstante possuísse inquestionável expertise, Vieira não era exatamente um especialista em filosofia contemporânea. Justo o contrário. Afinal, pouco antes de vir a lecionar sobre as ideias de E. Husserl ou J. P. Sartre, para estudantes paraguaios, tornara-se Catedrático na FNFi apresentando uma volumosa tese sobre a cosmologia de Platão<sup>14</sup>. E, ademais, sua trajetória, anterior às lições *Filosofia Actual*, parece ter sido claramente marcada por inclinações teóricas, em favor das correntes metafísicas ou lógicas da Filosofia.

Por isso, estou bastante convencida que as lições consistiram num típico *turning point* da trajetória intelectual de Álvaro Vieira Pinto. Quer dizer, creio que tanto a clareza sobre o alcance político de sua atuação junto à MCB quanto o enorme êxito de público resultante da sua experiência docente em terras guaranis o converteram na persona que, em 1956, ao proferir a conferência inaugural do ISEB, *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*, declarou seu engajamento ao ideário nacionalista, desaprovando, ao mesmo tempo, qualquer atitude vanguardista — i.é, ele rejeitou o idealismo platônico, afastando-se da ideia de uma República governada por pen-

---

<sup>14</sup> Álvaro Vieira PINTO. *Ensaio sobre a dinâmica na cosmologia de Platão*. Rio de Janeiro: Faculdade Nacional de Filosofia (FNFi), Tese para a Cátedra de História da Filosofia, 1949.

sadores filósofos iluminados<sup>15</sup> — e, ao invés disso, declarou inequívoca predileção pela inteligência do homem ordinário e comum<sup>16</sup>.

Mas, se, para Vieira Pinto, *Filosofia Actual* parece ter sido um ponto de inflexão entre a orientação platônica e as filosofias da existência — trata-se de uma virada que, invertendo o cogito cartesiano, declara “existo, logo penso” — tal metamorfose de atitudes intelectuais não aconteceu de uma hora para outra, abruptamente. Em seu relatório de atividades docentes<sup>17</sup>, destinado ao Embaixador do Brasil em Assunção, Moacyr Ribeiro Briggs, o filósofo confirma suas intenções iniciais de voltar ao Paraguai no ano seguinte para oferecer lições bem diferentes das anteriores, já que, a princípio, ele pretendia voltar à Assunção para também oferecer um curso sobre as ideias de São Tomás de Aquino. Porém, isso não aconteceu. E, muito embora tenha regressado, repetiu a mesma disciplina sobre fenomenologia e existencialismo, que havia oferecido no ano anterior — e, mais uma vez, novamente, logrou grande sucesso de público.

Somados, todos esses fragmentos de indícios históricos nos permitem indagar, com farta dose de espanto, por que a Missão Cultural convidou a Álvaro Vieira Pinto, instalando um brasileiro especialista em Platão na Universidade Nacional de Assunção? E por que o filósofo, ao fim e ao cabo, resolveu ensinar, justamente, fenomenologia e existencialismo? O grau de perplexidade contido nessas perguntas não é pequeno. E se agrava projetando-se sobre o fato

<sup>15</sup> A propósito, ver N. CORTES. *A democracia educa*. In: Pensamento Social Brasileiro. Vanilda PAIVA e João Trajano SENTO-SÉ (org.). São Paulo: Cortez, 2005, pp. 151-173.

<sup>16</sup> Álvaro Vieira PINTO. “A verdade sobre a situação nacional não pode derivar de uma inspeção externa feita por um clínico social, um historiador, um sociólogo ou um político, mesmo supondo-se geniais esses homens. Essa verdade só pode ser dita pela própria massa, pois não existe fora do sentir do povo, como uma proposição abstrata, lógica e fria. Não é uma verdade enunciada sobre o povo, mas pelo povo.” *Ideologia e Desenvolvimento Nacional*. Rio de Janeiro: Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB), 1956, pag. 32.

<sup>17</sup> Álvaro Vieira PINTO. (1954) *Relatório de atividades junto à Missão Cultural Brasileira no Paraguai*. Disponível em <https://ufrj.academia.edu/NormaCortes>

de o Brasil, naquela ocasião, nem possuir larga tradição de vida universitária (à época, comparativamente à Argentina ou aos demais países da América Ibérica, estávamos “engatinhando”<sup>18</sup>); além de sequer possuir expressiva presença no campo dos estudos da filosofia contemporânea (aspecto sob o qual, se novamente compararmos com a Argentina, a situação brasileira fica ainda mais frágil, pois praticamente estávamos fora desse mapa).

É claro que a obra de José Ortega y Gasset, o mais notável divulgador da filosofia germanófila contemporânea nas Américas<sup>19</sup>, já era bem conhecida pela inteligência brasileira – Gilberto Freyre, por exemplo, foi leitor assíduo do filósofo madrileno<sup>20</sup>. No entanto, entre nós, a voga da primeira recepção à fenomenologia ou ao existencialismo, que aparecem nas obras de Husserl, Ortega, Heidegger, Jaspers ou Sartre, deu-se no espaço público, difusamente e fora dos muros universitários<sup>21</sup>. Quer dizer, sendo mais exata, a

---

<sup>18</sup> Na América espanhola, a primeira Universidade remonta a 1538, quando a Universidade de São Domingos foi criada. Depois, vieram as Universidades de San Marcos, no Peru (1551); México (1553); Córdoba (1613); Bogotá (1662); Cuzco (1692); Havana (1728); e Santiago (1738). Quanto ao Brasil, embora já houvesse escolas superiores isoladas desde 1808, as Universidades propriamente ditas só foram criadas no início do século XX.

<sup>19</sup> “Para entender como e por que a fenomenologia existencial foi absorvida no mundo Ibero-atlântico e não apenas aceita como uma ‘influência’, a figura central é José Ortega y Gasset (1883 – 1955). Sua importância tem pouco a ver com suas declarações sobre a América Latina, que são relativamente pouquíssimas, [...]. Nosso interesse por Ortega aqui se deve ao fato de ter ele, no início de sua carreira, percebido que a ambivalência da Espanha diante da modernização europeia exigia uma explicação filosófica e não receitas econômicas ou políticas. Por isso recorreu ao pensamento alemão. [...] Aos latino-americanos que consideravam a sua situação análoga à da Península Ibérica, Ortega transmitiu usos do pensamento filosófico [...]”. Richard MORSE. “O multiverso da identidade Latino-Americana, c. 1920 – c.1970”. In *História da América Latina*. Volume VIII - A América Latina após 1930: Ideias, Cultura e Sociedade. Leslie BETHELL (org.) São Paulo: EDUSP, 2006, p 123.

<sup>20</sup> Elide Rugai BASTOS. *Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*. São Paulo: EDUSC, 2003. |Norma CORTES. “A presença de Ortega y Gasset no Brasil (1930 – 1960)”. In: *Revista Brasileira*, 77, fase VIII, ano II, out-dez 2013, pp 77-94. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras (ABL). Disponível em: <http://www.academia.org.br/sites/default/files/publicacoes/arquivos/revista-brasileira-77.pdf>

<sup>21</sup> Ao término da II Guerra, as obras de inspiração fenomenológica-existencialista entusiasmaram a opinião pública e foram veiculadas nos cadernos de cultura da imprensa brasileira. Em 1958, seguindo essa onda, o próprio Vieira Pinto traduziu e publicou *Razão e anti-razão* de K. Jaspers. E logo em seguida, Sartre veio Brasil: “Ao lado da

circulação dessas ideias filosóficas nem de longe poderia ser comparável à pujança dos impactos intelectuais, culturais e acadêmicos que, em Argentina ou no México, foram provocados pela chamada diáspora da intelectualidade hispânica<sup>22</sup>.

Sem o lastro de uma tradição universitária robusta e praticamente ausente do cenário internacional dos debates filosóficos contemporâneos, o Brasil e, com efeito, a Missão Cultural Brasileira no Paraguai audaciosamente convidaram a um dos mais ilustres catedráticos da FNFi para, dessa forma, contribuir com a montagem e o fortalecimento da incipiente estrutura universitária paraguaia<sup>23</sup>. Apesar de silente, o gesto encerrava óbvia manifestação de rivalidade com o país austral, porque também aí, ou seja, justamente no campo dos altos estudos filosóficos, tratava-se de minar a influência intelectual argentina, marcando a presença brasileira em território guarani.

---

companheira Simone, Sartre permaneceu mais de dois meses no país, e percorreram inúmeras cidades, tais como Recife, Salvador, Rio, São Paulo, Ouro Preto, Fortaleza, Manaus, e teve, à época, ampla cobertura da imprensa e televisão brasileiras. A intensa agenda organizada por Jorge Amado e sua mulher Zélia Gattai incluiu visitas a plantações de tabaco, café e de cacau; mercados populares, fazendas, favelas e cidades modernas." Vivien ISHAD. *Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir no Brasil em 1960*. Disponível em [https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br/canais\\_atendimento/imprensa/copy\\_of\\_noticias/jean-paul-sartre-e-simone-de-beauvoir-no-brasil-em-1960](https://www.gov.br/arquivonacional/pt-br/canais_atendimento/imprensa/copy_of_noticias/jean-paul-sartre-e-simone-de-beauvoir-no-brasil-em-1960)

- <sup>22</sup> Dentre outros, cf. Víctor Díaz ARCINIEGA *Historia de la casa*. Fondo de Cultura Económica, 1934-1996. México: FCE, 1996. |Eugênio R. CARVALHO "As origens do movimento latino-americano de história das ideias". *Estudos Ibero-Americanos*, PUCRS, v. 38, n. 2, p. 220-238, jul./dez. 2012.
- <sup>23</sup> Além de contribuir na criação da Faculdade de Filosofia da Universidade Nacional de Assunção (UNA), que fora instituída pelo Decreto-lei 24.929 de 16 de fevereiro de 1948, o Brasil perenizou sua presença no Paraguai. Em 1953, tem início a construção do Colégio Experimental Paraguai-Brasil (CEPB) sob a fiscalização do arquiteto Fernando Saturnino de Brito. Com projeto arquitetônico e paisagístico de Affonso Reidy e Burtle Marx, o prédio desse colégio de aplicação da Faculdade de Filosofia antecipava o traçado modernista do Museu de Arte Moderna (MAM-RJ). Mas além da forma, seu conteúdo também marcava a preeminência brasileira, já que os seus princípios pedagógicos se inspiravam nos ideais escolanovistas de Lourenço Filho. Para uma cronologia da UNA, cuja fundação remonta ao século XIX, ver <https://www.una.py/la-universidad/historia>. Sobre o CEPB, cf.: <http://www.cepb.una.py/web/index.php>. Dentre outros, ver também Rosana DELPINO, Irina RIVERO et alii (orgs.) *Colegio Experimental Paraguay - Brasil. Obra de Affonso Eduardo Reidy*. Edição dos organizadores: Asunción, Paraguai, 2010.

Vieira assume seus afazeres letivos absolutamente consciente dos efeitos pragmáticos e simbólicos contidos em sua participação na MCB. Quer dizer, ele compreendeu exatamente a grandeza do alcance diplomático, estratégico, e cultural envolvido em suas lições sobre filosofia contemporânea. E com eloquência cristalina, escreveu:

Julgo oportuno acentuar que o curso, não sendo embora de assunto diretamente ligado à cultura brasileira, foi de proveito para a nossa representação cultural, porque veio **ressaltar o papel da Missão Cultural Brasileira na Faculdade de Filosofia e criar em torno de um de seus membros um ambiente de curiosidade intelectual e de receptividade cultural, que não poderia deixar de ter sido benéfico para o nosso trabalho de aproximação política.** Com efeito, é preciso observar, como disse, que nunca se havia ainda realizado neste país um curso de divulgação da filosofia contemporânea. Existia, como ficou provado, uma intensa curiosidade e desejo de conhecimento, mas faltava quem pudesse oferecer um curso sério e contínuo. O fato de haver um professor brasileiro realizando este objetivo veio repercutir favoravelmente sobre o nosso papel como membros de uma missão cultural, colocando-nos na condição de sermos os ministradores primeiros destes conhecimentos de tanta relevância. [...]

[...] [...]

Permita-me, Senhor Embaixador, esclarecer vivamente o que julgo ser a oportunidade e a importância deste curso. O fato de ser ministrado na Faculdade de Filosofia e a alunos que serão os futuros professores secundários e universitários paraguaios dá-lhe uma especial significação. Será por obra do ensinamento por nós ministrados que virão a ter conhecimento das cor-

rentes de ideias atuais e é sob a nossa direção que se travam os debates em que as ideias expostas sugerem. Isso nos coloca naturalmente na posição de orientadores de uma parcela real dos futuros intelectuais paraguaios, além de atingirmos diretamente aqueles que, já formados, acorrem às nossas classes para se informarem de ideias que mal conhecem e que, por serem embora de caráter especulativo, condicionam, contudo, a visão de todos os demais problemas do nosso tempo, principalmente os de ordem social, histórica e política. Quero, com estas observações, ressaltar não o valor das aulas, que foi insignificante, mas **o fato da presença do Brasil, na pessoa do professor de uma disciplina filosófica. A influência que pode ter sobre a cultura paraguaia é inegável, e por isso me atrevo a sugerir a Vossa Excelência que seria de toda a conveniência que o Brasil não perdesse esta posição, de poder ser o doador da cultura filosófica paraguaia com base na cátedra que aqui devemos manter.** Não o digo por mim, pois meu papel é transitório, mas para que não se perca o contato já agora estabelecido, não se abra mão da posição conquistada, antes **seja mantido sempre um professor brasileiro de filosofia na Faculdade de Filosofia de Assunção, como meio que reputo dos mais valiosos, não só para a representação da nossa cultura, como para a influência que possamos exercer sobre o desenvolvimento das novas gerações de intelectuais paraguaios**<sup>24</sup>

Obra de múltiplas dimensões, esta pequena apostila de lições filosóficas encerra várias camadas de sentido. Além da sua excelên-

---

<sup>24</sup> Álvaro Vieira PINTO. (1954) *Relatório de atividades junto à Missão Cultural Brasileira no Paraguai*. Os grifos são meus. Disponível em <https://ufrj.academia.edu/NormaCortes>.

cia teórica substantiva, pois reúne lições exemplares acerca das mais importantes escolas filosóficas do pós II Guerra, também é tradução dos vínculos amorosos, digo, da generosidade intelectual, geralmente contida nas relações pedagógicas – quando diferentes graus de saberes e de consciência se irmanam para, numa harmonia discursiva, compreender a realidade. Ademais, *Filosofia Actual* também expressa o pertencimento de um pensador aos desafios e circunstâncias do seu tempo. E descreve, portanto, o exato instante em que a inteligência (consciência) se instala no mundo, tornando-se ação (realidade).

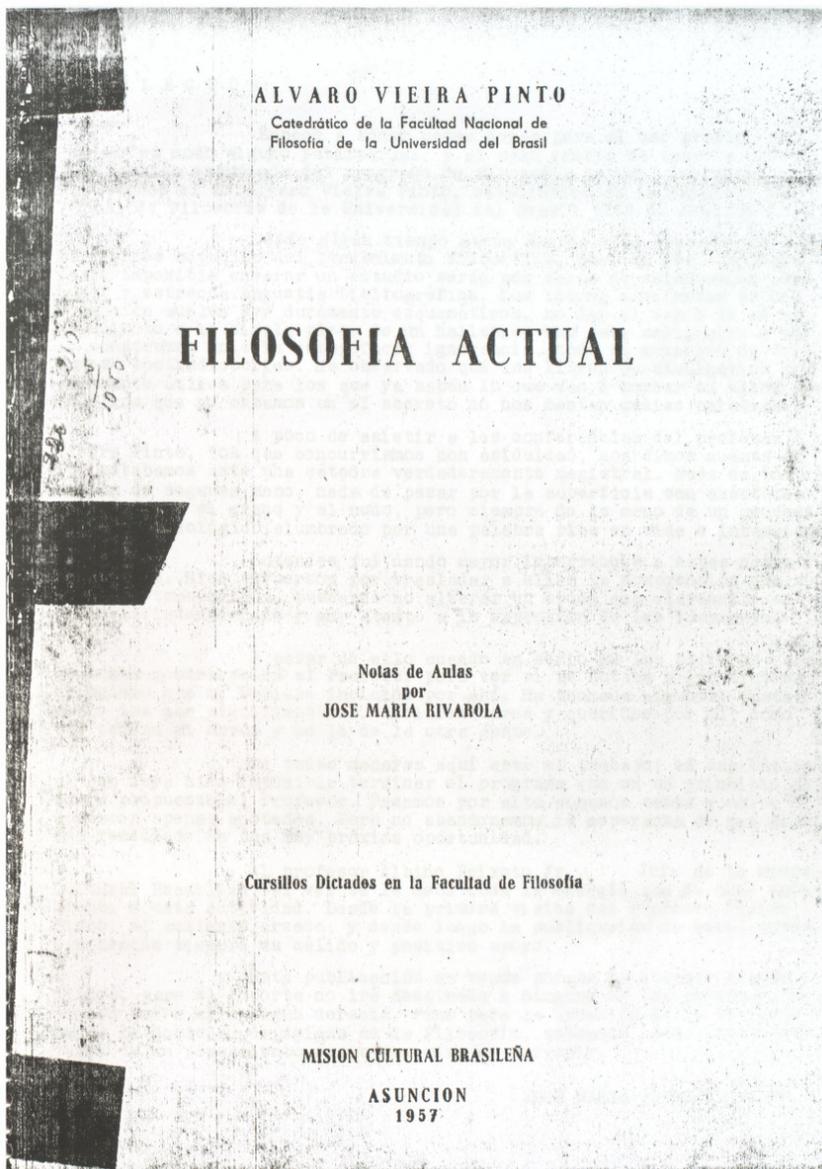
Filosofia, *Paideia*, Historicidade e Ação ... as lições *Filosofia Actual* retornam ao público em boa hora.



# I **Filosofía Actual**



Figura 1: Capa do exemplar de *Filosofia Actual*, pertencente a José María Rivarola Matto.



fonte: Acervo do arquiteto Manuel Rivarola Mernes. Digitalizado por Luiz Ernesto Merkle.



# 1 Al Lector, por Rivarola Matto

- I - Empecé a tomar estas notas para mi uso propio, sin pensar en modo alguno publicarlas, y al solo efecto de tener a mano una versión estudiada del programa de Filosofía Actual, que venía a ofrecernos el Dr. Álvaro Vieira Pinto, catedrático de la Facultad Nacional de Filosofía de la Universidad del Brasil (Río de Janeiro).

Desde algún tiempo atrás sentía vivo interés por las corrientes actuales del pensamiento filosófico, pero me era completamente imposible encarar un estudio serio por falta de orientación adecuada y estrecha angustia bibliográfica. Los libros corrientes de divulgación suelen ser duramente esquemáticos, no dan el sabor de un razonamiento o la simple pista de un hallazgo; uno debe resignarse a que le construyan ante la estupefacta ignorancia, todo un murallón de “verdades” contradictorias. He observado que los libros de divulgación son sumamente útiles para los que ya saben lo que van a buscar en ellos, pero a los que no estamos en el secreto no nos bastan medias palabras.

A poco de asistir a las conferencias del profesor Vieira Pinto, los que concurríamos con asiduidad, nos dimos cuenta de que estábamos ante una cátedra verdaderamente magistral. Nada de información de segunda mano, nada de pasar por la superficie con anécdotas folclóricas: al grano y al nudo, pero siempre de la mano de un procedimiento metodológico, alumbrado por una palabra rica en vida e intención.

Entonces fuí dando mayor importancia a estas notas que tomaba. Hice esfuerzos por trasladar a ellas la comprensión que se me había transmitido, buscando no alterar un orden que claramente se revelaba intencionado y muy atento a la expresión de las ideas esenciales.

A pesar de ello cuando en serio me las pidieron, creí prudente mostrárselas al Profesor para ver si se notaba algún travieso silogismo que me hubiese incluido por ahí. Ha tachado algunos, justamente los más significativos, esclarecedores y queridos por mí, como que tenían mi marca y no la de la otra gente.

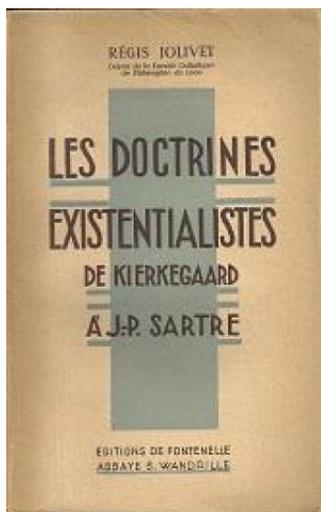
De todas maneras aquí está el trabajo; es una lástima que haya sido imposible terminar el programa que en un principio se había propuesto el Profesor. Pasamos por alto algunos temas y otros quedaron apenas anotados. Pero no abandonamos la esperanza de que ello sea remediado en una muy próxima oportunidad.

Al profesor Albino Peixoto Jr., Jefe de la Misión Cultural Brasileña tal vez se le deba toda la energía que ha dado andamio a esta actividad. Desde la primera visita del Profesor Vieira Pinto, el ambiente creado, y desde luego la publicación de estas notas, han tenido siempre su cálido y positivo apoyo.

Esta publicación se vende porque ha costado tiempo y dinero, pero el importe no irá destinado a ninguna de las personas que tienen sobre ella algún derecho, sino para la creación de la biblioteca de la Sociedad de Amigos de la Filosofía, sosegado, casi íntimo refugio de un pensamiento serio que mira el porvenir.

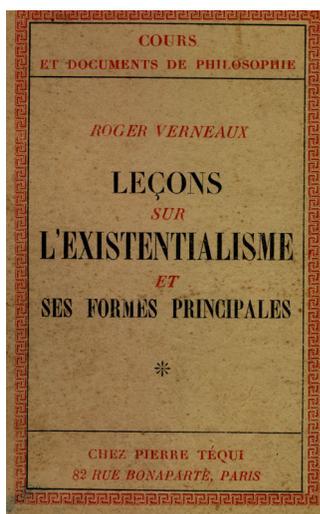
José María Rivarola Matto

Figura 1.1: Capa do livro de Régis Jolivet, *Les Doctrines Existentialistes de Kierkegaard et J. P. Sartre*. Édition de Fontenelle, Abbaye Saint-Wandrille, 1948.



obs: Adicionada pela Org.

Figura 1.2: Capa do livro de Roger Verneaux, *Leçons sur L'Existentialisme et ses Formes Principales*. Paris. Chez Pierre Téqui, 1949.



obs: Adicionada pela Org.

## 2 Duas Palavras, por Vieira Pinto

- II - |As conferências aqui reunidas pela admirável diligência do meu amigo, o notável escritor J. M. Rivarola Matto, constituem a matéria do curso que proferi na Faculdade de Filosofia de Assunção, sobre as principais correntes filosóficas do nosso tempo.

Com excepcional capacidade, Rivarola Matto reproduziu o essencial de cada aula. Devo declarar ser pequeno o mérito do meu curso, que talvez tenha valido mais pelo caráter didático das exposições do que pela profundidade e originalidade do conteúdo. Dos diferentes autores tive sempre em mão as obras fundamentais, que procurei resumir, além de grande parte da bibliografia que a eles se refere, mas utilizei muitas vezes como fio condutor as excelentes sínteses dos livros de Régis Jolivet (*Les Doctrines Existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre*<sup>1</sup>), de Roger Verneaux (*Lecciones sobre Existencialismo*<sup>2</sup>), de Roger Troisfontaines (*El Existencialismo Ateo de J. P. Sartre*<sup>3</sup>) e de J. M. Bocheński (*La Filosofía Actual*<sup>4</sup>).

Não tenho palavras para agradecer a todos os estudantes e intelectuais paraguaios que com assidua fidelidade me honraram com sua presença às minhas aulas. Desse constante convívio nasceu o grupo dos “Amigos da Filosofía” que, estou certo, continuará a manter o mesmo alto ideal de aproximar-se da sabedoria.

A solicitude de Rivarola Matto permitiu que se viessem a conservar aquelas despreziosas palestras. Não sei se valiam este esforço, mas sei que a elas me dediquei com todo o devotamento, a fim de retribuir, por pouco que fosse, a fraterna acolhida que me fizeram os nobres amigos pa-

---

<sup>1</sup> N. Org. – Ver JOLIVET, Régis. **Les doctrines existentialistes de Kierkegaard à J. P. Sartre**. Abbaye Saint-Wandrille: Éditions de Fontenelle, 1948. Primeira capa na Figura 1.1.

<sup>2</sup> N. Org. – Ver VERNEAUX, Roger. **Lecciones sobre existencialismo**. Trad. por Maria Mercedes Bergada. Buenos Aires: Club de Lectores, 1952. Primeira capa na Figura 1.2.

<sup>3</sup> N. Org. – Ver TROISFONTAINES, Roger. **El existencialismo ateo de J. P. Sartre**. Alcoy: Editorial Mar’l S. A., 1950. Primeira capa na Figura 2.1.

<sup>4</sup> N. Org – Ver BOCHEŃSKI, Joseph M. **La filosofía actual**. 2. ed. México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1951. vol. 16. Primeira capa na Figura 2.2.

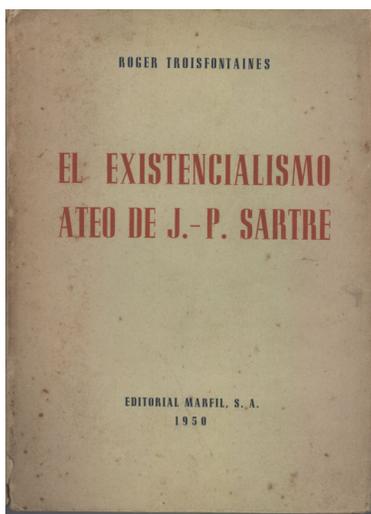
raguaio, especialmente o Decano da Faculdade, o ilustre Prof. Dr. Juan Vicente Ramirez, os dignos Colegas, os alunos e o público que ocorreu ao meu curso.

Cumprimento-me agradecer ainda, com particular empenho, a colaboração da Missão Cultural Brasileira, na pessoa do seu Chefe o Professor Albino Peixoto Junior, pelas gentilezas com que me distinguiu, e pela sua participação na publicação destas conferências.

Com a esperança de poder voltar alguma dia a essa promissora Faculdade de Filosofia, na generosa terra paraguaia, envio a Rivarola Matto o meu sincero reconhecimento.

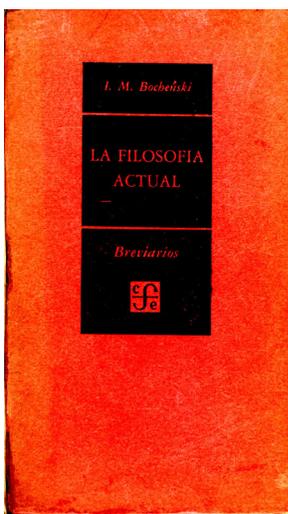
Álvaro Vieira Pinto  
Rio, maio de 1956.

Figura 2.1: Capa do livro de Roger Troisfontaines *El Existencialismo Ateo de J. P. Sartre*. Editorial Marfil S.A. 1950.



obs: Adicionada pela Org.

Figura 2.2: Excerto da capa do livro de I. M. Bocheński, *Filosofía Actual*. Fondo de Cultura Economica, México, Buenos Aires, 2 edition, 1951.



obs: Adicionada pela Org.

### 3 Introducción

- 1 - <sup>1</sup>**La gran fecundidad actual.** Esta época presenta la característica de una gran preocupación por la filosofía. Solo en Italia se publican treinta revistas especiales, y una de estas, tratando de hacer un resumen de la actividad filosófica en el mundo, anunciaba que en los primeros seis meses de 1942, se habían publicado más de 3.000 volúmenes sobre la materia.

Un período similar al presente solo podría encontrarse al fin de la era helénica.

**Causas de esta preocupación.** Pero un inmediatamente se pregunta, ¿a qué se debe esta marcada preocupación por la filosofía?, y se señalan dos causas esenciales:

(1º) A la transformación de los principios epistemológicos.

Estamos pasando por un periodo similar al del Renacimiento, cuando el reencuentro del mundo antiguo y la concepción copernicana del universo, obligan a una revisión general de todos los principios aceptados. En estos momentos la ciencia nos coloca frente a una nueva concepción del universo.

(2º) Crisis de la historia. Las dos guerras mundiales han acarreado tal sufrimiento y transformación que han forzado un nuevo planteamiento.

**Filosofía actual y filosofía moderna.** El periodo que vamos a estudiar está comprendido justamente desde la primera guerra mundial hasta nuestros días. Las corrientes originadas en ese periodo, es lo que llamamos la filosofía actual. La llamada filosofía moderna y que abarca el periodo del fin del siglo XIX hasta la primera guerra, aunque parezca paradójico, está pasada.

---

<sup>1</sup> N. da Org. - Os números em cinza, ao lado desta barra vertical, indicam aproximadamente a paginação da publicação original, do volume mimeografado em 1957 de *Filosofia Actual*, salvo quando se localizavam no início de um capítulo ou seção, quando foi indicado no início do parágrafo subsequente, ou em meio a uma palavra, separada silabicamente e subdividida. Para maior precisão, favor contrastar com o volume original.

**Falta de perspectiva histórica.** Ahora bien, para el estudio de esta filosofía actual, tenemos el problema primero y esencial de la falta de perspectiva. No sabemos cuáles principios prevalecerán como aquellos significativos de la época. No podemos ni aún tener una información acabada de lo que se está produciendo en el momento. Los sistemas o agrupaciones de tendencias no han sido aún desarrolladas o clasificadas. Además habrá que descartar de todo esto, aquello que tras una apariencia verbal no hace sino desarrollar cosas ya claramente establecidas.

Nosotros en América vivimos bajo la influencia cultural de Francia, y tenemos la impresión de que el desarrollo del pensamiento francés es el más prominente en el mundo, pero ello no es así. Al lado del pensamiento francés, en otras partes, otros sistemas se desarrollan.

**Programa a desarrollar.** Como el tiempo de que disponemos es muy breve, no podemos hacer revistas acabada de todo el movimiento filosófico actual, y nos limitaremos a la exposición de los siguientes sistemas:

- (a) El empirismo lógico; que se desarrolla en los países anglosajones.
- (b) El existencialismo. Corriente compleja en la cual se incluye a Martín Heidegger, J. P. Sartre, Karl Jaspers y Gabriel Marcel.
- (c) La concepción fenomenológica. Principal expositor Husserl, ya muerto.
- (d) Los nuevos metafísicos. Este grupo vive apartado de las corrientes actuales y sigue problematizando en la tradicional dimensión del ser.

No nos ocuparemos, a pesar de la gran importancia que tiene del vitalismo de Bergson, y de tantos otros. No podemos saber cuál o cuáles tal vez Bergson y Husserl sean los grandes teóricos de la época. O puede repetirse el fenómeno del romanticismo alemán; lo que pasó con Leibnitz y Baumgarten. En la época en que ambos vivían, era el segundo quien tenía la soberanía de la filosofía, pero la época posterior consagró definitivamente al primero. Hoy no se recuerda al segundo.

## 4 Causas del Replanteamiento Filosófico Actual

**Causas del replanteamiento.** Ante todo vamos a repetir que nuestra exposición abarca el periodo que empieza en la primera guerra mundial, y justamente el cúmulo de sufrimiento y dolor causado por esta guerra, ha obligado a replantear el problema filosófico en su raíz misma, atrayéndolo de la especulación conceptual fría del cosmos, al receptáculo mismo del sufrimiento: la persona humana, que es lo que interesa al hombre, al yo, a mí, ante este cataclismo de males.

Debemos aclarar que ninguno de los sistemas filosóficos actuales son independientes de la tradición filosófica moderna. Todos hunden allí sus raíces, por más que en la apariencia adquieran caracteres inusitados. Los problemas que se tratan ya fueron estudiados antes: el dolor, con su vieja raíz del bien y del mal, la existencia, la contingencia.

Otra causa es la profunda crisis epistemológica actual, que abarca no solo el campo de las ciencias naturales, sino también las esferas lógicas y matemáticas. Sabemos que desde Platón, pasando por Descartes, la matemática era el paradigma de la ciencia. La filosofía trataba de desarrollarse sobre la base de este modelo, con su misma consistencia, claridad y seguridad. La lógica de la cual decía Kant que no era susceptible de progreso ni de retroceso, se encuentra ahora, con la matemática, con grandes zonas verdaderamente oscuras, en las mismas bases de su constitución.

Otra causa es el mismo enorme progreso de la técnica que produce un desconcierto entre los pensadores. Hay quienes ven en ello un progreso positivo de la raza humana, que por medio de la técnica podría resolver todos los interrogantes que se le pudieran plantear, y sugieren que la filosofía debería encarar el estudio de este aspecto único de la realidad, abandonando aquellos llamados espirituales. Estas son las doctrinas materialistas sustentadas principalmente en Rusia y Estados Unidos de América (EE.UU) . Hay otros que dan una interpretación completamen-

te opuesta, afirmando que el progreso de la técnica representa un peligro para el espíritu; que la técnica no sirve para elevar la dignidad del hombre.

Existe también otro factor de importancia más general, y este es el de la ascensión de las masas. Este es un fenómeno único de nuestro tiempo. Antes, el pensador construía un sistema para su propia satisfacción. Ahora las masas a las cuales ha llegado cierto grado de cultura, (y que siente la necesidad de ser guiada en la resolución de sus problemas, al pretender autogobernarse) no dejan de interrogar a los pensadores, quienes se sienten influídos por esta presión.

También como causa particular de nuestro tiempo, puede citarse la intervención del estado que necesita exponer una filosofía a las masas. Antes esto solo ocurría con las religiones, pero de un modo completamente distinto.

**El hombre como problema.** Este cúmulo de factores ha traído al primer plano, de nuevo, el viejo problema del hombre, que ya tiene una ilustre raíz socrática. Ya lo habían tratado otros muchos, entre ellos San Agustín y Pascal. Han hablado sobre el dolor, la realidad, la limitación humana; pero hay una diferencia radical entre la forma en | que los han encarado estos - 3 -  
autores y la manera actual en que se los plantea. Aquellos consideraban el hecho como una realidad objetiva. Tomaban el hecho vital, y lo examinaban desde afuera, en forma racional. Hoy se encara el hecho humano desde adentro, es decir, se trata de conocerlo en el momento mismo de producirse. Aquí, inicialmente, no hay método de examen, sino que se arranca de la capacidad de alumbrar el momento vital. Por eso es muy importante la literatura para estos pensadores, porque el concepto formal no basta para describir-lo, hace falta llegar al concepto real con todo su cúmulo de accidentes, de señales propias, con su inmensa complejidad. Este aparece en alguna medida en el arte. Por esta razón, no creemos que proceda la crítica que se les hace de estar influídos por actitudes literarias.

Heidegger encuentra que el problema central del hombre es sentirse “ser para la muerte”, y que de aquí arranca su problemática. Jaspers haciendo una generalización un poco más filosófica, dice que el problema esencial es la “fragilidad del ser”, tomando el enunciado como una base más amplia para especular, y Sartre lo sitúa en la “nausea”.

**Método para su estudio.** Pero el problema no se mantiene en un nivel únicamente literario. Estos son hombres que al hallar un punto de par-

tida, están dispuestos a seguir meditando, y aquí se plantea uno de los problemas más difíciles de esta corriente del pensamiento actual. Estos hombres, no teniendo a su disposición un método propio, se han valido del método fenomenológico creado por Husserl, con gran disgusto de su creador. Este método, concebido con gran rigor, solo para tratar esencias, se va aplicado para el estudio de existencias.

**Lo que se propone el método.** La fenomenología ya no encara la antigua pretensión de “comprender” un fenómeno (usada esta palabra en su significado técnico), en el sentido en que, comprenderlo es colocarlo dentro de la ley de causalidad, buscar la razón suficiente de su génesis. Pero Husserl afirma que no podemos pretender constreñir las cosas a estos estrechos límites pues podríamos adjudicar una causa para un fenómeno, pero las causas son infinitas. Debemos contentarnos con ver, describir, exponer. Es todo lo que podemos pretender. A lograr esto, y solo esto, se dirige el método.

Los *existencialistas* afirman que todo aquello que está vivido, está *definido*, *implicado* y *justificado*. Hay una *vivencia* y esta hay que alumbrarla, eso es todo.

Heidegger por ejemplo, llama la atención sobre aquella vocación única en el hombre de preguntar. Los antiguos, ante esta situación, trataban de satisfacer las preguntas especulando sobre la posibilidad de una contestación. Los de hoy, tratan de ver lo que viene implicado en la pregunta. No interesa lo que se pregunta, sino “el preguntar”, como problema. En toda pregunta hay un sujeto que la formula, un objeto sobre lo cual se pregunta y otro a quien se la dirige. En esta forma de profundiza sobre las implicaciones que acarrea el hecho, tratando de hallar una detallada descripción conceptual por el método fenomenológico.



## 5 Las Principales Corrientes que Trataremos

**El gran problema actual.** Hemos dicho que el problema central del pensamiento actual era el hombre.

- 4 - Esta preocupación del hombre como problema filosófico, no ha dejado de estar presente en la especulación durante el siglo anterior, pero el tema era estudiado desde un punto de vista sociológico, en su perspectiva histórica, colocando al hombre dentro de su círculo social. Actualmente, como dijimos, se enfoca en otra forma la cuestión: se mira desde el hombre mismo, desde su individual naturaleza, para llegar al plano social. Aquella corriente aún subsiste, y tiene su importancia, sobre todo para la filosofía historicista.

**Los nuevos métodos.** Pero lo que debemos tratar ahora, como característica más original del pensamiento de estos días son los métodos que se utilizan para tratar la indagación filosófica.

**El método lógico-matemático.** Empecemos por el análisis lógico matemático. Este método es esencialmente distinto del fenomenológico. Su origen es la crisis de la matemática y especialmente de la física matemática.

Como sabemos, los grandes descubrimientos de Newton, que no era menos filósofo que matemático, le hicieron formular ciertos principios de interpretación de la naturaleza. Newton al descubrir sus grandes leyes de la gravitación, y al darle alcances exactos, de los cuales surgía una admirable regularidad en la concepción del universo, llegó a concluir que el espíritu humano podría comprender y encontrar las grandes leyes de la naturaleza que rige el cosmos y al hombre mismo, con igual necesidad y regularidad. Es así como asentó su pensamiento en la creencia de que el universo estaba compuesto de corpúsculos, de átomos de materia y que ellos se agrupaban o repelían conforme a leyes fijas, es decir, mediante un determinismo irrevocable.

Esta concepción en su más alto nivel, llevaba a la creencia de que el universo podría ser entendido mediante un lenguaje matemático. El esfuerzo por llegar a descubrir y anunciar estas grandes leyes estructurales de la totalidad de la naturaleza, empujó la física moderna a su portentoso desarrollo actual.

Pero lo singular de esta corriente es que justamente el avance de estas ciencias físicas y matemáticas, que eran los instrumentos para llegar a la entraña misma de la naturaleza, viene a producir la gran vacilación de sus bases y el demérito de las especulaciones fundadas en ellas. La crisis de la matemática y la física, no viene de objeciones, de críticas que se le hayan hecho desde otros campos de la investigación, sino de ellas mismas. Ellas mismas llegaron a un punto en que su desarrollo atacaba sus propias bases de donde partían. Estas bases fundamentales atacadas son:

### **Bases de la física en discusión.**

- (a) La endeblez de la concepción corpuscular, atómica. El mejor conocimiento del átomo, de esa partícula que era considerada la más pequeña porción de materia, con la cual se constituían todos los cuerpos, resulta ahora que no es una partícula, no es una unidad. Tiene otra realidad, y una realidad muy compleja, problemática.
- (b) Aquella gran estructura matemática que para Newton tenía bases definitivas, resulta ahora que tiene bases completamente relativas. Ya no se puede hablar de leyes universales.

La crisis de estas disciplinas vino a descubrir que ya no podemos pensar en conceptos únicos posibles. Se pueden imaginar otros con toda legitimidad.

Esta singular situación a la que llegaron las ciencias físicas y matemáticas, hizo concebir la necesidad de revisar el método de la especulación, y ello dio origen a lo que se llama hoy el método lógico matemático. |

- 5 -

**El método lógico-matemático. Su diferencia del fenomenológico.** Este método se diferencia del fenomenológico, de modo radical, y he aquí las principales disparidades:

- (1°) (a) El método fenomenológico renuncia a la deducción, quiere ser esencialmente intuitivo.
- (b) El lógico-matemático es esencialmente deductivo.

- (2°) (a) El fenomenológico, no tiene presupuestos de ninguna naturaleza. No quiere demostrar algo que se ha preestablecido aunque sea inconcientemente; renuncia a la hipótesis. Desea únicamente penetrar un estado y describirlo.
- (b) El lógico-matemático afirma que lo presupuesto es importantísimo. “No existe la prescindencia”, dicen. Al plantearse un problema ya hay una presunción de lo que puede ser el resultado, y este presupuesto debe conocerse para guiar.
- (3°) (a) El fenomenológico no se preocupa del lenguaje. Lo que quiere es describir, y todo medio descriptivo es válido.
- (b) La principal tarea del método lógico-matemático es hacer una revisión completa del lenguaje filosófico. El lenguaje usado hasta el momento está muy confundido. De allí las grandes obscuridades en los sistemas de muchos expositores. Si se puede aclarar bien lo que significa cada término, y fijarlo, es obvio que las vaguedades desaparecerían. De allí la importancia que atribuye a la semántica.
- (4°) (a) La fenomenología no analiza los hechos empíricos. No le interesa; lo que busca es la esencia misma del hecho y afirma que el conocimiento de las esencias es lo positivo y permanente como dato científico.
- (b) Los lógico-matemáticos dicen que eso no puede ser. La filosofía no puede desentenderse de la naturaleza. Este método tiene pues por objeto es estudio de los hechos empíricos.

**El idealismo de Hegel y Kant.** Hay que advertir que en el panorama actual siguen con plena vigencia algunas corrientes anteriores. La intuición intelectual de Hegel no está extinguida y así el idealismo hegeliano está representado por grandes pensadores.

Igual cosa podemos decir del idealismo de que ha dado origen a varias escuelas nuevas, principalmente en Alemania. Estas especulaciones hegelianas y kantianas no son meras repeticiones de lo que dijeron sus fundadores, no; los que las siguen lo hacen ampliando el horizonte de acuerdo al adelanto científico, con nuevas perspectivas que no pudieron tener Kant, ni Hegel.

**El materialismo dialéctico.** El materialismo dialéctico tiene gran importancia en nuestros días principalmente por la difusión que hacen de él los estados comunistas, si bien no con mayor originalidad, pues presenta los aspectos de la filosofía del siglo pasado.

**Filosofías de la vida.** Están también otras filosofías cuyas corrientes han servido de elementos de transición entre el pensamiento del siglo pasado y el actual. Entre estas están la llamadas filosofías de la vida que hay que distinguir claramente del existencialismo.

Estas filosofías de la vida tratan de fundar la realidad y los valores sobre las entrañas que la vida misma, *como hecho biológico*, suministra. El *vivir* como ser físico y no espiritual, debe dar los fundamentos de la filosofía. Entre estas está el bergsonismo, el pragmatismo y el historicismo. |

- 6 -

**Los nuevos metafísicos.** Debemos referirnos también a los metafísicos actuales que retoman el viejo problema del ser. Por la manera cómo encaran la problemática filosófica se los puede agrupar en la corriente del racionalismo clásico, aún cuando existan radicales diferencias entre unos y otros. Estos filósofos se proponen darnos una concepción racional de la realidad. Hay que reconocer que hay mucho de profundo en esta actitud, aún por la mera sobrevivencia de estos sistemas pues han pasado la prueba de fuego de la contradicción a través del tiempo.

Dicen estar convencidos de la inutilidad de los nuevos métodos, pues no pueden superar las condiciones de la existencia. Consideran que el papel de la metafísica es librar al hombre del “cuidado”, de la inquietud o preocupación del vivir, dándole una clasificación ordenada de la realidad, constituyendo un sistema en términos puramente racionales. Es pura especulación, pero lo que interesa al hombre y lo que es específico de él, es la razón, y lo normal es que le sirva de andamiaje en su concepción cosmológica.

**Resumiendo.** Los sistemas importantes en nuestro tiempo, y sobre los cuales haremos lo posible por explayarnos con claridad, son los siguientes:

- (a) El empirismo lógico o lógico matemático. (Russell).
- (b) Materialismo dialéctico.
- (c) Idealismo: a) hegeliano; b) kantiano.
- (d) Filosofías de la vida.

- (e) La fenomenología. (Husserl).
- (f) Existencialismo.
- (g) Metafísica del ser.

Esta es una clasificación general de las tendencias bien reconocibles en nuestros días, según J. Bocheński, pero de todas estas, debemos recalcar, que las más originales son las existencialistas y las de la metafísica del ser.

Para nosotros que estamos en la órbita del pensamiento francés y español, el existencialismo adquiere una importancia desproporcionada. Creemos que se trata de la “filosofía francesa” de nuestros días; no es así, hay otras corrientes en Francia, y esta misma escuela, por sus características, es más alemana que francesa. Más, por este mismo error de perspectiva, por la importancia que tiene para nosotros, debemos estudiarla con atención.



## 6 Las Raíces de la Filosofía Moderna

Ya dijimos que el pensamiento actual no se desvincula de la filosofía moderna, y esta, como es natural, tiene sus raíces en los grandes sistemas que vienen desde Descartes. Debemos pues hacer una rápida excursión a estos principios para aclarar cuestiones fundamentales.

**La escolástica.** Se sabe que la filosofía moderna es la continuación de la escolástica, con una rotura fundamental. Por lo pronto, veamos cuáles son los caracteres fundamentales de la escolástica:

- (a) *Pluralismo.* Jerarquía de entes distintos. Existe una realidad múltiple constituida por esencias.
- (b) *Personalismo.* Primacía del hombre en la creación, como imagen de Dios, y llamado a un destino excepcional.
- (c) *Conceptualismo.* Creencia de que a la razón humana le es posible aprehender el universo y formar de él una imagen real. |
- (d) *Teocentrismo.* Este espíritu humano que capta la realidad lo centra todo en Dios.

- 7 -

**Descartes.** Descartes viene a producir el rompimiento que caracteriza a la filosofía moderna, poniendo las siguientes bases de la concepción del universo:

- (a) *Mecanicismo.* Esta tesis viene a constituir el repudio del pluralismo ya que los seres no tienen jerarquía. Todos están sometidos a leyes matemáticas. Hay que aclarar que el mecanicismo por sí no es matemático, pero al reducir la realidad a átomos, se llega necesariamente a esa situación. Los átomos son iguales, se diferencian únicamente por su posición en el espacio, por su velocidad, su trayectoria, etc. luego, para conocer su relación se debe recurrir a leyes matemáticas.
- (b) *Subjetivismo.* Oponiéndose al teocentrismo, centra la realidad en el hombre, único sujeto de conocimiento. El espíritu humano es el creador (cogito) y por lo tanto el centro de la realidad.

- (c) *Nominalismo*. Aquel conceptualismo que trata las esencias aristotélicas es repudiado al negar la intuición espiritual. El nominalismo funda el conocimiento en la percepción singular de las cosas. Todo debe ser concebido a partir de los seres.

**La propia contradicción.** Planteada así la concepción del universo, dentro del cartesianismo se insinúa una grava dificultad, un principio de contradicción:

- (a) Hay que explicar la naturaleza del espíritu ¿Es también un átomo? Si no es tal, no tiene una naturaleza mecánica, luego, existe una realidad distinta.
- (b) Si el espíritu (no átomo por hipótesis) es el centro de la realidad, la realidad de la naturaleza material deviene problemática.

**Origen de las tendencias.** Esta dificultad viene a dar origen a dos grupos de filósofos que se diferencian esencialmente por la manera de encarar la solución:

- (a) Un grupo de filósofos mecanicistas, empiristas.
- (b) Los que acentúan el aspecto subjetivista del planteamiento, recurriendo a la hipótesis de las ideas innatas.

Estas dos tendencias se separan y se disputan el escenario filosófico. Pasamos de largo a pensadores de la calidad de Spinoza y Leibniz, haciendo constar que al lado de estas corrientes, existe otra que llega a las últimas consecuencias del materialismo. Abandonan todo idealismos y proponen un materialismo radical.

**La síntesis de Kant.** Pero las dos corrientes nacidas del pensamiento de Descartes convergen en la gran síntesis kantiana. Es un gran momento de la filosofía, único a través de toda su historia.

Kant vio que las dos no podían subsistir con una misma raíz, y enuncia su gran teoría. Afirma que el mecanicismo, en cuanto a la realidad, es válido. Pero este mundo mecánico, no es sino el mundo “según se me aparece”, es decir, un mundo que él llamará “fenomenal”, pero ésta no es la única realidad. Se aparece en la forma conocida porque el espíritu la constituye así. Es el resultado de la síntesis que realiza el espíritu. La percepción es

bruta: el mundo nos aparece como una sucesión de colores, sonidos, pero el orden con que se ven las cosas, la comprensión que resulta de ello, la síntesis, la realiza el espíritu. Pero no se trata del espíritu individual, sino de una | conciencia general de un sujeto que está por encima de nosotros, trascendental. Este espíritu impone un orden constructivo, pero no una construcción estática como un cuadro pintado, sino que también lo anima. Da razón al mecanicismo en el mundo natural, pero el espíritu no se sujeta a estas leyes. Ahora sí, el espíritu necesita existir para que el mundo natural tenga sentido.

Existe también una realidad en sí, algo que es como es, pero esa está detrás de la que aparece y no puede ser conocida de ninguna manera. Este es el mundo “noumenal”.

Por esta última razón niega la metafísica, porque se dirige a lo trascendental, algo que no se puede conocer de ninguna manera.

**Las dos tendencias convergen, pero no permanece unidas.** Así pues las dos orientaciones nacidas de Descartes vienen a converger. Pero a pesar de la gran síntesis kantiana, las dos tendencias no permanecen unidas. De la una sale el positivismo, y el idealismo de la otra. Esta desunión persiste hasta hoy.

**El mecanicismo.** Ya dijimos que desde Descartes aparece en la filosofía la interpretación mecanicista del universo. Y lo concibe como átomos, es decir, puntos, infinitos, tal vez, pero cuya suma constituye la realidad. Ahora bien, cada uno de estos puntos tiene una masa y una velocidad (las demás características, como ser forma, función y otras cualidades, aún las más complejas, ya son secundarias; dependen de tipos de agregación). Lo que les permite variar de posición es el transcurso del tiempo. Luego, si se pudiera tener, en un instante dado, la posición y la velocidad de cada una de estas partículas, en el instante siguiente el cambio significaría una nueva distribución, pero la materia sería la misma, es decir, que dada la hipótesis de que se los pueda ubicar a todos y conocer su velocidad, se podrían predecir todos los acontecimientos futuros hasta el fin de los siglos, y aún más, lo que ha venido sucediendo desde el principio. Matemáticamente las dos pretensiones serían posibles.

Esta imagen mecánica del universo había puesto la clave de todo el conocimiento en manos de las ciencias físico-matemáticas principalmente, y a ella se debe el gran desarrollo alcanzado por estas.

**El problema del espíritu.** Pero al lado de este supuesto mecánico, está siempre la dificultad para comprender el espíritu, que no puede ser un átomo o conjunto de átomos ya que actúa sobre el universo predeterminando sus acontecimientos. Se anticipa a los desplazamientos de los átomos, y antes que estos hayan cambiado de posición, sabe que en tales supuestos, ocurrirá tal otro. Luego, hay una capacidad de anticipación y también de creación (puesto que de quererlo también puede producir o evitar ciertos fenómenos) en el espíritu, que escapa a la simplicidad mecánica.

**Dificultad de la síntesis kantiana.** La dificultad esencial para la síntesis kantiana es la necesidad de desdoblar la realidad, aún cuando lo que interese a la ciencia sea lo fenomenal. Y decíamos que Kant admitía para este aspecto de la realidad, el mecanicismo. En cuanto al otro o aspecto de realidad, el noumenal, afirmaba que era completamente imposible conocerlo por los medios racionales. De aquí su repuesta negativa a la pregunta con que inicia su *Crítica de la Razón Pura*, sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica. No es que afirme que no exista Dios, el alma y su libertad, sino que no se puede demostrarlo racionalmente por medio de la razón. |

- 9 -

**La razón práctica.** Más, desde este momento Kant, pone un elemento muy importante en la esencia que mueve al hombre, y al lado de lo racional que existe en él, establece también su carácter irracional. Afirma que el hombre, además de ser racional, es también activo, y por eso es creador. Esta capacidad de acción es algo distinto que se suma a la realidad del hombre, y radica en la misma naturaleza del hombre. Deben pues investigarse los principios que rigen esta acción, este nuevo aspecto de la personalidad humana. Y al analizar este aspecto humano, descubre que es necesario dar una repuesta afirmativa a las tres preguntas clásicas de la metafísica: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma, y su libertad. Puede mantener y asegurar estas repuestas, no por un modo estrictamente lógico, racional, sino por la razón práctica. El problema tradicional de la metafísica, se resuelve pues, por un nuevo desdoblamiento.

Toda la filosofía moderna se halla marcada por la crítica kantiana. Dos corrientes principales surgen de Kant, antagónicas, pero entroncadas.

**Positivismo, Comte.** Augusto Comte piensa que el único conocimiento legítimo es el empírico. ¿Qué resta a la filosofía? Solo hacer la síntesis del

resultado de las ciencias, distribuir las zonas de cada una, etc. Claro que de esta posición se resbala con mucha facilidad al materialismo. (Vamos a ver después, cómo el neo-positivismo se asocia al idealismo).

**Idealismo, Hegel.** La tendencia opuesta también entronca en Kant. Si la realidad es plasmada, sintetizada por el espíritu, igualmente se puede pretender, que el papel de la filosofía es estudiar el desarrollo del espíritu. Y ya tenemos el idealismo de Hegel.

**Crítica al mecanicismo.** Pero además empieza a formarse una corriente contraria al mecanicismo. Dice que es una simplificación exagerada y fría de la realidad. Afirma que es necesario el estudio del otro aspecto del hombre, su dinamismo, su espontaneidad, su creatividad, su vida que es como un surtidor permanente de acontecimientos que no pueden ser explicados por simples desplazamientos de átomos. Los mecanicistas no podrían explicar la “emergencia”, (este es un término completamente actual, pero lo usamos por significativo) cómo surge algo nuevo.

**Crítica a la razón.** Nace también una crítica a la razón. Se dice que hay manifestaciones no racionales que no pueden surgir de los fríos conceptos lógicos, como la creación artística, por ejemplo. Los artistas, creadores y espíritus religiosos se oponen a la razón, y desde luego a la concepción mecánica del universo, que declaran no satisfacerles y oponen a la razón el sentimiento como el factor generador del acto humano.



## 7 El Antirracionalismo de Kierkegaard

**Una característica del pensamiento moderno.** Habíamos señalado en la conferencia anterior la característica de la pugna en el pensamiento filosófico, entre tendencias racionalistas e irracionistas. En verdad, esto no es nuevo en la historia de la filosofía, pero nunca como en este momento existe un enfrentamiento tan categórico, definido. Antes, la tendencia irracionista corría aislada, no formando un cuerpo de doctrina, y el racionalismo era claramente predominante por su prestigio y formulación. Este enfrentamiento claro y polémico, este afloramiento al primer plano de las corrientes irracionistas, marca la originalidad del pensamiento moderno.

**Kierkegaard.** Por eso, deseo presentarles ahora, en forma muy esquemática, anticipando algo del desarrollo que seguiremos después, el pensamiento de Kierkegaard, cuya repercusión es grande y constituye la base misma de las doctrinas irracionistas actuales.

Kierkegaard se dirige esencialmente contra Hegel; hace la crítica al racionalismo que en Hegel cobra su más alto vuelo, y esa crítica es igualmente válida para todos los sistemas racionalistas.

**Crítica a la razón en filosofía y religión.** Vamos a referirnos pues a solo una faz del pensamiento de Kierkegaard: su crítica a la razón en filosofía, y su crítica a la razón en religión.

Reduce a tres los ataques esenciales: (1º) racionalmente, el espíritu pretende pensar abstractamente el universo; (2º) pretende explicarlo lógicamente, y (3º) concebirlo desinteresadamente.

Objeta estas tres posturas, afirmando que ninguna de ella es legítima:

(1ª crítica) A la primera cuestión, relativa al pensar abstractamente el universo, dice que al lograrse tal cosa, se destruye la individualidad de los objetos. Una imagen abstracta es una imagen irreal porque abandona la existencia misma de las cosas para sustituirlas por esencias. En lugar de captar esta mesa de madera con sus cuatro patas, que estoy tocando, concibe la esencia "mesa", que no existe entre las cosas. Luego la abstracción va-

cía el universo de las individualidades concretas, viola la constitución de lo real, y substituye lo existente por lo posible, por conceptos, por esencias. Esto constituye un desarraigo de la existencia.

(2ª crítica) A la segunda cuestión relativa a la explicación lógica del universo, afirma que la realidad choca contra el carácter mismo de la lógica. Una concepción lógica, subyuga el universo a sus leyes y la lógica es intemporal. Está fuera del tiempo por sus objetos eminentemente ideales, válidos por necesidad *a priori*, en tanto que lo real no puede existir fuera del tiempo. Toda realidad conocida tiene un proceso de génesis, durabilidad y acabamiento. Hay un perenne fluir de todo lo real; está en continuo movimiento, en tanto que todo principio lógico es definitivo.

Aún hay más: la lógica extrae sus verdades según un orden de "necesidad". En todo silogismo, dada la mayor y la menor, la conclusión resulta necesaria, no puede ser de otro modo. Pero en lo real no hay nada necesario, todo es contingente, es decir, que puede suceder o no suceder. La lógica es un orden formal, completamente inadecuado para captar lo real.

(Esta crítica – hay que advertir – no es exactamente válida en cuanto a Hegel, puesto que él construyó otra lógica para desarrollar su ontología).

(3ª crítica) En cuanto al tercer punto, que el conocimiento formal y abstracto es desinteresado, Kierkegaard dice que el pensador pretende colocarse en un punto de vista imparcial, y quiere hallar una concepción impersonal, trasladable, igual para Juan, Pedro o Pablo. Se establece la premisa de que cualquiera que piense, llegará necesariamente a la misma conclusión.

Esto es falso, porque el conocimiento es siempre el de un individuo, el de una persona particular. Al pretenderse un sujeto impersonal, se abstrae, se desnaturaliza, para llegar a otro abstracto vaciado de | realidad, como es la imagen del universo logrado por la razón. Luego, se encuentran dos abstractos, sujeto y objeto.

**La verdad es personal.** Porque en lo profundo, la verdad es estrictamente personal, es lo que se da de acuerdo a la naturaleza subjetiva de cada per-

sona. La filosofía racionalista quiere ser objetiva, pero eso es imposible. Todo es humano, ligado al individuo, a su interés. Nadie hubiera pensado algo si eso pensado no le interesase.

Kierkegaard substituye la actitud fría y pretendidamente impersonal del que piensa, por un motivo pasional, la pasión misma. Lo que hace que se busque la verdad filosófica es un interés, un apasionado deseo de saber. Ahora bien, esta pasión da igualmente sus caracteres a la verdad encontrada.

Hay que notar el carácter romántico de este pensamiento: sentimiento sobre razón. Dice que el filósofo es la continuación del artista, ambos logran una creación que brota de la pasión. El artista busca la belleza, y el filósofo la explicación del universo. Son direcciones distintas de un mismo ímpetu creador. Este ímpetu forma las categorías de la verdad.

**Crítica a la razón en teología.** Esta misma actitud antirracional se extiende a otros aspectos de la especulación, y expondremos, solo a modo de ejemplo, la crítica a la teología racional.

Aquí Kierkegaard sigue la inspiración kantiana: la imposibilidad de conocer racionalmente a Dios. Dios surge de la necesidad práctica, por una prueba de mayor jerarquía, según Kant.

Parte de que la teología y la apologética pretenden racionalizar el conocimiento de Dios. Esto es una aniquilación pura y simple de la fe. No puede ser fe si se funda en una especulación que pretende probar. Presenta una nueva concepción de la fe, caracterizada por tres aspectos:

- (1ª posición) La fe es un orden existencial; es decir, trata de retirar la fe de todo conocimiento. No se trata de conocer a Dios. La captación de la fe surge de una comunicación concreta entre dos existentes. Esta relación se produce entre dos únicamente, sin intermediación, entre persona divina y persona humana. La especulación abstracta viene a perder esta relación con sus leyes lógicas.
- (2ª posición) La fe es un movimiento apasionado; solo se la comprende así, como una pasión. Es decir, una tensión del hombre hacia el infinito. En esta tensión consiste la fe. No importa en lo que se crea, que se haya cristalizado en algo, pero al ser legislado en dogmas, ya se vacía su sentido vital, ya se ha

enfriado. La fe es una voluntad lanzada, luego, no puede ser aprehendida en formulaciones y dogmas.

(3ª posición) Caracteriza la fe como un salto hacia el absurdo. Es paradójico, pero la fe no es un saber, no es una certeza. (Esta concepción es importantísima para todo el existencialismo actual). La certeza se dirige a lo concreto, y la fe al infinito. Es un salto en el abismo, un salto al infinito, al absurdo. El hombre normal no necesita realizarlo, puede vivir perfectamente sin llegar a ello, pero hay otros que precisan saltar. Es una actitud contraria a su interés, es el supremo riesgo. Puede que no exista Dios, ni la vida futura, luego, todo lo que se haya hecho en virtud de esto presupuesto, resultaría vano, un sacrificio sin compensación. El que no quiere creer vive con cierta seguridad, tratando de manejar a su favor las leyes mecánicas conocidas, pero el que cree, puede encontrar la nada en el lugar de las cosas esperadas. Debemos abandonar la razón concientemente, nada nos garantiza acertar. - 12 -

Hay una especie de vértigo hacia el riesgo: el hombre que tiene la vida asegurada, volcada hacia la seguridad, tiene la vocación a tirar-se hacia algo desconocido. Así el hombre adquiere una existencia auténtica. Para poseer la fe, hay que “renunciar a su entendimiento y pensar y sentir el alma clavada sobre el absurdo”.

## 8 La Crisis de la Ciencia

**Necesidad de replantear.** Ya nos hemos referido a la gran crisis que determina la revisión general del pensamiento filosófico y que produce el afloramiento de los más diversos esfuerzos por hallar un camino sobre bases acordes con los resultados alcanzados por la epistemología.

La crisis está en la ciencia y ha sido planteada justamente por los pensadores que atentos a sus últimas investigaciones han buscado las consecuencias filosóficas de sus descubrimientos. Así, estos pensadores llegan a la conclusión de que es necesaria una revisión de las disciplinas lógicas y matemáticas, porque trasladan el problema al centro mismo de la cuestión: a la teoría del conocimiento.

**Revisión de la concepción científica del universo.** Se propone la revisión como una crítica al conocimiento en el dominio mismo de la física y la matemática. Aparecen las técnicas analíticas y el abandono ruidoso del mecanicismo. Este abandono se opera por la adopción de métodos nuevos, pero al ponerse en cuestión la imagen mecánica del universo, al vacilar la certeza de las bases mismas de la ciencia y su construcción racional, ello viene a favorecer las corrientes irracionalistas. Hay un desprestigio aparente de lo que se ha llamado “la solidez científica”.

Habíamos dicho que la anterior imagen del universo estaba dada por Newton, y vamos a ver ahora cuáles son las razones que determinan su abandono.

(1º) El avance mismo de la ciencia.

(2º) La especulación de los filósofos que examinan la ciencia misma y su valor, en su mayoría físicos y matemáticos.

**Caracteres de la física de Newton y su crítica.** Veamos cuáles son los caracteres de la física newtoniana, predominante hasta aquellos días: (a) determinista, (b) absolutista, y (c) materialista.

Examinemos ahora estos caracteres y las críticas formuladas en cuanto a los mismos:

- (a) *Determinismo*. Ya se sabe en qué consiste este determinismo y su implicación de la teoría atómica. Pero al fin del siglo pasado, el determinismo clásico no puede sostenerse por su incapacidad para explicar ciertos fenómenos físicos. Se lo encuentra simplista, no abarca la enorme complejidad del átomo, que justamente está en la raíz del sistema.

Si el universo está constituido por una cantidad de átomos, lo importante es determinar la posición y velocidad – de cada uno de ellos – cosa teóricamente posible de forma matemática, pues al conocerse la relación existente entre ellos, es posible generalizar la ecuación. Pero al desarrollarse la teoría cuántica – cuestión altamente técnica que nos sería imposible tratar – se llega a esta paradójica conclusión: que si se determina la posición, no puede determinarse la velocidad sino en forma probabilística, y a la inversa, si se determina la velocidad, no se puede conocer la posición sino de acuerdo a leyes estadísticas. Es el famoso principio de indeterminación cuántica. Los dos elementos no se pueden dar al mismo tiempo con el mismo grado de precisión. Comportamiento verdaderamente paradójico.

- 13 -

- (b) *Absolutismo*. Los principios que regían la física eran absolutos debían darse igualmente siempre en presupuesto iguales. No eran relativos. Esta concepción es vulnerable; criticada por varios pensadores franceses, encabezados por Poincaré. Se sostiene que los principios físicos son relativos, y la escuela empirio-criticista muestra este carácter con tanto ahínco que llega prácticamente al escepticismo. Esta escuela es alemana, los franceses no llegan hasta ese punto.

La crítica se hace desde dos campos. De una parte se pone en cuestión los conceptos de que se vale la ciencia. Dicen que esos conceptos son más subjetivos que objetivos. Buscando un poco en la historia de la ciencia, se encuentra como nacieron ellos de una necesidad práctica al presentarse nuevos aspectos de la investigación. Gran parte de ellos son trazados por los investigadores mismos, sin mayor rigor general. Por ejemplo, al estudiarse la electricidad, se encontró que alrededor de un cuerpo cargado de electricidad se establecía una zona de influencia energética y a eso se llamó “campo”, porque sí, arbitrariamente. Lo que parecía absoluto, es apenas subjetivo. Hay una frase famosa de Poincaré que dice lo siguiente: “Los conceptos científicos no son verdaderos ni falsos, sino únicamente cómodos”.

Eso no significa que toda la ciencia sea una mera convención, algo creado por la imaginación, una fantasía, eso no, a eso no se llega, sino a destacar que los conceptos sobre los cuales se desea especular con todo rigor y que sirven de antecedentes a otras elaboraciones, tienen una determinación sumamente relativa, no segura, no exacta, ni definitiva. Esto implica otra derrota del racionalismo

- (c) *Materialista*. Ante todo hay que advertir que pocas palabras son tan mal interpretadas en filosofía como esta. Lo que los físicos han querido decir con ella es que la materia es el dato, de allí debe partirse, y que todo puede reducirse a este dato.

Ahora, si la materia está compuesta de átomos, materialismo y atomismo, viene a ser prácticamente la misma cosa.

Pero aquí justamente, en el aspecto de este dato, en la constitución profunda de este dato, viene a producirse la crisis, la más profunda de todas, y de inmensa repercusión.

**El átomo.** El avance de la ciencia ha demostrado que el átomo es una estructura, y no una masa compacta, y una estructura de las más complicadas. Cuando se imagina llegar al fin a algo, ello se desintegra nuevamente. Esa primera imagen de un núcleo con electrones girando alrededor como un minúsculo sistema planetario, ya no vale. El núcleo que se creía ser la masa, resulta a su vez constituido por una agrupación de neutrones, y estos neutrones que así se llamaban por no reaccionar positiva ni negativamente, resultan no ser una masa eléctrica, neutra, sino un conjunto equivalente de cargas positivas y negativas que se neutralizan de una manera incomprensible, que no se puede apenas imaginar! El átomo, el punto constituido de la materia se desintegra a su vez, no es sino cargas de energía, y ahora la mecánica ondulatoria viene a mostrar que la masa prácticamente no existe, sino | que en un punto determinado del espacio se encuentran tales y tales propiedades, y no más.

- 14 -

**La materia, una elaboración.** Ya no es posible definir qué cosa es materia, y se llega a la conclusión de que se trata de una mera elaboración del espíritu, un concepto, nada más. No es algo dado. Esta es una derivación dramática y grosera. Si voy en profundidad, no hallo nada, sino algo de algo que yo constituyo con mi espíritu ¿ Qué es la materia? Un constituido. Los datos empíricos no son sueños, no son fantasías, pero se constituyen con el espíritu. B. Russell pretende que hasta el concepto mismo de es-

píritu está “constituido” por simples datos. Es, diríamos, una constitución de algo.

**La física en el dominio de la metafísica.** Se ve el carácter profundamente relativista del pensamiento. Todo pues depende del conocimiento, tenemos que saber qué cosa estamos conociendo con los descubrimientos científicos y con qué elementos del yo conocemos. Se ve que el desarrollo de la física viene a llevar la filosofía al dominio de la metafísica. La física no puede constituir su propia ciencia, le falla el “dato”, el presupuesto con el cual debe trabajar, y además tenemos que saber cuál es la capacidad constructiva del espíritu. La filosofía en este momento ya no depende de la física para comprobar la veracidad de sus especulaciones sobre el universo, sino que la física de la filosofía. Del modelo que hagamos de la materia, saldrá el conocimiento del universo. Vemos pues que aquella preocupación de la filosofía por la física que viene desde sus orígenes, era legítima. Hubo un momento en que la física se separó de la filosofía por haber encontrado un elemento propio que sirviera de base a sus especulaciones, pero ahora ese elemento está en profunda quiebra.

Por eso necesita la física, para seguir adelante, examinar previamente el conocimiento mismo. De allí la profunda preocupación actual por la lógica y los nuevos métodos de conocimiento. Hay una verdadera revolución, una reforma radical de la lógica que necesita munirse de una gran exactitud. Se necesita saber si la lógica clásica sirve o no sirve para trabajar con ella. Hay que examinarla, estabilizar sus conceptos, purificarla, para refundirla con las nuevas exigencias del conocimiento.

Antes la física era una ciencia tranquila en la cual las preguntas se contestaban con certidumbre. Ahora todo aquello vacila al entrar en el campo de la metafísica. La matemática igualmente era una ciencia tranquila, pero ahora su ley básica de causalidad, de relación, está cuestionada. Y necesitamos conocer el universo para conocernos a nosotros mismos, o empezar por conocernos a nosotros mismos para conocer el universo. Se puede poner el acento en cualquiera de las dos formas escogidas, pero el problema es el mismo. El yo se conoce en relación con su límite, el no-yo, así como el universo, en relación al “yo”.

## 9 El Empirismo Lógico o Neopositivismo

**Su nombre.** Ahora deseo empezar el estudio de una corriente poco conocida entre nosotros, pero que no por eso deja de tener una gran importancia en el pensamiento actual, y que esencialmente está difundida en la Gran Bretaña y Estados Unidos.

Nos referimos al neopositivismo. En realidad ni el nombre aún ha sido aceptado por todos. Algunos llaman a la corriente Empirismo Lógico, o Lógica Matemática, pero a los efectos de su individualización, nosotros - 15 - seguiremos llamándola: neoempirismo. |

Esta escuela es la derivación moderna del empirismo, como su nombre lo indica, y ya se sabe que esta doctrina es una secuencia de la concepción mecanicista del universo.

**Determinismo mecanicista y determinismo aristotélico, su diferencia.**

Pero antes de seguir adelante quisiera aclarar una cuestión. Es una pregunta muy interesante que me ha formulado un alumno, la cuestión es esta: ¿en qué se diferencia el determinismo mecanicista del determinismo aristotélico?

Radicalmente podemos decir que el determinismo moderno es una negación del de Aristóteles. Como ustedes recordarán, la sustancia de Aristóteles tenía dos momentos: potencia y acto. Su determinismo consiste en que el futuro está determinado en sentido potencial, pero no es precisamente una predicción del futuro. En la semilla existe en potencia el árbol, pero no la necesidad del árbol. En cambio, en el determinismo mecanicista, existe la pretensión de un futuro necesario, una vez sabidas las condiciones de posición y velocidad de una partícula.

Por esta razón Kant ha observado que el determinismo aristotélico no es fecundo, no nos permite averiguar nada, y solo es el resultado de la observación, es una conclusión inductiva de la realidad. Pero el determinismo de Newton, si puede permitirnos predicciones, y de hecho ha logrado el inmenso adelanto de las ciencias. La crítica que se le formula es desde el

punto de vista universal, no desde la realidad mecánica inmediata. Desde este punto de vista, un proyectil disparado con tal masa y velocidad, realiza las leyes mecanicistas.

**La escuela entre los anglosajones.** Pues bien, aclarado esto pasemos al tema que nos hemos propuesto desarrollar. Decíamos que el neopositivismo es una corriente que tiene entre nosotros muy poca divulgación, pero podemos decir que en Inglaterra y los EE.UU. quizás la mayoría de los pensadores están en ella. Claro que con muchas variantes, ortodoxias y heterodoxias, pero en general como raíz.

En sus líneas generales no es sino la continuación del positivismo de Comte y Sartre, Mill, pero ha evolucionado mucho. Podemos ubicar entre sus precursores a Bertrand Russell, el mismo desarrollo de la lógica matemática, así como la teoría de la relatividad de Einstein. Estos son los factores que viene a confluír para la creación del movimiento.

**Su origen.** La tendencia tiene su origen en Viena. Son varios pensadores que se agrupan en un seminario alrededor de Moritz Schlick, que precisamente no es un filósofo, sino un moralista. Esta agrupación resuelve constituirse en forma de escuela en el año 1929, pero después, cuando vivieron las perturbaciones políticas entre Alemania y Austria, el círculo se disgrega, y va la mayor parte de él a Inglaterra y después a los Estados Unidos. En Inglaterra encuentran un ambiente muy propicio, pues allí las tendencias empiristas tienen una gran tradición. Unos cuantos pasan a Chicago, y allí emprenden la redacción de una enciclopedia de toda la ciencia, que es uno de los propósitos de la escuela.

**Posición radical.** El grupo primitivo de Viena, era agresivo, misional, de caracteres casi religiosos y empleaba un lenguaje que les rodeaba de cierto ridículo. Las ponencias de la escuela eran tan radicales que inmediatamente se tomaba partido ante ellas: se estaba con ella o contra ella. Quería abordar y dar solución de una vez a todos los problemas filosóficos, remover los cimientos del pensar, expurgándolo de presuntas obscuridades. Es una actitud terapéutica, quieren sanear la filosofía, y eso lo proclaman. | - 16 -

**Revisión de los métodos.** Ahora bien, ¿en qué consiste esta terapéutica? Se trata de examinar de reevaluar a fondo los métodos que utilizó la filosofía hasta entonces. Según el uso que se ha hecho de estos métodos los resultados son diferentes y más o menos válidos, pero contradictorios.

Pero hay algo común en todo método científico y filosófico, en general, y esto común es el empleo de la lógica.

Hay pues necesidad de estudiar a fondo la lógica, revisar el valor de sus proposiciones, reconstruirla y controlar con este instrumento todos los problemas filosóficos: Dios, derecho, moral, libertad, etc.

**Revisión de los problemas.** El resultado es devastador. Se va a mostrar que los problemas clásicos de la filosofía, son apenas pseudoproblemas, pues el problema mismo, no tiene sentido. Toda especulación se propone contestar una pregunta, y se la contesta partiendo desde diversos puntos de vista y empleando diversos métodos. Unos u otros pueden o deben tener razón, pero y ¿si la pregunta no tiene sentido? Entonces el problema se disuelve.

Como se ve, el neopositivismo tiene una marca esencialmente racionalista, pues pretende aplicar la lógica a todos los problemas filosóficos. Pero aún hay que saber cuáles son los problemas filosóficos que son dignos de recibir este tratamiento. Y ellos, eminentemente positivistas, contestan: los surgidos de los hechos, y los resultados de las ciencias naturales.

**Constitución de los problemas.** ¿Qué actitud van a tomar frente a estos problemas? El análisis. Se trata de descomponerlos, de examinarlos en sus más mínimos detalles, de revelar las entrañas de los mecanismos lógicos que los constituyen. No se hará síntesis, lo que importa es constituir, pero qué es lo constituido? Lo constituido es el problema mismo. No se puede pretender nada más completo que la realidad, pero no podemos pretender nada más que ver dentro de la realidad. (Se constituye el problema, ahora bien, su repuesta depende de la ciencia particular que lo abarca).

Pero toda realidad empírica está dividida en los campos propios de investigación de las diversas ciencias, y ellas han logrado resultados evidentes en cada una de sus materias. La física tiene su campo, la psicología el suyo, así como el derecho, la moral, la estética, etc.

**El problema propio de la filosofía.** ¿Cuál es el papel de la filosofía frente a este mundo ya distribuido, ya dado? El papel de la filosofía – y esto es lo nuevo, lo que justifica el “neo” frente al positivismo clásico – es analizar el lenguaje de las ciencias.

Todas ellas hablan, emplean las palabras, es lo común entre todas, el papel pues que resta a la filosofía es el de revisar y comprobar este lenguaje. En

cuanto a la investigación propia de cada ciencia, eso es cuestión de sus propios métodos, no cuestión filosófica.

**La nueva lógica.** La filosofía maneja la lógica, que es método común a todas las ciencias en general, le interesa fundamentalmente su constitución, pero también la lógica es una ciencia independiente. Ahora bien, filosóficamente se establecen los problemas para cuyo estudio es necesaria la lógica. La tradicional ya no sirve; por fin, después de cuatro siglos, se ha llegado a la conclusión de que la lógica de Aristóteles sirve únicamente para su metafísica. Desde el momento que se abandona esta metafísica ya no es adecuada. Aristóteles necesitaba una lógica según la cual una cosa debe ser o no ser, pero ahora, el adelanto científico muestra que si una cosa no es de una manera, puede serlo en sentido probable y, en general, el valor de | una proposición es el grado de su probabilidad. Luego, la lógica debe poder conducir a este resultado. - 17 -

Ni Kant se dio cuenta de estas deficiencias de la lógica tradicional. Ustedes se acordarán que había dicho que era un logro perfecto del espíritu, no susceptible de adelanto ni retroceso. La lógica de Aristóteles sobrevivió a su metafísica, porque su teoría deductiva es legítima – salvo algunos silogismos –, ella servía a una matemática que se constituía justamente en el momento del derrumbe de su metafísica. Con la lógica de Aristóteles ocurre igual que con la geometría euclidiana, sirve para un limitado campo de la realidad. En el mundo microscópico y en el macrocosmos, como se ha demostrado, hay una infinidad de geometrías posibles.

**Su desarrollo.** Debemos admitir que el desarrollo de la lógica es independiente del neopositivismo. Como ya se ha dicho, la revisión general del sistema lógico acaece con la crisis de la metafísica aristotélica, para la cual había sido elaborada.

La lógica presenta ahora una nueva actitud al cambiar los procesos del raciocinio. Presenta caracteres operacionales, mediante símbolos que la aproximan a los métodos algebraicos. Pero estos métodos al recibir aplicación hicieron desembocar la disciplina en situaciones paradójales, por lo cual se necesitó hacer una filosofía de la misma lógica.

**La “función de verdad”.** El mundo está compuesto de hechos absolutamente independientes entre sí. Nuestros conocimientos son una copia de estos hechos que son siempre de índole singular. Las proposiciones generales no son sino “funciones de verdad” de las proposiciones singulares,

es decir, que se forman a partir de estas últimas mediante derivaciones lógicas. Así, la proposición clásica “todo hombre es mortal”, es una derivación de “Pedro es mortal” y “Juan es mortal” y “Carlos es mortal”. La “y” representa una función de verdad porque la verdad de cada juicio complejo se halla determinada exclusivamente por la verdad de cada uno de los juicios elementales.

Esta necesidad de generalización ha sido un problema de siempre de la lógica. Conocemos las disputas que se han ocasionado en la edad media sobre los universales. A ellos se llega por derivaciones lógicas, de la antigua lógica.

Para Kant el espíritu puede llegar a los universales, puesto que admitía desde ya la existencia en el de verdades *a priori*, pero para el empirismo lógico, toda generalización no es sino una función de verdad. Saber cómo el espíritu llega a esta “función de verdad”, es cuestión que debe ser resuelta por la psicología. A la filosofía solo le interesa si la proposición que ha dado lugar a esta generalización guarda los enlaces adecuados desde el punto de vista lógico.

**La “sintaxis”.** El único papel de la lógica consiste en verificar que valor de verdad tiene la relación general. Para eso se limita a aplicar las “reglas sintácticas” derivadas de principios establecidos arbitrariamente, pero que no deben ser variados, si se empieza a aplicarlos, hasta el fin. Pero la lógica es pura forma, pura “tautología”, no encuentra nada nuevo. No representa más que reglas gramaticales apropiadas para elaborar con mayor facilidad los datos de la experiencias sensible. (Así, si yo multiplico  $32 \times 44$  puedo llegar al resultado sumando 44 veces 32, o multiplicando por 4, luego, agregando al resultado un 0 y sumándole de nuevo el resultado primero, pero hay cierto procedimiento dado por la aritmética que facilita la multiplicación | y este procedimiento “no descubre” que 44 veces 32 sea X, sino que facilita llegar a él. Así también, si empiezo a multiplicar, no puedo después ponerme a sumar, debo seguir la regla hasta el fin. Ese es el sentido del procedimiento lógico indicado).

- 18 -

**El lenguaje.** Puesto que la lógica no interviene en la verificación de la proposición “Pedro es mortal”, sino que este dato le es suministrado por una ciencia, ella (la lógica) viene a tratar únicamente la proposición así como está dada, es decir, es únicamente un examen del lenguaje. Luego, es importantísimo que el lenguaje sea exacto, que exprese con la mayor

aproximación el dato suministrado. Si en lugar de decir “Pedro es mortal”, se me ocurre escribir: “Pedro es perecedero”, ya altero el sentido, puesto que me limito a decir que es poco durable, que ha de acabarse.

Se ha mostrado que gran parte de la filosofía tradicional tiene grandes obscuridades solo porque no se ha detenido a definir bien las palabras. No puede pues avanzar la filosofía sin usar una definición adecuada de cada palabra, pero aquí encontramos una nueva dificultad: para definir una palabra han de usarse otras, y estas han de volverse a definir por otras, hasta que al fin nos encontraremos que para definir las últimas estamos empleando aquella que definíamos al principio. Y justamente esta autorreferencia es la que ocasiona la paradoja o antinomia.

**El metalenguaje.** Si decimos: “Todas las proposiciones en castellano son falsas”, está claro que si todas efectivamente son falsas, esta proposición enunciada será verdadera, luego, el principio como tal es falso puesto que una proposición en castellano, la enunciada, sería verdadera.

Ahora bien, si enuncio la misma frase en francés, ya puedo afirmar “Toutes les propositions en espagnol sont fausses”. Luego, para salir de esta autorreferencia, como lo he hecho con el francés, necesito crear en nuevo lenguaje, o niveles diversos en el mismo lenguaje. Afirmando como hecho: este papel es blanco. Y tengo en primer nivel. Pero una vez enunciado el juicio, tomo como hecho mismo la proposición, no ya el objeto, sino la agrupación verbal. En este caso tengo un nuevo nivel. Así llego al metalenguaje. Este es uno de los esfuerzos más serios de la lógica actual. Esto puede quedar.

**La filosofía último metalenguaje.** Más hay otros pasos: este segundo metalenguaje, necesitará otro, cuando tenga que definirse, y así sucesivamente: El último que podamos considerar, será la filosofía.

El metalenguaje utilizará un método completamente simbólico y para su transcripción y manipulación debe darse un sistema sintáctico propio. La lógica viene a ser ese sistema. La filosofía viene a manipular los símbolos, pero en todas las ciencias hay algunos comunes o invariantes y estos vienen a constituir la razón superior del mecanismo pensante.

**Estudio del lenguaje.** El neopositivismo divide el estudio del lenguaje en: (1º) sintaxis, (2º) semántica, y (3º) pragmática.

Pero todo el neopositivismo divide su actividad en materia de lenguaje en dos pasos: (a) crítica del lenguaje, y (b) creación de un metalenguaje.

El metalenguaje vuelve a tener dos aspectos: (1º) teoría de la verificabilidad, es decir, cuando una proposición tiene sentido o no, y (2º) examen de las proposiciones protocolarias que vienen a ser las proposiciones atómicas instituidas con los primeros datos del laboratorio u observatorio. |

**Prestigio de la escuela.** El neopositivismo, por su rigor científico, ha llegado a adquirir tanta importancia, que de hecho influye y ha influido sobre varias escuelas en nuestros días. Así, por ejemplo, los fenomenológicos, se llaman a sí mismos positivistas, pues pretenden derivar el conocimiento del dato sensible inmediato.

**Cómo se relacionan el hecho y la lógica.** En realidad, lo que da un cariz tan original a esta escuela y lo que la separa del antiguo positivismo – que como tendencia es una constante a través de toda la filosofía – es su enlace con la lógica. Parte del dato sensible, pero no se limita al hecho, sino que aplicando a éste la estructura formal, relaciona el conocimiento originariamente atomizado.

Pasemos a ver cómo se realiza esta operación: En primer término tenemos el dato. Este dato, en la forma más aproximada posible, está reflejado en una proposición que debe utilizar necesariamente el lenguaje. Este primer lenguaje, debe tener una estructura lógica, pero ya vimos que un lenguaje es insuficiente para expresarse con todo el rigor requerido y se debe recurrir a un metalenguaje para evitar antinomias. Pues bien, si este primer método expresivo abarca la lógica, el segundo, el metalenguaje, constituirá la metalógica.

El metalenguaje puede no utilizar palabras, puede ser rigurosamente formal, válido para conceptos, trasladable de un idioma a otro. Para lograr esto, se crean símbolos. Ahora bien, siempre es un lenguaje convencional, y para utilizarlo correctamente necesitamos una sintaxis. Esta sintaxis es arbitraria, el predicado puede ponerse delante o detrás del sujeto, designar con (a) o (b) una operación verdadera (V) o falsa (F), así como no existe ninguna razón para que la mesa se llame mesa, y no ventana, por ejemplo, pero si convencionalmente le ponemos un nombre al objeto mesa, tengo que seguir llamándola así en adelante, si quiero que me entiendan. Por eso esta sintaxis arbitraria debe ser constante.

**El papel de la filosofía.** El neopositivismo cree que la filosofía tiene que ser la capacidad formal de manejar y expresarse en este metalenguaje, es decir, interpretar y manipular las operaciones lógicas derivadas del primer lenguaje.

Hay que advertir que aún cuando este metalenguaje se exprese mediante símbolos, ellos deberán tener su equivalencia en palabras, pero ya no son necesarias las traducciones de palabra a palabra por su equivalente símbolo, sino directamente proposiciones, es decir que los símbolos serán proposicionales.

**La proposición debe ser lógica.** Vamos a dar las reglas para manipularlos y sacar conclusiones.

En primer término debe llenarse la condición de que las primeras proposiciones sean enunciadas con lógica. No podrá utilizarse una proposición cualquiera, aún cuando ella pueda traducirse simbólicamente, si no se guarda el requisito esencial. En una elaboración lógica no puede entrar un concepto meramente estético, como por ejemplo “ La autora de rosáseos dedos ”. Faltaría la homogeneidad de elementos para hacer intercambiables los términos operacionales. Hay que distinguir pues dos tipos de proposiciones: (a) aquellas lógicas, y (b) las que traducen otros estados emocionales.

Luego, debemos tener una regla que nos permita conocer de modo preciso, cuáles son aquellas que pueden entrar en la manipulación lógica, para eliminar aquellas que no tengan la significación deseada. Y entramos en la teoría de la verificabilidad. |

- 20 -

**¿Qué es lo lógico?** ¿Qué es lo que caracteriza lo lógico? Se contesta: la proposición es lógica, si tiene sentido, es decir, si podemos decir de ella que es verdadera o falsa.

Hasta aquí hay completo acuerdo en toda la escuela, pero al preguntarse, cómo se sabe si una proposición es verdadera o falsa, surge la primera gran divergencia.

Veamos las contestaciones:

**Carnap: Únicamente si es verificable:**

(a) Rudolf Carnap representa la tendencia intolerante. Establece que el sentido de la proposición consiste en “el método de su verificabili-

dad”, o lo que es lo mismo: “la proposición tiene un sentido cuando es verificable, y solo entonces”.

Carnap no admite excepción a esta regla, pero ya veremos después que la escuela se humaniza para pretender ser “analítica”, al aproximarse al pragmatismo.

Esta tendencia exige que al enunciarse una proposición al mismo tiempo se dé el método para que ella pueda ser verificada. Pero no basta que lo verifique una persona; el método debe permitir que la observación pueda ser realizada por lo menos por dos personas, es decir, que debe ser “intersubjetiva”. Esto viene a poner el sello del carácter empírico de la escuela.

**Limitación del campo de las ciencias.** Hay una cantidad de conocimientos completamente excluidos: la historia, por ejemplo. Nadie podría verificar que Colón descubrió la América, aún cuando conste en cien documentos. Podrá verificarse la existencia del documento, pero no el hecho histórico. La experiencia psicológica, apenas podrá subsistir; el mundo de los sueños, etc.

Para responder al rigor de la escuela, únicamente es apta la física, la química, los hechos naturales y otros que permiten la experimentación. Por ello se dice que la tendencia es “fisicista”.

Esto importa un enorme empobrecimiento de la temática de las ciencias, pero los neopositivistas dicen que solo así podrá lograrse el ideal de unidad de la ciencia (lenguaje unitario y ciencia unitaria). Hay que desechar para que el núcleo subsistente tenga consistencia. La ciencia en realidad se enriquece pues queda lo profundo. No se dice con esto que las otras disciplinas no sean legítimas, sino que no tiene el rigor, la exactitud requeridas.

Desde este punto de vista dirigen el ataque contra el existencialismo. Toman para criticar como ejemplo una proposición como “la nada anonada” de Heidegger. “Nada” aparece en forma de un sustantivo, pero no es un sustantivo en sentido lógico. Es un signo de negación y jamás puede asumir la función de sujeto. No se dice que el enunciado sea falso, sino simplemente que no tiene sentido.

**Proposición “falsa” y proposición “sin sentido”.** Hay algo que este movimiento ha esclarecido: la distinción entre la proposición falsa, y la que no tiene sentido.

Por ejemplo “el azul es blanco”, si convertimos por su contrario, según la lógica tradicional, tendremos: “el azul no es blanco”, una proposición verdadera. Pero según la lógica moderna, la proposición no tiene sentido si peca contra la sintaxis, la semántica o la pragmática. En nuestro caso, lo blanco es un grado en una serie y lo azul otro: si admitimos que lo uno “es” lo otro, pecamos contra la semántica, y la proposición no tiene sentido lógico. |

**Punto de partida: la observación directa.** Carnap afirma un punto de partida de la proposición “protocolaria”. En alemán “protocolor”. En alemán “protocolo” es el libro de apuntes del investigador en su laboratorio, en el observatorio. Allí se dirá, por ejemplo “Juan ha observado hoy el fenómeno tal en el lugar tal”. Ese es el dato que quiere Carnap. No afirma que otro dato de diferente condición carezca de valor, sino que se limita a señalar y escoger para sí la proposición que considera fundamental: lo observado, lo verificable.

**La verdad como probabilidad.** Pero como ya se ha dicho, esto es muy restricto, intransigente, contra ello se levanta Reichenbach .

- (b) Hans Reichenbach dice que el neopositivismo yerra cuando pretende buscar la certeza absoluta, cuando lo que únicamente se da es una probabilidad. Pretender la verdad a todo trance, no pasa de ser un absolutismo lógico. No hay criterio de verificabilidad que pueda llegar al absoluto verdadero o falso. Se puede pretender no más que un coeficiente de probabilidad. Buscamos una fracción, lo más elevada posible, entre el 0 (falso) y el 1 (verdadero). Toda la teoría de la verificabilidad sigue siendo válida, pero para producir solo un grado de probabilidad.

Esta concepción ha producido grandes disputas en la escuela, pero la consecuencia es fecunda. Si lo buscado es solo un índice de probabilidad, entonces se amplía el campo de lo investigable. Se rehabilita la posibilidad del mundo físico, y se hace aceptable la existencia como objeto de conocimiento.

- (c) **Pap: basta concebir el método de comprobar.** En la corriente más actual de Arthur Pap , hay un regreso a los orígenes del positivismo. Según este pensador americano, hay un error en la doctrina neopositivista al condenar las proposiciones sobre algo inobservable. Basta que una proposición sobre algo inobservable sea traducible con una

consecuencia necesaria, en proposición observable. El criterio de observabilidad debe ser dado en principio, como posible, como hipótesis realizable. Lo que debe excluirse son aquellas proposiciones que no solo carecen de sentido, sino para las cuales no podemos ni concebir un método de verificabilidad. Ya no es pues necesario dar con la proposición el método para verificarla, sino basta que se lo pueda concebir.

Pongamos un ejemplo para aclarar:

- (i) Si afirma la existencia de mares en la otra faz de la luna;
- (ii) Si hago una afirmación en cuanto a la forma de un electrón;
- (iii) Si afirmo algo sobre los ángeles.

En el primer caso, nadie podrá dar un método actual para verificar lo que esté sobre la faz oculta de la luna, pero es una dificultad de hecho, que existe por ahora, no una imposibilidad de derecho. Alguna vez podrá haber modo de comprobarlo. Está dentro de una posibilidad concebible.

En el segundo caso tenemos una afirmación que se opone a todos los resultados de la teoría física. Ella afirma que hay aspectos visuales del electrón que nunca podremos conocer pues para ello necesitamos arrojar sobre él un haz de luz, pero justamente esta luz lo transforma. Eso no quita que no podemos hablar de un electrón, puesto que hay efectos electrónicos que se manifiestan con toda necesidad; si no existiese, la manifestación observada sería imposible. La ciencia habla y actúa sobre una serie de elementos que no conoce, que no sabe qué es, y se limita a estudiar sus efectos. ¿Qué es la energía eléctrica? |

- 22 -

Una ecuación matemática, una fórmula que nos revela su modo de actuar, pero que no nos dice nada de su estructura íntima. ¿Por ello dejaremos de hacer proposiciones sobre este elemento?

Ahora bien, si en el tercer caso afirmo que el ángel tiene seis alas según el dibujo del tabernáculo de Moisés, o dos como lo ha descrito otros santos, eso, no lo podré probar ni directa ni indirectamente.

**Ninguna observación es completa.** Pap muestra que el punto de vista de Carnap no se puede mantener porque las proposiciones empíricas universales tampoco se pueden comprobar. Toda observación empírica al ser objeto de la ciencia tiende a generalizarse. Lo que se busca, aún en la más estricta experimentación es la ley de comportamiento

de un objeto. Eso se llama extrapolar. Pero si afirmamos con base en observaciones reiteradas y constantes que la órbita de Marte es una curva elíptica, nadie lo ha visto punto por punto haciendo su recorrido. Si vamos a admitir únicamente datos rigurosamente observados, también es concebible que en un momento cualquiera Marte haga alguna rápida salida de su órbita. Sobre estas bases la ciencia es imposible.

**La comprobación empírica puede ser inmediata o mediata.** Pero hay que dejar bien sentado que el sentido de la proposición debe venir de la comprobación empírica. Si digo: "Juan está airado", la proposición por sí sola no tiene sentido. En cambio si digo: "Juan destrozó los muebles de su casa", entonces puedo emitir la primera hipótesis con sentido: "Juan está airado".

La comprobación empírica puede ser pues, mediata o inmediata: puede derivar de inferencias lógicas.

**Otras corrientes en el neopositivismo.** Hay que dejar bien establecido que con lo dicho no se agotan las corrientes neopositivistas de la actualidad. Hay otras y otras posiciones, pero dada la característica de nuestro cursillo, no podemos pasar de aquí.

## 10 La Fenomenología

**Su origen.** Vamos a tratar ahora la fenomenología. Es una corriente de gran importancia en nuestro tiempo. Ha influido en el neopositivismo, y podemos decir, sino aventurarnos mucho, que el existencialismo no hubiese podido formular su concepción sin el método fenomenológico.

La escuela tiene bastante homogeneidad porque fue construida casi totalmente por una gran personalidad filosófica de rasgos verdaderamente geniales que desde el principio ha logrado imponerse en forma decisiva. Nos referimos a Edmund Husserl.

Hay una sola gran rama divergente, y justamente es el existencialismo de Heidegger. Alumno de Husserl, aplicó con gran protesta pública de su maestro, el método fenomenológico a la existencia, cuando había sido concebido únicamente para esencias. Heidegger utiliza el método, no la filosofía, que es cosa distinta.

**Personalidad de Husserl.** Comenzó su carrera científica con trabajos matemáticos. Publicó el volumen primero de su Filosofía de la Aritmética, obra que no delata el camino que había de emprender.

- 23 - Para comprender bien su pensamiento hay que tomar algunas referencias de su evolución personal. Fue discípulo de Brentano, fraile católico vienes que después abandonó la iglesia. Por ahí viene su formación tomista y en un sentido más profundo aristotélica. | Husserl era matemático, pero al tratar su materia adopta un punto de vista psicologista. A través de Brentano conoce la teoría de la "intencionalidad", pero la cambia, y pasa del psicologismo a la observación directa. Construye primero el método de su doctrina, y luego pasa a la estructuración filosófica. En una tercera fase de su especulación se muestra ya eminentemente idealista.

Ha realizado una labor gigantesca. Además de sus obras publicadas, parece haber dejado material para ochenta tomos más. No se sabe si en algunos de estos trabajos habrá innovaciones substanciales, pero es de presumir que se traten de aplicaciones de su método, que por sí abre un campo sumamente fecundo en el dominio de la ciencia.

Al hablar de fenomenología, se entiende la concepción filosófica y también el método. Por ahora nosotros trataremos el método.

**Búsqueda de nuevas bases para la filosofía.** Podemos decir, sin aventurarnos, que es la creación más grandiosa de los tiempos actuales, y al plantearlo Husserl se propuso refundir la filosofía para convertirla en una ciencia exacta, como había sido el sueño de todos los racionalistas.

Descartes que se había propuesto lo mismo, tenía como modelo las matemáticas, pero con Husserl la situación ha cambiado, en su tiempo la matemática ya no es una ciencia irreprochable, sino que ella misma necesita fundamento que la apuntele. El ideal de la filosofía sigue siendo la exactitud, pero no ya la que señalaba Descartes. Husserl crea un radicalismo, desecha todo lo anterior, para él no hay modelo que imitar, sino que la filosofía tiene que descubrir, fundar el edificio del conocimiento en principios absolutos y apodícticos. (Aquí se observa claramente su formación aristotélica).

Vamos pues a buscar una filosofía radical (que no acepta ningún presupuesto anterior), absoluta y apodíctica.

Se empieza pues por prescindir de todo, al modo de Descartes, pero no mediante su duda. Se busca el punto de partida absoluto. ¿Cuál podrá ser este principio? No será nada definido, no será una proposición.

**La actitud de examen.** Pero sin necesidad de partir de ningún presupuesto, limitémonos a examinar un principio lógico para observar cómo se nos presenta. Tomemos el de identidad: Si A es A, no puede ser “No A”. Esta es una norma lógica, pero, ¿por ser una norma se nos impone? No, ello surge de algo más profundo, pues el principio de identidad se nos impone con tal claridad, porque dice ya algo del “ser”. Al aceptarlo, ya actuamos en función de una serie de actos más profundos. Entonces deseamos examinar estos actos profundos, para saber de que se trata, y empezamos por asumir una “actitud” de examen. Al principio pues, está una “actitud”; esto es lo inicial.

**Lo “evidente”.** Y encontramos que se acepta el principio porque es “evidente”; por una intuición absoluta que nos pone ante lo “evidente”. Esta palabra debe ser tomada en su sentido etimológico: aquello que veo, que está patente ante mis ojos.

Dice Husserl: “En el principio pues, no podré formular ni admitir como válido ningún juicio si no lo tengo captado en la evidencia”.

Puedo tomar lo que veo, ello puede ser empírico, físico o no. El error del positivismo es que admite la evidencia como aquella resultante de los sentidos, pero el objeto, sea el que fuere (un papel, por ejemplo), no está ante mis sentidos, sino que está en presencia de mi conciencia. Yo no sé como ocurre el fenómeno, averiguarlo es cuestión de la psicología o de la biología. El filósofo toma el hecho como se presenta. |

**Actitud analítica no sintética.** El propósito de Husserl es crear una filosofía exacta, inatacable, sobre bases absolutas.

Empieza pues por establecer lo siguiente: si yo tomo el dato que está en mi conciencia, sea ello lo que fuere, no puedo equivocarme. El equívoco empieza cuando se quiere relacionar, sacar consecuencias de ese dato. Ahora bien, yo tengo que ver eso que está en mi conciencia con toda claridad; no puedo decir nada, ni admitir como válido ningún juicio, si no lo he captado con evidencia.

En Husserl hay que distinguir el método que ha creado, de su filosofía que ya es aplicación de su método. Ahora bien, este método como toda estructura formal, puede ser dirigido en varios sentidos, y ya está dicho que Heidegger lo aplicó a la existencia, con protesta de su originario autor.

**En qué consiste la filosofía de Husserl.** Vamos a dar un paso adelante preguntándonos en qué consiste la actitud filosófica de Husserl. Y se responde: la conciencia es un receptáculo por donde pasa constantemente todo el flujo de las vivencias. Pero lo que caracteriza la actitud es que se quiere utilizar de este flujo lo que hay de intemporal en él, lo que hay de esencial. Hay que tener bien presente esto: la actitud fenomenológica es un abandono de la existencia, solo le interesa la esencia. Para encontrarla solo se permite describir un estado de conciencia, lo que se da en él. Nada más, nada de sacar consecuencias. La actitud es analítica no sintética.

**El dato es lo que está en la conciencia.** Ahora bien, este dato dado en mi conciencia puede venir del mundo exterior o puede provenir de mi propia realidad. Yo puedo ser objeto de mi conciencia, y el método buscará en mi, no el yo de la existencia, sino el yo esencial.

Cuando reconocemos este dato que está evidentemente en la conciencia, decimos que estamos en presencia de un “fenómeno”, en su sentido

etimológico – aquello que se ve. La esencia está pues manifestada, ha tomado la forma de ese fenómeno que estoy viendo, que se me aparece.

Lo que veo en mi conciencia puede ser cualquier cosa, verdadera o falsa, pero esa cosa que está en mi conciencia, está, sobre eso no puede haber dudas. La duda empieza cuando me pronuncio, cuando enjuicio eso que allí aparece.

**Qué entendemos por “fenómeno”.** Hay que distinguir lo que Kant llama “fenómeno” del mismo sustantivo en el sentido usado por Husserl. Para el fenómeno es también una realidad, pero este fenómeno lleva implicado otra realidad que no podemos conocer, que es el noúmeno. Para Husserl es fenómeno lo que está dado en mi conciencia, sin implicancia alguna. Es un eidos, una idea.

Para Kant la conciencia aplica sus leyes al mundo exterior, el espacio, el tiempo y las categorías, es decir que la conciencia ordena y construye el dado suministrado en bruto. En Husserl, el objeto que estoy viendo en mi conciencia, ese es el fenómeno, eso que se me aparece, no aquello que podría ser. Si yo veo en mi conciencia un centauro, ese es el fenómeno, sin entrar en disquisiciones sobre su realidad material. Lo que interesa es “el objeto” que tengo en mi conciencia.

**Debo describir el fenómeno y solo describirlo.** Ante este fenómeno pues, mi tarea es describir, minuciosa, analíticamente, con la mayor suma de detalles, el flujo puro del vivir que en este momento tengo en mi conciencia, tal como se da. Debo rechazar toda construcción sobre este hecho, ya sea él un objeto sensible, o un acto de la conciencia. |

- 25 -

No debo tratar de explicarlo, no meterme a decir por qué mi centauro tiene dos cabezas. Eso ya es cuestión de otras ciencias; como filósofo, soy estrictamente descriptivo.

**El nacimiento de esta actitud en Husserl su antipsicologismo.** Pero, ¿cómo se constituye esta actitud fenomenológica en Husserl? El empezó, diríamos, como un antifenomenólogo, y su posición posterior nace de su propia crítica. Empieza siendo psicologista, que es la corriente dominante a principios del siglo, pero se aparta de ella. Hay que advertir que Husserl acepta la psicología como ciencia empírica e independiente, dice: “Como un punto de partida natural de la elaboración de la idea, es legítimo”. Pero el psicologismo es otra cosa, es un querer explicarlo todo por la psicología,

buscando la génesis de la formación de la idea, y en consecuencia hasta la teoría del conocimiento. Contra esto se levanta: pretender encontrar la génesis psicológica de todo conocimiento es buscarle una explicación causal, pero cuando buscamos causas, encontramos una gradación infinita, cuyo último término nunca estamos seguros de conocer. Al pasar de los fundamentos de la aritmética a la geometría, se da cuenta de que la psicología no sirve. Entonces revisa su criterio; hay una pausa en su producción, hasta que aparece de nuevo con una crítica minuciosa al psicologismo.

**Crítica al psicologismo en lógica.** Fundamentalmente critica la lógica que acepta fundarse en la psicología. Según ella los principios lógicos derivan, como una consecuencia, de la experiencia reiterada; son por tanto elaboraciones inductivas, comparables a las leyes de la ciencia natural. Por otra parte el psicologismo nos lleva a una posición relativista, pues todo tendría una explicación, pero esa verdad sería relativa.

A esta posición de la lógica el llama “nominalista”, es decir, arrastrando los orígenes del nombre, que no acepta la existencia de los universales, que serían meras palabras, Reduce esta lógica a tres postulaciones:

- (a) Las leyes lógicas son generalizaciones empíricas.
- (b) El universal para el nominalismo es un mero nombre. Una imagen esquemática, nada más.
- (c) Considera las leyes lógicas como normativas. Es decir, son leyes que deben conducir el pensamiento como una regla para llegar a la verdad.

Husserl contesta, diciendo:

- (a) Las leyes lógicas no son un “deber ser”, no es que sean dadas al pensamiento para conducirlo, sino que se imponen como una necesidad absoluta, porque hablan directamente del “ser”. Si los ángeles pensarán, lo harían según los principios lógicos. Son *a priori*, no dependen de la experiencia.
- (b) Son ideales. No surgen de imágenes esquemáticas de la realidad. Son universales, absolutas. No derivan de la psicología. Si fuera así tendrían la misma consistencia de probabilidad que es a lo más que llegan los conocimientos naturales.

- (c) No conducen el pensamiento, sino el contenido del pensamiento. No sirven para guiar el acto vivo del pensar. El pensamiento nace y fluye con entera libertad, no sujeto a ninguna norma, pero una vez formulado se lo puede ordenar y verificar según la lógica.

**El sentido.** Nos preguntamos ahora, ¿qué es el contenido del pensamiento? |

- 26 -

Husserl contesta que es el significado, el sentido. Lo importante del objeto no es únicamente el estar, sino cómo se da. No hay objeto desligado de un sentido. Este sentido puede adquirir las más diferentes características, sin que el objeto mismo varíe. El que habla es quien da una significación diferente.

Así tenemos en la conciencia el pensamiento “rosa”, pero al pensar en ella un poeta, un botánico, un florista, un pintor, cada uno de ellos ve el objeto desde diferente punto de vista, y ello hace que la conciba de modo diferente. Esta diferencia que colorea el objeto de un modo particular en cada individuo, es el sentido.

Ahora bien: ¿qué es la rosa misma? Un dato, pero ese dato nunca se presenta libre de un sentido. Es algo inseparable, no expreso, pero necesariamente incluido.

La psicología pretende hablar de la “rosa” en forma impersonal, pero la filosofía debe llegar más lejos.

**La vivencia intencional.** Tenemos así la intuición donadora de un sentido para dar nacimiento a una vivencia intencional. Esta vivencia significará:

- (a) El contenido de la representación, el sentido, que se separa del acto mismo en que se da. El objeto no se separa del acto en que se da. La psicología separa el objeto de la vivencia real, para hacer un concepto frío.
- (b) El acto. Hay una cantidad de sentidos enfocados sobre un objeto.
- (c) El objeto mismo. La vivencia apunta o mienta un acto de pensar y un sentido. El objeto puede ser real o irreal, incluso absurdo.

**Las regiones del “ser”.** El acto de apuntar puede ser hasta contradictorio. Se puede pensar la proposición: “el círculo cuadrado”, aún cuando no lo

podamos ni concebir. Ello ocurre porque tomamos elementos constituidos en una diversidad de regiones del conocimiento. Y justamente aquí se da una de las críticas más agudas de Husserl a la filosofía tradicional. Dice: “el ser se da en una diversidad regional”. No como un contenido íntegro. Debe haber pues leyes especiales de constitución en cada región del ser.



# 11 El Método Fenomenológico

Vamos a referirnos ahora específicamente al método fenomenológico y a su gran importancia. Husserl por medio de él, no solo pretende un replanteamiento general de la filosofía sobre bases exactas, sino también que se elimine de ella todos sus falsos problemas. Llegar nada menos que a una filosofía sin problemas. Una filosofía tan segura de su método que mediante su aplicación rigurosa, por su sola marcha, los vaya resolviendo. El método sería algo así como la clave de un cifrado. Ahora bien, ese método solo se propone mostrar, esclarecer, no demostrar. Todos los problemas están implícitos en las ciencias particulares, ellas, con sus métodos propios, los irán resolviendo. La filosofía no tiene pues presupuestos, ni se propone demostrar tesis alguna.

**Por intuición, “ir a las cosas mismas”.** El instrumento de este método es la intuición intelectual. En su discípulo Max Scheler, no será únicamente intelectual esta intuición, sino que también lo será emocional. Así, Scheler constituye una nueva concepción de la ética y los valores. Es pues esta posición, un desarrollo de Husserl.

La base de todo conocimiento es ver con la conciencia. La regla de oro de la fenomenología es “ir a las cosas mismas”. No dejar que haya nada interpuesto. | - 27 -

Al plantearnos el estudio del método, tenemos que dividir la exposición en dos aspectos:

- (a) Teoría del método;
- (b) Ejecución y aplicación del mismo.

Pues bien, tenemos que “ir a las cosas mismas”, pero ¿qué es lo que se va a considerar “cosa”?, y se responde: aquello que se aparece en la conciencia, el fenómeno.

**Descartando lo racionalista.** Ya hemos explicado que este no es el “fenómeno” de Kant; aquí no hay discriminación ni presupuesto previo, se toma lo dado. De este modo Husserl renuncia a todo racionalismo. La ra-

zón es para él la facultad que trata de explicar los hechos, por relación, por enjuiciamiento para someterlos a la ley de la causalidad. Esta actitud es legítima, pero no en el método fenomenológico. En las ciencias particulares, para sacar conclusiones de los datos empíricos, podrá emplearse la razón, pero la fenomenología, al partir de un primer punto absoluto, no tiene ningún dato próximo ni lejano con el cual establecer relación.

**Concentrase en el objeto.** Este punto absoluto se encuentra al operar un cambio de actitud.

Nosotros estamos pensando siempre como sujetos, pero él pretende centrar toda la actitud filosófica en el objeto. Se pone pues contra la razón kantiana que se coloca en el sujeto, el cual opera dando leyes al objeto. Husserl es más aristotélico, mira el objeto con prescindencia del sujeto. Husserl no se interesa sin embargo por el concepto, que es elaboración del sujeto. Se interesa por él, solo cuando la actividad subjetiva está contemplada como objeto.

**Búsqueda de la esencia.** Pero ¿qué es lo que se va a considerar en estos objetos? No lo que tiene de individual, esto ya es entidad de las ciencias particulares; la filosofía debe tener un punto de vista distinto: no considera el objeto como existente. Lo existente como tal ya es objeto de una ciencia, la filosofía busca la esencia, el *eidós*.

Así, esta mesa. Los datos de existencia pertenecen a las ciencias. Su dimensión a la geometría, su peso y resistencia a la física, su color a la química y óptica, tal vez, pero hay un *eidós* de esta mesa; de cada uno de nosotros, y de todas las cosas que se pueden representar en la conciencia, como también de los actos del pensamiento: amar, odiar, desear. Estos actos, como todo lo que se representa, debe tener una esencia.

**Es el consistir, no el existir.** Afirmo: "no me gusta esto". Es un acto empírico, pero también tiene un aspecto eidético. La fenomenología no tiene interés en el aspecto de lo que se llama la realidad de la existencia, sino en una realidad eidética. No en lo que el objeto existe, sino en lo que consiste. Este consistir es lo que se da a la intuición fenomenológica. Todo objeto existente, debe tener un consistir, un contenido inteligible, si no fuera inteligible, sería la nada.

La fenomenología se dirige a este mundo del consistir. Podría imputársele que va a desembocar en el platonismo clásico, pero aquí están las diferen-

cias: (1º) para Platón las esencias existen realmente; para Husserl no tiene realidad existencial, sino realidad de esencias; (2º) no se debe confundir la esencia con la conciencia de la esencia. La esencia misma tiene una realidad independiente, pero solo de *representación*. (No puede separarse del objeto). |

**La experiencia trascendental.** Esta realidad de las esencias, (se habla de realidad, no de existencia, que son cosas distintas) es lo que forma la experiencia trascendental. Para Husserl esta es la única experiencia legítima total, por eso él se llama a sí mismo empirista, el único, pues los otros limitan su experiencia a los datos de los sentidos.

Y a la “toma”, captación de las esencias, él llama contemplación. El verdadero objeto es el que está enfrente del sujeto, el objeto que está siendo contemplado. Hay una diferencia con la intuición de Bergson; para este pensador, hay una compenetración entre sujeto y objeto, una especie de mezcla, una simpatía.

**Ciencias empíricas y ciencias de esencias.** Sobre la base pues de esta distinción entre la esencia de un objeto (eidos) y su existencia, Husserl divide la totalidad de las ciencias en dos grandes grupos: (a) ciencias fácticas, (b) ciencias eidéticas. Las primeras son las que usan la experiencia limitada. Las eidéticas son las que se constituyen por la contemplación de las esencias.

Las ciencias fácticas no pueden tener en sí mismas sus bases epistemológicas, por dos razones: (1º) toda ciencia fáctica necesita de la lógica y la matemática, y (2º) todo hecho tiene una esencia, la cual es tratada únicamente por las ciencias eidéticas.

**Último fundamento: la fenomenología.** Pero estas (las eidéticas), no llegan aún a la cumbre de la visión, pues dependen de una consideración previa de su papel. Son eidéticas, pero dependientes de otra superior, más amplia, la fenomenología. Las ciencias eidéticas y las fácticas exigen la fenomenología como razón última de su constitución.

Luego, si él (Husserl) llega a la fundación de la fenomenología, ella permitirá la fundación de la eidéticas (lógica y matemática), y estas las fácticas (empíricas). Lo que se propone pues, es grandioso, nada menos que re-fundar todo el edificio de las ciencias. Estas son sus intenciones.

**El camino a seguir?** ¿Cuáles son las vías que se abren a este método? Son tres:

- (a) Describir el yo mismo, el puro yo. Husserl llama a esto el análisis ego-lógico. Siempre se trata de describir, pero no de hacer hipótesis. Se aprovecha la capacidad de la conciencia de referirse a sí misma, que viene a ser conciencia de sí propia.
- (b) Describir la conciencia (diferente del yo puro) que a sí se da.
- (c) Describir el mundo de los objetos.

Tenemos pues el sujeto (a), objeto (c), y la manera cómo el sujeto se refiere al objeto (b), que es la teoría de la intencionalidad.

**“Poner entre paréntesis”.** Husserl se propone llegar a un mundo eidético para constituir allí una filosofía rigurosa, apodíctica.

Para llegar a este mundo, hay que simplificar, “poner entre paréntesis” ciertos elementos del universo dado y desinteresarse de ellos. Podemos distinguir varias clases de tales reducciones.

**Eliminación histórica.** En primer lugar, hay que desinteresarse, eliminar todas las doctrinas filosóficas; el fenomenólogo no se interesa por las opiniones anteriores ni actuales de la filosofía, sino que arremete con la cosa misma. Ésta eliminación se llama histórica.

**Eliminación de la existencia.** En segundo lugar, después de este paso previo, tenemos la reducción eidética, mediante la cual se pone entre paréntesis la existencia individual del objeto estudiado y se la elimina de este modo, ya que no interesa más que la esencia. |

- 29 -

Descartes había hecho algo semejante, al dudar, llegando por este modo a eliminar todo lo existente. Husserl procede igual, aunque no por el método de la duda, sino suspendiendo simplemente el juicio, desinteresándose de lo existente, para llegar en el segundo paso hasta un mundo de esencias. Nada existente le interesa; quedan eliminadas por lo tanto las ciencias naturales.

**Elimina la lógica y la matemática.** Pero aún va más lejos: la lógica y la matemática, aunque indirectamente, también se refieren a existencias. Por ello deben quedar también entre paréntesis.

**Elimina al hombre.** Prosigue eliminando aún: el hombre mismo, el sujeto de la observación también pertenece al mundo, no solo con el cuerpo, sino también con el espíritu. El espíritu por su misma interdependencia está comprometido, debe quedar eliminado. En este momento se eliminan no solo todas las ciencias que se refieren al hombre físico, como la biología, la antropología, sino también las que se refieren a la psiquis, o a los valores, como la moral, la estética, desde luego las sociales, como el derecho y la misma religión. Dios también queda entre paréntesis.

**Queda el “yo puro”.** Pero ¿qué queda entonces? No será la nada, puesto que con ella no podremos trabajar, pero queda sí un residuo destilado. Estamos en marcha hacia la evidencia, y allá en el fondo, después de haber arrojado todo aquello que la embaraza, nos encontramos con el “yo puro”, y este yo, no se puede eliminar porque es lo que se da después de haber hecho todas las anteriores eliminaciones. Es el elemento último, con el cual procedimos a la gran eliminación.

**Diferencias entre el escepticismo, el cartesianismo y la fenomenología.** Aquí es útil notar las diferencias entre las actitudes escépticas, la cartesiana y la fenomenológica. El escepticismo niega todo porque no encuentra ningún asidero firme, el escepticismo es total, no encuentra punto de partida. Descartes realiza la duda metódica mediante el recurso un poco extraño del diablillo que pone ilusiones, pero llega a algo parecido a Husserl. Este no ha usado la duda, sino la reducción hasta el límite. Hasta ese momento descartes y Husserl están paralelos, y han llegado a un punto sumamente próximo.

**El error de Descartes.** Pero Descartes al llegar a esta intuición profunda del cogito, enseguida agrega una consecuencia: ergo sum. Este es el error, según Husserl. Al llegar al cogito, Descartes va de inmediato al “existo”; pero ¿cómo existe?, como cosa pensante.

En el mismo cogito hay varios caminos. Husserl dice que Descartes no se ha detenido en el cogito puro, en la última evidencia, sino que ha vuelto a volcarla en el mundo de las cosas. Con esto viene a perder la evidencia alcanzada, al caer de nuevo en el mundo de la existencia. Desde ese momento el ego ya es tratado de nuevo como un existente. De allí la necesidad de Descartes de recurrir a Dios como garantía y caminar por sendas ya discutibles. El yo cartesiano es existente, no esencial: ha llegado

a la evidencia, la ha visto como un relámpago, pero no pudo mantener la visión. Es sin embargo indudable que el cogito es la evidencia.

**La reducción trascendental.** Husserl dice que hay que llegar a la evidencia, mantenerse en ella y terminar allí; eso es filosofía.

Pero al llegar al cogito, aún cuando estemos en la evidencia, no estamos aún en la cumbre a donde se puede llegar. Hemos eliminado toda existencia individual, inclusive el yo, hasta llegar al “yo puro”, y en relación a los objetos, tenemos únicamente las esencias. En este momento tenemos por parte el “yo puro” y delante el mundo de las esencias puras. Hay que hacer una tercera reducción, pues lo que realmente | es dado en el mundo de las esencias, es una esencia en cada momento: el punto en el cual está enfocado el yo puro. Se necesita esta última reducción, porque es aquí en esta última situación donde se produce el conocimiento. Esta reducción se llama “reducción trascendental”.

- 30 -

El yo puro es un puro sujeto de conocimiento, es un yo sujeto, es decir, sujeto lógico, con lo cual se aproxima mucho a la concepción de la conciencia trascendental de Kant.

**Sujeto y objeto: su relación.** ¿Qué es el objeto, y cómo se diferencia del sujeto?

Objeto es aquello que está delante de nosotros. No es objeto existente, sino una esencia en presencia de la conciencia, del “yo puro”. Esta esencia no existe por sí; la conciencia misma al enfocarla, le da objetividad.

Tenemos pues tres reducciones: (a) histórica, (b) eidética y (c) trascendental.

**La “intencionalidad”.** En el momento en que se da a nuestra intuición intelectual un sujeto puro y un objeto puro, viene a revelarse la conciencia, y con ella la “intencionalidad”. Aquí se capta la estructura que liga. Esta “intencionalidad” es lo constitutivo de la conciencia. Por eso era necesaria la reducción trascendental, para poner al yo puro frente al objeto puro. Este correlato no es una propiedad de la conciencia, sino es la misma conciencia. Se descubre la esencia de la conciencia en esta intencionalidad.

Pero hay un pequeño dato más: este objeto está tomado como uno, pero de hecho no permanece sino un instante frente a la conciencia; los objetos mudan, desfilan, pasan frente al yo. Esto es lo que se llama el flujo de lo vivido, flujo trascendental. Este flujo pasa entre el yo puro y las esencias.

Hay que distinguir: no se trata de la conciencia empírica y de los objetos existentes de Bergson.

A esta fluencia es a la que llama Husserl “la vida del yo”.

**Qué es el “flujo puro”.** Hay que dejar bien aclarado un aspecto esencial en el pensamiento de Husserl: cuando él habla de la corriente de la conciencia, se refiere al “flujo puro”. “Puro” quiere decir, no empírico, no existencial.

Aquí hay una similitud entre y Husserl, pero con esta diferencia, para el flujo puro es el *a priori*, en tanto que para Husserl es experiencia, pero experiencia transcendental.

**Buscamos el Yo.** Sigamos adelante: vamos en busca del yo, y veremos que se va a revelar como una estructura intencional.

Ante todo hay que advertir que Husserl nunca trata de descubrir el ser, en el sentido tradicional. El se propone únicamente aclarar, revelar la estructura lógica que presenta la esencia del yo a la experiencia. Dado el objeto, se trata de buscar lo que contiene, que siempre será una estructura, ya que solo una estructura hará que se mantenga.

Después de la última epoché (reducción) encontramos la conciencia (Yo y el objeto), ahora necesitamos saber la estructura de la conciencia.

Con cierta aparente simplicidad, Husserl la reduce a una sola noción: la intencionalidad. Esta noción viene de Aristóteles, a través del tomismo y Brentano. La intencionalidad es la tendencia de algo-para-hacia-algo. Así la reducción transcendental dice que la conciencia está constantemente refiriendo a algo. Y no otra cosa, ni nada más es la conciencia.

**No hay conciencia sin objeto.** Es pues un centro puro de referencia. No hay conciencia encerrada en sí misma. No puede haber una conciencia por sí, como punto aislado, independiente. Solo puede ser conciencia de algo. Le es intrínseco estar inclinada “hacia”. No se la puede | pues concebir como centro que recibe, siendo receptora pasiva de impresiones, y que subsiste por sí misma, como sí en algún momento pudiera estar vacía.

Hablar pues de sujeto sin objeto, es pura convención, no es nada, es un inexistente. Así Husserl descubre que la vivencia intencional es un acto puro de referencia de la conciencia a un objeto.

No se trata en Husserl de una idealización, de investigar, de concebir un acto abstracto y buscar después lo que contiene. Para él, se puede llegar a la estructura formal por un acto inteligible. No hay un acto de abstracción en el sentido aristotélico, sino empírico, de experiencias transcendentales.

Se produce lo que se llama polaridad. Sujeto y objeto se dan simultáneamente. Esto es lo verdaderamente revolucionario en la fenomenología, a pesar de su simplicidad.

**Sujeto y objeto son solo entidades lógicas, formales.** Por esta posición Husserl pretende superar la vieja cuestión de idealismo y realismo. Supera la clásica disputa aunque él mismo llama a su sistema “idealismo transcendental”. Lo que caracteriza al idealismo es el carácter absoluto del sujeto, y lo que marca el realismo es, a la inversa, el carácter absoluto del objeto. Husserl impide estas posiciones, pues establece que no hay sujeto ni objeto absolutos.

Denota al sujeto, dándole un carácter eminentemente lógico, es decir, meramente formal. A este elemento llama el ego transcendental. Pero no lo identifica con ninguna substancia. Retoma la posición del cogito, pero propone una nueva fórmula: ego cogito cogitatum. “Pienso luego pienso algo pensado”. El sujeto capta en el momento de pensar que su pensamiento es únicamente el pensamiento de algo que está en la conciencia, es decir, algo pensado. La intuición como relación fundadora de la filosofía, le da la seguridad de que se piensa algo.

Esta teoría de la intencionalidad es un gran progreso en el campo de la filosofía. Ya estaba en Kant, pero Husserl es quien le dio la importancia imperecedera que tiene.

**Inmanencia o transcendencia del objeto.** Ahora un problema: se trata de definir qué es la realidad del objeto ante el sujeto. No basta descubrir cómo es la cosa. (Aquí en realidad termina el método, al descubrir la esencia de la conciencia). Pero la filosofía debe seguir adelante.

¿Qué realidad tiene este objeto? Aquí el problema de la transcendencia y de la inmanencia. (Inmanencia es lo que está adentro y transcendencia lo que está afuera).

¿Cuál es la verdadera posición del objeto, es inmanente o transcendente? Aquí Husserl pretende que su posición es original, pero por ciertas distinciones entre palabras. El objeto es siempre algo que está afuera, lue-

go trascendente. Sí, pero no del todo. ¿Por qué? Porque la conciencia necesita dirigirse hacia él. Pero por otro lado el niega que el objeto sea subsistente por sí, porque si fuera, la conciencia no podría alcanzarlo.

Es una de las más grandes antinomias de la fenomenología. Por un lado la conciencia se dirige, pero por otra parte es la que atrae el objeto a sí. La inmanencia y la transcendencia, no pueden mantenerse como puntos de vista puros. No son absolutos, sino relativos. |

**La fenomenología, un idealismo trascendental, según Husserl.** Husserl define su doctrina como un idealismo trascendental aunque con sentido fundamentalmente nuevo. Es idealismo, pero no psicologismo, puesto que no depende de comprobaciones empíricas (materiales). No es kantiano, puesto que no deja posibilidad para la cosa en sí. Tampoco se opone por un juego de argumento al realismo, puesto que únicamente describe. Es idealismo porque se reduce a una explicitación, de todo aquello que aparece en la conciencia. Es trascendental porque resuelve la inmanencia y la transcendencia por la intencionalidad, pero no hay que olvidar que el objeto no es el común, sino aquel que está revestido de sentido. El flujo de la conciencia es una constelación de sentidos, y la conciencia es la donadora de sentido, pero hay algo que se presenta, que es fenómeno, que ella no ha creado.

**Nunca es una teoría del conocimiento.** La fenomenología nunca es una teoría del conocimiento. Una vez que algo tiene sentido aparece el objeto. No se ocupa de averiguar cómo aparece el fenómeno. La conciencia al darle sentido, constituye el objeto. Decimos que el objeto adquiere sentido por la conciencia, pero el objeto viene de otra parte. Para averiguar qué cosa es el objeto, hay que hacer una teoría cosmológica, entrar en la metafísica, y ya sabemos que eso no se propone ni quiere la fenomenología.



## 12 El Existencialismo

- 33 - | **Aclaraciones previas.** Al tratar el existencialismo, tenemos la dificultad primera de aclarar las ideas corrientes sobre la materia. Y en esa corriente confusa que tenemos a primera vista, debemos distinguir dos caracteres:

- (a) el existencialismo como filosofía;
- (b) como una concepción de la vida.

En este último sentido se lo puede tomar hasta como una moda más o menos excéntrica que tuvo su origen en algunos café parisienses. Eso extendido, ha llegado hasta nosotros en la literatura poco especializada, con las desnaturalizaciones y confusiones consiguientes.

Nosotros vamos a ocuparnos de la tendencia en el primer sentido, como filosofía, y creo que en este sentido es una actitud seria, legítima.

Hay que advertir que la tendencia no tiene aún el carácter de una filosofía oficial, expuesta ordenadamente en la cátedra. Por ejemplo en la Sorbona, no se habla de existencialismo, no ha entrado aún en los programas oficiales.

**No es una tendencia uniforme.** Vamos a empezar por tentar, por ver si es posible una definición, y encontramos que el problema no es fácil. Hay demasiadas orientaciones, no se trata de un sistema uniforme que se desarrolla alrededor de una personalidad o escuela, sino de un grupo de pensadores que tienen algunos rasgos comunes, pero que también discrepan en otros muy esenciales.

Ni los críticos de la filosofía, ni los historiadores, se han puesto de acuerdo sobre el valor de las tendencias. Otra cosa que introduce la confusión es que la concepción que tienen de la vida los conduce a una caracterización ética y estética, a la cual se han sumado otros autores que tratan el asunto desde un punto de vista literario principalmente, no filosófico. Además, muchos de estos autores, se niegan a ser incluidos en el grupo existencialista.

Como vemos, la definición es difícil: vamos, pues, a intentar una caracterización de conjunto, a tratar de tomar los rasgos comunes, para intentar después una definición.

**Lo que positivamente no es.** Pero antes de entrar a buscar positivamente las características, hay que empezar por descartar esas ideas comunes que tenemos sobre la tendencia, las malas interpretaciones, lo que el existencialismo no es.

- (a) En primer lugar, aunque se ocupen de los problemas del hombre, de la vida, del dolor, la muerte, la tendencia no consiste en el examen de estas situaciones vitales. Estos problemas han sido tratados siempre por todas las grandes filosofías. Todas se han ocupado del hombre.
- (b) Que sea un examen racional del problema de la existencia. Nada de eso. El primado del problema del ser y su búsqueda racional caracteriza a los grandes sistemas realistas de Aristóteles y Santo Tomás.
- (c) La concepción particular que podría hacerse de todo el sistema a través de un solo expositor. No podemos criticar todo el sistema desde un solo punto de vista. Para hacer su crítica y estudio, hay que colocarse afuera de todo él y abarcarlo en conjunto.

**Sus características comunes.** Vamos ahora a los trazos comunes:

- (a) **El objetivo fundamental es la comprensión de la existencia.** El gran problema es: ¿qué es la existencia? La existencia es un modo de ser propio del hombre. Solo el hombre tiene existencia. La existencia es el modo de ser del hombre. | La esencia compete solo al hombre. Ahora bien, para algunos el hombre mismo no tiene esencia. Para otros tiene esencia, pero se dividen al establecer cual sea: unos dicen que se identifica con la existencia; para otros la esencia es un producto de la existencia.
- (b) **Partiendo de una vivencia existencial.** Todos convienen en tener por punto de partida una vivencia existencial.  
¿Qué es esta vivencia existencial? Algo que es capaz de revelar la existencia del hombre. ¿En qué consiste? Ni todas las vivencias son existenciales. Para la inmensa mayoría de los hombres las vivencias son meras banalidades. Lo banal compromete la existencia, pero no es vivencia existencial.

Para Kierkegaard la verdadera vivencia existencial es la “angustia” aunque la palabra tiene un sentido muy propio del autor.

Para Heidegger la verdadera vivencia es el “cuidado”. Viene a ser la “preocupación”, aunque ella puede ser banal o existencial. La vivencia existencial es que el hombre está echado, “derelicto” en el mundo, y en este mundo, en marcha hacia la muerte.

Para Sartre será la “nausea”. Esta nausea es un estado de aburrimiento transcendental.

Para Gabriel Marcel es el “compromiso”.

Por otra parte hay que recalcar que se trata de una filosofía concreta. Concreta en el sentido técnico, que parte de hechos que se producen en nosotros mismos, y no de una formulación abstracta. No por ejemplo de una pregunta: ¿qué es el ser?, sino de una vivencia que es aprehendida.

- (c) **La existencia como acto puro.** Todos consideran la existencia como acto puro. Es una actualidad absoluta. Toda la realidad consiste en que cada hombre en cada momento se crea a sí propio, pero como a cada instante el hombre es libre de crearse para el instante siguiente, la naturaleza del hombre es su proyecto, pro-yecto. A cada instante el hombre es lo que va a ser. No hay potencia; la potencia es una pre-determinación, una limitación, tampoco élan o impulso vital cósmico. La vivencia no posee ninguna calidad intemporal, es acto puro. La misma palabra existencia, significa estar fuera, *ex-sistere*; *ex*, salir y *sistere*, poner, es decir, poner fuera. No es pues un acto ideal, y en consecuencia no puede ser intemporal. El hombre no tiene esencia – dicen algunos – sino el lo que va a ser.

Pero este crearse para el instante siguiente es el pro-yecto. Él, el hombre, está dado todo en este instante, pero dispone del instante siguiente.

- (d) **La libertad.** El hombre está condenado a ser libre. No tiene nada en su naturaleza que no sea libertad, y no puede sino ser libre, esta es su tragedia.

El hombre es mucho más lo que va a ser, antes que lo que ha sido. En el momento mismo en que el acto se produce, la acción viene a coagular esa libertad. Solo hay libertad en el instante siguiente.

No es que el hombre tenga libertad, ni aún que sea libre, sino que él mismo es libertad: su atributo completo de identidad es ser libre.

- (e) **El hombre da sentido a la realidad.** La existencia es tendencia como subjetividad pura. Eso quiere decir que la realidad toda tiene como sentido el hombre. Pero no el hombre en el sentido abstracto, sino eminentemente individual. Hombre como yo, Juan, Pedro, cada uno centro absoluto de toda la realidad.

A cada uno de nosotros se le invita a que juzgue el universo y yo solo tengo que hacer el esfuerzo de descubrir el universo. Cada hombre pone su universo, ya que es pura libertad. |

- 35 -

Esta subjetividad es dinámica. El hombre se crea a sí mismo, y al mundo en plena libertad.

La filosofía tradicional trataba al hombre desde el punto de vista objetivo, conceptual. Para el existencialista el sujeto es únicamente cada hombre, luego, no hay manera de hacer un sujeto abstracto, ni un objeto común.

- (f) **Cuando hablamos de vivencias reveladoras, no nos referimos ni al amor, ni a ninguna pasión.** A juzgar por su apariencia eminente, cualquiera de los grandes sentimientos parecieran ser las manifestaciones más radicales del individuo, pero no, y en esto conviene todos; si hacemos un análisis más profundo, encontraremos atrás de cada manifestación una raíz común que cada autor cree encontrar por sí.

- (g) **El hombre, una realidad abierta.** El hombre es una realidad dinámica creadora, porque es una realidad inacabada, abierta. Esta posición es muy importante por las consecuencias que de ella se derivan. Al postularse esto, se rechazan de plano una serie de problemas que la filosofía tradicional no podía resolver. No es que el existencialismo les dé repuesta, sino que simplemente las disuelve.

Se quiere decir con esto que ningún ser humano tiene su esencia completa. Nunca podemos decir qué es, pues para eso tendríamos que definirlo ¿Pero qué significa definir en sentido etimológico? Viene del latín *finis*, trazar el fin, el límite. Pero si el hombre está abierto, significa que en ciertos lugares del contorno, no habría manera de mensurarlo y trazar el fin. No tiene pues definición porque está abierto. Tiene dos aberturas: (a) una para el mundo. La existencia del hombre está siempre vinculada al mundo circundante. La existencia no se puede

concebir fuera del mundo. El hombre y el mundo se penetran mutuamente y accionan el uno sobre el otro. No tiene sentido referirse a la existencia sin tener en cuenta esta abertura por intermedio de la cual el hombre se sitúa en el mundo. Esto se llama situación, y significa “encontrarse en” (Estos son términos técnicos del existencialismo). El hombre es el único ser que tiene siempre una situación. Hay más, como el mundo circunstante es el producto de su misma existencia, él puede referir su situación por sí mismo, por eso también podemos decir que él (cada hombre) “es” la situación en que se encuentra. De aquí el concepto de la “responsabilidad” de Sartre, ya que la situación no es algo que le está agregado, sino que él por su abertura acciona. Esta abertura hacia el mundo revela la naturaleza del hombre. (b) abertura hacia los otros hombres. Esto determina la relación siempre presente con los demás hombres.

Por este aspecto del existencialismo se resuelve el problema de la multiplicidad de los espíritus que ha sido una de las grandes dificultades de la filosofía tradicional. “Yo existo, pero los otros también existe. Si yo soy sujeto, los otros también deben ser sujetos, pero ¿cómo se resuelve este problema?, puesto que estrictamente, si yo soy sujeto, los otros son objeto”. Esto repugna a la naturaleza humana y el modo de discriminación siempre ha sido una dificultad.

Por un cambio de situación, el existencialismo, elimina el problema. Lo que pasa es que yo descubro en mi naturaleza mi abertura hacia los otros hombres.

Para Heidegger esta abertura es la “coexistencia”, para Sartre “el otro”, para Jaspers la “comunicación”, y el “tu” para Marcel.

- (h) **Es anticonceptual.** El existencialismo es un antiintelectualismo. Rechaza la inteligencia como facultad para conocer la verdadera realidad. El pensamiento lógico es pura abstracción, intemporalidad, luego | es inapto para aprehender la realidad. Hay que rechazar todo lo abstracto, todo lo que sea sistema, construcción. La realidad solo se puede dar viviendo.

Entonces surge el problema de la vivencias reveladoras. Las hay inauténticas, banales, y las que son reveladoras. Cada pensador tratará de encontrar y definir cuáles son estas. Naturalmente viene toda una cantidad de cogitaciones sobre la característica y después sobre la necesidad de lo banal.

El existencialismo, como irracionalismo que es, viene a ser una negación de la intuición intelectual para conocer. No es que se niegue la utilidad de la inteligencia, sino que ella es relegada para el trato de los problemas más simples de la experiencia, y tiene otra función, está destinada a permitir las vivencias inauténticas. Desempeña el papel de protector de las vivencias auténticas, al crear mitos, puesto que la profundidad vital no podría vivirse en forma permanente.

Otro de los problemas graves de la filosofía tradicional ha sido siempre el del objeto. Yo soy sujeto, esto es indudable, pero en que consiste ser objeto, cómo lo ubico en el tiempo, etc. El existencialismo elimina el objeto diciendo que la consideración del problema sujeto y objeto es una manera no existencial de considerarlo, puesto que al vivir la realidad, al considerarlo vitalmente, lo suprimo. Existencialmente el objeto no está fuera de mí; es la especulación posterior la que establece la separación. En la vivencia hay completa fusión. La preocupación por el objeto es meramente intelectual, es esquema muerto.

- (i) **Una terminología especial.** Esta característica es la menos importante, aunque el escollo más difícil de superar. El existencialismo emplea una terminología filosófica especial y abstrusa. Dice Heidegger que ello tiene su justificación, no se trata de mero capricho. La filosofía se ha puesto en otro camino con la fenomenología y es evidente que aparecen aspectos nuevos que hay que denominar. La filosofía tradicional tenía interés en sistematizar, en ir creando más y más abstracciones, ahora se quiere analizar, y entonces faltan los términos.

**Buscamos definir.** Tratemos ahora de ensayar una definición, pero en dos etapas.

- (a) **Según los existencialistas.** Vamos a preguntar a los mismos existencialistas que nos den una definición válida para todos ellos. Y no hay respuesta uniforme. Eso dignifica que no hay unidad entre ellos. Discrepan entre sí, no se los puede pues definir a partir de uno solo, ni aceptar sus definiciones.

Podemos encontrar tres grupos principales:

- (1°) Para Jaspers que sigue a Kierkegaard, lo esencial es la negación de la filosofía como sistema racional y sistemático. La afirmación de que el análisis de una experiencia concreta es lo único legítimo,

pero no salir nunca de esta vivencia. El denuncia toda salida como un crimen de lesa filosofía. Eso no quiere decir que el mismo no vaya a profundizar en la vivencia dada, hasta descubrir que el hombre apunta a otra existencia, que es trascendental, pero sin salir nunca de la existencia.

- (2°) Heidegger y Sartre comprenden de otro modo. El análisis es fundamental, pero no es el único. El análisis existencial es el principio, pero a partir de allí les está permitido hacer una ontología, una teoría del ser.

Este es el punto de división más radical entre los existencialistas.

- 37 -

- (3°) Los literatos filósofos. Camus, Bataille y otros. Se los llama existencialistas, aunque ellos lo niegan. Para ellos lo que caracteriza la actitud existencialista es acentuar la absurdidad de la existencia. Para estos, tanto el análisis de Jaspers como la ontología de Sartre son mero engaños. Eso lleva, dicen, a elaborar una concepción optimista de la existencia. La verdadera filosofía para Camus es que el hombre es un absurdo, no hay razón para que existe, ni yo, ni el mundo.

Según pues estas tres direcciones principales del existencialismo, no nos es posibles encontrar una definición válida para todas las tendencias.

- (b) **Según los críticos.** Pasemos ahora a interrogar a los críticos y historiadores, y aquí podemos encontrar dos tentativas de caracterización:

La 1ª Dice: lo que constituye el aspecto definidor del existencialismo, es su punto de partida. (Ya sabemos que este punto de partida es una vivencia existencial del hombre). Los 2º dicen que esta definición es sumamente amplia, que no caracteriza verdaderamente la tendencia, pues si bien Pascal, San Agustín y el mismo Sócrates no partieron de algo tan técnicamente definido como es una vivencia existencial, también se preocuparon principalmente del hombre, y no podríamos decir de ellos, sin evidente abuso de interpretación, que fueran existencialistas. Hay pues que agregar algo más, algo que delimite más el campo. Y estos proponen que al primer enunciado se agregue de que es típico de la tendencia la afirmación de que la existencia es posición pura.

**La existencia posición pura.** ¿Qué significa esto de ser posición pura? Ello significa que la existencia no es algo agregado al ser, que sería la esencia intemporal. La existencia no es dada por ente alguno, es por sí. No es algo agregado a algo, sino que simplemente “es”. Dice Sartre, la existencia precede a la esencia.

Esto es sumamente importante, con múltiples consecuencias. En realidad el problema se pone en los términos de la metafísica clásica, pero con la siguiente diferencia: primero la existencia, luego la esencia. De aquí ya extraemos una importante consecuencia: la existencia no necesita justificación, ni explicación alguna. El existir es pura actualidad, no tiene antecedente. Si se quiere considerar el problema esencia, se debe admitir que la existencia es la esencia, o que esta es el producto de la existencia.

**Primero está la existencia, antes nada.** Dice Sartre: el existencialismo ateo que yo represento es más coherente, pues admitida la pura posición, no hace falta Dios para explicar la naturaleza humana. El “ser para sí” (hombre) empieza por no ser nada. O mejor, empieza por “ser” nada.

Buscar una razón para existir, es suponer un antecedente anterior, y esta es la posición de la metafísica anterior. En este caso la existencia aparece como una realidad que se agrega a una existencia anterior, sea esta Dios, un ente creador, o una esencia.

**Las consecuencias.** Ahora bien, si la existencia es posición pura, saquemos ordenadamente sus consecuencias:

- (1°) En primer lugar, según ya lo dijimos, la realidad de la existencia, es una realidad sin apoyo. No está sobreentendida. Está, es, y nada más.
- (2°) De aquí viene su contingencia radical. Nadie, ni yo, ni nadie necesita existir. |
- (3°) Otro trazo: la derelicción, ese “estar arrojado al mundo”, el abandono en que transcurre la existencia. No va implicada ninguna relación necesaria. Me encuentro en el mundo yo y los otros hombres, pero eso no fue establecido, preparado por nadie. Luego, el existente no puede apelar a ningún derecho, puesto que se está en el mundo porque se está, no para ninguna armonía, ni para algún fin.
- (4°) La libertad, que es identidad con la existencia. Este es uno de los presupuestos más complejos, cargados de consecuencias, no iguales para cada autor, pero con algo de común.

Así se dice que no hay razón, sino elección. Pero esta elección no significa que el ser para sí es una fuerza, un núcleo que tenga como atributo la libertad. Esa es la concepción tradicional. No hay que concebir la libertad como una facultad inherente a la persona, ni tampoco la tradicional concepción de un ser frente a diferentes cosas que puede escoger una, desechando las otras. Esto es confundir. En primer lugar, no hay diferencia entre sujeto que elige y objeto elegido. Ello significa que el acto de libertad no implica la elección de cosas exteriores, sino que el ser-para-sí se está eligiendo en cada acto a sí mismo. Yo me sirvo de este objeto para elegirme a mí mismo, puesto que yo no soy el mismo si elijo otra cosa en lugar de ésta. Yo elijo pues mi constitución existencial en cada acto. (No olvidar que el ser-para-sí está abierto). Yo me caracterizo por mi elección. Por eso la libertad es constitutiva del ser.

En ningún momento yo puedo cesar de elegir. Abstenerme es elegir la abstención; es una elección de mi realidad misma.

Esta postulación es muy nueva, y muy profunda. Mucha gente no la ha comprendido bien a raíz de los significados tradicionales de la libertad.

- (5°) La existencia no puede ser objeto de un concepto. No puede ser aprehendida por ninguna lógica, ni intelección constitutiva.

Esto es muy grave para la forma de nuestro conocimiento teórico. Si la existencia no puede caracterizarse por un concepto, entonces ¿qué es lo que caracteriza la existencia? Su historia. La existencia no puede sino ser objeto de historia.

He aquí la aproximación del existencialismo con la novela y el romance en general. Cada concepto solo es válido para uno en cada caso particular. No puede haber concepto para varios, sino para cada uno. Para que un concepto sea válido para varios debe vaciarse de casos particulares, y así se ha escapado la existencia. En la historia, el ser-para-sí se da como una sucesión de estados que se revelan y relatan. No en el sentido de la ciencia que necesita generalizar, sino como novela, como relato de caso único. Esto es antilogicismo y particularismo de la historia como ciencia.

Si la existencia es historia, significa que el fondo de la existencia es temporalidad. La temporalidad, en consecuencia, es uno de los existenciales, uno de los más importantes. Esta es una nueva negación

de las esencias, que deban ser intemporales. El hombre en su más íntima realidad es tiempo. Por eso los existencialistas tendrán como análisis obligado el del tiempo.

(6°) El acto puro. No hay potencia. Se puede concebir un proyecto, que ya es algo distinto, que es creación pura, instantánea de la libertad. El proyecto es la posibilidad de cada instante. Yo me elijo para el instante siguiente, pero únicamente en el instante.

(7°) El carácter de finitud absoluta del ser. Puesto que el ser es libertad pura, proyecto, podría decirse que es imprevisible. Pero esto justamente caracteriza una finitud irreparable. En este instante yo soy todo lo que puedo ser.

| **Llegamos a la definición.** Después de todo esto, llegamos a la posibilidad de ensayar una definición, y la mejor que he encontrado es la siguiente: - 39 -

Podemos definir el existencialismo como un conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía tiene por objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como acto de una libertad que se constituye y se afirma y no tiene otra génesis y otro fundamento sino esta afirmación de sí.

**Algunos antecedentes.** Antes de pasar adelante con la exposición de los representantes de la tendencia, tenemos que hacer una somera historia del existencialismo cuando menos para referirlo en el conjunto de las escuelas filosóficas.

Hay que advertir que no es un movimiento antimetafísico. Heidegger y Sartre, aunque partiendo de la experiencia existencial, quieren construir una ontología y declaran su deuda especialmente a la filosofía de la emergencia.

Por otra parte, está la influencia de la fenomenología. Heidegger fué alumno de Husserl y la aplicación del método fenomenológico es constante en el existencialismo, luego está la influencia de la filosofía de la vida, de Bergson, la de Dilthey, y también la de la metafísica actual.

Para conocer la raíz del existencialismo necesitamos referirnos otra vez a Kierkegaard. No es que él haya iniciado la tendencia, sino al revés, son los existencialistas quienes ha sacado del olvido a este filósofo que se les

había anticipado en muchas de las cuestiones. Por eso necesitamos hablar de él.

Y hay que advertir también que la divergencia esencial de la escuela es la cuestión de Dios. Hay teistas y ateos. Desde Sartre, el máximo ateo, hasta la ignorancia u omisión en Heidegger. *Gott ist tot*. Con Jaspers ya apunta una transcendencia, y Gabriel Marcel es francamente teista, católico.



## 13 Søren Kierkegaard (1813-1855)

**Antecedentes.** Habíamos dicho que era necesario referirnos al pensamiento de Kierkegaard para pasar después a Heidegger; entonces nos va a resultar claro el proceso, vamos a situarnos en el clima. Pero tampoco hay que exagerar; en muchos aspectos el existencialismo es la negación de Kierkegaard, pero aún por este modo se establece la relación.

La obra de este filósofo, escrita en danés en el siglo pasado, había quedado olvidada. Solo después, las traducciones al alemán y las referencias de los existencialistas, la exhumaron.

**Replica a Hegel y también hace un sistema.** Su posición fundamental es de réplica y ataque al racionalismo de Hegel. Pero al hacer este ataque, aunque no en forma estructurada, Kierkegaard también hace un sistema, aun cuando no lo hubiese querido formular sobre todo en forma sistemática. Algunas de sus conclusiones son de gran importancia para el existencialismo. Vamos a tratar de enunciarlas en forma somera:

(1ª tesis:) la de la intimidad de la filosofía.

Acusa a Hegel de haber formulado una filosofía pública. Dice que cuando él habla del espíritu o del hombre, no se está refiriendo a nadie, a ningún hombre, porque pretende que pueda ser un hombre sustituible. Está obligado a hacer abstracción, y al hacerlo, se desparticulariza, se aleja de la realidad concreta. |

La filosofía debe ser siempre una comprensión del hombre en particular. La primera y más fundamental posición es que la filosofía debe ser siempre íntima y volverse al hombre. Luego, cada sujeto de especulación debe ser único e insustituible.

(2ª tesis:) la del irracionalismo.

Crítica la sistematización. Ya sabemos que Hegel construyó el sistema filosófico más monumental de que haya memoria. Lo hace mediante su concepción de la evolución dialéctica. Kierkegaard denuncia esta sistematización como un grave error,

pues toda construcción de esta naturaleza, se hace a base de abstracciones.

Lo fundamental de la dialéctica es la conciliación de dos principios antitéticos en una síntesis. Esto es típico del racionalismo, dice; los conceptos racionales se pueden hacer concordar y hasta buscar concordar, pero cuando uno se coloca en el plano de la vida misma, nunca hay conciliación. El hombre vivo sufre el embate de las contradicciones de sus impulsos vitales, pero nunca encuentra una conciliación. Esta deviene cuando se transforma la realidad en conceptos.

(3ª tesis:) la prioridad de la existencia sobre la esencia. De esto ya se ha hablado.

(4ª tesis:) el valor exclusivo de la subjetividad. Cada hombre es centro del cosmos.

(5ª tesis:) la teoría de lo que él llama las esferas de la existencia. Esto es muy importante para el desarrollo posterior de Heidegger y Sartre, sobre todo. Por esta posición Kierkegaard se funde con todo que se pudiera considerar el pasado existencial, Pascal, San Agustín e incluso los estoicos.

Aquí dice que la existencia se puede dar y se da de hecho en diferentes tipos. Estos tipos se desarrollan y viven en diferentes esferas de actividad y sentimiento. Lo que caracteriza a cada hombre cabe en una esfera y cada uno pertenece a una y desarrolla en ella su existencia y su tipo de vida.

El hombre puede permanecer toda su vida en la esfera en que se encuentra, pero también puede pasar a otra, pero no como desarrollo de una evolución dialéctica, sino por un acto de su voluntad, de su profunda libertad. El hombre elige conciente o inconcientemente la esfera en que quiere vivir.

**Las tres esferas de la existencia.** La tres esferas son las siguientes: la estética, la ética y la religiosa.

Lo que hay de significativo es que cada una de estas esferas son radicalmente distintas. No hay puentes, un abismo las separa, ni hay manera de hacer superación conceptual entre los tipos del existir. No habrá manera

de argüir y convencer a uno racionalmente de que cambie su tipo de vida. Pero hay la libertad de dar el salto de una a otra.

**La esfera estética.** Se caracteriza por ser la vida del placer. Aquí Kierkegaard usa de una gran facultad literaria para describir los hombres que viven en el placer. Es una vida ligera que pasa por la superficie de cada ser y de las cosas. El hombre tal aprovecha el poder, las cosas, trata de conocer y explotar a su favor las leyes empíricas para acrecentar su confort y seguridad. Este tipo de placer no implica únicamente el corpóreo, cabe también el del artista.

Pero lo que caracteriza este tipo de existencia es que el estético se niega a elegir, se limita a aceptar. Es un optimista, en el sentido que no se preocupa por buscar otro tipo de vida. Esta es la no existencia, según Kierkegaard

- 41 - . |

**La esfera ética.** La esfera ética tiene un tipo de hombre orientado por la noción del deber. Elige libremente aceptar la realidad en todos sus aspectos, puesto que esto es el deber. Y cumpliendo las normas que ha aceptado, tiene la conciencia tranquila. Este hombre asume su situación.

**La religiosa.** La esfera religiosa viene después. Aquí el hombre tiene fe en una transcendencia. La vida es exaltación. Lo que la caracteriza es el sufrimiento de estar siempre frente a Dios como un pecador. Ama a Dios porque sí, renegando de toda razón, renunciando a toda explicación.

**Cada esfera esta separada.** Hay que dejar bien aclarado que estos tipos son netos, separados. No es que el hombre no sepa que hay otras vidas; lo sabe, pero para ascender a una esfera superior, debe volverse atrás, renegando de su tipo de vida e ir contra sus profundos hábitos, relaciones contraídas, y gustos.

Esto tiene su importancia posterior. De aquí Kierkegaard tratará de caracterizar el *pathos* de cada cual. En la primera está el goce, en la segunda la acción, y en la tercera el amor. Pero aún en cualquier esfera el hombre sigue siendo tal, no cambia su naturaleza, su raíz, y por eso todos tienen como fondo de su vida íntima la angustia. Pero ella asume formas distintas en cada caso.

**Formas de la angustia en cada esfera.** La del estético es por la incertidumbre del destino. Se percata que en todo momento está amenazado por un

golpe de suerte; su vida es indeterminada y entra a preguntarse para qué está en la vida. Le entra la nostalgia del destino.

Los éticos tienen la angustia ante la ley. Les hace sufrir el no cumplimiento del deber. Siempre están ante la pregunta de si con el último paso dado ya está cumplido el deber, si esa es la forma justa, si no hay otro deber después.

El religioso siente la angustia ante el pecado. Siente que peca al desarrollar su naturaleza humana como una fatalidad. Tiene sobre sí el sentimiento de culpa de que está ofendiendo al ser a quien ama, y esa es la más perfecta clase de angustia. Es la culpabilidad por el existir mismo.

Estas tres esferas revelan tres etapas en el desarrollo cultural de toda la humanidad: la estética, corresponde al paganismo, la ética al judaísmo y la religiosa al cristianismo.

Lo que influye poderosamente en el desarrollo posterior del existencialismo es esto de las esferas, principalmente en Heidegger y Sartre, aunque para estos no hay tercera esfera. En todos los expositores del existencialismo hay un fuerte sabor autobiográfico, y Kierkegaard en su misma vida pasa por estas tres esferas. Por eso su lenguaje es profundamente sentido.

**La dialéctica existencial.** Pasemos ahora a la noción de la dialéctica existencial que es profundamente diferente de la conceptual de Hegel, ya que en la primera no hay ni puede haber síntesis, como queda dicho. La 3ª esfera, no es síntesis de las otras dos. No hay argumentación, no hay silogismo que nos lleve de una esfera a otra. Los medios inteligibles son completamente ineficaces. Cada uno debe elegir la vida que haga y si desea aceptar el riesgo del salto, sin ninguna garantía de acertar, puede cambiar de tipo de vida. Pero es totalmente inútil pretender que alguien ame a Dios mediante argumentos.

La dialéctica de Kierkegaard consiste en que cada esfera introduce en la que está debajo una incógnita. La estética tiene como incógnita la "ironía". El hecho mismo de llevar al extremo la vida del placer, y la búsqueda de uno más cada vez, lleva a un punto en que se encuentra la desesperación. La ética también tiene su incógnita, que es el "humor". Esta es la incógnita que introduce la esfera religiosa en la del deber. El ético aunque está en la más perfecta paz, se siente infortunado porque descubre que la ley moral

no lo rige todo. Llega a preguntarse si hay algo más, algo que no está contenido en la ley moral. El cumplimiento estricto lleva a algo superior.

Pero también la esfera religiosa tiene su incógnita, y esa es el amor. El hombre se siente insignificante ante Dios a quien ama, y sobre todo en la oración comprende la pobreza de la realidad. Por el amor nos volvemos a Dios y procuramos más y más perfección, hasta tratar de aniquilarnos para satisfacer el amor. Se desea ser perfecto. De ahí la frase de Sartre: el hombre desea toda su vida ser Dios.

**La fe no da certeza.** Así la doctrina de la 3ª esfera es fundamental para el existente. Esta es la teoría de la fe; la fe contradictoria, paradójica, sin ninguna certeza. Solo la razón puede dar certeza, pero aquí no cabe la razón. El hombre acepta la fe por un acto de voluntad puro, es un salto en el vacío, hacia el absurdo, es el supremo riesgo, la apuesta de perderlo todo o de ganarlo todo.

Esto nos conduce al clima en que desarrollará su especulación Heidegger. Para él el estético viene a ser más o menos el óntico y el ético el ontológico. Pero no llega al religioso pues él profesa el ateísmo, aún cuando él mismo diga que no puede pronunciarse filosóficamente. La razón está en que la raíz de M. Heidegger va a juntarse con la de Husserl, y por el método de este no se podrá encarar el problema de Dios. Dios no es fenómeno, es "ser en sí", no aparece a otro ni en otro. Y el método fenomenológico solo estudia fenómenos. Por eso Dios no está a la vista.



## 14 El Existencialismo de Martin Heidegger (1889-1976)

**El uso de un lenguaje especial.** Vamos a iniciar hoy el estudio del pensamiento de Martin Heidegger, que tiene un significado supremo para el existencialismo.

Hay que observar desde el principio que en este caso no tocamos generalidades de tendencia; estudiamos lo que dice un solo pensador, luego, lo que se diga ahora corresponde a Heidegger, y no al existencialismo en general.

Por esta razón estamos obligados a cambiar el tono de nuestra exposición para expresarnos fielmente en su lenguaje. Esto es difícil, para los mismos alemanes, pues según ya se dijo, como Heidegger pretende revelarnos estados nuevos encontrados por el análisis, se vale de perífrasis con sufijos y afijos, cuyo juego da un sentido que después los usa como si fueran substantivos. Estamos obligados pues a usar de sus mismos términos.

**Retorna el problema del ser.** Este filósofo empieza por plantearse el problema fundamental del ser. Ese es su gran mérito, lo que le ha dado real importancia. Es el problema tradicional de la especulación metafísica que desde había quedado relegado para acentuarse la preocupación por elaborar una teoría del conocimiento. Él retoma pues la tradición, y con un profundo conocimiento de todos los antecedentes, pues hay que aclarar que empezó escribiendo historia de la filosofía. Podemos decir que su conocimiento es el de un maestro. |

- 43 -

Se pone pues como objetivo el ser, pero no el ser del hombre como Jaspers, sino el ser total; él y Sartre quieren hacer una ontología. Parten de la existencia, pero pasan.

**Pero lo plantea en otra forma.** Pero veamos cómo es que se plantea el problema. No hace la pregunta tradicional: "¿qué es el ser?", sino que enfoca el asunto de manera peculiar. Se pregunta: "¿cuál es el sentido del ser?"

Al poner así el problema en términos nuevos, empieza por aclarar por qué lo hace y explica la pregunta. Dice que lo que se quiere descubrir es una estructura formal que aclare, que explique al ser. Cualquiera sea la naturaleza del ser, debe tener una estructura, ese algo, sea lo que fuere, debe darse en una forma. (Ya sabemos que el ser no admite definición, de ahí la necesidad de buscarlo por alguna manifestación, que en el caso es su sentido).

**El hombre presiente el ser.** Ahora bien, si el hombre se interroga sobre el ser, es porque tiene como un presentimiento de él; sabe algo, aunque sea en forma oscura, puesto que si no supiera nada absolutamente, no podría ni imaginar la pregunta. Es una evidencia común que la tienen todos, aunque vaga, vacía e imprecisa. Con todo es la base con que los filósofos han considerado el concepto.

La filosofía y principalmente Aristóteles parten de que el ser es algo evidente, que todos comprenden. Pero la relación inteligible entre el ser y el ente, es decir, la razón por la cual el ente es tal ente y en qué consiste la relación con el ser que le da existencia definida, eso continúa siendo un enigma. Ello indica que el problema estaba mal planteado.

**Las contestaciones que propone.** Explicado pues el por qué se formula la pregunta en tales términos, volvamos a la pregunta misma: “¿cuál es el sentido del ser?” Veamos las contestaciones que propone:

Hay que distinguir entre ser y existente o ente. (Existente y ente en el caso son sinónimos).

El ser es aquello que determina al existente como tal existente para que sea inteligible.

No podemos aprehender de inmediato al ser, pero estamos ante una gran diversidad de entes, podemos pues tomar uno de ellos como punto de partida para analizarlo. Este es un camino que nos puede revelar por el sentido del ente, aquel que el ser le haya impuesto.

Pero ante esta diversidad de entes, ¿cuál elegir? Aquél que tenga en un más alto grado el sentido del ser.

**El ente elegido: yo.** No hay sino un único ente que sea capaz de interrogarse sobre el ser, y este ente privilegiado es el que como existente soy yo. Este ente que somos nosotros en cada caso y que tiene en cada caso la facultad de preguntar, a ese lo llama Dasein. (Después veremos por

qué usa este término, pero anticipemos que etimológicamente significa “existir”, “estar ahí”.

La investigación pues solo puede tener un objetivo: yo. Por dos razones: por ser el ente que se pregunta y por tanto más cercano al ser, y por ser el único accesible a mi investigación profunda. Vemos que el objeto no está tomado de modo arbitrario, sino como el resultado de un análisis. Heidegger conduce metódicamente su pensamiento y elige por consecuencia necesaria.

**Yo me manifiesto como existente y me interrogo.** Venimos hablando de ente, pero ya dijimos que eran sinónimos para el caso con existente; si ese - 44 - existente soy yo, tengo una sola manera de manifestarme, y esa | manera es la existencia. La existencia pues deberá ser el objeto de la investigación para llegar al ser. Debo saber qué es el ente que tengo a mano para llegar a una ontología; conocer mi yo.

Ahora bien, si yo soy el único ser que se interroga sobre el ser, se descubre que hacer la pregunta ya es un modo propio de mi ser. Ya de puede apuntar: yo soy un ser que me interrogo sobre mi existencia. Esto ya es un existencial, pues es único y particular del hombre. Es una pregunta que abarca la propia radical realidad. Luego, si me pregunto, es obvio que no tengo una certeza sobre mi realidad. Mi existencia no está pues definida ni ontológica ni innatamente.

**Primero debo conocerme yo y después el ser.** Pasa después Heidegger a proponer su programa: la teoría del ser en general tendrá por preliminar necesario un análisis previo del yo. Aclarado esto, se puede pasar a lo segundo.

Hay que advertir, no obstante, que Heidegger hasta hoy no ha pasado de la primera etapa. Puesto que está vivo, no sabemos si publicará su teoría general del ser o quedará como obra póstuma. “El ser y el tiempo”, es solos el desarrollo de la primera parte de su programa; la segunda nos es aún desconocida.

**El método seguido.** Ahora otra cuestión: ¿qué método sigue para este análisis existencial? Ya lo sabemos, el fenomenológico.

Pero también sabemos que este método trata únicamente fenómenos. Luego, hay que descubrir cómo se constituye el ser y se descubre su sentido solo mediante fenómenos.

Hay dos observaciones culminantes a hacer: son los dos puntos de divergencia con Husserl, tanto que este lo ha criticado duramente denunciando su infecundidad.

(La 1ª,) como sabemos Husserl había puesto entre paréntesis las existencias. Heidegger no está de acuerdo; dice que puede y debe describirse la existencia. En esta parte pues, utiliza lo que puede del método.

(La 2ª,) Husserl había limitado la fenomenología a la descripción pura y simple del dato. Heidegger va a admitir que el sentido del ser está escondido. Hay datos que solo se revelan como manifestación de algo, y es legítimo partir de lo manifiesto, para ir a lo no manifiesto, pero que está implicado. Para Husserl esto ya es especulación, Heidegger lo admite, pero arguye que para conocer el dato hay que ver lo que está detrás.

¿Pero lo que está detrás de lo manifiesto no sería el noúmeno? Heidegger rechaza esta imputación de kantismo, diciendo que no va en busca del noúmeno, sino solo de lo que está implicado en el fenómeno. Es solo una parte invisible del fenómeno. Por esta razón dice que la aplicación del método modificado abre un nuevo camino a la investigación.

**Buscar el “ser del fenómeno”, lo que lo constituye.** Ahora bien, por este nuevo camino tengo que descubrir lo implicado por lo explícito en busca del ser, es decir que mi análisis debe ser ontológico. Si me miro yo, tengo que volverme sobre mí mismo, pero es una reflexión que no se debe confundir con la psicológica. No se pregunta por el espíritu, ni por ninguna entidad que forme los fenómenos psíquicos. La reflexión debe ser sobre mí para descubrir el fenómeno de ser y no el ser del fenómeno. Debo reflexionar qué me constituye y no sobre el modo de manifestarse ese qué.

Cada fenómeno al ser inteligible tiene un ser, pero no nos interesa eso, sino el fenómeno mismo en cuanto es ser. Para ser esto papel y blanco, primero debe ser algo. Esto es lo que distingue la psicología de la ontología. Se busca un fenómeno que fundamente el ser del fenómeno. |

El ser no es inteligible por sí, pero se manifiesta. Debemos buscar una manifestación tal que lo revele.

Este es el programa de Heidegger, luego veremos su desarrollo y hasta donde ha llegado.

**Aísla la existencia “mía”.** Habíamos dicho que Heidegger se propone analizar el ente particular que soy yo, para descubrir por este camino el sentido del ser. Ahora vamos a ver cómo hace este análisis.

Empieza pues por aislar la existencia para profundizar en ella y como el método que emplea es el fenomenológico, debe proceder describiendo lo que encuentra.

De entrada hace una distinción: entre mi existencia, la de mi yo, y la existencia general de los otros seres, incluyendo entre estos a los otros hombres. Se dedicará a estudiar la propia existencia, la “mía”, porque, según lo dijimos, es la más inmediata y la más accesible.

Esta existencia “mía” se revela por ciertos caracteres que llama existenciales. Se distingue nuevamente aquí entre los datos que no son reveladores, y los realmente existenciales. Estos son muchos y está ligados, entrecruzados; el conjunto nos dará los rasgos característicos de la existencia, que son los que interesan a la filosofía, y los que ésta puede comprender.

**Los tres tipos de seres.** Pero previamente debemos distinguir entre tres tipos de seres, con los cuales Heidegger explica sus resultados:

Llama *Dasein* al existir humano, pero no se trata del ser humano como sustantivo, sino como verbo, es decir, expresando constantemente acción y pasión. No es una substancia inmóvil a la cual se le pone una etiqueta, sino que se quiere indicar con la palabra el ser fluente del existir. Algunos la traducen por “existente” y otros por la locución “estar ahí”, que la usan constantemente para connotar la idea.

Llama *Seiendes* al estar en general, al mero estar de las cosas que no tiene ningún contenido inteligible. Son las cosas en bruto, que existen como materia sin definición, sin sentido de fin, con las cuales uno podría tropezarse indiferentemente. Este tipo de ser es íntegramente indeterminado, es propiamente el absurdo. El *Seiendes* es, pero no existe, puesto que no podría manifestarse en forma inteligible.

El *Sein* es este mismo material en bruto, pero después de haber recibido del *Dasein* una inteligibilidad.

La filosofía de Heidegger se basa en la distinción de estas tres palabras. Todo su desarrollo analítico se expresa mediante esta distinción.

El *Seiendes* es la cosa en sí, pero recibe su sentido del *Dasein* y entonces se convierte en *Sein*. El *Sein* solo deviene después de una evolución. Los metafísicos clásicos han especulado sobre el ser, pero sin percatarse de que la generalidad de las cosas tomadas por ellos era ya un estado evolucionado de la cosa en bruto, ya tomaban el *Sein*, creyendo sin embargo abarcar incluso lo que simplemente es, pero no existe, el *Seiendes*. Pensar en el ser sin hacer esta distinción, es atribuirle un carácter absoluto, en sí, en cuyo caso no podría ser aprehendido de ninguna manera. En realidad, todo lo inteligible está dado siempre por alguien o algo.

**El hombre puede trascenderse.** Pero esta distinción, se funda sobre una doctrina del ser, y es la siguiente:

El hombre mismo, en su manifestación más profunda no es al principio sino *Seiendes*, una cosa entre las cosas, pero su realidad es tal que puede trascenderse, y de hecho emerge para llegar al *Dasein*. Adquiere así, por un movimiento de su ser, una nueva realidad. No es por sí *Dasein*, sino que llega a ser por una transformación transcendentalizante. Entonces se afirma como existente, pero por propia obra, por haberse hecho él. |

- 46 -

**Al adquirir sentido también lo da.** Al mismo tiempo que el “ser hombre” se da este carácter, confiere sentido a las cosas en bruto y la transforma en *Sein*; el *Seiendes* recibe inteligibilidad. En el mismo momento en que se crea a sí, crea las cosas.

Hay que aclarar esto: no se trata de un crear material; se trata de un conocimiento que otorga sentido. No se puede hablar de cosa nueva en el cosmos, sino de cosa nueva para el hombre, por haberla conocido. Por eso dice que el “existente” hace y crea las cosas a su alrededor, el *Dasein* da categoría a las cosas.

**Al interpretarlas.** ¿Por qué les da este carácter? ¿De qué manera? Interpretándolas. Porque las interpreta, les da sentido. Esta es una significación profunda; el sentido es el resultado de una interpretación. Un libro en caracteres rusos para mí no tiene ningún valor, ni siquiera decorativo, puesto que es un ejemplar rústico y común, pero si puedo traducirlo, ya puedo decir de él que es bueno o malo, útil o inútil, adquiere inteligibilidad, se ha transformado. Para que haya sentido debe haber interpretación. Luego,

en cada cosa del mundo, no hay un sentido objetivo, sino que el existente es el que atribuye al interpretar. Todo sentido es únicamente humano. La filosofía no tiene que considerar ningún sentido como absoluto, sino a través del hombre.

**Los dos planos.** Toda la filosofía de Heidegger viene a imponer al mundo dos planos: el óntico y el ontológico. El primero es el de las cosas en bruto, el del *Seiendes*, y cuando se convierten en seres por la adquisición de sentido, forman el mundo ontológico. En el mundo óntico no puede haber ninguna clase de relación, las cosas solo están, no hay clasificación ni agrupamiento posible; en el ontológico las cosas se abren, se relacionan, se agrupan, se ordenan, funcionan.

**¿Qué pues soy yo?** Ahora ya puedo pasar a comprender el problema del ser (existente). Por rigor metódico debo aislarme de todas las otras cosas, para preguntar cuáles son los caracteres de este ser que soy yo.

“¿Cuál es la estructura?” En éstos términos plantea Heidegger la pregunta. Y descubre dos caracteres que se manifiestan de inmediato:

(1º) **Mi esencia se da en mi existencia.** La esencia del ser reside en su existencia. En otras palabras, el ser no puede ser separado de sus modos de ser. El ser no procede como un absoluto, sino que se da en la existencia. Hay que buscar en la existencia la esencia o su naturaleza, no esperar que ella nos sea revelada por algo superior.

El ser del hombre se va a manifestar por los diversos aspectos de existir, pero cada uno de estos aspectos, antes de manifestarse eran posibilidades. No potencia, que implica predeterminación, sino posibilidades que el ser escoge libremente. Algunas de estas se han realizado ahora, otras se realizarán después. Entonces, ¿qué es el hombre? Es la posibilidad concreta total de su existencia. Ahora, en este instante, soy lo que soy, pero tengo delante de mí una variedad de posibilidades, si estas se realizan (no todas, naturalmente, sino aquellas que se haya ido integrando mi libertad), mi existencia será la suma total y concreta de todos mis posibles. El hombre en cada instante realiza algo que puede ser (no realizará lo que no puede, está claro), pero también debe elegir en cada instante para lo futuro.

Luego, si quiero descubrir el hombre, debo verlo en cada instante, eligiendo posibilidades, eligiendo su vida, sus aspectos banales o au-

ténticos, eligiendo algo primario o secundario; en cada momento si es auténtico o inauténtico. Son situaciones. |

Hay que aclarar aquí que para Heidegger el carácter banal o existencial de la elección no configura un criterio valorativo. No se trata de qué vida es mejor desde el punto de vista moral, esto sería introducir un criterio extraño en la aplicación del método fenomenológico que exige atenerse al fenómeno. No, optar por lo banal o existencial, es simplemente, elección de posibilidades.

(2º) **El “Dasein” es siempre “el mío”.** El Dasein “es siempre mío”. Por este carácter que se presenta, el Dasein no puede nunca ser considerado un ejemplar de un conjunto. En cada caso el Dasein siempre es “el mío”. Cuando hablo de él, hablo de mí mismo. No puedo referirme a una existencia como a un objeto, siempre es existencia concreta de uno. El Dasein es siempre “mío”, de alguien.

Heidegger elimina lo abstracto. No quiere especular con la idea de algo, repudia el racionalismo. El Dasein no es un ejemplar de un abstracto hombre, siempre es de uno. “Aunque yo me equivoque”, dice, puesto que el engaño es una posibilidad entre las otras.

**Las dos existencias.** Hemos visto que el hombre trasciende del *Seiendes* a *Dasein* y que el desarrollo de la concepción de Heidegger se realiza por el análisis de este *Dasein*.

También hemos visto que el *Dasein* elige el tipo de existencia que lleva, que puede ser auténtica o inauténtica. Ahora vamos a caracterizar por el análisis cuáles son los trazos de una y otra.

Repetimos que las dos existencias son legítimas y el *Dasein* se da en una como en otra. En algo son comunes, y es en la estructura misma del *Dasein*, no dependiente de la vida que haya tomado.

Ahora bien, ¿cuál es la estructura del *Dasein*?, la estructura considerada independientemente de la vida elegida? Al contestar esta pregunta empieza realmente en análisis existencial. Todo lo que hemos dicho antes no es sino el camino preparatorio para llegar a este punto. Aquí empieza el existencialismo.

**“El estar en el mundo”.** Para contestar la pregunta Heidegger pone de inmediato como un primer existencial lo que llama “el estar en el mundo”

o “ser en el mundo”. Es un carácter que como todo lo que se analiza es un fenómeno.

¿Qué es este fenómeno “estar en”? No debe entenderse como el estar contenido en algo, en cuyo caso se trataría de simples agregación. No estamos agregados a la realidad; el estar físicamente en la tierra, o en un país o en una ciudad, son caracteres predicamentales del *Dasein*, son accidentes no constitutivos. Aquí “estar en” tiene un sentido ontológico, es algo esencial, constitutivo de su ser. No se puede pensar en el hombre excluyendo el mundo, sin pensar que está “en” el mundo.

Aquí se puede observar una analogía con el pensamiento de Husserl en su caracterización de la vivencia intencional, la cual es un acto psíquico que no se agota en su acto y apunta hacia un objeto.

**La “preocupación”.** Pero el “estar en” de Heidegger asume formas variadas. Si yo decido, o pregunto, o hago algo, mis actos son referencias a algo. No se puede actuar ni pensar, si se prescinde del lugar, del “ambiente” en que se actúa. Por esta característica viene a manifestarse una actitud del *Dasein* que se llama “preocupación”. Esta designación tiene un sentido muy amplio, viene a comprender la posibilidad misma de referirse el yo a algo. Y en este amplio sentido, el carácter fundamental de la relación del

- 48 - *Dasein* con el mundo es la de “preocuparse”. |

Pero ¿en qué consiste este mundo en el cual se está? No es solo el mundo físico o planetario, sino que comprende la generalidad total de factores morales, económicos, familiares, sociales, estéticos, etc., todo aquello que actúa en una forma u otra sobre el hombre.

**La relación con el mundo.** Al preocuparse, el ser se “mundaniza”, entra en relación profunda con el mundo. Pero el mundo es un fenómeno de totalidad que precede a esta preocupación de una existencia individual, se da antes, pero tampoco podríamos encontrar el sentido del mundo si esta gran relación no existiera. Pero no se trata de una relación de ser como el de dos entes extendidos en el espacio, ni tampoco la relación entre sujeto y objeto, sino se trata de un manera de ser; en otras palabras, la relación se manifiesta como un *a priori*.

Tenemos que partir del mundo circundante. Porque poseemos la mundanidad podemos entender que algo está en el mundo y entender que lo circundante está en el mundo, dentro del mundo, pero que no es el ge-

neral. Pero me doy cuenta de que mi mundo circundante forma parte del otro.

**Mi mundo es el de mis utensilios.** Partimos pues de mi mundo. Este está determinado por el alcance de mi preocupación. Vamos a ver cómo se constituye para mi, aún cuando reconozca que tiene los caracteres del mundo total. ¿Cómo se constituye? El mundo circundante del *Dasein* no es mundo de cosas, sino de “utensilios”.

Eso quiere decir que la primera percepción del mundo es utilitaria, no teórica. La utilidad es lo que da carácter de utensilio a una cosa, y ésta, jerarquizada, ingresa en mi mundo.

Hay un mundo de cosas vagas, indeterminadas, pero el fijarme en algo particular y utilizarla en una forma u otra, le doy carácter de utilidad. En este momento las cosas dejan de ser cosas y pasan a ser utensilios.

**Qué hace que algo sea utensilio.** Pero ¿qué es lo característico del utensilio? La “amanualidad” que significa “estar a mano”, el “poder echar mano de”. Si algo es algo que puede servirme, se convierte en utensilio.

Las cosas que no son utensilios, siguen meramente estando ahí, llama a esto “estar ante la mano”. (Algunos traducen por “estar ante los ojos”). Heidegger no admite que un utensilio haya salido de un previo estado de vaguedad, que se lo haya concebido previamente, no, la primera relación con el mundo es directamente con el utensilio. Lo que queda después es lo que “está ante la mano”.

Crítica a Descartes por haber concebido el mundo con un carácter de espacialidad, el mundo empieza por lo que está a mano. El resto no existe porque no tiene sentido.

**El mundo total se construye por relación.** Pero ¿cómo se constituye el mundo total? Por el mismo utensilio. Un utensilio remite a otro utensilio. La presencia de estos anteojos, me hace pensar en el lugar donde lo ha comprado, en quién lo ha hecho: una vez descubierto esto, me encuentro con que hacen falta otros utensilios para hacerlo, y para hacer estos otros, y así sucesivamente. El utensilio pues, por las relaciones que implica, hace el mundo.

Pero ¿cómo es que se da este carácter de utilidad? Por el *Dasein*. Todo utensilio implica todo el mundo, y es tal sí satisface una posibilidad del

*Dasein*; luego es el *Dasein* el que da el carácter de utilidad, y lo que forma el mundo es la relación. |

**Al constituir el mundo me constituyo yo.** El hombre es un haz de posibilidades, y cada una de ellas es satisfecha por un utensilio. El mundo se va constituyendo por el uso de estas posibilidades existenciales; mediante los utensilios, pero al constituir el mundo, me constituyo yo. Al ver pues el mundo, me veo yo mismo. Yo no puedo descubrir mis posibilidades por una introspección, esas posibilidades se descubren por la acción. Luego, yo no puedo conocerme sin conocer el mundo.

Toda la teoría viene a ser pues la relación entre el mundo y el *Dasein*, pero no se trata de una relación lógica entre sujeto y objeto, sino que los dos están ligados ontológicamente, son correlatos de una relación existencial que es “estar en el mundo”.

Ya dijimos que la entidad fundamental del *Dasein* es “estar en”. Es una relación constitutiva: el *Dasein* no puede dejar de estar ahí. Pero hemos partido del estar ahí en la vida cotidiana.

**El “estar con”.** La vida cotidiana puede servir para el análisis de la vida auténtica o la inauténtica. Al hablar del mundo nos referimos a la utilidad, esta vida cotidiana pues es un mundo de útiles. Pero el “estar en” adquiere una relación más profunda con el “estar con”.

Para Heidegger la existencia de otros hombres es un dato auténtico. Se percibe por el “estar en”. Los objetos comprenden en principio a los otros hombres, hasta descubrir que estos objetos especiales no son nunca utensilios, o mejor dicho, no deben ser utensilios. Por eso se destacan como otras entidades, y en este momento surge el “estar con”.

**La “solicitud”.** Aquella concepción primitiva del cuidado o preocupación, aquí se desdobra si llegamos a considerar al otro como una relación más auténtica, no ya como “cuidado”, sino como objeto de “solicitud”. Por esta solicitud se destaca de un estado amorfo a otro hombre. Veremos después que una característica de la existencia inauténtica es el tratar como preocupación y no como objeto de solicitud al otro hombre.

Así es como el análisis de la existencia humana se revela como un estructura que se divide en inauténtica y auténtica. Desde ahora vamos a descubrir los rasgos de la inauténtica.

**La existencia inauténtica.** ¿Cuál es el rasgo más general? Es el de ser una huida ante sí mismo. Es un ser que se reusa a reconocer y asumir su carácter de hombre. Es una enajenación, quiere no ser sí mismo, sino ser otro, se quiere perder. Este hombre se lanza, se echa al mundo de las cosas, se conforma con ser como las cosas, pero por una paradoja este hombre no podrá enajenarse completamente. No es humano perderse totalmente, no le será posible, es una tendencia, pero no una realidad. ¿Por qué? Porque siempre conserva la posibilidad de dar el salto del que habla Kierkegaard, de ser auténtico. La existencia inauténtica sigue siendo humana. Luego veremos cómo se realiza.

**El inauténtico huye de sí mismo.** En primer término encontramos que se cierra sobre sí misma. Constituye un rechazo de todo aquello que pueda perturbarla, es una fuga de los problemas que cada día presenta la existencia. Es una impermeabilidad que cerrando al *Dasein* lo vuelve sobre sí.

Pero ¿de qué huye? De sí mismo. Se niega a reconocer y a asumir su condición de hombre.

**Acepta ser “los otros”.** Vamos a tratar de caracterizar a este hombre que está en huida permanente, huyendo. Y vamos a ver que este ser no se da aislado, sino siempre en un conjunto de seres análogos y en una dependencia de este conglomerado. Es un ser que por haberse rehusado | ser “sí mismo”, acepta ser “los otros”. Acepta ser “un uno”, y así en su expresión habitual dice: “uno hace tal cosa”, “uno quiere, uno piensa”. Pasa del yo al él, a la tercera persona, para convertirse al fin en “se”, pasivo. Al hablar usa: “se hace”, “se quiere”, “se dice”.

Este “se” viene a ser el sujeto, y así encontramos un hombre que no es “sí”, sino “se”. Este “se” viene a ser el sujeto inauténtico. ¿Cuáles son sus características existenciales?

**Sus características.** Aquí por razones de tiempo, vamos a ser más que resumidos esquemáticos; nos vemos obligados.

Se caracteriza porque se presenta como un neutro, un impersonal. Viene a constituir una disolución del *Dasein* en los otros. El mundo ya no se centra sobre él, sino en los otros. Viene a ser una forma de nivelación, una tendencia hacia una línea media. No quiere ser un punto, ni un vértice,

sino desea ser una línea. Para eso se transfiere para expresar no el yo, sino lo que se dice, se hace, se quiere.

Pero hay otra características: el “se” suprime la responsabilidad individual. Al decir “se”, se desresponsabiliza para disolver la carga en el común. Por eso se explica el atractivo de la existencia inauténtica. Elimina la responsabilidad. El “se” tiene un efecto lenitivo, disculpa, es un descargo.

Pero al “se” no se le puede considerar como un sujeto colectivo. No. El “se” es siempre el sujeto real aunque asuma una existencia inauténtica. Mismo como “se”, existe. ¿Por qué? Porque no puede descargar la totalidad de la responsabilidad, y al contrario, paradójicamente, asume la más grave de todas: la de rehusarse a ser *Dasein*.

¿Cuáles son las formas en que se manifiesta? (Puesto que ya dijimos qué es). ¿Cuáles son existencialmente, es decir, descriptivamente las formas que adopta este “se”?

Son tres:

(a) *La charla*. Heidegger mostró que el lenguaje es existencial, está fundado en una referencia ontológica al ser; está estructurado para expresar al ser. Esto es el lenguaje en su forma auténtica, pero hay también una transformación del mismo, y ella se opera en el reino del “se dice”, del “se”, donde no hay sujeto directo e individual que exprime una realidad. El “se dice” se convierte en criterio de verdad!

La charla es una forma de interpretar la existencia, pero es una forma enajenadora por buscar lo colectivo, lo calmante, porque si se refiere al ser mismo, en lo fundamental, se encontrará con la nada que está en el fondo mismo. Por medio de la charla, todos están de acuerdo.

(b) *La curiosidad*. Por ella el *Dasein* alude a la realidad de la nada para referirse a objetos banales. Es una búsqueda de la apariencia en lugar de la búsqueda del ser. Se busca todo, menos lo que se debe buscar. Hay una insaciable voluntad de ver, ver novedades que no hagan ni permitan pensar, pues es una fuga.

(c) El equívoco. (Viene a ser la situación del *Dasein* en la cual ya le es imposible reconocer y discriminar lo auténtico de lo inauténtico). Todo es superficial, y todo es compromiso, sin la obligación del control de la verdad. Así se llega a la no verdad, que es diferente del error; el error es un término positivo que puede inducir con la misma fuerza de la

verdad. Pero en la “no verdad” ya no se sabe qué es lo que está o no establecido. El “se” se establece en una faja neutra entre los polos, sin preocuparse por ningún tipo de constatación.

| **Es la caída hacia la banalidad.** Pero estas tres formas de manifestación del “se” inauténtico, viene a revelar qué significa para el *Dasein* la entrada en la inautenticidad. Está claro, viene a ser una caída. ¿Y caída en qué? Hacia la banalidad. - 51 -

La existencia inauténtica es un estado de caída, pero estado quiere decir que es permanente, que no tiene fin, el “se” sigue cayendo.

Esta concepción no tiene nada que ver con la moral, ni se trata de la caída por el pecado original. No está en una marca al principio, sino que es una elección, algo positivo, no una falta, sino un existencial. Pero este estado siempre contiene en sí la posibilidad de detenerse. Siempre está a mano convertir el “se” en mi. No hay transformación, sino elección, una transformación que es únicamente de mi modo de ser. Por eso la alienación es un drama que ocurre en el interior del *Dasein*.

**El *Dasein* trata de ignorar su caída.** El *Dasein* procura ignorar este movimiento de caída; evita la conciencia pues quiere evitar toda interrogación. Hay muchos modos y gran parte de las manifestaciones de la humanidad no son sino expresiones de esta caída. Hay un mimetismo, un disimulo de la caída dando importancia ficticia a tipos inauténticos de vida, como ciertas actitudes artísticas, políticas, deportivas, etc. a las cuales se trata de dar primera importancia, en substitución. Esto es lo que Sartre llama la “mala fe”.

Si la caída es sin fin, nunca llega a un plano, nunca el movimiento se estabiliza; el abismo crece con su mismo crecimiento y cada vez es más hondo. Entonces se produce alrededor del inauténtico una sensación de vacío, que él debe tratar de rellenar, y lo hace, con más y más banalidad.

**La existencia auténtica.** Hemos descrito la existencia inauténtica, ahora se trata de mostrar la auténtica. Para ello es necesario comprender primordialmente las formas primitivas ontológicas del *Dasein*. Lo que hay de común entre el *Dasein* auténtico y el inauténtico.

¿Cuáles son pues los caracteres fundamentales de todo *Dasein*? Hay dos formas ontológicas principales en todo *Dasein*.

(1°) **El sentimiento de encontrarse.** Lo que Heidegger llama: el sentimiento de encontrarse.

Sabemos ya que el *Dasein* es “estar ahí”, pero es “estar ahí” le impone el sentimiento de su situación. En su realidad profunda se manifiesta como un sentimiento, un estado afectivo que se presenta como primordial: el encontrarse. Todos los demás sentimientos son derivados: el estar contento, el estar alegre, estar triste, apenado, son todos derivados del estar, del sentimiento de estar.

Qué viene a ser el sentimiento de encontrarse? Es el sentimiento de existir. Se debería decir: siento que siento tristeza. Esa es la forma en que se expresa realmente en este caso el sentimiento de existir. Esto es lo que se impone cuando se eliminan los sentimientos secundarios.

(2°) **Sentir la derelicción.** Pero ¿en qué consiste el existir? En sentir la derelicción. En saberse echado, lanzado, arrojado al mundo; “tengo que existir soportando la carga de mi existencia”.

Este sentimiento de la derelicción extraído por el análisis revela que la existencia es un puro hecho<sup>1</sup> del cual yo mismo no soy la causa. Estoy aislado en una soledad; si quiero saber la causa, encuentro la nada. Nada de mi me precede, luego, lo que me precede es mi nada.

- 52 -

Yo me encuentro, pero no fui consultado para ser traído, ni tengo ninguna explicación de este encontrarme, pero con todo debo cargar con la responsabilidad de mi existencia.

No es pues una revelación aliviadora, sino una carga que encuentro sobre mí. Yo no tengo precedente, ni nada mío me precede, y sin embargo tengo la carga de mi existencia que debo soportarla aunque sea absurda.

Este hecho dramático hace que el *Dasein* amontone banalidades para ocultar su origen, porque este origen viene a causar: el miedo y la angustia.

**El ser auténtico.** Ahora tenemos que examinar cómo el *Dasein* inauténtico se vuelve auténtico, cómo se produce el pasaje de una vida a otra.

---

<sup>1</sup> N. Org. e Rev. – En el original: “...es un puro factum del qual ...”. Heidegger utiliza o termo facticidade/factum/facto em sua obra (o primeiro e o último traduzidos para o português). No decorrer do texto, a palavra *hecho* é utilizada normalmente. Talvez *facto* esteja ligada a linguagem heideggeriana.

Ya sabemos que el ser se manifiesta aún en la existencia inauténtica, como unidad. Esta unidad se presenta en la autenticidad como la expresión de una personalidad. Y ya tenemos planteada la cuestión: ¿cómo vamos a descubrir el carácter que nos revela esta personalidad auténtica? Tenemos que descubrir algún fenómeno que muestre lo profundo del nudo.

En este momento empieza la segunda parte de la obra de Heidegger, justamente con el análisis de la existencia auténtica.

Pues si deseamos saber cómo se produce el “salto”, es necesario que sepamos qué fenómeno es lo auténtico, cómo se siente su atracción. Y vamos a ver que este fenómeno es la angustia. Aquí Heidegger retoma la concepción de Kierkegaard .

**Qué es la angustia.** La angustia es una suerte de temor que se manifiesta ante lo impreciso. Es diferente del miedo que es la reacción concreta ante una amenaza física o psíquica, siempre determinada. La angustia no tiene una causa exterior definida, se presenta sin que haya nada claro que la provoque. Por eso se dice cuando se quiere calmar a un angustiado: “no es nada”.

Es un derivado del miedo; es un miedo extraño, y el mismo ser se siente extraño, desconcertado, inquieto, aturdido, como si hubiera perdido el apoyo normal de las cosas cotidianas y se sintiera en suspenso. No encontramos nuestro ser, la angustia lo desvanece; lo claro, se torna impreciso; el mundo y el ser se deslizan hacia la nada. Y dice Heidegger: “La angustia es la experiencia de la nada”.

**Una experiencia de “la nada”.** Si el sentimiento de angustia es lo que da unidad al *Dasein*, necesitamos una explicación ontológica de este fenómeno. Ahora bien, si la angustia es una experiencia de la nada, es una experiencia del mismo ser, ya que el ser, ¿de dónde surge? Justamente, de la nada. *Ex-sistere*, donde el afijo denota “salida de”, y la raíz, “poner”. Poner, ¿saliendo de dónde? De la nada. Luego, si preguntamos de dónde viene el ser, la respuesta obligatoria es: *ex nihilo*.

La experiencia de la angustia es fundamental; pero ¿cómo se presenta este fenómeno en el ser que se capta? Porque el mismo ser tiene en su fondo la nada; por eso se capta el fenómeno de la angustia, que de hecho es manifestación “de nada”.

**¿Qué es “la nada” de Heidegger?** Aquí necesitamos detenernos para llamar la atención sobre lo que Heidegger llama “la nada”. Esto es fundamental. Él no quiere decir que la nada (absoluta, concebida como ausencia de ser) produzca el ser, puesto que sería contradictorio, ni que sea la causa del ser, que sería una pura formulación metafísica. No. Ya sabemos que él se coloca estrictamente en el punto de vista fenomenológico. Él quiere decir que el ser “aparece” de la nada. Es una | posición revolucionaria, copernicana, ya que la nada era el término del ser, el no ser.

La nada que nosotros percibimos en la angustia, es una nada activa, que actúa sobre el ser para aniquilarlo. De allí viene la famosa frase que ha provocado tanto la mofa de los neopositivistas: “la nada anonada”. La nada de Heidegger roe al ser desde dentro, desde su íntima realidad. Pero, y es justamente la percepción de este roer, lo que genera la angustia.

**“El Ser” de Heidegger.** Seguimos aclarando: cuando hablamos aquí de ser, también hablamos del ser definido por Heidegger, no del ser tradicional. Aquí el ser es únicamente lo opuesto al existente bruto, al *Seiendes*; es el *Sein*. Luego, cuando aquí se dice que la nada aniquila al ser, lo que se quiere decir es que lo hace volver a la existencia bruta, al *Seiendes*, a la desaparición del sentido. La acción de la nada sobre el ser le hace ver el sin sentido de las cosas. No provoca en él la aniquilación como simple estar bruto, sino que priva a las cosas y a él mismo del sentido que, en un momento, por su condición de *Dasein*, había adquirido y dado al *Seiendes*. Es una atracción hacia el retorno.

Recalcamos pues, siempre que se hable de ser y nada, se entiende que nos referimos al *Sein* y al *Seiendes*. La cosa desnuda de inteligibilidad es la nada. Aquí pues la nada no es negación del ser. Claro que si el mundo pierde su inteligibilidad nos encontramos en un naufragio total, donde no existe ni la negación.

**La angustia está “velada”.** Pero volvamos a la angustia, y ya dijimos que es el sentimiento más profundo del *Dasein*, y se revela y está en la raíz de todos los otros sentimientos, como el amor, el odio, la voluntad, etc.

Aquí el análisis revela un hecho capital: que la angustia que está en el fondo de todos los otros sentimientos, se encuentra velada por un fenómeno aparente, y este es el “cuidado”. (La preocupación).

**El “cuidado” o preocupación.** Este cuidado, no es propiamente la angustia, sino que en ella tiene su última raíz. Nosotros no vivimos, ni podríamos vivir permanentemente en la angustia, pero sí vivimos permanentemente en el cuidado. Es una angustia atenuada, es lo que permite al *Dasein* una unidad normal. La angustia solo se revela en una extrema profundización. Por eso tenemos que analizar este cuidado para revelar lo que da la unidad cotidiana al *Dasein*.

Habíamos visto que el inauténtico era un ser que huía de sí. Pero ¿por qué huye siempre de sí? Porque se descubre que es un “poder ser” permanente. Habíamos dicho que el hombre es un haz de posibilidades. A cada instante opta por una, pero entre todas las posibilidades, también está la de dar el salto y elegir la vida auténtica. Esa opción existe para cada instante siguiente, siempre está a la vista, por eso huye, porque quiere perder de vista esta posibilidad.

**“Cuidado” porque se está eligiendo.** El cuidado es una actitud del *Dasein* que nos revela el “poder ser permanente”. En el inauténtico, la angustia nunca sale a luz, y se vuelve cuidado permanente. El *Dasein* por “poder ser”, por serle imposible evitar este “poder ser” y constituirse en forma definitiva, debe anticiparse siempre para considerar las posibilidades que tiene para el instante siguiente. El elegir, lo hace en este instante, pero la discriminación está en el instante por venir, por eso se proyecta hacia adelante en el tiempo. Como vive mirando lo que viene y no puede sino conjeturar las consecuencias posibles de la elección, le importa “cuidar”, cuidarse mucho al elegir. | Y esta elección no puede ser transferida a otro, siempre depende de mí. Por eso se dice que el hombre es por-venir permanente; siempre está viniendo. - 54 -

Este estado de proyección hacia el futuro para elegir, es el que ocasiona el cuidado. Luego, este cuidado es lo permanente como manifestación y el lo que da unidad al *Dasein*.

**Se atenúa el “estar ahí”.** Si la realidad del mundo circundante nos hubiera puesto ante una amenaza, hubiéramos tenido miedo, miedo a algo concreto, pero la angustia es la desaparición de la realidad circundante; por eso se puede explicar la angustia como una disminución de mi “estar ahí”. Se me desvanece mi “estar ahí”.

La angustia se produce por la desaparición del mundo, pero del mundo como correlato general, mundo constituido por mí, y que me constituye. El hombre se siente extraño, y viene el temor vago.

**Pero se sigue eligiendo.** Ahora bien, si el mundo se manifiesta como totalmente desprovisto de apoyo, si nada es firme y seguro en él, el mundo podría ser como yo quiero, pues yo no pierdo mi libertad de seguir eligiendo. Yo debo elegir, yo solo, y yo mismo. Entonces me siento responsable por lo que elija, y esta responsabilidad me abruma. Entonces siento el vértigo de esa libertad que se precipita sobre mí a cada instante y no puedo detener. (Aquí una nueva conexión con Kierkegaard ).

**La angustia es universal, pero rara.** Tenemos que caracterizar la angustia como algo raro, aún cuando sea universal. El hombre común no la experimenta porque la vida cotidiana se manifiesta como una eliminación de posibilidades y la consiguiente necesidad de elegir. Todo que se hace socialmente es una eliminación: la organización de los estudios, el trabajo, las diversiones, los horarios, los seguros, las leyes, todos son frenos, eliminación de elecciones. La vida inauténtica es el ahorro de elección. Se da al hombre la sensación de que el mundo ya está hecho, y de que hay que aceptarlo así como está. Así se compra la tranquilidad, a costa de la libertad. El “se” nunca se angustia, siempre puede escaparse bajo el amparo de la organización del mundo, y bajo la banalidad.

Heidegger dice que para sentir la angustia hace falta cierto heroísmo. Hay que ser capaz de trascender lo cotidiano. Para Kierkegaard , como sabemos, había que dar el salto hacia el absurdo en busca de Dios; Heidegger no llega a esto, pues él solo analiza lo fenoménico. Pero el hombre, dice, en sus momentos más íntimos, puede sumergirse en el silencio existencial y reconocer la transparencia de la nada, pero en ningún caso se elimina el ser. Heidegger no quiere proponer ninguna salvación, él descubre, analiza, nada más.

**El “ser para la muerte”.** Tenemos que pasar ahora a la connotación de todo esto en la teoría del “ser para la muerte”.

Sabemos que lo que da unidad al *Dasein* es el cuidado. El cuidado por elegir; hay que elegir, esto es vivir. Pero elegir es la posibilidad de cada instante de cambiar el rumbo. (Una de las obras de Kierkegaard tiene el extraño título de dos oes: “O O”, y en él se trata de lo que esta alternativa presupone: esto o aquello).

Pero dónde está la unidad de este ser que a cada momento puede ser diferente por elección? Hay una unidad paradójica: a cada momento cada elección me incluye en mi pasado, y lo que me define es lo que fui, lo que ya no puedo cambiar. Yo soy esto que está pasando, pero esto que está pasando yo estoy eligiendo.

- 55 -

Pero ¿cómo es posible hablar de una totalidad de posibilidades?, una totalidad de actos no realizados, que están en proyectos? ¿Cómo una unidad formada de posibles? ¿Cuál es la unidad en esas posibilidades? El análisis del *Dasein* revela que siempre está inacabado. Entonces, ¿cómo podemos hablar de totalidad de lo inacabado?

Porque el *Dasein* es un “ser para la muerte”. Para descubrir el sentido de la unidad total del existente, hay que invocar el sentido de la muerte.

**Los conceptos erróneos de la muerte.** Este concepto tiene una importancia suprema en la teoría, y quizá con el concepto de la historia, sea los mejores de Heidegger.

Dice: el hombre es un ser para la muerte. Tenemos que examinar esto, tenemos que ver cómo ese haz de posibilidades que es el *Dasein* adquiere unidad ante la muerte. Para ello necesitamos ante todo aclarar las falsas interpretaciones de la muerte. Así vamos a limpiar el camino.

Pero necesitamos hacer una observación marginal. Aquí el análisis de Heidegger adquiere gran profundidad y brillo, pero justamente aquí recibe una fuerte crítica de Sartre que pretende que aquel no ha tocado el concepto de la muerte. Decimos esto para mostrar cómo a pesar del aspecto firme de una concepción, se le pueden plantear objeciones.

Empecemos pues por hablar de los conceptos erróneos de la muerte. Son tres:

- (a) El que la considera como un acabamiento, como si el hombre acabara con la muerte. Esta concepción no respeta un aspecto profundo de la muerte: que para el *Dasein* el lo que termina, lo que adquiere perfección por terminar. Acaba, pero eso no significa que con ello está listo como el acabar de un obrero que perfecciona su obra y la cual obra desde ese momento empieza una nueva función; acaba de terminar la cosa como madera para convertirla en cosa mesa, en cuyo caso el acabar le da una continuidad nueva. No, el acabar importa el fin del *Dasein*.

- (b) No se puede hablar de la muerte de los otros porque es el único hecho de la existencia cotidiana que es absolutamente intransferible, es el hecho más personal. Nadie puede substituir a otro ante la muerte, ni tampoco liberarlo. Se muere solo. El conocimiento de la muerte tiene sentido cuando me refiero a mí; cuando hablo pues de la muerte hablo de mi muerte, de mi fin.

También hay que descartar la hipótesis religiosa según la cual de la muerte se está en condiciones de pasar a otro tipo de vida. En este sentido la muerte sería un perfeccionamiento. No, nosotros morimos tan imperfectos como vivimos.

- (c) Cesación pura y simples. Este es el punto de vista biológico, en cuyo caso la muerte sería un simple accidente que sobreviene por algo exterior. El análisis revelará que no es un cesar. El hombre no muere al morir, sino que muere en cuanto vive; la muerte es un hecho de la vida.

**No podemos hablar de “la muerte” pero sí del “morir”.** Debemos hacer un esfuerzo para llegar al fondo del problema de la muerte, pero aquí se nos presenta una gran dificultad: no tenemos ninguna experiencia, ya que la muerte de otro es cosa de él; ni tampoco la mía, ya que no he muerto. Y aquí tenemos una paradoja: que no se podrá hablar por no tener experiencia de la muerte como hecho, pero podemos hablar del morir. |

Pues justamente este morir es lo que da carácter de derelicción a nuestro estar en el mundo. El estar ahí, es estar destinado a morir. No tengo experiencia de la muerte, pero siento el morir porque estoy echado en el mundo.

**El sentirse “inacabado”.** El morir se nos revela mediante el concepto del “todavía no”, “aún no”, es decir, que no se es aún lo que se va a ser. Esta es una característica estructural del *Dasein*. Mientras existe, siente que es un inacabamiento esencial; el *Dasein* es esencialmente un inacabado, sabe que esta conciencia de un presente no constituye aún su signo, y esto se manifiesta desde el principio de su existencia. Si esto se encuentra desde el primer instante del existir, en esto consiste la experiencia del morir.

El *Dasein* corre detrás de posibilidades infinitas, pero todas ellas no son sino él mismo.

Así podemos llegar al concepto de la muerte: si el *Dasein* es un inacabamiento, desde el principio ya es un “aún no”, es siempre un fin que está delante de mí, y yo voy hacia ese fin. Este fin nunca se realiza y siempre lo tengo delante. No nos referimos aquí a los fines materiales, inmediatos, sino al fin general, a la búsqueda última de un fin. Esto es lo que constituye el “poder ser general”. Por eso Heidegger retoma aquí la frase de Jacob Böehme: “El hombre desde que nace ya es bastante viejo para morir”.

Si se pregunta cuál es la razón de la muerte, no encontramos ninguna, así como no encontramos ninguna para la vida. Es el triunfo del absurdo: es un mero hecho.

**La unidad del *Dasein*.** Pero no hay que olvidar que todos estos pasos que hemos venido dando son preparatorios para la contestación de la primitiva pregunta: ¿qué realidad tiene la unidad del *Dasein*?

Hemos dicho que el hombre es un haz de posibilidades, ahora vamos a ver que la muerte es la posibilidad suprema y por ello engloba a todas las otras, por eso la muerte abre sus brazos para recibir a las otras posibilidades. Hay unidad porque hay una posibilidad última y suprema que envuelve y está en todas las otras.

Como no hay dos hombres iguales cada uno podría realizar sus posibilidades en divergencias imprevisibles, no habría ningún sentimiento que diese una tendencia ordenada al uso de esta libertad radical. Pero hay una posibilidad que abarca a todas las otras y les da una tendencia: ella es la muerte. La muerte no es un acto, sino algo que está en todo: los actos.

**¿En qué consiste la muerte?** Aquí se pregunta Heidegger: ¿en qué consiste la muerte? ¿En qué consiste esta posibilidad? Consiste en la posible imposibilidad de la existencia en general; es la necesidad de la no necesidad de existir: es la contingencia pura. El mundo existe sin mí y puedo concebirlo mediante la muerte. Mediante la muerte puedo concebir como no necesaria la existencia y no necesaria cualquier cosa. Es lo que da el sentido puro de la contingencia de todo.

La muerte no es un dado empírico, sino una necesidad metafísica. El hombre existe gratuitamente y es para la muerte.

**Las actitudes ante la muerte.** Ahora que tenemos revelado este hecho de la muerte (la existencia inauténtica lo oculta), vamos a ver que hay dos actitudes posibles ante ella: la una aceptar ser para la muerte y colocar toda

mi realidad como espera de la muerte. Eso no significa llegar al suicidio; el suicidio es contradictorio, es un matarse para no morir. El que se mata reniega de la muerte. La espera poniendo todo bajo el signo de la muerte es la verdadera actitud. |

Esta conciencia de la espera de la muerte que caracteriza la existencia auténtica es lo que produce la angustia. Hablo de mi muerte y ello significa la nada para mí; esta es la revelación suprema.

Y está la otra actitud: este ser para la muerte puede ser disimulado. Puede optar por la disimulación, ocultamiento, encubrimiento de la muerte. Esta es la vida inauténtica. Es la huida suprema de la verdad y es el modo de escapar a la angustia.

Hay dos maneras de escapar:

(1º) Considerándola un mero hecho empírico que no me debe preocupar.

(2º) La de referir la muerte a la muerte de los otros. Decir “se muere”; transferir al “se” el concepto de la muerte, y como el “se” no es el ni persona alguna, no le preocupa. Por eso toma la categoría de un accidente desagradable que ocurre a otros. Transmito al “se” la responsabilidad de pensar en la muerte.

**El testimonio de la conciencia moral.** Pero el auténtico se coloca ante la muerte y de este hecho saca el beneficio de descubrir una verdad: se descubre libre; así se manifiesta la libertad. Se es libre ante la faz de la muerte. Y es el único modo.

Ahora este problema viene a dar origen a otro: hasta aquí lo hemos examinado como un “ir al encuentro de”, pero Heidegger muestra que aún desde el punto de vista singular de cada hombre se puede llegar a las mismas conclusiones.

Hay en cada hombre singular un testimonio de esta existencia para la muerte, siempre que sea existencia auténtica. Si nosotros nos preocupamos del problema general de la muerte como una meditación sobre mi muerte, se puede percibir un testimonio, que es la conciencia moral. Todo hombre viene a testificar que este ser para la muerte es real.

**Es un llamado del *Dasein* al *Dasein* a través del “se”.** Esta conciencia moral es un llamado que el hombre encuentra en sí mismo, y analizando se

descubre que es una autointerpelación. ¿Pero quién hace este llamado?, el *Dasein*; ¿y quién es el llamado?, el *Dasein* también.

De manera que la conciencia moral es un llamado que me hago a mí mismo y sale del *Dasein* auténtico y va dirigido al *Dasein*, pero a través del “se” inauténtico. La conciencia moral llama al *Dasein* auténtico a través de lo cotidiano y lo banal. La conciencia moral no se puede interpretar como un llamado divino, como la voz de Dios, ni como el resultado de una norma social de la cual el hombre se hallaría impregnado. La conciencia es un grito de angustia que sale del *Dasein* mismo y porque se escucha a través de lo inauténtico, de la banalidad que cubre los sentimientos profundos, parece venir de lejos. Entre el *Dasein* que llama y el llamado está la banalidad; por eso parece que viene de otro ser.

**Llamado para que empiece la vida auténtica.** ¿Qué es lo que contiene es llamado de la conciencia? Siempre está dirigido a un solo fin: para que empiece la vida auténtica.

¿Qué es lo que dice la conciencia?, ¿qué contenido tiene el lenguaje?, ¿de qué habla? Habla de la culpa. De la culpabilidad es el mensaje que nos trae la conciencia. ¿Pero que significa esta culpa? Acusa, dice: “eres culpable”. ¿Pero de qué? No se trata de culpa moral, sino ontológica: soy culpable de mi finitud.

**La culpa ontológica.** El hecho de la conciencia moral demuestra que el *Dasein* siempre tiene entre sus posibilidades el poder volverse auténtico; el llamado se escucha siempre, aún cuando se trate de evitarlo. Siempre está la voz lejana aún cuando débil y remota. ¿Pero cuál es | el lenguaje?, ¿de qué habla esta conciencia remota? Habla de la culpa. (Esta concepción de la culpa es una de las más tratadas y a la vez profundas de todo el existencialismo).

- 58 -

Tenemos pues que aclarar qué es esta noción de la culpa como uno de los existenciales.

Ante todo tenemos que establecer que no se trata de la culpa moral; no nos referimos aquí al remordimiento por un crimen, por una falta o un pecado. No. Aquí se establece una separación entre lo ético y lo óntico. La culpa de Heidegger es ontológica; recide en la misma naturaleza del hombre, es un modo existencial del *Dasein*.

Se es culpado, no por una acción cometida; “se tiene culpa por ser culpado”, pero no por algo cometido. ¿Qué es pues la culpa?, ¿cómo se la explica?

**El mal metafísico de la “negatividad”.** En este punto Heidegger retoma una doctrina antigua del romanticismo alemán y que proviene de Leibnitz, aunque expresamente no lo diga, y es aquello del mal metafísico. Para saber qué es la culpa, hay que saber qué es la negatividad. ¿Qué es esto? Viene a ser la situación misma del hombre que está echado al mundo.

Este ser echado al mundo no tiene en sí mismo explicación de la realidad; tiene en sí la nada y la libertad; es decir, tiene dos caracteres. Cuando trata de saber si es posible realizar esta libertad, ve que solo la puede ejercer si la limita a sí propio. Se encuentra ante esta paradoja fundamental: el hombre es libre, pero como está en el mundo, éste le limita las posibilidades. Luego, es un ser libre, pero finito (limitado). Estos dos conceptos se contraponen y dan origen a la negatividad. Es decir que el hombre, maguer su libertad, no es más que lo que es. La libertad implica infinitud, pero esta infinitud está contrapuesta, negada por el mundo. Ocurre que dos o más cosas son posibles, pero al optar por una de ellas, excluyo la otra y otras, limito mi libertad. La libertad se realiza anulando otras libertades; esto se percibe en la existencia. (Es la concepción de Kierkegaard). Para él, para Kierkegaard, ni Dios es libre en este sentido pues al expresar su voluntad crea algo, pero deja de crear lo otro.

**Un mal inevitable impide la felicidad.** Cada acto que realizo niega otro; esto es la incompatibilidad. Pero no es que niegue precisamente el acto contrario, sino toda una constelación de cosas que quedan excluidas. El ser es pues finito y culpado; la culpa es la de existir, pues al existir el hombre asume una existencia que no se ha dado. Es un simple hecho, con libertad que no puede realizar. Esta es la culpa. Luego, si el mal es necesario, no puede ser feliz.

Para Sartre es la humillación, es lo que revela la infelicidad, en tanto que para Heidegger es la conciencia de lo finito. Por qué el hombre es infeliz? Porque no es Dios, según Sartre. Por su libertad, que es un infinito, podría ser Dios, pero está limitado por la derelicción, por estar en el mundo. La libertad choca con su límite al estar en el mundo. De allí la infelicidad.

De aquí viene la obsesión del llamado de la conciencia profunda a través de la vida banal, que por eso parece que viene de lejos.

**La temporalidad.** Habrán observado ustedes que venimos hablando con más insistencia del hombre inauténtico, con el acento puesto en él. Ahora, con este concepto de la conciencia se pone fin al estudio de la vida inauténtica, para entrar en la auténtica.

Pero solo se puede comprender esta vida auténtica tratando previamente el aspecto de la temporalidad. Tenemos que examinar el tiempo. | Es lo más oscuro de Heidegger, lo más importante, y justamente el final de su obra publicada, que como recordarán ustedes se llama “El ser y el tiempo”. - 59 -

**El “hombre resuelto”.** Dice que si se atiende al llamado de la conciencia, se entra en la vida auténtica a este acto llama la “resolución”. Al existente auténtico llama “el hombre resuelto”. Si el hombre se resuelve a la autenticidad, contesta a la conciencia y funda su vida en la culpabilidad. Debe empezar por reconocer que es culpable, sumergirse en la culpabilidad, “en un silencio lleno de culpa”.

Aquí se modifica el horizonte de la vida. En el inauténtico hay un desplazamiento superficial, sobre cada y muchas cosas, un juntarse para lograr banalidad. Para Heidegger el ingreso en la autenticidad es un aislamiento, nadie acompaña al *Dasein*, se halla solo. Nadie tiene la culpa de que yo exista, al sumergirme en la culpa, debo hacerlo por mí mismo.

Es colocar todo bajo la posibilidad de la muerte. Desde ese punto de vista se redescubre el mundo, hay una reconsideración de las cosas. Pero hay que aclarar que el *Dasein* sigue siendo siempre el mismo, no se convierte en un superhombre, ni tampoco hay nada de místico, ni exclusión de la realidad, sino que todo se pone bajo el amparo del abrazo de la muerte. Todas las cosas axiológicamente adquieren otro valor, se llega a la serenidad de la toda vanidad, y ontológicamente, en el fondo está la nada. Así se llega a la gran síntesis.

El inauténtico procura evitarse la síntesis, trata de olvidar el pasado y se rehúsa a ser lo que ha sido y quiere solo el momento, pasando de uno a otro, sin meditar; el auténtico por el contrario, quiere resolver, hacer balance de su vida.

**Diversas clases de tiempos.** Entonces nos encontramos con el problema del tiempo, que tenemos que distinguir de la temporalidad, *ad usum claritatis*, aunque en realidad no son distintos.

El análisis del tiempo viene a revelar que el *Dasein* es por esencia un ser sumergido en el tiempo; no es que el tiempo englobe, contenga al ser, sino que el hombre es un tiempo mismo. Pero en este caso hablamos del tiempo ontológico que hay que distinguir del tiempo banal.

Este tiempo banal, adquiere dos faces: (a) el social, donde opera el “se”. Aquí se presenta como un marco exterior, en un calendario dentro del cual se ubican convencionalmente las acciones; (b) el cósmico. Este es el solar, sideral, muy útil para la ciencia. Aquí surge el aspecto cuantitativo, la mediación del reloj; este tiempo es indispensable para la física.

**El tiempo concreto del *Dasein*.** Pero estos tiempos no son aún los reales, son solo abstractos; no es el tiempo ontológico. ¿Qué es el tiempo ontológico? Es un tiempo cualitativo, es el tiempo concreto referido al *Dasein* y que no puede ser medido ni substituido. En la vida del *Dasein* cada minuto es único, y no puede substituirse ni contarse. Lo que paso en este instante no se repetirá jamás; cada momento es calidad pura, es un existencial, no un marco en el cual transcurren los acontecimientos.

El estar el hombre en el tiempo es lo que hace la temporalización del *Dasein*. El *Dasein* no se encuentra fuera del tiempo, sino que él tiene su tiempo. Una temporalización empieza y sigue; es un proceso que se explica por un extenderse. (El espacio contenido en una semilla se contiene sobre una uña; esa misma semilla se convierte en un gigante de 50 metros de alto y una corpulencia colosal: ha extendido su espacio). Así también el tiempo es un proceso que se explica por un extenderse, un proyectarse hacia un próximo instante. |

- 60 -

Pero no podemos considerar al *Dasein* como una pila de instantes que pudieran contarse, no, el fue, lo que fue al principio es a la vez el todo.

Cuando consideramos un instante, ya sabemos que se va a distender. Su calidad no es condensarse, en cuyo caso se lo podría contar, sino extenderse. No es el tiempo el que permite la distensión, sino la distensión la creadora de tiempo. El tiempo no tiene sentido por sí solo, es un mero abstracto, cada acto vital crea un tiempo con el cual constituirse. (Si yo emito una voz, voy creando tiempo a medida que prolongo la voz; al cesarla, dejo de crear tiempo para la voz). El hombre es lo primordial, y lo que distiende el tiempo. No es el reloj el que crea el tiempo, sino que yo envejezco y estiro mi tiempo. Entonces, el tiempo es finito. Si yo soy para

la muerte, el tiempo termina conmigo. El tiempo que sigue es el de otros; mi tiempo, termina conmigo.

**Los tres éxtasis del tiempo (futuro y pasado).** Este hecho de distenderse el tiempo lo pone ante nosotros como un éxtasis. (Del griego, "situación afuera"). Se pone en un triple éxtasis: el pasado, el presente y el futuro.

La concepción de Heidegger viene a poner el futuro como lo fundamental, porque ya sabemos que la estructura fundamental del *Dasein* es el cuidarse, y eso es anticiparse, es arrojarse hacia las posibilidades. Me preocupo por lo que va a acontecer. Lo que me hace preocuparme es que me considero con mi yo futuro, que todavía no es, pero que va a ser.

Por eso el futuro es el modo fundamental: el hombre es por venir. Pero entonces, ¿qué es el pasado? Si nosotros somos para el futuro nuestros proyectos son limitados porque no puedo realizar todas posibilidades; luego, tengo un proyecto limitado. ¿Qué es lo que limita mi futuro? Mi pasado. Lo que determina las posibilidades futuras es mi pasado. Lo pasado es lo que no puede cambiarse; de donde el pasado delimita el futuro. Quiere decir que cada instante del pasado determina el futuro. Yo no puedo ser de todas las maneras futuras posibles porque el pasado me coagula: no puedo ser totalmente libre.

Pero ¿qué es el pasado? El futuro que fue. Si digo que pesa el pasado, digo que pesa mi futuro antiguo. Es decir, lo que me coagula es culpa mía. Incluso el pasado es pues un futuro.

**El éxtasis del presente.** Tenemos que averiguar ahora de qué naturaleza es el tercer éxtasis, cómo es el presente en el tiempo. Y dice Heidegger: "es lo presente". Es la situación presente; como instante del tiempo, es la cosa presente; me encuentro en una realidad situante, aquí y lo que está delante de mí. De donde se ve que este tiempo, el presente, es un volverse hacia el mundo. "Es un estar afuera para el mundo".

Pero cuando se procura ver de qué manera se puede concebir este presente, se va a ver que está definido por la concepción del pasado y del futuro. Mi pasado y mi futuro me colocan ahora ante ustedes en este instante, y el instante es cuanto dura el presente. Es la cosa puesta en la sucesión del tiempo al extenderse. Luego el instante es el límite del pasado y del futuro, el punto de contacto y compenetración.

¿Cuándo empieza al futuro y cuándo termina el pasado? En este instante, pero el proyectarme hacia el mundo me da la sensación existencial del presente. La simultaneidad del pasado y del futuro da el instante.

- 61 - **La situación de bipolaridad.** Heidegger dice que el hombre está ubicado en una situación dialéctica por la proyección que hace del futuro y lo que recuerda del pasado; este modo bipolar viene a poner al hombre en un dualidad; pero reconozco que esta situación dual es lo que | tengo por presente. En el futuro me tiran todas las posibilidades y en el pasado la valuación de todas mis experiencias, por eso el hombre vive tendido ante la atracción de las multiplicidades del futuro y del pasado. Vamos a ver que esta tensión tiene gran importancia para la discriminación de la autenticidad e inautenticidad.

También hemos dicho que el tiempo es finito puesto que en el futuro tenemos la posibilidad indeclinable de la anulación.

Todas estas consecuencias cobran gran importancia para el desarrollo de la teoría de la historia, que pasamos ahora a examinar.

**El *Dasein* como hecho que hace historia<sup>2</sup>.** La temporalidad es un carácter existencial que está definido por dos términos: el nacimiento y la muerte. Entre estos se desarrolla el tiempo ontológico y los demás tiempos (el cósmico y el social).

En la medida en que medito sobre el tiempo puedo dividirlo y descubrir su manifestación como historicidad, pero esta manifestación de historicidad es el carácter mismo del *Dasein*: el volverse la temporalidad historicidad. Entonces la existencia del *Dasein* no es solo temporalidad, sino hecho, que hace historia. Vamos a comprender este carácter histórico del *Dasein*.

La historia general es una consecuencia de la historia del *Dasein*. No se puede considerar la historia como un desarrollo de un ovillo, como un vehículo que se desplaza linealmente sobre una superficie. En la historia real se debe concebir lo pasado y lo futuro como algo donde nada se pierde, donde el nacimiento y la muerte se dan juntos.

**Escribir la historia es hacerla.** La historia solo se comprende fundada en la historia del *Dasein*. La historia está hecha por el hombre, en función del hombre y para el hombre. Él es el creador de la historia. En primer

---

<sup>2</sup> N. Org. – En el original: “El *Dasein* como facto que hace historia.

lugar, crea los hechos históricos, es el actor, de manera que lo que hay de historia en el mundo es el resultado de “estar ahí”, y en segundo lugar es el creador por ser él quien escribe la historia. Al escribir el hombre la historia, esta misma es una realidad del hombre en el instante en que la escribe. Por eso la historia nunca puede ser algo definitivo, algo dado, sino siempre sujeta a interpretación.

**Las concepciones de la historia.** Para comprender bien el sentido en que la historia es el historiador, hay que abandonar las concepciones vulgares de la historia.

Primero la que dice que la historia es un relato del pasado donde hay que ubicar los hechos importantes del pasado en sucesión y enumerarlos. Esto es considerar la historia como museo. Es inaceptable porque no es posible definir la importancia de un hecho. Además, los hechos presentes son también historia. El presente es historia del futuro. Nadie escribe una cosa del pasado sino para registrarla porque la considera importante. Dice: lo que es la historia no es el hecho, es el hombre.

Así se puede hablar de la historia natural, geológica, etc., con relación al hombre. La historia es el hombre mismo, pero como hay dos modos de vivir, la forma auténtica y la inauténtica, habrá también dos concepciones de la historia: habrá historia fundada en la autenticidad y en la inautenticidad.

**La fundada en la autenticidad.** Veamos la historia fundada en la autenticidad. Ya sabemos que la autenticidad se define como una aceptación de las posibilidades de la existencia y en especial de la muerte. El hombre que se coloca en este punto de vista elimina la idea del destino; el destino considerado como si alguien de afuera lo llevara un acontecimiento. No, el *Dasein* mismo es la fatalidad, el destino. El *Dasein* auténtico es una anticipación del futuro y cuando habla de historia pasada, realmente está hablando del futuro, coloca cada acontecimiento como si realmente estuviera en el futuro, como si aún se pudiera elegir, sitúa al actor del hecho histórico en el instante de elegir. Es lo que Heidegger llama la “repetición”, la retoma del hecho pasado, como si se lo pudiera rehacer. No es que se altere el hecho, no, los documentos constituyen el hecho que ahí debe estar, pero el auténtico se sitúa como si ante aquél futuro pasado debiera de optar entre producir el hecho o alterarlo; entonces, lo interpreta como si fuera él el *Dasein* que debiera provocarlo. Esta interpretación el lo im-

portante. La simple crónica no tiene importancia. Lo que da importancia a la historia es la posibilidad de retomar el acontecimiento como si fuera futuro, considerarlo como si aún estuviera en estado de producirse, en aquel futuro. La historia vale en la medida en que se la interpreta. Puede ser interpretada en la medida en que el historiador puede repetir el hecho. La realidad de la historia es el hecho en la interpretación.

**La historia como “mí pasado”.** Si consideramos la historia como algo individual, la historia viene a ser una herencia, como algo situado en un “mí pasado” imaginativamente más prolongado, como algo que pude haber hecho de otro modo, y que es así, porque lo elegí. Entonces el pasado no es cosa muerta, sino una realidad que se da con plena responsabilidad. ¿Yo soy pues responsable de todos los hechos que han ocurrido por ejemplo en mi país? No, pero debo asumir para poder interpretarlos. El historiador de este modo, prolonga su pasado.

No se trata pues de un relato puro y simple de hechos, sino de una réplica, como un considerar que puedo juzgarlo y dar al hecho una responsabilidad mía. Tomo este hecho, lo discrimino y al hacer la historia debo juzgarlo como si fuera responsable. Al hacer esto proyecto mis propias posibilidades. Por eso dice Heidegger que el pasado está siempre en suspenso, depende de una nueva interpretación. ¿Pero por qué la interpreta el *Dasein*?, porque le interesa; ¿y por qué le interesa?, por sus propios fines. Luego, la historia no está hecha por el hecho presente, sino por el futuro. Por eso decimos que nos es algo muerto.

La historia definitiva solo podría escribirse después, del fin del mundo. Por ahora la historia es siempre en juzgamiento de un *Dasein* en vista de sus propios fines.

Es decir que el hombre viene a considerar el pasado en razón de la significación que el *Dasein* atribuye a cada realidad pasada.

**La historia según lo querido por el historiador.** La concepción de la historia interpretada desde el punto de vista de los fines del historiador, se comprende mejor considerando la teoría del historiador. Pues el historiador es así mismo histórico, de donde la historia es a proyectamiento existencial del hecho por el historiador. El historiador es un hombre, pretender considerarlo “hombre imparcial”, “hombre de ciencia”, es atribuirle caracteres abstractos. No es pues el futuro general donde tiene lugar la

historia, sino en el futuro propio del historiador. Y este futuro para más, es finito.

No se concibe una historia escrita por simple desinterés, sino porque interesa al historiador tratarla de acuerdo a sus puntos de vista. El historiador presenta el pasado tal como desea que sea el futuro. La posibilidad que tiene de interpretar el hecho antiguo puede influenciar su existencia.

- 63 -

Cada acontecimiento es tratado pues tal como hubiera deseado que hubiese acontecido. Tal como lo haría al historiador si hubiese tenido él que elegir.

**¿Los hechos históricos, obedecen a una ley?** Vamos a referirnos ahora a una antigua cuestión debatida de si los hechos históricos obedecen o no a una ley. Y bien: si la historia es considerada como una elección de un hecho entre varios, cada hecho puede ser único y ley; no puede interpretarse únicamente como ley. La identificación del hecho y ley está fundado sobre el concepto de repetición. Cada acontecimiento es hecho y ley. Es hecho<sup>3</sup>, por lo acontecido, pero es ley si podemos extraer de él una ley universal.

Nadie pretende interpretar el pasado sino como algo que puede repetirse y que si retornara podría modificar.

**La concepción auténtica.** Lo que caracteriza la concepción auténtica es la consideración del carácter fundamental del *Dasein*. Primero el hombre, y después el mundo. El inauténtico procede al revés: primero el mundo y después el hombre. Así cree que su historicidad depende del mundo. Yo soy así porque estoy en tal parte. El hombre está disperso en la multitud y recibe el hecho como un golpe del destino. Así su vida se manifiesta como una discontinuidad, "puntiforme", dice Heidegger. Yo me proyecto en el mundo fáctico. "Tal cosa ocurrió antes, después de tal otra". El inauténtico no tiene comprensión del pasado porque lo ve solo por lo que ha creado, no le interesa interpretarlo, solo vive para el presente. La concepción del inauténtico reposa en el olvido del pasado.

---

<sup>3</sup> N. Org. – En el original: "Es factio, por lo acontecido, ..."

## 15 “De la esencia del Fundamento” (Martin Heidegger)

**El tratado de la transcendencia.** Con la concepción de la historia termina “El ser y el tiempo”. Ahora vamos a referirnos a un opúsculo muy denso de Heidegger llamado “De la esencia del fundamento”.

Viene a ser un complemento indispensable de todo lo tratado en su mencionado libro y es el coronamiento de toda la elaboración anterior. Aquí trata de la transcendencia.

Es importante como cumbre metafísica de su obra. Sobre la base de esta concepción metafísica de la transcendencia va a poner su última palabra a la teoría de la libertad.

Ya sabemos que se propone hacer una ontología general partiendo del existente, pero esta ontología aún no está formulada, apenas se halla apuntada en algunas de sus conclusiones fundamentales.

**El análisis de la transcendencia.** El problema de la transcendencia viene a ser la relación del *Dasein* con los demás entes que no son *Dasein*. Es así como se replantea el viejo problema de la objetividad, del estar el sujeto ante el objeto. Según cual prime en la relación se será subjetivista u objetivista (realista). Heidegger pretende resolver el asunto desde el punto de vista subjetivo pues toda su filosofía está fundada en el hombre.

Pero veamos: ¿qué es transcender? Es superar, es ir allende. Luego, si queremos analizar la transcendencia del *Dasein*, podemos encararlo desde tres puntos de vista, que son:

- (a) el existente que posee como propio el acto de transcender;
- 64 - (b) la cosa transcendida; |
- (c) formalmente en qué consiste del ir del uno al otro, digamos, la relación del transcendedor al transcendido.

Heidegger quiere superar el viejo problema de la relación entre sujeto y objeto. En toda la filosofía el sujeto es un dado, el objeto, otro, ahora se

propone estudiar el ir del uno al otro: la trascendencia, y siempre desde el punto de vista fenomenológico.

**La trascendencia es donación de inteligibilidad.** La trascendencia es una estructura fundamental del *Dasein*. (En la concepción realista o idealista la relación sujeto-objeto siempre implica una agregación del sujeto al objeto, o vice versa, pero siempre uno de los polos, según la importancia que se le atribuya, resulta sumado por el otro). Pero la trascendencia no es agregación, sino donación de inteligibilidad. El *Dasein* está ante el *Seiendes* y al trascender a una cosa particular, le da sentido. El *Dasein* afecta el objeto mismo, puesto que sin la propia donación de inteligibilidad no existiría.

Tenemos aquí este objeto con ciertas características que lo constituyen en una mesa. ¿Cómo se ha producido esta mesa? El idealismo la explicaría mediante un estudio de la génesis del objeto. Para el realismo sería cierta suma de señales como color, forma, peso, etc. A Heidegger solo le interesa como una unidad de sentido, como algo que ha logrado una inteligibilidad. El mundo bruto pasa a la inteligibilidad mediante el *Dasein*. ¿Por qué ocurre esto? Eso no lo explica Heidegger, pero no hay que olvidar que él no pretende encontrar causas, sino revelar simplemente el resultado de su análisis. (Es un error atacar al existencialismo porque no explique sus afirmaciones. No hay que olvidar que no pretende explicar. El ataque es pues injusto ya que se le pide algo que por principios ellos no se proponían hacer).

**El *Dasein* da inteligibilidad a lo que es para él una posibilidad.** Este movimiento de trascender lo realiza el *Dasein* y al hacerlo, constituye el mundo y se constituye a si mismo. ¿Y por qué se constituye a si mismo? Porque el *Dasein* solo puede dar inteligibilidad a un objeto en la medida que este hecho fuera para él una posibilidad. Si dio esta significación a este objeto, es porque podía.

Se ve pues que cada objeto es la revelación de una posibilidad del *Dasein*. Estas posibilidades existían entre otras, pero él las escoge. Luego, al realizarse esta posibilidad, se realiza el *Dasein* y a la vez se desplaza en el mundo.

Pero no es un desplazarse en sentido constitutivo que se formaliza en datos. No es una donación de los *a priori* y de las categorías como en Kant, no, Heidegger dice que el objeto surge como real por la trascendencia

del *Dasein*, pero que él le da sentido agotando en él una posibilidad que tenía. El *Dasein* es por esencia organizador del mundo. "El mundo es lo que el *Dasein* era en proyecto delante de sí".

**Realizar es renunciar; la paradoja del elegir.** La proyección es una relación constitutiva del *Dasein*. Por el hecho mismo que el *Dasein* proyecta el mundo viene a ser revestido dominado por el mundo. El *Dasein* resulta domado por el mismo existente que domina.

Todo el mundo se realiza por una donación de sentido efectuada por el *Dasein*, pero cada donación es una posibilidad que se agota y es a la vez una privación, por haberse eliminado otras. Luego, todo lo que se realiza es a la vez un suceso y un fracaso. (Solo la filosofía existencialista ha puesto de relieve esta realidad paradójal). Es un prisión constituida por la

- 65 - libertad de escoger. |

**La teoría del "por qué".** Vamos a ver ahora la teoría del por qué el hombre trasciende al ser bruto y le da sentido, pero este ser bruto aprisiona al hombre. Este doble sentido es lo que crea la posibilidad del "por qué". El *Dasein* es un impulso que va al existente bruto para crearlo, pero el existente bruto lo aprieta por todos lados, y se pregunta: por qué?

Lo que se quiere decir es: desde que no se pueden realizar todas las posibilidades del *Dasein*, el hecho real de que algunas se hayan realizado, va hacer preguntar ¿por qué estas se han realizado? Si todas juntas se hubieran realizado no se necesitaría preguntarse por qué. Al realizarse una posibilidad, un objeto adquiere sentido, inteligibilidad, pero alrededor de este objeto iluminado, hay una notoria obscuridad marginal donde el sentido no se realiza.

De allí surgen más preguntas:

(1º) Se puede preguntar por qué es así y no de otro modo. (Esta es la pregunta de carácter más general).

(2º) Por qué hay algo más bien que nada. (Esta es la suprema pregunta).

Es la noción de la transcendencia la que torna posible el porque; y es porque en la transcendencia que es la relación constitutiva del mundo, constituye a la vez la pregunta, hace posible el par de preguntas señaladas.

**No puede haber un "porque" de todo, "¿por qué?".** Pero entonces cabría la última pregunta: ¿por qué el hombre trasciende? Pero esta pregunta

ya no tiene sentido porque se pretendería buscar una causa suprema; no puede haber un “porqué” de todo por qué, pues eso ya no sería fenomenología. No se puede ir más allá.

De donde vemos que la misma estructura de la existencia humana determina todas las preguntas que se puede hacer sobre el hombre. Vemos pues que en Heidegger, en el hombre se cierra el panorama del hombre. Su teoría se abre hacia la búsqueda o constitución de un ser supremo.

Por otra parte, esta doctrina de la transcendencia es lo que posibilitará tratar la libertad.

**Se debe “estar ahí” para trascender.** La transcendencia es una relación de constitución que crea la cosa al darle sentido, y una vez adquirido este sentido se vuelve de nuevo hacia el *Dasein* para ingresar en su mundo. Aquí entendemos mejor eso de “estar ahí”. Si el *Dasein* no “está ahí”; no hay manera de trascender, ni de volver, ni nada. Hay que estar ahí, y el único que puede “estar ahí” con eficacia constitutiva es el *Dasein*, por eso el *Dasein* se identifica con el “estar ahí”.

De esta transcendencia se ha extraído la teoría de la pregunta, del porque del por qué; pero aún hay una segunda concepción y es la teoría de la libertad.

**La libertad es la capacidad de constituir al mundo y a sí mismo.** Ya dejamos dicho que el reconocimiento de la libertad es un rasgo característico de todos los existencialistas. Ahora vamos a ver cómo encuentra y describe Heidegger esta libertad.

Él pretende darnos una idea de su concepción por esta noción de la transcendencia y a primera vista encontramos difícil ver cómo se deriva la una de la otra. Pero la dificultad es solo aparente y surge de la gran cantidad de preconceptos que traemos como consecuencia del viejo debate sobre la cuestión. |

- 66 -

Libertad para Heidegger es la capacidad que tiene el *Dasein* de constituir el mundo y a sí mismo por esta transcendencia. La transcendencia es pues la característica constitutiva de la libertad.

**Los planos de la libertad.** Hay que distinguir tres planos de donde surge la libertad;

(1°) En el primero el hombre se percibe estar arrojado al mundo y destinado a morir. Esta comprensión de la muerte le da la primera y más profunda aproximación a la libertad. La libertad es profundamente el poder que tiene el hombre de asumir su situación. Esta es la primera manera de libertad. En este sentido es una actitud de clarividencia, y esta comprensión ya es ejercicio de libertad.

Lo malo del concepto tradicional de la libertad es ponerla ya en un plano de elección, que ya viene a ser un segundo plano. El primer ejercicio de la libertad es la comprensión profunda de que se es libre. La elección ya viene después, entre objetos de un mundo constituido. La comprensión profunda de que se es *Dasein* y se puede trascender, es lo que constituye el mundo y justamente ese asumir la situación es la primera manera de libertad.

(2°) La segunda manera es la elección del futuro. Sabemos que toda opción es la realización de una posibilidad. Y optar es dar preferencia a una posibilidad. Pero no hay que enfocar el problema desde el punto de vista del resultado de la elección, sino de la forma de constituirse el mismo *Dasein*. Elegir *a* y no *b* es ser *Dasein*, más *a* y no ser *Dasein* más *b*. No elegimos resultados sino nuestra propia caracterización ontológica.

(3°) La elección del acto mismo. Es propiamente el movimiento de superación en que el hombre pone frente a sí un mundo que ha modificado por su acto. (Si traslado el objeto *A* del lugar *n* al *x*, ello significa que yo transformo mi mundo con un acto; creo el mundo con mis actos:

Resumiendo, los tres momentos son los siguientes:

- (a) Aceptación de una situación;
- (b) constitución de una personalidad; y
- (c) creación del universo.

**Las concepciones inauténticas de la libertad.** Pero sabemos también de cada acto que modifica el universo, lo modifica también para otro. Hay pues otros interesados.

Y hay dos consecuencias inauténticas que Heidegger quiere apuntar: la primera que ve la libertad como una elección, según la concepción clásica.

Dice que esta concepción no es auténtica porque solo se la puede ejercer sobre un mundo ya constituido, pero ya sabemos que el *Dasein* es el constituyente. La auténtica libertad está en el fondo de la opción, pero no es la opción. La opción es solo y ya el ejercicio banal de la libertad. Este es el error que comete la psicología que se pone a buscar motivos y complicadas influencias para explicar la génesis de la decisión, pero todo eso es superficial. La libertad es en realidad la constitución del mundo. (Esto naturalmente es la libertad ontológica). Por una repetición, primero creamos las cosas, y después elegimos entre ellas. Pero el mismo existir del mundo es la verdadera libertad.

La segunda concepción inauténtica es aquella de la libertad como espontaneidad. Es más un deseo de los filósofos de evitar el determinismo; se procura hacerla espontánea, pero cae bajo la misma censura porque supone dado al mundo. Y el problema no está en el mundo, sino | en la constitución del mundo. Claro que ya en el mundo la libertad actúa en forma visible y se presenta como opción. Pero en lo profundo, la libertad es transcendencia con lo cual ya hemos visto que se constituyen las cosas. - 67 -

Por eso dice Heidegger que la libertad es el principio de todo fundamento.

**La responsabilidad.** Se ejercita la libertad después de haber “fundado” el efecto sobre el cual se la puede ejercer, pero a la vez el objeto creado aprisiona al hombre y esto es lo que a los ojos de psicólogos y moralistas aparece como responsabilidad. El producto, el producido por la libertad, aprisiona, y esto es la responsabilidad.

Somos libres para poner cosas en el mundo y a la vez responsables porque este acto limita al hombre. Cuando más ejerzo mi libertad, más responsable soy. Cuando mi acto transforma más el mundo, mayor es la responsabilidad que cae sobre mí. He ahí la responsabilidad que se atribuye a un político, etc. Esto se ha notado siempre, y es justo.

**La libertad no tiene explicación. es el fundamento del fundamento.** Hemos dicho cuando examinamos la noción del porqué, que todos los por qué se resuelven en la transcendencia, pero que ella misma no tiene por qué, que es una razón sin razón, y ya vimos que esta transcendencia es la libertad. Es la razón de la sin razón y es lo que revela el absurdo de la existencia humana. El hombre descubre en su fondo su libertad y cuando quiere ahondar en ella, encuentra que no tiene explicación, ni raíz, ni fondo y ante este abismo siente vértigo, justamente porque la libertad no

tiene fondo. El no tiene razón, no tiene disculpa, todo lo realiza libremente.

Por esta concepción de la libertad Heidegger muestra que toda investigación psicológica tiene un término final intransferible, y este término es un abismo. Pero también este es el momento en que se puede descubrir el valor del hombre que sin el auxilio de nadie tiene ante sí todo un mundo a constituir; no puede pedir ayuda ni consejo, pero toda la responsabilidad es para él. Por eso se siente la angustia. Se pregunta: ¿por qué existe eso más bien que nada? Y la respuesta es: porque yo existo. Luego, yo soy culpable de toda la realidad. Por mi existencia surge algo inteligible.

Se ve que esta concepción viene a mostrar que no se trata de dar una explicación de orden moral. La conducta ya es algo de una teoría de valores. El análisis ontológico es la búsqueda real, y aquí se descubre la libertad como el fundamento del fundamento. La libertad reposa en la libertad.

**La libertad no es otorgada por otro.** Tenemos una forma inauténtica de comprender la libertad como una ausencia de coacción, pero eso ya es el mundo, pero si se considera al hombre como un creador de libertad, no hay coacción posible.

La libertad de acción que tengo en este instante reposa en la libertad del instante anterior, y esa, en la anterior, y así sucesivamente. Luego, si soy radicalmente libre, soy totalmente responsable; no se puede transferir a otro la responsabilidad y todo intento es una expresión de inauténticidad. Una libertad que fuera concedida, que proviniera de otro, sería un total inauténticidad. Por esas razones no se puede preguntar por el fundamento del fundamento.

**Ni puede ser explicada pero es el sentido de la existencia.** Las iniciativas de la vida corriente tienen también situaciones en que la determinación libre se puede explicar por causas. El error de la filosofía anterior es justamente colocarse en este plano que no es el ontológico. Eso no puede ser; la filosofía clásica comete un paralogismo al pretender explicar la libertad. Una libertad que se pudiera concebir como una buena demostración, no sería tal; la libertad justamente no se explica. Por eso no se descubre sino después, cuando aparecen los actos, pero estos actos ya son realidad de la libertad.

Si queremos saber de dónde viene, tenemos que ir de una libertad a otra hasta el infinito. Eso demuestra que por un razonamiento no se puede tratar la libertad. Esta es una realidad última que se acepta o no se acepta. Solo tenemos un encadenamiento, una serie de referencias que nos da el análisis hasta llegar a la evidencia de la libertad, pero es una evidencia, y por tanto no una demostración. Pero la libertad debe ser como un ímpetu del hombre, pero eso no es frecuente; lo frecuente es la forma inauténtica de la libertad. Hay un real placer en abdicar.

El acto de libertad se produce no obstante para todos, pues de lo contrario no existiría el mundo; pero individualmente, el acto libre solo lo produce el auténtico. Pero todos somos auténticos cuando menos para ponernos en el mundo.

Luego, si se pregunta: ¿cuál es el sentido de la existencia? El sentido de la existencia, se contesta, es la libertad.

## 16 Jean Paul Sartre (1905-1980)

**La procedencia filosófica.** En el cursillo terminado el año anterior habíamos acabado de hacer una presentación de la doctrina de Heidegger. Sin embargo, es necesario advertir que este cuerpo de teoría expuesto, es lo que podríamos llamar “lo clásico” de este filósofo, pues el mismo ha terminado por introducir importantes cambios en sus conclusiones, como consta en artículos periodísticos publicados.

Ahora nos proponemos examinar el pensamiento de Jean Paul Sartre, y aunque evidentemente este pensador arranca del tronco de la filosofía alemana, y directamente de Heidegger, vamos a ver que el estudio de los problemas de la existencia da ocasión a conclusiones completamente distintas.

Necesitamos hacer algunos esclarecimientos previos:

**La obra está inconclusa.** Debemos decir que estamos en presencia de una teoría en formación. En efecto, Sartre continúa publicando su obra, luego, no podemos referirnos a ella como a un sistema terminado. Debemos limitarnos a apuntar las conclusiones a que llega, siguiendo la línea de su investigación, que ciertamente se desarrolla con un gran rigor y profundidad.

Tampoco podemos predecir la importancia que tendrá en lo futuro el sistema creado por este filósofo. Para nosotros que nos movemos dentro del área cultural latina, adquiere, como ya lo dijimos, inusitada magnitud, y es constante la referencia a él que nos llega; pero no sabemos cómo será juzgado en definitiva por quienes puedan calibrar la obra en su conjunto, y a la luz de su influencia posterior. También hay que decir que aún no ha sido elaborada la parte ética de su filosofía, si bien su autor ya la ha anunciado.

**La obra filosófica y la literaria.** Además su genio coloca a Sartre como figura culminante tanto en filosofía como en literatura. Son ramas que se presentan distintas, pero la raíz no puede ser sino un pensamiento único.

- 69 - Para mí, el literato está permanentemente vinculado | al filósofo: en este

caso se especula según el procedimiento de un método, y en el segundo, los personajes de la vida reaccionan por impulsos de esos mismos problemas, pero esas reacciones se presentan en la forma arbitraria que tiene la vida, pero aún así son reconocibles para quien conozca cómo el autor concibe la existencia. Su obra literaria tiene total independencia formal de su metafísica: son novelas u obras de teatro que siguen las reglas del propio arte, y no hace falta conocer la parte teórica para interpretarlas, pero si llegamos a ocuparnos de ella, todo adquiere una nueva e inusitada riqueza, y nos es fácil encontrar referencias constantes a los problemas tratados por la teoría; situaciones esclarecedoras, síntesis brillantes por su belleza o eficacia dramática.

Por eso creemos que para interpretar a Sartre, debemos hacer referencia a su obra literaria; podríamos decir que esta viene a ser como su campo de experimentación, la práctica de su teoría filosófica. El caso de Gabriel Marcel es similar. Marcel es también un filósofo original y profundo, que hace teoría y también obra literaria, pero en este caso aún no tenemos la presentación sistemática de una metafísica. El pensamiento de Marcel aún se nos presenta fragmentario, sin desconocer por eso la importancia que va adquiriendo su personalidad, que estudia y encara los problemas de existencia desde otro punto de vista.

**Nos limitaremos a estudiar al filósofo.** Para hacer la exposición que nos proponemos, yo me coloco en el punto de vista de la metafísica de Sartre; con ello creo eliminar algunas dificultades y satisfacer nuestra angustia de tiempo. Tomaremos pues a nuestro pensador como teórico existencialista – el primero que admite para sí esta denominación – y usaremos de sus personajes literarios como ejemplos, aún cuando la relación entre la obra filosófica y literaria sea tan estrecha que toda ella vaya envuelta en una única cronología. Efectivamente: empezó publicando la novela “La Nausea”, y los críticos dicen que todo lo esencial de su especulación posterior ya se delata en esta obra.

Su libro de pensamiento puro “El ser y la nada” fué publicado en París en 1943, es decir, en plena ocupación alemana. Algunos afirman que la censura lo permitió por tratarse de una doctrina de raíz germana, de entronque con Heidegger quien personalmente había aceptado el nazismo. Sea como fuere, la verdad es que en “La République du Silence” está la notable frase: “Nunca hemos sido más libres que bajo la ocupación ale-

mana”. Esto lo decía Sartre cuando él mismo estaba arriesgando su vida en el maquis, pero no debemos dejarnos engañar por el sentido literal, sino que existe una referencia a la libertad interior que debe manifestarse en una elección muy conciente en ese caso, en que cada acto importaba un riesgo y un compromiso. La libertad inconciente, la que nos es dada, no hace realmente libre al sujeto.

La obra de nuestro autor se nos presenta contradictoria, difícil de seguir. Muchas veces alcanza gran belleza, otras profundidad, siempre rigor, pero otras la misma facundia la torna prolija. Sartre traslada al francés formas del pensamiento alemán, lo que ocasiona protestas, pero hay un genio que marca su paso y tonifica lo que diga. A muchos ha irritado su insistencia en los temas abyectos, pero como después lo veremos, también hay una razón.

**Sus divergencias con Heidegger.** Ya dijimos que Sartre entronca y procede de Heidegger; se dice que su filosofía es importada de Alemania, pero como los veremos enseguida, no se trata de una repetición – en cuyo caso ni lo mencionaríamos – ni de una prolongación. El interés | que nos despierta es que arranca de Heidegger, pero casi de inmediato se le opone y en partes fundamentales. Veamos cuáles son estas divergencias, así como lo coincidente ya lo iremos notando en el desarrollo de nuestra exposición:

(1°) Hemos visto que para Heidegger la vivencia reveladora de la existencia es el “cuidado”. Aquí empieza la discordancia. Sartre encuentra que la vivencia reveladora es la “nausea”.

¿Por qué se opone Sartre a la noción del “cuidado”?; porque afirma que con ella Heidegger no ha tocado la existencia. Afirma que el “cuidado” es un concepto, es algo intelectual, pero no una cosa vivida. Es algo frío, una categoría, pero no un sufrimiento. La vida no puede revelarse sino por lo vivido; por eso elige ese término tan primario de la “nausea” para designar lo que revela la vida, aún cuando después lo modifique con una cargazón metafísica. Afirma que el “cuidado” no puede adquirir la categoría de una experiencia existencial.

(2°) De esta discordancia se sigue lo relativo a la muerte. Ya sabemos que Heidegger dice que lo que da sentido a todas las posibilidades humanas, es la última posibilidad que involucra a todas: la muerte. Somos pues seres para la muerte. Sartre afirma que no somos seres para la

muerte, ni que sea verdad que la muerte sea la posibilidad última, sino que la muerte es la aniquilación de todas nuestras posibilidades. Luego, la muerte se debe excluir de la existencia, “la muerte es el único momento de mi vida que no voy a vivir”. La muerte es negación de la existencia; la muerte no da sentido, sino saca, resta sentido. Por aquí se demostrará que la vida es un absurdo.

- (3°) Respecto a Dios. Sartre es ateo. Es un resultado al que va a llegar como consecuencia de sus especulaciones metafísicas. Él concluye en su ateísmo: Dios es una idea contradictoria. ¿Por qué? Dios es el ser en sí, para sí. Lo que es contradictorio. Ya sabemos que Heidegger no discute el problema de Dios, no lo examina por no encontrarlo con su método fenomenológico.
- (4°) Lo que se refiere al problema psicológico; la relación del pensamiento con el cuerpo. Sartre se ocupa muy profundamente de esta cuestión y aporta ideas y aún soluciones. Hemos visto que Heidegger no se ocupa de él.
- (5°) El problema de “el otro”; la relación de un ser humano con otro. Para Heidegger el ser está “abierto” y el ser auténtico trata con “solicitud” al semejante. Hay pues una actitud optimista. Sartre retoma una de las antiguas posturas del pensamiento de Hegel: se pone en el terreno de la lucha. Heidegger se orienta hacia el acuerdo; hay la tendencia a concordar: para Sartre está el conflicto.

Por estas diferencias que hemos anotado se puede advertir que ambas filosofías aunque de inspiración idéntica, discrepan en cuestiones capitales y esta actitud se evidencia aún más cuando se sacan las consecuencias éticas derivadas de las posturas dispares, ya que no puede haber una filosofía de la existencia que no encare la conducta.

**Parte del hombre concreto.** Nos proponemos llegar ahora al punto de donde verdaderamente parte Jean Paul Sartre. Ya sabemos que tiene sus raíces en Heidegger y por él en Husserl, pero que se separa en capítulos cardinales para entrar a discutir.

Pero lo que le da un interés definitivo que le asegurará tal vez, un lugar entre los grandes pensadores contemporáneos es su construcción metafísica que retoma los problemas troncales de este tipo de especulación. Él

no quiere usar de la palabra metafísica, él llama ontología a su construcción, pero dando un nuevo sentido a la palabra. |

Su punto de partida absoluto es el hombre; no “un hombre” tomado como concepto abstracto, sino tal hombre concreto: yo, tu, el otro, y enseguida saca de este concreto una consecuencia: el rechazo del cogito en su forma tradicional. Luego, ya al partir choca con todo aquello que constituye la grandeza de la tradición filosófica en Francia; rechaza el racionalismo y sus consecuencias; afirma que el hombre no es el cogito, sino que el hombre “es su vida”.

**Su ataque al cogito cartesiano.** Aún cuando nos sea fácil y caro admitir que el pensamiento es la más elevada manifestación del ser humano y prácticamente su característica, no podemos afirmar que sea todo el ser humano, es apenas un aspecto, importante sí, pero parcial. Debemos pues excluir el cogito como representación del hombre; una filosofía no puede fundarse tomando lados parciales del ser que trata. Por eso Sartre invierte la relación y en lugar de decir “*Cogito ergo sum*”, propone: “*Sum ergo cogito*”. Existo, luego pienso, pues porque existo puedo pensar. Al ser puesto el cogito como fundamento del ser, se escoge un aspecto racional del hombre y se lo obliga a ser un producto del pensamiento, o sea un permanente abstracto. El ser que derive del pensar lleva consigo la marca del pensamiento que es la abstracción, en tanto que poniendo el absoluto, el punto de partida en el “sum”, en el ser que está, no como pensado, sino como concreto, no arriesgamos soslayar nada de esto que está delante.

Porque este “sum” de donde parte el existencialismo de Sartre no es un ser concebido por la mente, sino un “estar” y explicándolo aún más, un concretísimo “estar en el mundo”; es una existencia dada con todo el mundo que la circunda. Así, el nuevo cogito – dado como derivado del sum – está determinado por la posición de la existencia en el mundo.

**Interesa más el hombre concreto que una teoría del conocimiento.** Luego, si la posición del sum es la que determina el cogito, y no viceversa, no es el conocimiento el problema fundamental; en el caso contrario, si el cogito es lo fundamental en el sum, debemos saber cómo y hasta dónde este cogito conoce lo que piensa. Al admitir la primera posición se quiebra toda una tradición filosófica fundada por Descartes y que pasa por hasta nuestro días. El problema fundamental era establecer una buena teoría del conocimiento y criterio de la verdad, pero al establecerse que el pensa-

miento es solo una modalidad del hombre, el problema del conocimiento deja de ser fundamental. Tenemos que examinar el conocimiento, pero no como un abstracto, sino como una de las consecuencias del existir: luego, aclarado lo que es el mismo existir, podemos ocuparnos del conocimiento. Esta es la primera objeción al cogito, pero hay una segunda:

**El cogito prerreflexivo.** Para Sartre hay otro cogito anterior, más primordial, mas profundo, y lo llama el cogito pre-reflexivo. El cogito cartesiano implica una reflexión del sujeto que se piensa a sí mismo. Toda representación que tenemos en la conciencia y todo juicio que podamos formular, como lo ha observado Kant, puede ir precedido de la frase: “Yo pienso”. Eso cuando nos referimos a algo exterior, pero cuando el pensamiento toma como objeto el propio yo, ocurre que se vuelve sobre sí mismo, pero – y aquí está la observación profunda de Sartre – hay un cogito pre-reflexivo que importa el acto mismo de pensar y que es el que se confunde con la conciencia de la intencionalidad.

Naturalmente esto lo dice Sartre mediante el alcance dado por Husserl a su investigación fenomenológica. Esta es la parte de este pensamiento (el de Husserl) que marca todo el desarrollo de la especulación | de nuestros días, el concepto de la intencionalidad. Pero por el momento dejamos planteado el problema en estos términos para cuando estudiemos la conciencia. - 72 -

**Debemos interrogar al hombre concreto.** Sartre renuncia al primado del conocimiento: le interesa el cognoscente, este es el absoluto. Este es un punto de partida seguro porque todo lo abarca: el hombre concreto, incluida su situación.

Ahora bien, vamos a figurarnos que ya estamos ante un hombre concreto en una situación, ¿qué vamos a hacer? Hay que interrogar, dice Sartre, siguiendo la inspiración de Heidegger. ¿Qué interrogaremos? Con todas ingenuidad – que aquí significa limpieza, ausencia de prejuicio – vamos a preguntarle por la esencia de su realidad.

Para que nos conteste tenemos que descubrir una vía de acceso a ese ser. Queremos “desvelar”, levantar el velo que cubre esa esencia.

Si estamos en presencia de algo, el ser delante del cual estamos colocados es un ser que se nos aparece, es decir, es un fenómeno. Pero ¿qué

fenómeno es? Es el fenómeno de “ser”. Este es el objeto real “de ser” que tengo.

**El muro.** Pero estamos en la apariencia y buscamos el ser que involucra esta apariencia. Debe de haber un camino, un procedimiento que me permita “desvelar”; busco esta vía, estoy descubriendo, ¿y me encuentro ante qué? Me encuentro ante un muro, una pared que me impide llegar. Por eso dice Sartre que la existencia transcurre en este antepecho, este muro, que es uno de sus constantes símbolos literarios y que tiene una significación profunda. Nosotros vivimos de espaldas a una pared que hay que atravesar. ¿Cómo? Hay que descubrir un estado revelador, y aquí empieza Sartre por hacer una crítica a Heidegger pues considera el “cuidado” (para este el estado revelador) como un concepto excesivamente intelectual.

**La náusea reveladora.** Afirma que la “náusea” es ese estado revelador, pero lo singular es que esta náusea no está descripta en “El ser y La nada”, ni en parte alguna de su exposición teórica, sino en una novela, justamente de este nombre: “La Náusea”. En un pasaje de la obra, un personaje, después de haber pasado por diversas situaciones, en un jardín público, llega a un estado que reconoceremos como de “náusea” en el sentido revelador que él le atribuye, solo después de haber comprendido su pensamiento. En este momento el personaje tiene la revelación de lo que es la existencia; la náusea lo pone ante un fenómeno, una aparición descriptible como tal. El aburrimiento, la náusea nos pone pues ante un fenómeno especial.

Ante esta náusea ontológica vamos a describir, no explicar, según el método fenomenológico. Sartre se propone hacer una “ontología fenomenológica”, lo que sería contradictorio si tomamos las palabras en su sentido clásico, es decir: ontología, estudio del ser, la esencia, y fenómeno, lo que aparece, contrario pues a la esencia.

Así es como nos encontramos ante una obra puramente metafísica, aunque el autor no quiera llamarla así. Pero él se limita a describir, según lo tenemos dicho, fiel al método fenomenológico. Es injusto que le pidamos una explicación que nunca se propuso buscar.

**Los hombres “normales” y los “trapaceros”.** Sartre hace una distinción entre dos tipos de hombres para demostrar que no todos pueden llegar a la náusea reveladora. Los divide en hombres “normales” y los “trapaceros” (los tramposos). Aunque esta distinción parezca un poco literaria, corresponde a una concepción vital. A todos nos están dadas las dos con-

diciones, pero hay unos que conforman su vida a lo normal de la existencia; estos son los “sucios”, los “cerdos” o “chanchos”, como se les llama en diversas traducciones. Estos hombres son aquellos que contemplan su existencia como algo justificable. Son los que creen que tienen “derechos de existir” y que viven de forma justificada, son los que se preocupan por su personalidad. Cuando Sartre se refiere a estos, tiene para ellos palabras de dura condenación.

Hay otro tipo de vida que consiste en abandonarnos a las tendencias, no aceptando lo que se nos impone, sino creando las reglas. Estos son los trapaceros. Son los que violan las reglas del juego social, son los que se escabullen entre la trama de las conveniencias. Es justamente a estos tramposos a quienes les puede llegar la náusea reveladora, como posibilidad. No es que este tipo de vida constituya un medio para llegar, no, sino a los que viven así, puede serles dada. Los otros no podrán lograrlo nunca. La elección de la normalidad es justamente la forma de evitarse la posibilidad de llegar a la náusea.

**Algunos modos de evitar la náusea.** Sartre muestra que hay por lo menos tres medios de evitar la náusea. Y ellos son:

- (1º) La ciencia, que crea la convicción de que hay leyes universales que nos hace sentirnos parte de un todo organizado y seguro. La ciencia nos impide ver nuestra verdad.
- (2º) La magia, que viene a ser un poco la metafísica. Es la creencia de que hayan esencias fijas. Es una forma de abuso de la palabra. Se crea imaginariamente un mundo de conceptos y se les atribuye una realidad, se cree en ellos, fijándolos mediante palabras. Queremos ocultar lo que hay de inquietante en la mutabilidad permanente de las cosas fijándolas arbitrariamente mediante palabras.
- (3º) La locura, que viene a ser la creencia en un mundo divino, en una otra vida, en un cielo reparador, consolador y salvador. Es una forma de ocultarse a sí mismo el vacío.

Los tramposos son los que denuncian estas formas de vivir y muestran que hay que renunciar a la mala fe de los normales, y también hay que renunciar a nuestra personalidad del pasado.

**El “sucio” se justifica mediante su pasado.** ¿Pues, qué es el pasado? Es el yo muerto; es una realidad que se presenta puntiforme, revelada por

acontecimientos aislados. Yo puedo abandonar en cualquier momento ese pasado. El “sucio” es el que se vanagloria de su pasado. Ellos se han vuelto míticos para ellos mismos. Ya no son seres, sino historia. Se refiere Sartre a los triunfadores que aunque tengan un pasado poco recomendable, se jactan de él y se admiran a sí mismos. Esto viene a ser la justificación de la propia existencia, y los que se sienten justificados, se encuentran necesarios, pero lo que la náusea va a revelar es que toda existencia es absurda y contingente.

**Lo literario y lo filosófico en la obra de Sartre.** Trataremos de definir lo que es la náusea, en el sentido que la concibe Sartre, como una especie de experiencia de iluminación que permite el conocimiento intuitivo de la existencia.

Ya dijimos que la náusea está descrita en una obra literaria, en una novela, y ante este hecho nos preguntamos qué valor debemos atribuir a este cuadro que no se presenta con la garantía de la obra de pretensiones científicas. Para emitir juicio previamente necesitamos decir algunas palabras sobre el sentido general de toda la obra de Sartre, para comprender la doble línea de su pensamiento.

- 74 - | Cuando nuestro autor habla en una obra literaria, para mí, que nos está haciendo una exposición intuitiva de una experiencia vital. En este caso la peripecia del personaje lo coloca ante una situación tal que le permite aproximarse a ella directamente y revelar el estado emocional que la sostiene y rodea. Posteriormente este estado intuitivo será analizado y verificado por una rigurosa aplicación del método. Hay pues un doble camino; en el uno se explora el plano psicológico y en el otro el ontológico. Ambos, por vías completamente distintas prueban que se puede llegar a una demostración de aquello que la náusea había revelado. No debemos pues menospreciar desde el punto de vista filosófico, lo que Sartre nos presenta como literato: son dos formas convergentes de una misma investigación.

Así pues, después que nuestro autor nos describe el estado de náusea, pasa a ponernos frente a aquello que la náusea revela.

**Las significaciones de su novela “La náusea”.** Para que tengamos una impresión más directa de cómo se va presentando el estado aludido, debemos tener una noción de la línea argumental: se trata de un personaje que

trabaja en un archivo tratando de reconstruir de la vida de un diplomático muerto en el siglo anterior.

La primera significación que tiene la historia es el hecho de un hombre que quiere transferir su existencia que es real hacia un personaje, que si bien para el caso no es imaginario, si es imaginado. Él investiga en el archivo y trata de hacer revivir a aquel individuo muerto, con los atributos que él imagina para él. Este es el primer proceso de eliminación. Lo que es real es la vida del investigador. Lo otro es solo como historia. Al fin se da cuenta de que no puede transferir a un ser inexistente aquello que él mismo siente en sus raíces. Reconoce su fracaso. No le vale este recurso, se da cuenta de su total inutilidad.

Sitúa la segunda tentativa yendo el personaje en un tranvía. Allí siente el contacto con las cosas. Encuentra que ellas solo tienen un nombre, que son útiles para aplacar la angustia. Los nombres son pacíficos, estables, nadie teme al nombre de las cosas. (Esto implica desde ya una crítica a la lógica que opera sobre conceptos rígidamente vaciados en palabras. Pero la existencia sigue, es totalmente mutable, y la lógica no nos puede dar elementos para aplacar las angustias de la existencia, que sigue). El fracaso de la segunda tentativa es que esta situación le precipita en la nausea.

Después en un jardín público, se sienta a la vera de un castaño y ve una raíz retorcida que se hunde poderosa en la tierra. Se fija en ella, y llega a comprender la realidad total de la raíz; ella existe, no le es posible en modo alguno eliminarla. Y así como está la raíz, también está el árbol, la calle, el banco, todas son cosas que están y él mismo está entre esas cosas. Con la misma fuerza, pero no en grado diferente que las demás cosas; se encuentra inmerso en esa realidad. Siente una opresión, una asfixia y llega a la conclusión de que existe pero no en manera diferente que las otras cosas; nada lo diferencia.

**Descripción de la nausea.** Todo el mundo constituido pierde su relación; no son cosas distintas que se manejen, son todas una misma y tal cosa que han perdido su independencia para formar un mundo real de conjunto, y él mismo está en ese mundo. La nausea viene en el momento en que descubre que es uno entre las cosas. Nos confundimos. Se produce un éxtasis desconocido, único, súbito, en el que el paciente recibe la revelación. “Yo siento como si el mundo desapareciera ...es una multiplicidad de cosas que se van borrando, se van desdibujando | en el seno de una

niebla cenicienta. Esta desaparición nos hace conocer de inmediato que la existencia no es una cosa que se pueda pensar de lejos, es necesario que pese sobre nosotros como un animal inmóvil". Y él va a sentir una identidad profunda de su ser con el ser de las cosas. En este momento, él puede, por esta adhesión, por esta participación misma con las cosas, comprender qué es la existencia.

**La compenetración con la cosa. La conciencia que se interpone.** Antes él podía ver a través de la conciencia, ahora se compenetra. En la reflexión filosófica nunca se llega a este estado de penetración porque no se puede superar el estado de la conciencia. Si yo medito, mi conciencia se vuelca sobre el objeto, pero no se penetra de él. En la náusea, no reflexionamos; hay una eliminación de la conciencia. Yo soy la cosa, nada se me interpone. Este es el valor de la vivencia.

Pero al estar en la vivencia ya no puedo pensar. Para ellos necesito revivir mi conciencia que se constituye de inmediato mi yo, me diferencia, al hacer funcionar las categorías. Por eso la vivencia puede ser descrita literariamente, pero no filosóficamente.

La vivencia nos identifica a la cosa; nos permite llegar a la cosa en un estado emocional. Claro que este "llegar emocional" a la cosa no tendría valor si cuando procedo por reflexión fenomenológica no pudiera llegar a conclusiones corroborantes.

¿Qué hay en la conciencia que me está separando del mundo? Es lo que me hace sujeto. ¿Pero qué cosa es lo que me separa? – Nada – dice Sartre, en forma paradójica, pero profunda. "Luego, si nada me separa, es porque me separa 'la nada'. Necesitamos investigar qué es la nada." Formula una contestación después de un largo estudio.

**Las revelaciones de la náusea:** Pero ahora deseamos saber ¿qué es lo que se manifiesta en esta experiencia existencial? Sartre se refiere a tres emociones:

(1º) *La contingencia.* Que la existencia es puramente contingente. Esta palabra tiene una gran importancia en el sistema de Sartre, y es por donde se le puede discutir, según el sentido que se le otorgue.

Ante la náusea nos encontramos que cualquier cosa puede existir o no existir; la mesa puede ser la silla, ninguna razón hace que exista como mesa y no como puerta. Lo más familiar pierde su consistencia.

No hay una razón íntima para que una cosa exista como tal. Para que pueda sostenerse un argumento que apoye la existencia de una cosa, necesitamos buscarle una causa en otra cosa, y esa en otra; pero si nos encontramos que estas dos últimas están tan sin razón como la primera, no podemos justificarla. Entonces nos invade un sentimiento de que todo puede acontecer, que todo es suprimible, gratuito. Todo es “de más”, está por “demasiado”. El tiempo, el espacio, son cosas “de más”, sin necesidad. Cualquier cosa, particular puede desaparecer sin que por eso cambie el mundo en lo más mínimo. Yo también estoy de más. De manera que la relación fundamental entre las cosas es justamente eso de “estar de más”, las cosas y uno mismo. Pero los “sucios” no se sienten de más, ellos se creen necesarios. Solo el “tramposo” sabe que no es necesario.

Eso “de más” es lo constitutivo de la existencia, pero una manera de evitar ese sentimiento, la comprensión profunda de esta realidad, es haciéndolo depender todo de un ser superior y necesario. En ese caso, habiendo creación, existe una razón para la existencia, aún cuando ella sea conocida solo por el creador. |

- 76 -

- (2°) *La absurdidad*. El segundo carácter que manifiesta la náusea es la absurdidad, la ausencia de justificación. Todo puede ser diferente; todo puede estar presentado en una forma que muestre el aspecto contrario. Lo característico del existente es que “yo encuentro”, pero por eso mismo no lo puedo deducir. Nada es deducible. Una cosa debe justificarse en otra, y esta otra tampoco tiene justificación. “Todo existente nace sin razón, vive por debilidad y muere por “rencontre”. Pero esta absurdidad no es relativa a nuestra existencia, sino que es lo que nos revela la esencia del ser. Luego, el tema de las ciencias que aparentemente obedece a leyes estables, es diferente de la existencia. El consenso social también ha establecido leyes y normas lógicas dentro de las cuales vive con mayor tranquilidad el individuo; es una gran simulación creada por la humanidad durante siglos para borrar el sentimiento trágico que importa la sin razón ni objeto como mero hecho.
- (3°) *La angustia*. El tercer carácter se revela como angustia, pues precisamente eso es la náusea, angustia. Angustia porque en el desvanecimiento general desaparecen nuestros puntos de apoyo. De este modo nos damos cuenta de que toda la estructura del mundo es una

creación subrepticia del hombre para su abrigo. Toda esa obligatoriedad y necesidad de las cosas es ficticia, pero no hay que denunciarla, hay que callar. Todo es pura ficción: los valores no existen, tampoco la estética, ni la moral, naturalmente. La máquina construida por todas estas ficciones es un artefacto para acallar el vértigo de la libertad. La angustia, la opresión que sentimos es lo que revela esta situación.

**La nausea es vivencia total; espiritual y fisiológica.** Para Sartre esta nausea de que habla no es un estado espiritual puro, es también algo físico, con mareos, descomposiciones y hasta el vómito. No hay que olvidar que requiere coraje enfrentar esta denuncia, este desenmascaramiento. Se trata de algo vivido con todas las características fisiológicas: es la reacción de todo el cuerpo ante la nausea ontológica.

Realmente la nausea es un estado de revelación del ser; es que la causa última y la nausea es mi propio cuerpo que revela a mi conciencia una realidad ontológica. Pero ¿por qué es que lo que mi cuerpo revela es algo constituyente? Veamos: ¿Cuál es el cuerpo del cual tengo más experiencia? Mi cuerpo. De él es de donde recibo la sensación más directa.

Porque aún en los momentos más sublimes de la existencia, se mixturán las situaciones. En los pináculos del amor, se siente lo físico; no hay pues nada que haya superado la nausea como estado integral. Si alguien siente un estado más perfecto es por sus maneras especiales de sentir que lo alejan de la raíz fisiológica. El sentimiento de nuestra contingencia – representado por la nausea – está no solo ligado a mi vida, sino que también a mi cadáver, a mis huesos, a mi polvo que son también contingentes. Por eso, él termina con estas palabras: “Yo soy un ‘de más’, ‘un demasiado’ para la eternidad”.

**La realidad del absurdo.** Dijimos que por la nausea se opera una revelación de la existencia; las cosas pierden su particularidad, y súbitamente, de modo totalmente gratuito, se comprende qué cosa mismo constituye la existencia; se siente “el gusto del existir”, dice Sartre. Se opera un derrumbamiento de todos los valores en los cuales nos apoyamos para desarrollar la vida normal. Nuestra vida está reglada y amparada por una serie de circunstancias que le dan una estabilidad; si cada instante fuera para nosotros una improvisación total, la vida sería una tortura, y tal vez

Pero al sernos revelada la existencia estamos en la comprensión de que nada es necesario que sea, que todo es contingente como individualidad, y descubrimos el absurdo.

Ahora bien, este descubrimiento del absurdo como profunda realidad ontológica, hace que se reproche que en ciertos pasajes de su especulación, Sartre rechace algunos argumentos que se le atraviesan u oponen “por absurdos”. Se objeta que no es posible que una filosofía que proclama la universalidad del absurdo, no pueda rechazar algo justamente por tener esta condición. Esta crítica la han presentado autores muy serios, y hasta Albert Camus, que si bien no cultiva sistemáticamente la filosofía, es un pensador representativo, dice: “Si se proclama la realidad del absurdo, toda la fenomenal construcción de Sartre puede ser un gran equivoco”; pero nosotros estimamos que no es así. Sartre proclama el absurdo existencial, no el absurdo de hechura racional, fundado en la lógica. El absurdo lógico existe, corresponde a la violación de las leyes del pensamiento, pero ya hemos dicho que la vivencia no es el pensamiento, que ni puede ser pensada, únicamente descrita, señalada. La absurdidad de Sartre se refiere a la existencia, donde toda cosa aislada pierde su consistencia; ninguna es necesaria: por no existir la mesa el mundo no va a dejar de ser como es, ni la silla, ni yo mismo. Me deshago, nos deshacemos. “Es la conciencia de existir no como conciencia, sino como una cosa entre las cosas”. Entonces viene el reconocimiento de la contingencia total, de allí la absurdidad y la angustia.

**Entramos en la parte metafísica.** Creo que con esto hemos expuesto todo lo indispensable de la parte literaria de la obra que tratamos. Pasaremos ahora a la metafísica sistemática, pero antes de afrontar los tradicionales temas, vamos a estudiar algo intermedio: trataremos el significado de la esencia del hombre.

Aquello que nos revela la nausea corresponde a una actitud intuitiva de carácter emocional; es una forma en que la vida se manifiesta en toda su gratuidad, mas esto no se puede reducir a filosofía. Pero Sartre quiere demostrar lo intuido, por vía reflexiva; se propone pues presentarnos una demostración de aquello que la intuición ya nos había dado.

**No se propone eliminar racionalmente la nausea, sino corroborarla.** Ahora bien, esta demostración no tiene por fin eliminar la nausea; no se propone crearnos la gran terapéutica dándonos un plano lógico seguro que nos

libre de los vértigos de la contingencia y el absurdo. Lo que él se propone hacer es demostrarnos “la necesidad de la contingencia y del absurdo”.

Sartre es exactamente lo opuesto a Spinoza. Este viejo gran filósofo se propuso hacer una demostración de la racionalidad total de la realidad, justamente para excluir toda idea de contingencia, pues todo debe ser necesario, armónico y lógico en un universo que forma parte de Dios.

Sartre quiere que no podamos superar la angustia en el plano de la razón puesto que ella viene a corroborar la experiencia vivencial descrita.

**Sartre no deduce, describe.** Aquí es necesario insistir sobre una aclaración muy importante. Ya dijimos que hay autores que delante de esta pretensión de demostrar la existencia del absurdo reaccionan por considerarlo contradictorio. Una construcción que siguiese los canales lógicos no puede llegar a la conclusión de que las formas evitadas por ilógicas, son legítimas. |

Repito que me parece que esta apreciación envuelve un error. No se puede decir que Sartre deduzca nada; su método no es deductivo causal, él no se ha propuesto buscar las causas de nada. No parte de premisas de las cuales extrae consecuencias; se ha propuesto mostrar, analizar y describir por el método fenomenológico. El encadenamiento que presentan las cosas y que les hace adquirir la apariencia de un razonamiento, él lo descubre, no lo construye. Es cuestión de las cosas mismas, no de sus deducciones.

**El problema de la esencia.** Hemos dicho que la náusea nos descubre la contingencia del hombre, pero esa contingencia también se extiende a toda la naturaleza. De cada cosa que me rodea puedo decir que no es necesaria, que puede suprimirse; solo no puedo decir lo mismo del conjunto.

Y aquí fácilmente llegamos a la siguiente pregunta: ¿cómo es que Sartre llega a la convicción de la contingencia universal que engloba al hombre y a las cosas?

Para contestar esta pregunta tenemos que ocuparnos de la esencia del hombre.

Vuelvo una vez más a observar de que el gran interés de la obra de Sartre es su decisión de afrontar los grandes temas tradicionales de la metafísica. En su obra no hay subterfugio, por el contrario, afrontamiento directo.

La tesis es la de todo el existencialismo: que la existencia precede a la esencia. ¿Qué viene a ser la existencia? Es el ser aquí y ahora.

¿Qué es la esencia? Lo que la cosa es. Va tras la misma definición de Santo Tomás: “Esencia es lo significado por la definición”.

La esencia puede definirse por caracteres intemporales; en tanto que la existencia solo puede apuntarse. “Eso existe, ahí está”.

Vemos por la distinción entre esencia y existencia que los existencialistas parten de los mismos puntos que la filosofía tradicional. Eso es muy importante pues podemos hacer el gran cotejo entre sus conclusiones. Si ambos partiesen de puntos diferentes, no podríamos compararlos.

**La esencia es producto de la existencia.** Sartre dice que el hombre no tiene una esencia dada. No tiene naturaleza; eso de la “naturaleza humana” concebida como unas cuantas condiciones que tenemos todos y que hace que nos conozcamos y reconozcamos como seres de una misma especie, es totalmente falso. Para él la esencia es un producto de la existencia. Los existentes al persistir en su existencia van constituyendo su esencia. Eso que se va desarrollando es una esencia, pero cada hombre por la misma particularidad de su vida constituye una esencia distinta.

**El hombre vivo no tiene esencia.** Surge de aquí una consecuencia que Sartre afronta. Los demás, incluso Heidegger, llegan hasta este punto, pero no lo pasan. Y es que: si la esencia es un producto de la existencia, ningún hombre, mientras viva, tiene esencia. Hasta el minuto de su muerte está abierto a la radical libertad. La llegada de la muerte es la que completa la esencia; pero no la muerte de la concepción de Heidegger que acompaña cada acto dándole sentido, sino de la muerte como fin, como cese de posibilidades, la muerte que cierra el capítulo de una vida y “la convierte en destino”. (Aquí hace Sartre el análisis admirable de un individuo cobarde. ¿Podemos llamarlo “cobarde” por haber hecho algo así reputado? No, dice, puesto que en su vida futura puede ejecutar actos de verdadero heroísmo. Pero si después de ejecutar el acto de cobardía el centinela lo ve y lo mata, | entonces sí, entonces será definitivamente cobarde; si muere, porque habrá quedado para siempre constituido su modo esencial de ser. Si sigue viviendo no le puedo atribuir un predicado definitivo: fulano es tal cosa, porque su libertad le permite en todo momento ser otra cosa).

**La esencia no puede derivar de otra cosa.** Pero ¿por qué estamos tan seguros de que la esencia deriva de la existencia? Si esta tesis flaquea, todo el edificio existencialista, levantado sobre ella, se desploma; pero estamos seguros, – dice Sartre – porque no hay otro origen posible para atribuir la esencia, salvo que recurramos a la tesis de la creación por Dios, en cuyo caso la mente divina concebiría la esencia para realizar su obra después, pero esta tesis necesita una hipótesis anterior, y es que Dios exista. Pero no existe, luego, no podemos admitir que la existencia deriva de la esencia.

**La responsabilidad.** Si la esencia viene de la existencia, surge la conclusión de que el hombre es responsable de sí, puesto que no debe a nadie por sí propio. Él debe crear su esencia, luego, nadie le puede dictar la ley, ni decir cómo debe ser, puesto que no hay ninguna voluntad superior a la suya. Nadie ha deseado mi existencia; ni mis padres, ni yo. Yo surjo, emerjo. Yo no fui propuesto, ni proyectado: soy, simplemente. El producto resultante de este puro hecho<sup>1</sup> es lo que voy a ser.

**Libertad para la acción.** De aquí se saca otra conclusión y es que el ser es libre. Libre en el sentido ontológico: que debe ser algo, solo predeterminado “a ser algo”. Condenado “a ser algo”. La libertad corresponde a la no existencia de Dios, pues si un ser supremo ya hubiera dado una esencia, habría una libertad limitada por esa esencia. La libertad esencial corresponde a la creación de la esencia. Se es libre porque no se tiene esencia.

Pero ¿para qué finalidad el hombre es libre? Es libre para la acción. El hombre crea un acontecimiento e inscribe lo hecho en su historia. Entonces se ve que la esencia viene a resolverse en la suma de toda la serie de acontecimientos que pueda desarrollarse en una vida. El hombre es una serie de actos. Serie única, y con ello se ve que esta filosofía siempre está ligada a la temporalidad de la historia. El hombre es fundamentalmente historia y la historia constituye la esencia. Si yo quisiera hacer la definición de un individuo, tendría que relatar toda su historia con gran prolijidad.

**La esencia del existencialismo es temporal.** Así se ve que el existencialismo se opone a todo racionalismo, pues sabemos que para el racionalismo toda esencia es intemporal. La esencia en Platón era real, pero eterna; la esencia contenida en una definición, no está en el tiempo. La gran afir-

---

<sup>1</sup> N. Org. – En el original: “El producto resultante de este puro facto ...”

mación metafísica del existencialismo es que la esencia coincide con el tiempo: es un producto de la historia.

**Siempre representamos un papel.** De la idea de que el hombre no tiene esencia hace Sartre un pivote principal para toda su especulación, y le va a servir, según lo ha anunciado, de gran premisa para la elaboración de una ética todavía no publicada, pero que debe de estar fundada en el principio de que el hombre es pura libertad para la acción y que está creando su esencia. En las obras literarias del autor ya se ve a sus personajes en un permanente esfuerzo por crear la propia realidad.

Ahora bien, de la misma conclusión de que no hay esencia para el hombre; si no somos definitivamente algo mientras vivimos, se puede sacar la consecuencia inversa y es que todo lo que somos, lo somos | provisoriamente. - 80 - De aquí se concluye que no somos lo que somos, sino que siempre estamos representando un papel. Puesto que no soy sino provisoriamente, estoy solo representando.

Aquí viene una especulación muy interesante sobre el mozo de café. (La filosofía de Sartre ee llamada "la filosofía del café", así como está la "del Pórtico", la "Academia", etc., porque dicen que está pensada y por partes hasta escrita en el café). Pues, dice: el mozo de café, ¿es realmente un mozo de café? No, afirma, él se está haciendo. Él puede ser profesor universitario o almirante; está en condiciones de serlo, pero si sigue siendo mozo de café, eso será mientras persista. En su esencia él no es un mozo de café, solo lo es mientras actúa representando; al dejar de ser tal cosa, dejará de representar tal papel. Por eso decimos que cada hombre es personaje de su obra: su obra total será su esencia.

**La contingencia y el absurdo.** Ahora, del hecho de la falta de esencia también se deduce la contingencia de la existencia. (Al hablar de "deducción" hay que tener en cuenta la forma especial en que emplea la palabra Sartre. Se trata de deducción, pero en el sentido fenomenológico). Pues si somos libertad, cada acto es una unidad independiente que constituye una serie, pero mientras se viva, la serie está inconclusa. Si viviéramos como es la vida, todos los actos serían imprevistos e imprevisibles. Imprevisibles aún para los que conocen toda la serie anterior; luego, toda la serie por venir en una vida es contingencia pura. Viene a ser una cadena de actitudes que se me presentan cada una como un fenómeno.

Ahora bien; si Dios existe, entonces él ha creado nuestra esencia, y no somos radicalmente libres. Pero Dios no existe, luego la esencia no es creada. Si la esencia no es creada no nos puede venir de otra parte, luego la esencia no es un dado. No tenemos pues esencia. Si el hombre no tiene esencia, es ilimitadamente libre. Si es libre, es contingente; si es contingente, es absurdo. (Sobre estas vértebras se estructura toda la filosofía de Sartre).

**Lo que está detrás de la apariencia.** Repetimos que en la obra de este autor vamos a encontrar siempre la palabra reflexión, deducción, pero hasta ahora, se trata de mostrar. Él sigue en su actitud fenomenológica, que allega hasta aquí, hasta la conclusión de la necesidad de la contingencia.

Si persistiera en el rigor de esta actitud, aquí terminaría su filosofía, pero aquí dice él que siempre por vía fenomenológica debe dar el último salto. Él afirma que la fenomenología le permite reflexionar para descubrir lo que está detrás de esta apariencia. Indudablemente esta actitud ya fue asumida por Heidegger, pero desde el punto de vista de Husserl, siempre estamos en condiciones de aceptar o no esta interpretación.

En efecto, Sartre, por la reflexión va a dar el último salto para descubrir detrás de todos los fenómenos observados, ¿qué?, pues la nada.

**Los dualismos suprimidos.** Y es este propiamente el momento en que empezamos el estudio de "El Ser y la Nada". Nos encontramos en presencia de una de las grandes obras de la metafísica de todos los tiempos. Empieza con una frase que pronto se haría famosa. Está en la introducción que constituye una treintena de páginas de gran valor y densidad. Dice así: "El pensamiento moderno realizó un considerable progreso al reducir el existente a la serie de las apariciones que lo manifiestan. Se tenía en vista reducir una serie de dualidades que embarazaban la filosofía y a substituirlos por el monismo del fenómeno". |

- 81 -

Es decir que estamos en presencia de esta afirmación esencial: el pensamiento moderno ha reducido los dualismos para limitarse al estudio del fenómeno.

Pero cabe preguntar, ¿qué es la unificación al fenómeno? Cuáles son los dualismos que han sido suprimidos?

**El ser y el parecer.** El primero el del ser y el parecer. Es la especulación que opone el exterior a un interior. Es la creencia que viene al pensa-

miento moderno, desde Kant, en la existencia de una realidad noumenal. Este aspecto noumenal se elimina y se substituye por el fenómeno. Luego, cuando lo consideramos, no nos ponemos a buscar una cosa que está detrás, pero la apariencia, nos remite de inmediato a la serie. La mesa que tengo enfrente es el fenómeno, pero de inmediato me percató que hay otros aspectos de esta misma mesa si miro desde abajo o de otro lado, así como también los aspectos anteriores y los futuros. Estoy remitido a una serie.

Entre tanto el fenómeno no se opone a ningún ser, sino que su aparición es el ser mismo. “Es un absoluto relativo”, como dice Sartre en su lenguaje brillante y paradójal. ¿Por qué es relativo? En el sentido que se refiere a alguien a quien se le aparece. ¿Por qué absoluto? Porque no se remite a otra cosa que no sea el mismo. Será legítima la descripción que hagamos de esta aparición, y por eso se justifica que llame a su sistema “ontología fenomenológica”, porque es el mismo ser el que está observado y descrito en cada fenómeno.

**La potencia y el acto.** El segundo dualismo que se elimina es aquel de la “potencia y el acto”, porque todo es acto; no hay potencia puesto que no hay esencia; no hacemos algo en virtud de algo; sino que en cada acto todo está manifiesto. El ser es el que aparece, y nada más.

**La apariencia y la esencia.** El tercer dualismo eliminado es el de la “apariciencia y el de la esencia”. La apariencia no es el lado de afuera de la cosa que está oculta en el hueco, que sería la esencia; sino que este “lado de afuera” es lo que revela la cosa, sea la que fuere. La apariencia no es lo que oculta, sino lo que manifiesta.

**La esencia es la ley de las apariciones.** Porque la esencia es la ley de las apariciones. La esencia es la razón de las diversas apariciones; – aquí la palabra esencia está empleada como la unidad de la cosa – la esencia es lo que une las apariciones puesto que hay una serie. (Yo miro la mesa y estoy ante un fenómeno, voy a la otra pieza y vuelvo a mirar la mesa; estoy ante otro fenómeno. Pero ¿qué es lo que hace que yo considere una serie esta dualidad de apariciones?. La esencia. Son dos fenómenos referentes a la misma esencia).

La esencia es una aparición y la única justificación de la fenomenología. Esto lo vio Husserl, pero no lo descubrió, es decir el fundamento de la

aparición de las esencias como cosa que se da. La esencia es lo más inmediato y a través de la serie de las apariciones se ve clara la esencia.

Pero nos encontramos ante una nueva complicación; y es que ante esta actitud se abre un nuevo dualismo y toda la filosofía de Sartre es un intento de reducción del nuevo dualismo que él descubre. Los otros ya están resueltos, pero ahora aparece el dualismo entre lo finito y lo infinito.

**El nuevo dualismo: lo finito y lo infinito.** Puesto que si el mundo es apariencia pura, cada visión representa un ser. Una mesa no está dada sino por varias, infinitas apariciones. Cada ángulo es un faz, y después está su prolongación en el tiempo. Luego, la aparición que | tengo en este momento es una aparición finita “bajo una forma”, pero en esta visión está contenida la dualidad de remitirme a las otras visiones que no están dadas ahora y aquí para mí. Solo el conjunto de visiones es lo que me dará la mesa o en otras palabras, solo el dualismo de los finitos (fenómeno actual) y lo infinito (la serie por posiciones, por tiempo) me darán el ser. El objeto está pues en cada visión, pero tampoco está, tengo la intuición de que hay otros lados y aspectos, lo que me remite a la serie.

Estamos pues ante un grave problema, pero si no hubiese que afrontarlo, Sartre hubiese terminado su filosofía ante afirmación de que el ser es el fenómeno. Pero Sartre encara la situación.

**Propone superar por la transfenomenalidad.** Propone la siguiente argumentación para superarla. En primer lugar nos ponemos frente a un fenómeno. Si esto es la presentación de la esencia, este fenómeno es un fenómeno “de ser”; lo que está dado, lo que tengo ante mí como aparición es el ser. Luego, cuando lo describo, descubro al ser; al ser me refiero. (Esto mismo resulta revelado por la náusea).

Ahora nos interesa saber si este fenómeno “de ser” es idéntico al “ser del fenómeno”, puesto que si el fenómeno “de ser” se manifiesta en la aparición, debe ser idéntico al “ser del fenómeno”. ¿El ser que se me aparece es de la misma naturaleza que el ser del fenómeno de ser? Sartre dice que no. No es posible identificar al ser que está en el fenómeno de ser al ser que aparece en el fenómeno. El fenómeno de ser indica algo más, algo que no es una substancia escondida, que no es fenómeno, pero que no es substancia y que propiamente es la transfenomenalidad.

El fenómeno de ser es esto: el papel. Pero este fenómeno de ser no se sostiene solo en cuanto fenómeno; necesita una transfenomenalidad que él va a mostrar más tarde y que consiste en el “ser en sí”. No se trata de la esencia escolástica, ni del noumeno, es el ser propiamente el que se da en el fenómeno, a través del fenómeno, ya que el fenómeno no puede ser puramente fenómeno. Esta apariencia delante de la cual hacemos la deducción, nos remite a algo que realmente existe. La mesa no está en mi conciencia, ni como representación en mi pensamiento: está en el espacio, es la mesa en sí, está en sí, es real, está allí, pero es perceptible solo a través del fenómeno. Pero ¿qué es la mesa? Sartre dice: es lo que es transfenomenal. Es la objetividad misma, es algo concreto que remite al fenómeno.

Vamos a descubrir que hay otro ser, el ser de la conciencia; y vamos a ver que la mesa no es lo transfenomenal, ni la cosa que existe en la conciencia, ni tampoco la idea. La mesa es aquello que existe “para la conciencia”, con lo cual llegamos de nuevo a la idea de la intencionalidad.

**Aclaración.** Hasta este momento hemos tratado de ubicar el pensamiento de Sartre con sus mismas palabras, pero también podemos buscar la forma de presentarlo en un lenguaje más corriente. Así cuando nos preguntamos: ¿cuál es el ser del fenómeno de ser?, podemos trasladar la cuestión del modo siguiente: ¿cuál es la realidad de la apariencia de los existentes?

Ya sabemos que todo lo que nos es dado se nos presenta como una aparición, pero como tiene justamente una apariencia, debe ser algo: lo que Sartre se pregunta es si qué realidad tiene este fenómeno que aparece. (Ya sabemos que todo es fenómeno). |

- 83 -

**Tres tesis sobre la realidad del fenómeno.** Tenemos tres soluciones:

(1º) Según los idealistas, el fenómeno tiene la realidad de una idea.

(2º) Los realistas afirman que estamos ante una substancia.

(3º) Sartre dice que estamos ante la cosa en sí. Él pretende que nos está dando una tercera y original posición. No está en una idea, no está sostenido por una substancia, sino que es algo que tiene su ser, el ser dado en la apariencia. Pero la apariencia y el ser son dos cosas (no olvidar que el ser se da en una serie de apariencias), y así llega a afirmar la existencia del “ser en sí”.

**Lo “en sí”.** Este mundo tiene una apariencia que es “en sí”. No es el fenómeno. Es como si estuviéramos frente a una cortina; no se trata de correrla para ver qué hay detrás, sino en saber qué es la cortina. El ser que se presenta en la apariencia es un ser en sí, y este ser en sí no es fenómeno, sino que es transfenomenal. Sobre la comprensión de lo que sea la realidad de la apariencia vamos a fundar el conocimiento de esa apariencia.

Ahora, para conocer este ser transfenomenal debemos hacer toda una investigación. Sartre parte de la apariencia del ser del fenómeno; luego examina la conciencia para saber dónde se dá esa apariencia. Después de llegar a descubrir lo que es el mundo del “para sí” recién vamos a estar en condiciones de contestar lo que es el “en sí”.

**Qué es la conciencia.** Debemos pues investigar lo que sea la conciencia. Lo haremos en forma muy general, buscando delinear los rasgos más generales. No podremos hacer una profundización. La obra de Sartre es un análisis minucioso de los diversos comportamientos de la conciencia ante aspectos de la vida cotidiana, como ser el juego, las situaciones éticas, emocionales, la vida social, etc.

Afirma Sartre que toda la metafísica y la psicología tradicionales están erradas. Él se va a aplicar al análisis de la conciencia desde el punto de vista de Husserl, como centro de intencionalidad. Hasta aquí no hay nada nuevo, pero en el concepto mismo de la intencionalidad dice que ha llegado Husserl al punto capital, pero que no tuvo una idea clara de lo que fuera la intencionalidad. Esta posición ya es interesante y original.

Ya dijimos que hay un abandono del primado del conocimiento como problema en filosofía, volvemos nada menos que a la metafísica del ser. Deseamos saber cómo conoce la conciencia, pero para adentrarnos en la metafísica y no para construir una teoría del conocimiento.

**Cómo conoce la conciencia.** La conciencia se nos presenta con la doble capacidad de poder conocer los objetos y también de poder conocerse a sí misma. Pero la psicología tradicional se ha equivocado cuando afirma que la conciencia se refleja sobre sí misma en un sentido íntimo. Esto es lo clásico, pero no hay nada más erróneo; la conciencia es la calidad transfenomenal del propio sujeto. La conciencia es siempre solo de – de algo; es solo posición de algo, y por eso es posición de un objeto transcendente, de una cosa que está más allá; la conciencia está vuelta hacia un objeto.

Pero si es así, no hay contenido de la conciencia, no hay datos de la conciencia; la conciencia es puramente posicional, y este acto de poner al objeto es toda su realidad. Es esto y es todo esto. Conciencia es la posición del objeto. Por esta razón nunca se puede definir la conciencia por reflexión sobre sí misma. Esto viene mucho más tarde como una consecuencia ulterior.

Pero esta posición del objeto no puede ser nunca la posición de la misma conciencia, según la psicología tradicional, y viene a crearse | la formación del par, sujeto y objeto del conocimiento, con su problema de ¿cuál es el sujeto cognoscente?, ¿cuál el conocido? Para estudiar esta situación necesitamos imaginarnos una tercera conciencia que contemple las otras dos, y una cuarta que estudie las tres, y una quinta, hasta el infinito. Es un problema insoluble. A eso llama a reducir la conciencia a un juego reflejo. Sartre acepta una teoría similar solo para el caso del amor. - 84 -

Realmente hay una relación de la conciencia al sujeto mismo, pero no es para conocer, sino es de posición. Allí se agota la conciencia no hay otra que observe.

Al poner al objeto trascendente, la conciencia es igualmente conciencia de sí, pero sin conocimiento. Luego la conciencia es conciencia de un objeto, no de una percepción. En el acto de percibir un objeto está la percepción, pero no la conciencia de la propia percepción. El acto mismo de percibir es conciencia – percepción. A esto llama Sartre el cogito prerreflexivo. La realidad fundamental del conocimiento es que está dado por esta realidad de la conciencia. No hay reflexión, solo polarización. Está comprometida, es conciencia, pero no revuelta sobre sí.

Ejemplo, el placer, estamos contentos. ¿Qué es este momento? No es que exista antes que la conciencia lo perciba. Tampoco es una calidad recibida, así como un agua a la que se pudiera un colorante. No hay conciencia de placer, sino conciencia-placer.

Así se aclara la divergencia con Husserl. Este coloca la conciencia dirigida hacia una esencia (la conciencia “del placer”), Sartre concibe la conciencia directamente sobre el en sí. (Conciencia-placer).

**Cuál es el origen de la conciencia.** Ahora bien, nos preguntamos, ¿cuál es el origen de la conciencia? Es algo que no puede ser explicado porque no

tiene una razón, es un hecho, un puro hecho<sup>2</sup>. No tiene origen, ¿por qué?, pues porque no deriva de un antecedente. Una conciencia que derive de otra es una conciencia inconciente. Tampoco se puede admitir que se haya creado a sí misma. Es un hecho inexplicable. Luego, si no se la puede explicar tenemos que admitir que la conciencia no es precedida de nada sino que es precedida del ser, del pleno del ser. Es pues lo opuesto de aquél ser del que se habla en la prueba ontológica. Aquí la existencia de la conciencia implica su esencia.

Y es así que la conciencia no es una substancia, ni nada substancial. Es una pura apariencia, existe en la medida que aparece; pero no es una apariencia relativa, sino es un absoluto. Tenemos pues un nuevo tipo de ser que no se puede identificar al “en sí” ya que tiene la característica de estar siempre vuelto a otro. Eso viene a mostrar que hay dos regiones del ser incomunicables: el ser físico “en sí” y al lado de este el “para sí”.

Ambas regiones no tienen influencias la una sobre la otra, pero, sí relaciones. Tenemos que saber cómo el uno se da para el otro sin tener que trabarse cuando Sartre dice que no hay igualdad de condiciones.

La conciencia va a surgir como una secreción del “ser en sí”. Podemos imaginar la conciencia surgiendo como una modificación del “en sí”. Hay que imaginarse que este “en sí” compacto llegara a tener una descompresión; se le creará así como una grieta, una falla, y le penetrará ¿qué?, pues que en esa grieta surgiera la nada.

El “en sí” segrega la nada, pero de la nada surge la conciencia. Esta modificación del “en sí” termina por ser conciencia y viene a ser el hombre. Es  
- 85 - decir que en el “en sí” penetra la nada, y la nada crea la conciencia. |

Por eso el hombre siempre está separado de algo, es algo dividido pero ¿dividido por qué?, por nada, y esa génesis virtual – no hay génesis real en el sentido de origen, causa, ni explicación; se habla en sentido alegórico – determina la naturaleza ontológica del hombre. El “en sí” se da la modificación del “para sí” mediante una descompresión penetrada de la nada.

**Superar el idealismo y el psicologismo.** Husserl vio muy bien el carácter de intencionalidad de la conciencia. No se puede ver a la conciencia co-

---

<sup>2</sup> N. Org. – En el original: “un puro facto.”

mo una subjetividad pura. La conciencia es subjetividad pero no subjetividad pura. En este caso no se podría explicar ni comprender cómo pudiera trascender. Si fuera algo tan hermético no podría posar en el objeto, y no pudiendo poner el objeto, se tendría que desvanecer. La concepción de la conciencia del idealismo no tiene consistencia y se desvanece.

Ahora la conciencia apunta; esto es de su misma naturaleza, trascender hacia. Esto no se ve ni se busca por un análisis psicológico, sino que se lo encuentra por el método fenomenológico. No podemos dejarnos llevar por el juego de los estímulos con que opera la psicología. Hasta ahora la psicología se ha dejado engañar por sus conclusiones, pero la metafísica debe superar la psicología y la física. No hay que reducir la búsqueda a una experimentación por estímulos.

Como se ve Sartre afirma la existencia de una tercera posición. La conciencia es un ser cuya existencia pone la esencia, pero es conciencia de un ser que es en sí. El objeto no está en la conciencia, como afirma el idealismo, no fuera de la conciencia, como quiere el realismo, sino en la relación, "para".

**La dualidad del ser.** Estamos llegando al momento en que debemos caracterizar la dualidad del "ser en sí" y del "ser para sí". Estas dos formas vienen a constituir los grandes reinos del ser, y lo que ocurra entre ellos, será el gran drama filosófico. Debemos entender muy bien que entre estas formas no hay acción, el uno no puede ser causa de una acción en el otro, pero sí hay relación. Si hubiera acción del uno sobre el otro, tendríamos que encontrar causas de cada acto, pero eso es imposible para nosotros que solo describimos, que no nos ocupamos de las causas.

Para entender esta dualidad de ser debemos entender bien la teoría de la intencionalidad. Dijimos que la diferencia entre Husserl y Sartre es que el primero sitúa la conciencia dirigida hacia una esencia, en tanto que el segundo entiende que la conciencia está volcada hacia algo transfenomenal. "La conciencia es lo opuesto a lo que concibe la prueba ontológica puesto que es su existencia lo que implica su esencia"

Y ahora podemos dar una definición de lo que es la conciencia y vamos a ver que Sartre utiliza la misma propuesta de Heidegger para el *Dasein*, pero con un agregado: "La conciencia es un ser para el cual hay en su ser la cuestión de su ser", - y aquí viene el agregado - "en la medida en que este ser implica otro ser diferente".

Este final es una referencia a la intencionalidad que implica la relación con otro ser. Para Sartre no hay cuestión entre las dos esferas del ser, entre lo que llamamos la conciencia y el mundo, sino simple relación.

**Es el antiguo problema del sujeto y el objeto.** La metafísica clásica concibe el espíritu como subjetividad pura, como puro sujeto, pero – dice Sartre – por el hecho de ser sujeto no podemos sino hacerlo funcionar como sujeto, en la medida en que otra cosa es objeto. | Por eso no se puede decir que la intencionalidad excluya la tesis del idealismo, sino que la envuelve, así como la del realismo, que al proclamar la existencia real de las esencias, no hace sino invertir la tesis idealista.

Para resolver el problema de la realidad del mundo, la metafísica clásica se balanceaba entre los diversos tipos de idealismos y de realismos. Sartre afirma que estas concepciones se hallan superadas por el replanteamiento del problema.

Estamos pues ante las dos esferas – debemos destacar que todos los existencialistas plantean estas dualidades o trilogías de esferas o regiones, desde Kierkegaard –, hay que relacionarlas, pero sin acudir de modo alguno a las tesis del idealismo, ni del realismo.

**Crítica al “creacionismo”.** Pero en este momento Sartre suspende su desarrollo y dice que antes de pasar adelante hay que aclarar un problema que en forma directa o indirecta siempre se presenta en las tesis metafísicas, y ello se refiere a la forma de concebir el ser. Muchos filósofos ni llegan a tener claramente en el espíritu el problema, pero está en toda la tradición que nos obliga a concebir de un cierto modo, si no estamos muy advertidos.

Llama a esta idea el “creacionismo”, esto es, el pensamiento de que el mundo ha sido creado por Dios. Este preconcepción impide a la mayoría de los filósofos ver con claridad el problema del ser. De un modo general, la idea de una creación está implícita en todos los sistemas de los grandes metafísicos. Él se propone demostrar que no hay una creación, y que la misma idea es innecesaria.

Dice que la forma en que se concibe habitualmente la creación es como una producción *ex nihilo*, pero determinada por la subjetividad divina. Si así fuera, el mundo sería siempre un modo de ser de la subjetividad divina.

Luego, si fue antes concebido por Dios, permanece en la subjetividad de Dios.

Afirmar que esté afuera o que haya salido de esa subjetividad, implica que se opondría a Dios, por haberse cerrado sobre sí mismo para apagar los vestigios de la creación, pues de no haber operado así, seguiría siendo una prolongación de la subjetividad creadora.

En este caso, – de continuar siendo una prolongación de la mente creadora – la idea de la creación es inútil pues causa y efecto se confunden.

Si hubo creación, este argumento de la prolongación de la subjetividad divina no valdría para explicar al ser fuera de la mente divina. Habría que apagar, separar al creador de lo creado para explicar al ser.

También impugna la idea de la creación continua, en cuyo caso el ser no tendría ninguna existencia por sí mismo. Si Dios creara de modo continuo el mundo, él se estaría eludiendo a sí mismo, pues se trataría de una segregación permanente de su sentido.

Tampoco admite la concepción de Spinoza según el cual el ser se crea a sí mismo. Doble error, dice Sartre, es poner al ser para ser causa de sí mismo. Es incluir la causalidad en el mismo ser, lo cual, lejos de explicarlo, lo remite a una nueva incógnita.

Debemos rechazar el problema afirmando que siendo imposible la creación, tenemos que aceptar el ser que se nos presenta fenomenológicamente como increado.

**Los tres caracteres del ser.** Hecha esta aclaración considerada indispensable, va a dar los caracteres del ser, que son tres:

(1º) El ser es en sí. |

Es decir que desde el momento que no se admite la creación por un ser extraño, se sabe que el ser es solo “sí” que no se puede concebirlo como una relación a otro, está, es, simplemente. Es todo consistencia. Todo es en lo que consiste él mismo. La locución “en sí” es la abreviatura de “ser lo mismo que sí”. Es un pleno. No se puede concebir una relación consigo mismo puesto que esto implicaría una cierta región de no macicés.

Sin embargo, vamos a ver que este ser compacto puede tener una modificación que forme una esfera diferente. Sartre dice, hay un mo-

mento en que se produce una “descompresión” y ocurre que algo penetra o se produce en una falla de esta macicés y allí anida la “nada”. Pero si se ha producido la falla, existe la posibilidad de que el “en sí” pueda revertirse sobre sí mismo para dar paso a otro modo de realidad. “Pero esta realidad solo se da en una clase especial de ser que es el hombre”.

Debemos repetir que no hay que buscar un proceso generador; se trata del hecho de encontrarse, de aparecer estos seres en el análisis fenomenológico. Lo que hacemos es tratar de comprender el ser “para sí” y analizándolo, encontramos al “ser en sí” separado de sí por la nada.

De este “en sí” compacto, se sacan muchas consecuencias. Hay que destacar la singular similitud de este “en sí” con el ser de Parménides, que también es homogéneo, uno, indivisible. Pero se aparta de él por admitir la conciencia como una modificación del “en sí”. El ser de Parménides no es activo, ni pasivo y lleva implicada toda existencia (desde luego la conciencia). Él muestra que no es afirmación, ni negación, es inmóvil y no sujeto a temporalidad. Se niega o se afirma algo por establecer una relación, si no hay qué ente compare, ni con que comparar, ni ubicar en el tiempo – cosas estas que solo podría hacer una conciencia – no se pueden hacer afirmaciones parciales; estamos obligados a decir simplemente que el ser es, y nada más.

Al admitir pues la conciencia, hay que reconocer la existencia de una grieta en este ser, admitir la “descompresión”.

(2°) El ser es los que es.

Esta es una fórmula en rigor analítica, pero así se la ha considerado como la expresión más categórica del principio de identidad.  $A$  es  $A$ ;  $A$  no es no  $A$ .

Pero aquí, con gran originalidad Sartre limita la vigencia del principio. Muestra que el principio de identidad no es una ley de la razón, y que tampoco es universal. Este que sería un principio abstracto, válido para todo ser, en cualquier tiempo, tiene su falla. Afirma que es vigente solo en la región del “ser en sí”. Pero ya hemos anunciado que no es este el único ser. La conciencia es el ser que escapa al principio de identidad. Dice: “la conciencia es lo que es y es lo que no es”.

Mientras el ser en sí es aquello que es; la conciencia es aquello que va a ser. Es decir que su ser no está dado terminado, finito. Que hace su ser por lo que a cada instante menta. Luego, mi ser está en camino de ser hasta mi muerte. Es decir, que como conciencia voy siendo. Por eso soy lo que soy, pero igualmente soy lo que voy a ser. Aquí tenemos la dualidad del ser y del no ser.

Porque la nada penetra en el ser y lo roe como un verme, para darnos este carácter contradictorio.

Hay otro aspecto: el principio de identidad no es solo analítico, sino también sintético. Al decir "es lo que es" se hace una síntesis del ser consigo mismo. Yo llego a concebir la unidad, la macicés del ser. Cumple al principio de identidad declararlo sintéticamente. |

- 88 -

### (3º) El ser en sí es.

Con esto se afirma que no es derivado de nada, ni de un posible, ni de un derivado.

Sartre dice que el ser en sí no es necesario, porque el carácter de necesidad es únicamente lógico. La necesidad puede darse únicamente entre proposiciones lógicas. Los seres no pueden derivarse los unos de los otros, o de lo que sea, por vínculos causales necesarios. Algo es necesario cuando deriva de premisas para ser una conclusión. La conclusión es necesaria.

Pero nada del ser, ni el ser mismo es necesario; están, son, es, simplemente. Tampoco puede decirse que el carácter de necesidad deriva de una conciencia, es decir, que exista como posible humano. Lo posible o imposible no se infiere del ser; sino que es un juicio de la conciencia.

La conclusión es que si el ser en sí es, tenemos que concluir que no tiene relaciones con nada, ni tampoco fue, sino que es, no tiene razón, ni debe su ser a otro. Por eso es sin razón y en consecuencia absurdo. El dice que una conclusión puede ser falsa, pero no absurda. (Sin embargo hay demostraciones que llegan al absurdo para aportar una prueba de la tesis). Lo que no tiene razón de ser; es lo absurdo. Es por eso algo que está por demás, nada lo justifica, ni lo necesita, ni lo pone como indispensable. Las cosas están de modo gratuito.

Esta es la noción de la contingencia en Sartre, lo que no tiene razón. La concepción clásica, especialmente la tomista admite que un ser puede tener su razón en otro.

**Alguna crítica reduce el “en sí” a la materia.** Muchos críticos de la obra de Sartre han tratado de buscar la correspondencia entre este “en sí” y los conceptos tradicionales de la filosofía. Él no es completamente explícito, y a favor de esta circunstancia, hay quienes creen ver la idea de la materia en este “en sí”.

Esta realidad considerada en bruto, como cosa indiferenciada, viene a parecerse al *Seiendes* de Heidegger – quien lo describe como un mundo de cosas que por sí no pueden trascender, que no tienen inteligibilidad. Por otro lado está la conciencia. (O el *Dasein*).

Por estas características se piensa que pueda ser la materia, y que toda significación viene a ser atribuida por la conciencia.

Pero dijimos que las dos clases de ser son comunicables. Lo que pasa en el uno no es la causa de lo que pasa en el otro, se trata de simples relaciones. Sartre no puede ver causas íntimas, que tal vez existan, pero él no puede encontrarlas por el método fenomenológico. Luego, lo único que podrá hacer es revelarnos el resultado de análisis, lo que él encuentra. No se puede pues pretender que la formación del “para sí” en el “en sí” haya ocurrido efectiva y realmente como él propone que hubiese sido, sino que sugiere una explicación que haga comprensible la situación que encuentra.

Sartre no quiere decirnos que cosa sucedió como lo pretenden otros filósofos, sino que nos quiere dar una imagen de lo que encuentra, recurriendo a técnicas literarias. Habla y repite aquello de la “descompresión” del “en sí” para dar lugar al “para sí”. Con ello no quiere decir que real y efectivamente hubiese habido la tal descompresión como génesis del “para sí”, sino que es un modo de dar a entender cómo en ese ser macizo se encuentra algo que no es “en sí”, y que por el contrario está referido a otra cosa.

Otros críticos han enjuiciado el sistema de Sartre diciendo que es una nueva forma de materialismo, puesto que el “en sí” – que sería la materia bruta – siempre se presenta con superioridad sobre la | conciencia – que vendría a corresponder al tradicional concepto de espíritu.

Contra esto protesta Sartre diciendo que una presunta superioridad de una cosa sobre la otra implica situarse en un punto de vista simplemente imaginado. Que él ha llegado a los resultados propuestos por el camino de la psicología. Y efectivamente, la crítica ha olvidado un poco que Sartre tiene toda una obra que viene a ser la introducción a su metafísica. Afirma que por la psicología llegó al “en sí”. En su citada obra hay una marcada atención hacia el problema de la imaginación; ha buscado el contraste entre lo real y lo imaginado.

Pero el “en sí” no es un imaginado sino lo transfenomenal. Lo que pasa es que para entender un concepto nuevo, tenemos la tendencia natural a vaciarlos en los conocidos, o cuando menos a compararlos. El trae una cosa nueva que será entendida y aclarada solo por el estudio y el análisis de su obra.

**Fenomenalidad y fenomenismo.** Explica después la distinción entre fenomenalidad y fenomenismo.

La fenomenalidad es un absoluto relativo. Ya sabemos que con esto quiere decir Sartre que el fenómeno es la apariencia verdadera por la cual se manifiesta la realidad y que en este sentido es un absoluto, pero que también es un relativo puesto que se revela a un solo sujeto. Ahora bien, esa realidad del fenómeno se me impone, no la puedo negar. Pues por imponérseme, por no depender de otro, es un absoluto. No lo deduzco de nada y el fenomenismo tiende a admitir que lo no percibido o susceptible de ser percibido pueda ser efectivamente una cualidad, y por tanto una realidad.

**Recapitulación.** En el desarrollo de su obra Sartre recapitula frecuentemente. Con gran valor didáctico resumo los pasos del razonamiento, y así dice: hemos partido del hombre, pero no del hombre abstracto, sino del hombre que está en su mundo. En este ser hemos distinguido dos aspectos: el hombre y el mundo. Pero el mundo aparece como conciencia (conciencia-mundo). La diferencia entre la conciencia y el mundo es “nada”. Luego, tenemos que saber qué es el mundo y qué es la nada, si queremos averiguar lo que sea la conciencia.

Tenemos que saber cómo la nada surge en el ser. ¿Cómo entendemos esto? Y vamos a ver que Sartre se apoya siempre en una concepción existencialista.

**Las conductas reveladoras de la nada.** Para contestar Sartre se vuelve al hombre y descubre que si analizamos su conducta hay comportamientos que revelan cómo la nada aparece en el ser. Sobre todo hay dos modos de ser que son muy significativos y ellos son:

(1º) La interrogación;

(2º) La mala fe.

Estas dos actitudes específicamente humanas son las que nos introducen a la concepción de la nada; pero una vez en posesión de esto que se manifiesta como nada, vamos a ver que actúa también sobre los otros objetos como algo constitutivo, de su realidad. Él llama a estas realidades: las “negatividades”. Son realidades que existen, pero sabiendo qué es la nada, se comprende que son sus manifestaciones. Por ejemplo: la distancia, la repulsión, la nostalgia, la distracción, solo se pueden explicar por la nada.

**Partimos de la pregunta.** Como Heidegger debemos partir de la interrogación. Pero mientras este, en forma un tanto intelectual, trata de descubrir los elementos constitutivos, Sartre, mas psicólogo, trata de examinar la interrogación como conducta humana. |

- 90 -

Por ejemplo, nosotros tratamos de saber qué es el ser. Estamos tratando de desvelar algo por una conducta interrogativa. Esto es específicamente humano: “El hombre es un ser que hace preguntas”. Sartre trata de averiguar qué implica esto; y encuentra de inmediato dos cosas: (a) un ser que interroga, y (b) la cosa interrogada. Lo que hay de original en esto es que en la actitud interrogativa se pone en relación directa el que pregunta con el “en sí”, que es “la cosa interrogada”.

Si captamos bien el sentido de lo que es la pregunta, vamos a encontrar por ella la entrada hacia el hombre y vamos a llegar a la conciencia misma. La relación más general es que el hombre pregunta. Pero en la misma pregunta habíamos encontrado dos relaciones: el ser que interroga y la cosa interrogada. Pero Sartre encuentra tres relaciones: Yo que interrogo, sobre lo que pregunto y a quien pregunto. Además advierte que toda vez que yo interrogo, me pongo a la expectativa de una contestación, pero siempre puedo recibir un “no”. Si se me contesta, tengo una desvelación del ser, y si se me contesta “no”, tengo igualmente una desvelación, pero del “no ser”, o sea la nada.

**Toda pregunta lleva implícita el “no ser”.** Por el solo preguntar, pues – si admito que se me pueda dar una respuesta negativa – acepto la posibilidad del “no ser”. Es decir que la estructura de la pregunta ya está enderezada hacia la posibilidad objetiva del “no ser”. Pero si investigamos, veremos no solo un “no ser”, sino tres “no ser”.

El (1º) el no ser de la contestación.

Fulano no está en el café. El “no” es aquí un trascendente, es un “no” a los afectos de mi comprensión, significa: está el “no” de fulano.

El (2º) es que todo interrogante, si interroga, es porque no sabe. Luego, no puede saber si la contestación será negativa o afirmativa. La posibilidad de la contestación negativa traslada al saber el no ser (de fulano que no está en el café). La pregunta pues viene a ser un puente entre el “no ser trascendente” y el “no ser del saber”.

El (3º) “no ser” surge después de haberse dado la contestación verdadera.

Toda pregunta desea saber la verdad. Pero ¿qué es la verdad sobre algo? Es decir que un cosa “es así”, y no de otra manera. Toda verdad es una limitación. En la estructura de la contestación hay una limitación; está luego un “no ser”.

Pero habíamos dicho que el ser humano es un ser que pregunta, luego estamos ante la conclusión de que si pregunta, está obligado a sufrir una limitación por la verdad. Estamos pues envueltos por una negatividad, que es un modo de ser de la nada.

**¿Qué es la nada según la filosofía clásica?** Ahora bien, ¿qué es esta nada? La filosofía clásica ha tratado siempre de darnos una explicación de lo que sea la nada. Sartre las estudia y es importante conocer lo que dice sobre ellas porque por ahí vamos a descubrir su pensamiento.

Elimina aquello de que la nada sea “un ser de razón”. No se puede admitir que todas las conductas analizadas nos muestren que la nada solo está en el pensamiento, sino que por el contrario nos muestran que es un factor de la realidad. No es real, porque ello sería contradictorio, sino que interviene en la realidad. Sartre hasta llega a hablar de una realidad transfenomenal de la nada. Existe así como el “ser en sí”. |

Para ver la realidad de la nada Sartre toma el aspecto lógico. Examina los juicios negativos. Muchos filósofos han tratado de encontrar la nada examinando lo que sean los juicios negativos. El “no ser” sería un atributo de las proposiciones negativas. Las negaciones nos llevan al no ser de la nada.

Para Sartre es la nada la que explica las proposiciones negativas. Para él la negación no está en la proposición, en el juicio, sino en el ser mismo. Con esto se elimina la búsqueda por la proposición.

**La negatividad según Kant.** También está la explicación kantiana (repetida por Bergson) que afirma que la negación es una categoría. Es decir que existe como una estructura misma del pensamiento. Esta explicación aún es más incorrecta, dice Sartre. Es absurdo, como afirmar que el “no” habita la conciencia, que estuviera allí como una cosa. Luego, la explicación de la existencia de los juicios negativos sería que en ciertos casos el pensamiento aplicaría como un sello constitutivo de negación. Eso es desvirtuar e ignorar la noción de negación; es pretender que todo el mundo fuera positivo y que por una broma de conciencia, encontráramos la marca de la negatividad en algunos juicios.

**La nada es algo objetivo.** El “no” no puede ser así concebido. La negación no es simplemente una apariencia: es el reusamiento del ser. Es poner y sacar, es la exclusión, y por eso se presenta como un nada.

Por ello todo está contenido en este dilema: la negación como una categoría lógica es la que explica la nada, o la nada es la que explica la negación. (Se entiende que esta segunda sea la hipótesis de Sartre). El va a concluir que la nada tiene un valor objetivo. Se descubre eso cuando yo espero encontrar algo y encuentro nada. Al ir al café a buscar a Pedro y no encontrarlo, encuentro la nada de Pedro. Ambas, presencia y ausencia se nos presentan con tanta fuerza que deben ser objetivas. “La nada acedía al ser”, lo envuelve, lo aprieta.

Pero no se puede concebir la nada como si fuera el fondo original del ser. Aquí es donde de nuevo se separa de Heidegger, para quien el ser trasciende de la nada, afirmando que la nada es el fondo, permanente del ser.

**La mala fe.** Ya hemos visto que la conducta interrogadora del hombre nos revela la nada; al presentársenos la posibilidad de la conducta negativa, surge la nada como realidad transfenomenal.

Pero hay otra conducta humana que también es reveladora de la nada: y ella es la mala fe.

Bajo este nombre Sartre estudia y describe brillantemente ciertos comportamientos humanos. Consiste fundamentalmente el hecho en que el hombre puede tener una actitud negativa con respecto a sí propio.

En primer lugar hay que distinguir entre la mentira y la mala fe. Mentir es decir no a algo que íntimamente se sabe que sí es; la afirmación se refiere a algo trascendente, a lo que está afuera. Se miente sobre algo vertido de la intimidad, ya que el propósito es que otro se extravíe en el conocimiento del hecho. Pero el mentiroso, después de haber expuesto la mentira, retrocede a su conciencia rectificándose a sí mismo.

La mala fe es la mentira con respecto a sí mismo. Lo singular del hombre es que puede comportarse ocultándose a sí propio la verdad. En la mentira engaño a otros, en la mala fe, la negación es reflexiva a mí. En la mala fe yo soy el mentiroso y el mentido al mismo tiempo. Yo quiero creer en mi mentira. |

- 92 -

¿Cómo es posible eso? ¿Cómo es posible que el hombre tenga una actitud que niegue su propia realidad (verdad)? ¿Una actitud netamente negativa? ¿Cómo es posible que la conciencia se oculte a sí misma lo que ella se revela?

Para explicar esto es necesario que yo sea lo que no soy, y la mala fe es la tentativa de hacerme diferente de mí mismo para mí mismo. Eso solo será posible si la conciencia puede lograr un intervalo de sí a sí. Si puede hacerse distinta de lo que es. Para que sea posible esta distinción hace falta que esté la nada en lo íntimo de la conciencia.

Es decir que no es únicamente por la conducta interrogativa que llegamos a la nada, sino también por la mala fe la tenemos revelada en nosotros mismos. Encontramos que es necesario que la realidad humana en su ser más íntimo sea lo que ella no es y no sea lo que ella es. Ella puede darse a sí mismo como no siendo aquello que realmente es y también lo contrario. Pero la mala fe es presentada por Sartre como algo aún más profundo.

**La crítica al psicoanálisis.** Aquí detiene su investigación para hacer un paréntesis donde formula la crítica al psicoanálisis de Freud. Después él mismo dará las ideas capitales para una nueva forma de encarar esta terapéutica. Nosotros por motivos obvios no nos podremos ocupar de este aspecto del pensamiento de Sartre, aún cuando presenta novedades muy importantes. Propone construir un psicoanálisis existencial no meramente empírico, sino con una amplia inspiración en las conclusiones existencialistas.

Pone de relieve unos cuatro o cinco errores graves en los cuales habría incurrido Freud, y al mismo tiempo afirma que el mérito de este investigador estriba en que hubiese percibido que en último análisis sea la filosofía la que deba dar una realidad del hombre. Pero – dice – no siendo filósofo, se desvió hacia una serie de concepciones falsas.

Freud afirma la existencia de lo inconciente y le atribuye una serie de cualidades. Sartre niega el inconciente. Lo verdaderamente inconciente es nada (no es fenómeno), lo que hay – dice – es el cogito prerreflexivo, que es conciencia no clara, en estado nebuloso. Las presuntas cualidades del inconciente de inducir y hasta deformar el contenido de la conciencia, implica la existencia de una mentira, sin mentiroso.

Afirma que la concepción de la censura de Freud es totalmente falsa, ya que una discriminación inconciente no se explica. No puede ser que la conciencia, sin conciencia, escoja unos pensamientos y excluya otros. Dice que la búsqueda por el análisis no está bien orientada: no se trata de descubrir complejos. Los complejos no son lo primitivo; son apenas modos de ser míticos que encubren lo fundamental que es la elección de la propia esencia. Uno tiene los complejos en relación a la elección que hubiese hecho de sí mismo. Esta es la raíz: esto lo que hay que investigar. Él propone las grandes líneas de su concepción para que las desarrollen los especialistas, y en efecto, sus ideas están siendo seriamente consideradas.

**La sinceridad es revelación de mala fe.** Pero habíamos quedado en que la mala fe era algo tan medular en el modo de ser del hombre que vamos a encontrar actitudes consideradas por el consenso común como de total buena fe, como manifestaciones encubiertas de mala fe.

Pero eso es de mala fe, puesto que el ser que sabe que no es idéntico a sí mismo y quiere ser idéntico a sí, es decir, al “en sí” no podrá lograrlo, sino a costa de la renuncia del “para sí” o sea la conciencia, lo cual no es posible. La sinceridad consiste en decir: yo soy eso. Pero en realidad yo me pongo a la vista de los otros; les dejo eso que soy, sinceramente, para retirarme yo en mi mismo a contemplar el espectáculo, y ser otro. Así los otros toman de mi lo que soy, para reservarme para mis deseos lo que no puedo ser. La conciencia tiene la facultad de poder ser siempre otra cosa.

Esto revela la mala fe puesto que pretender concebirme como soy es pretender ver en mi mismo el “en sí”, lo cual es imposible. ¿Por qué? ¿Qué es lo que puede separarme de mí?, nada; luego, es la nada la que me separa de mí.

El sincero quiere poner sus despojos en el mundo para los otros. Quiere que los otros lo consideren como exento de contradicción, y ello es imposible. (Aquí hace Sartre una larga disquisición y análisis de conductas humanas que confirman sus conclusiones). Siguiendo nosotros con nuestros desarrollos, entonces tenemos que decir que tanto la conducta interrogativa del hombre, como la mala fe, viene a descubrir la nada.

**La comparación de su idea de la nada.** Ahora Sartre se propone examinar su idea de la nada, a la faz de las concepciones clásicas. Empieza por Hegel. Ya sabemos que para este el ser y la nada llegan a identificarse en una síntesis profunda. Sartre dice que esto es inadmisibile porque el ser y la nada no son contrarios, como pretende Hegel, sino contradictorios.

Primero hay que establecer una distinción lógica.

Sartre dice que lo que viene primero es el ser, la nada es secundaria; la nada se concibe como negación del ser (luego veremos cómo es posible esta negación. La conciencia niega el ser y niega la nada). No hay identidad desde el punto de vista lógico porque la nada no está en igualdad de situación que el ser. Hay aquí un punto radicalmente original en Sartre. Se opone a Heidegger para quien el ser sale de la nada que lo envuelve todo, que es como un mar infinito.

Sartre invierte la situación. Para él lo que existe es el ser, y sobre el fondo de este ser, la nada (Aquí “fondo” significa fondo del escenario: foro). Esto es capital: no se trata de una anterioridad únicamente lógica, sino también ontológica. Lo primero que está es el ser, pero después aparece la nada

(por la descompresión), en una grieta; no se da antes, ni fuera, sino en el ser. Si pretendiéramos reducir toda la filosofía de Sartre a una sola frase, sería esta: "la nada flota sobre el ser".

Si examinamos el ser lo encontramos compacto, uno, quieto, macizo. Al inspeccionar el concepto de ser, no encontramos ninguna fisura, pero por las negatividades y las especiales conductas humanas vemos que hay algo más, y esto más es la nada. La nada viene después, ¿pero de dónde viene? ¿De afuera del ser?, es imposible. Quiere decir que tiene que haber estado en el ser de alguna manera. La nada no puede subsistir sin el ser.

La nada de Heidegger dada como un mar brumoso y sin sentido, es una cosificación de la nada; pero tampoco podemos decir que se trata de una negatividad del pensamiento, no; la nada existe; como algo transfenomenal.

**La nada objetiva.** Las negatividades también manifiestan la presencia de la nada en ciertas formas de la realidad mundana, como algo objetivo. Por ejemplo, la distancia. Solo es posible que algo diste de otra cosa | porque entre ambas cosas se interpone algo, qué, nada, pues, la nada. ¿Qué es la ausencia? ¿Qué es lo que constituye la ausencia? Si fuera algo imaginado, bastaría con imaginar voluntariamente lo contrario para hacer desaparecer la ausencia, pero no basta. La ausencia es algo real, no como la presencia, sino que es una realidad diferente. Por ejemplo, para buscar a Pedro, voy al café. Entro, miro, no está. Del fondo del café surge la ausencia de Pedro como algo real; me enfrento con esa ausencia, y digo: Pedro no está en el café. Pero si digo: el duque de Wellington no está en el café, ello no tiene sentido, puesto que no se podría haber dado su presencia. Pero en cuanto a Pedro, interrogado el café, me contesta con una realidad decepcionante, de que allí está la nada de Pedro.

La distracción también indica la presencia de la nada, así como la añoranza. De manera que tenemos algunas realidades portadoras de la nada. No es que estén constituidas de antemano, sino que se constituyen por una relación especial de mi conciencia: Pedro está ausente porque podría estar presente. Cuando Pedro muera, después de haberlo sabido yo, ya no habrá ausencia de Pedro en el café. Pero tampoco soy yo quien está poniendo la idea de la nada al eludirme; se trata de un aspecto del mundo. Si dependiera únicamente de mi conciencia, sería una realidad imaginada. La nada está en el mundo, se muestra en estas negatividades; pero ella no

puede ser dada antes ni después del ser, sino en el mismo corazón del ser como un gusano que lo roe.

Aún subsiste el problema: ¿de dónde viene la nada? ¿Cuál es su origen? Ya sabemos que lo que está originario es el ser. Es un verme que le ha salido al ser. ¿Cómo puede contener el ser esta hendidura? Y vamos a ver al resolver este problema que es el hombre el portador de la nada. ¿Por qué? Porque es libre. La solución del problema de la nada, importa la solución del problema de la libertad.

**De donde viene la nada al ser.** En este momento tenemos que enfrentarnos con la cuestión capital del sistema de Sartre quien se propone contestar a la pregunta: ¿de dónde viene la nada? Él lo hará utilizando ideas no solo de Heidegger, sino también de Hegel.

El ser produce la nada, pero ¿cómo debemos entender este “producir”? No se puede hablar de una producción real puesto que la nada no es algo real en el sentido material. Es un nada que actúa pero no “cosificándose”. Aquí se puede hacer una misma crítica a Hegel, Heidegger y Sartre diciendo que ellos pretenden que el ser se “nadifica”. Eso pretende Hegel con su síntesis del ser y la nada; eso Heidegger cuando afirma que hay una tendencia de vuelta a la nada que produce la angustia. Y Sartre, para quien cierto momento el ser se hiende “nadificándose”.

Ahora bien, una cosa es categórica: la nada viene del ser (no de fuera), de su misma intimidad, pues es el ser lo único que puede “nadificarse”.

El ser que conocemos es el “en sí”; ¿será que todo él pueda sufrir esta alteración o solo alguna o algunas partes de este ser? Sartre contesta que solo hay regiones del ser que puedan modificarse, o dicho en términos más definidores, que solo hay una región donde surge la nada, y esa región particular es el hombre.

Pero la condición necesaria para que se produzca la nada en tal región, es que se haga “a propósito de su ser”. No es que se la produzca para verterla sobre otra parte del “en sí”. No, en el hombre se produce la nada para sí; se mantiene para esta región del ser. No llega pues a afectar lo “en sí” del ser general, sino en la parte que la tiene producida. |

Hemos visto como a propósito de la conducta del hombre, la interrogación y la mala fe, y sobre todo de la interrogación, se revela la negatividad y por ella la nada. Pero hay que observar que el hombre es el único ser que

interroga: esto lo destaca como una región especial del ser y se puede concluir que solo en el hombre es perceptible la negatividad.

Hay otra conclusión: si el hombre se interroga, ello implica que está separado del determinismo universal. No podría preguntarse; no tendría sentido la pregunta si estuviese incluido en este determinismo. En este caso el mismo hecho de la pregunta sería un simple fenómeno de la naturaleza, con causa y efecto precisamente determinados. El hombre haría preguntas, pero las haría porque algo lo obligase y cada una de las preguntas tendría contestaciones necesarias.

Hay aún otra razón: si el hombre estuviese incluido en el determinismo no habría pregunta que se contestase no, puesto que el determinismo quedaría roto por un efecto negado. Pero la incertidumbre implica que como conducta ontológica el hombre no está en el determinismo universal. Si pregunta pues, es porque puede encontrar una respuesta negativa. Pero ya mostramos que la negación se funda en la existencia de la nada.

Luego: si el hombre se destaca del resto del ser por su actitud interrogadora; si realmente para explicar esta actitud interrogadora hay que admitir que el hombre está fuera del determinismo universal; si es posible la interrogación por la posibilidad de la negación, y si la negación implica la nada, se concluye que es por medio del hombre que aparece la nada en el ser.

**Como el hombre se destaca del ser.** El hombre necesita destacarse de la realidad determinista para poder contemplarla desde afuera (ser sujeto). ¿Cómo logra esto? Poniendo una distancia entre el ser y por tanto es él mismo) y sí (que viene a ser nuevamente el ser), ¿haya distancia que lo destaque? Pues porque entre el ser y sí se pone nada. Pero esta nada surge por el surgimiento mismo del hombre; el “en sí” no la tiene.

Como se percibe fenomenológicamente que hay una conciencia enfocada hacia el “en sí”; se comprende que se destaque la conciencia como algo distinto del mundo que la rodea, pero que aún siendo distinta, siempre es ser. Pero ¿entre el ser y el mismo ser que puede haber que separe? Nada, por eso decimos que es la nada lo que separa.

**La nada es libertad.** Hasta ahora hemos hablado de la nada como situación ontológica, pero vamos a ver que la conciencia al intercalar la nada entre sí y el ser, se separa del determinismo. El hombre trae la nada al ser, y siendo

esta nada lo que se pone entre el determinismo y el hombre, llegamos a la conclusión de que esta nada es libertad.

El “en sí”, en una forma que no interesa averiguar ahora cómo, pone fuera de sí al “para sí”. Poner fuera de sí es intercalar entre el ser y el ser. Lo único que puede ponerse entre mi y mi, es nada, la nada, y por tanto lo que me separa del determinismo es la nada, pero a la vez lo que me separa del determinismo me permite la indeterminación que es la libertad. Así se explica que el ser-hombre es aquel por el cual la nada viene al mundo y su consecuencia, la libertad.

**El mal uso del concepto “libertad”.** Todo eso nos parece obscuro, dice Sartre, porque el concepto de libertad ha sido muy mal manipulado | aún por los pensadores que reconocen que el hombre no está incluido en el determinismo de la materia. No se ha percibido el valor existencial de la libertad sino desde el punto de vista de la esencia. Hay que atacar el problema desde otro lado. Así, la más difundida concepción de la libertad como una propiedad de la esencia humana, como algo propio de la naturaleza del hombre, de la cual sería un accidente, aunque específico de ella, es un error. Pensar así es arruinar el concepto, es empobrecerlo. Esto significa que la libertad vendría a ser un mero accidente; es admitir que el hombre por su esencia tiene libertad, en cuyo caso la libertad sería una propiedad afectada a la esencia, algo sin profundidad, como una tinta que colorea una superficie, sin afectar el volumen.

- 96 -

La segunda consecuencia es que esta concepción viene a impedir la libertad de crear la esencia del hombre. La libertad es la que crea la esencia y no la esencia la libertad, como surge de la concepción clásica. Pues la libertad precede a la esencia; es lo que posibilita la esencia. No es que vaya a adornarla como un aditamento, sino que la constituye, está para producir una esencia. Luego, la libertad no puede ser tratada desde el punto de vista esencial sino existencial. Dice: “La esencia del ser humano está suspendida en la libertad”. Cuando afirmamos: el hombre es libre, no es solo que afirmemos algo del sujeto “hombre”, sino que establecemos una identidad profunda entre “hombre” y “libre”. El ser del hombre es libertad.

**La libertad es solo realidad humana.** Pero aquí vemos que la libertad viene al mundo como realidad humana. La modificación se opera por la conciencia escapada del mecanismo causal. En realidad, según el análisis fenomenológico, la conciencia actúa también bajo incitaciones, pero hay un

intercalarse de la nada. Esto del intercalarse hace que la conciencia sea descrita por Sartre como una continuidad discontinua.

La naturaleza no conoce esta modificación; para ella hay una ordenada transposición de causas y de efectos. En la conciencia ello no es posible porque una causa para producir su efecto siguiente tendría que atravesar la nada, y ello no es posible: puede atravesarse algo, pero “nada” no puede atravesarse. Hay una corriente de la conciencia, pero este es solo un aspecto empírico de su fluencia; en la naturaleza hay una real continuidad física. En esta no hay falla. En la conciencia también hay continuidad, pero los hechos se destacan los unos de los otros por algo que los separa. ¿Qué los separa? Nada, y esta nada viene a ser la libertad.

**Cada instante de la conciencia aislado por la nada.** Dice Sartre: la conciencia es un corte del ser. Este corte se presenta a cada instante. Si no existiera, una causa determinaría a la otra. Y así viene a revelarse este aspecto: la conciencia de la cual tengo conocimiento es la forma reflexiva de la conciencia, es la conciencia de este corte. Y se descubre en su más íntima realidad como un arrancamiento de sí misma.

– 97 – Pero esto nos lleva a que desde el momento que la conciencia se da como corte de ser, ella percibe de inmediato que cada instante de su ser está íntegramente separado (destacado) de su pasado. Ella no está ligada a nada. Es un arrancamiento doble: arrancamiento al “en sí” (y por tanto a su ley: el determinismo) y arrancamiento de instante a instante. Los dos son en realidad uno solo: la conciencia está totalmente suspendida en la libertad, está arrancada del mundo y del instante anterior, como de todos los instantes que forman su pasado. | La libertad es tal porque es arrancamiento completo. Es posible a cada instante anular todo el pasado. Nada de lo que pasó puede influir en mí, porque hay cortes. Por eso cada instante es totalmente independiente.

Con esto se derrumba la hipótesis del determinismo psicológico; el problema del determinismo de la conciencia a la conciencia, o lo que es lo mismo, del determinismo por los motivos.

Hay una nada que se incrusta entre los motivos y el acto para hacerlos totalmente ineficaces. Pero la tesis que sustentará es la siguiente: “no es porque somos libres que los motivos son ineficaces, es porque los motivos son ineficaces que somos libres”.

**La conciencia aislada por la nada.** Debemos examinar con más atención todo lo que significa esta conciencia presentada como sucesión de instantes cada uno de ellos cortados. La nada que está en la conciencia es el resultado de su propia nadificación – no olvidar que la nada viene al ser por la conciencia –, pero ésta nada envuelve cada instante separándolo de todo pasado y del “en sí”, de donde resulta que en definitiva la conciencia se da como un punto vuelto hacia sí, suspendido en la nada.

Esta concepción de la estructura de la conciencia nos muestra el error de la psicología clásica que pretende que la libertad sea una mera facultad de la conciencia – conciencia esta que correspondería a la esencia del hombre. Pero si aceptamos que la conciencia flota envuelta en la nada, cortada del instante anterior y del determinismo, no podemos sino convenir que cada momento es libertad radical, no comprometida, ni limitada por ninguna esencia.

Desde el momento que se acepta el punto de vista fenomenológico ya no se puede admitir las clásicas distinciones entre las facultades de la conciencia como voluntad, inteligencia, sentimientos. Se reconoce que lo característico de la conciencia es la intencionalidad. Todos los fenomenólogos hacen la crítica a la psicología tradicional por esta división arbitraria en facultades cuando lo característico es la unidad. Una división al solo efecto del análisis y estudios implica una complicación inútil con su secuela de pseudo-problemas ya que hay que relacionar influencias y estudiar reacciones y contrastes que solo pueden existir en hipótesis.

La conciencia, según Sartre, circunscripta por cortes, aislada por la nada se hace impenetrable a los motivos. Los motivos son considerados como las “causas” de la conciencia, pero no pueden llegar a ella, no pueden atravesar la nada. Luego, los motivos son ineficaces y por tanto somos libres.

**La libertad se percibe en la angustia.** Si decimos que la conciencia es una nadificación es porque la conciencia es conciencia “de” libertad. Nosotros tenemos la conciencia de la libertad. Podemos captar la estructura de la nadificación por la intimidad misma de la vivencia. No es solo consecuencia que se alcanza por demostración, sino que sentimos vivir la libertad. ¿Cuál es esta experiencia? Y vamos a ver que si de la nada llegamos a la libertad, haciendo el camino inverso, al partir de una vivencia de la libertad llegamos también a la nadificación.

¿Cuál es pues el estado humano en que se vive la libertad? Es la angustia, dice Sartre. El análisis de esta vivencia da características diferentes en Sartre que en Heidegger. La concepción es distinta pues. Vamos a tomar apenas el problema para volver a él después, cuando trataremos el valor.

- 98 - | La angustia revela la libertad que muestra al hombre siempre en cuestión consigo mismo. Esta angustia me revela a mi siempre como “no terminado”. Por la libertad que me obliga a estar eligiendo siempre, me doy cuenta de que me estoy escapando, nunca termino de ser una cosa; todo concepto que haga de mi, pasa de inmediato a mi pasado escapándoseme. No puede tener un concepto delante de mí y decir que soy “eso”, puesto que ya he dejado de serlo y para más dependo del ser que voy a ser, es decir del ser que ahora “no soy”. Tengo en mi realidad una dependencia de lo que no soy.

Pero hay que advertir que este “no soy” no está en modo alguno determinado, luego, no se lo puede concebir como “lo que voy a ser”. El futuro no está determinado en modo alguno, voy a ser algo, pero este algo no tiene una perspectiva, sino que su ley radical es que será formado por mi libertad. Pero yo dependo de ser “no ser” completamente indeterminado.

**La angustia ante el futuro y ante el pasado.** Pasa después a examinar dos tipos fundamentales de angustia y afirma que hay una que se produce a la faz del futuro y otra ante la faz del pasado.

Se siente la angustia ante la faz del futuro porque me doy cuenta de que mi ser actual es lo que aún no soy, pero este no ser depende en cierta manera como una consecuencia de lo que he sido y soy. Es decir que soy mi ser en un modo de no ser. Yo reconozco que dependo del futuro y que debo afrontarlo completamente solo, en dependencia total de mi decisión puesto que si pido ayuda es que habré decidido por mí, justamente pedir ayuda. Esta experiencia de soledad para afrontar lo que no soy me lleva a la angustia.

La angustia ante la faz del pasado se presenta cuando el hombre que ha tomado una resolución firme que debe cumplir en el futuro se encuentra ante la ocasión de cumplir o violar esta resolución. En este caso, dice Sartre, que toda la psicología tradicional concibe el momento como un arduo “debate” entre aquella decisión que se había tomado y la tentación de quebrantarla.

Eso es falso; el debate es una caracterización exterior del hecho; una forma de justificarse. Las cosas en realidad no se presentan así; no hay tal debate, nada impugna la resolución anterior que continua firme y definitiva. El problema está ahora, en este momento: yo me vuelvo hacia la antigua decisión para que me socorra, para que resuelva mi incertidumbre, para que influya en la libre determinación que debo tomar ahora, pero aquella decisión ni ninguna otra cosa me impide nada, debo decidir ahora y con plena libertad: eso es lo que me produce angustia. No habría tal angustia si una cosa obligara a la otra, pero eso no pasa, tengo que decidir sin el auxilio de la resolución anterior. Este tener que decidir a cada instante es lo que me produce la angustia. Las antiguas decisiones no me reparan, no me guardan, y tengo el vértigo de la libertad.

**La teoría del “faltado”.** Sartre llama a esto que tengo que ser en el futuro “la teoría del faltado”. Procura mostrar que lo que necesita algo para completarse tiene una significación ontológica. Si algo “falta” es porque tengo alguna noción del entero y la vocación a completar. Si veo un cuarto creciente de la luna, sé que falta, pero ¿por qué falta? En realidad la luna hoy, ahora, es lo que debe ser, es como es, pero mi noción del “faltado” me lleva a esperar una integración en lo porvenir. “Lo faltado” me tiende hacia el futuro y me obliga a completar la cosa presente con una porción en el futuro. |

- 99 -

Yo también soy un ser “faltado”, me falta precisamente lo que voy a ser. Lo que me falta está a una distancia que no puedo determinar. En el sentido ontológico no me falta nada, pero percibo que estoy “faltado” de todo mi futuro. Tengo una angustia del “faltado”. Yo disto únicamente una nada de este faltado. Si se diera este futuro como algo necesario sería el desarrollo de causas físicas, pero en mi caso lo “faltado” implica solo un conjunto de actos independientes de libertad. Sé que no estoy completo y que “soy faltado de algo”, pero de algo imprevisible. Lo faltado de la luna puede predecirse que será; lo faltado de una trayectoria puede trazarse, pero lo que yo aún deba ser está limitado solo por un conjunto de actos de libertad.

**La consecuencia ética de “lo faltado”.** En este momento empieza propiamente lo que podría llamarse el análisis original de Sartre. Hasta aquí había una similitud general con Heidegger, pero al tocar el problema de la

angustia, él dice que hay un segundo aspecto no considerado: el aspecto ético de la vivencia.

Esta búsqueda de lo faltado tiene una significación ética. Tiene su fundamento en el hecho de sentirme ligado al futuro. Sartre reivindica para su ética su carácter ontológico y afirma que para que sea efectivamente una ética humana tiene que estar fundada en el ser del hombre. En caso contrario se presenta como un dato, como algo que viene de afuera.

**Los valores.** ¿Cómo se descubre ese aspecto ético? Porque se descubren los valores. El concepto de valor está dado en conexión con su concepto de la libertad. Debe ser descubierto por las cualidades conexas. Propone la siguiente definición del valor: “es un ser que tiene ser”. Lo que se quiere decir con esto es que el valor es un ser normativo; no se le puede determinar realidad. Existe como norma. El punto de vista es que tiene un ser que está allende el ser, que no está dado como ser. El valor es entidad posible. Al estar usado como norma, dirige, regla, es posibilidad, es límite. El ser del valor es el ser de lo límite. Es aquello en dirección de lo cual nos volvemos para apreciar los actos humanos. No podemos decir que no existan, pues nos “volvemos a”, pero aún cuando alcancemos un grado en la escala de valores, hay otro mayor grado de perfección. Al realizar un valor de damos ser, pero ese ser ya no es valor. La norma se ha realizado y por tanto hay una calidad prometida por la norma, pero la misma norma al recibir entidad se extingue; deja de ser norma y es ente, pero renace de inmediato para reglar actos futuros.

Sartre discute y rechaza la concepción sociológica en virtud de la cual los valores serían el resultado de un consenso tácito en un lugar, un tiempo y en el seno de una sociedad. También combate a los idealistas para quienes el valor es una realidad ideal. Eso es “cosificar” el concepto, dice.

La norma del valor nos da la idea de una escala infinita. Por eso, si se admite la existencia de Dios, se lo coloca en el foco último de esta irradiación.

El ser del hombre se descubre no solo como faltado, sino que éste faltado tiene una consecuencia valorativa. Vamos libremente al futuro pero vamos vueltos hacia lo que consideramos bueno o hermoso. Este faltado de mi ser es para mí lo valioso. Al considerar este faltado futuro debo considerarlo como un faltado ontológico, pero también como un faltado moral. El valor es un ser que no soy, pero que tengo que hacerme ser, y

**El valor.** Ya dijimos que la angustia en Sartre tiene un carácter moral puesto que ella deviene a la faz de los valores. La vida diaria del común de las gentes se desarrolla dentro de un mundo estrictamente jerarquizado por valores, por eso necesitamos averiguar que sea su esencia.

Esta investigación nos hace encontrar una pura normatividad en este aspecto del fenómeno; descubrimos que no se trata de ser, sino de valer. Es un valer hacia el cual estamos avocados, que nos es imposible dejar de considerar, ni tampoco eliminar; es el signo de una elección imprescindible, aún cuando ningún valor especial se nos pueda imponer.

El hombre por su libertad puede crear valores, ir creándolos. ¿Por qué puede crearlos? Porque puede escoger libremente. Se escoge aquello a que se atribuye un valor. ¿Pero qué es valor? Es lo faltado – dice Sartre. Faltado es el sentido de lo que falta para que el hombre halle la coincidencia consigo mismo. El valor atrae porque es lo que viene a completar la realidad propia; es aquello que al alcanzarme realza mi estimación. El hombre quiere cargarse de una realidad valorativa.

No debemos olvidar que el hombre está constituyendo su esencia y para constituir la puede crear valores, o elegir aquellos que ya los tiene establecidos la sociedad. Esta es una forma inauténtica puesto que es una elección limitada, codificada.

**Puedo crear el valor o aceptarlo hecho.** Pues lo intrínseco del valor es que está allende, en el límite: “el valor es ser que no soy y que tengo que hacerme ser”. Esto de “hacerme ser” implica un doble movimiento: (1º) es tomar un ser que no poseo, y (2º) es darse en forma de valor un ser.

Si es que yo debo integrar mi esencia, toda elección de ser, será de aquél que aún no posea, o si lo poseo, que aún no posea suficiente. Mi constitución esencial tiene apetencia de un ser determinado. Esa apetencia podría quedar satisfecha, en cuyo caso sería dirigida en otro sentido. Pero además, con el ser que adquiero va algo que no es ser, sino valer. Es algo que no es una atribución de realidad, sino de calidad valorativa. Esta valoración debo hacerla en plena libertad. Si no procedo libre, habré tomado en cuenta lo que otros quieren que sea, no me habré creado, sino que me habré constituido según el gusto de los otros. Esto no es crear, sino estandarizarse.

Los valores constituidos por los otros, por la sociedad, me llevan hacia un límite, pues lo que agregó a mi ser es completamente limitado por un consenso. Pero si lo que yo acrecienta a mi existencia lo hago en plena libertad, entonces me lanzo hacia un ser que ignoro yo y todos, un ser que aún no existe. Eso es crear y tenderme a lo desconocido, que puede ser el fracaso o tal vez algo supremo.

**Yo elijo el valor, yo soy responsable.** Si el hombre es un ser para el valor, si el valor es algo que se funda en la libertad, entonces el valor es algo constituyente del hombre. No es un ser, sino el valor de un ser que yo me acrecienta. Pero el valor está fundado en mi libertad, luego es constituyente. Y aquí llegamos a una conclusión muy importante: si el valor se funda en la libertad, si el hombre es para el valor constituyente, la consecuencia es que la moral es relativa.

Se puede comprender que esta ética es de la libertad. El hombre es el ser por el cual los valores existen; él es quien escoge en plena libertad, luego es supremamente responsable. Muy al contrario de lo que se pudiera suponer, esta es una ética de responsabilidad. En la ética tradicional hay un automatismo, hay una codificación de la responsabilidad y del descargo.

- 101 - Esto es muy cómodo y muy tranquilizador. |

Pero la actividad valorativa propia nos pone con el peso de nuestra elección. Y dice: nosotros somos responsables de todo – de todo lo que acontece – en el mundo. Responsable de las instituciones, de las guerras, de la miseria, del arte, de todo, excepto de mi propia responsabilidad, porque soy un ser sin fundamento. Lo que soy, me está dado, es un simple dado.

**Al elegir, elijo mi esencia.** Vemos por consiguiente que la angustia implica el vivir no solo la elección sino también la atribución de valor. Esta elección me causa inquietud pues cargo con la responsabilidad y no puedo afianzarme en ninguna escala establecida. El acto que yo elijo puedo no haberlo elegido, pero si elegí esto, yo acrecenté mi esencia con esto, pero lo inquietante es que si elegí otra cosa igual me acrecienta y si elijo no elegir, también ello me acrecienta. Por eso tengo la sensación de que mi esencia está siempre pendiente; porque la elección no implica precisamente hacer esto o lo otro, sino ser esta esencia o la otra esencia, y no poder volverme atrás.

De esto resulta que el fundamento de la angustia no es precisamente la elección, porque esto es algo superficial. No es que porque yo sea un ser

que yo pueda elegir esto o lo otro. Lo que en realidad estoy eligiendo es ser esto o lo otro. Y la percepción de esta elección “de ser” es lo que provoca la angustia; por eso es algo ontológico, por eso no se trata de algo exterior, sino de la misma esencia.

**El hombre se descubre deficiente: Faltado.** Si el ser se reconoce como un ser para el valor, es porque se reconoce faltado, porque se completa. Completamos con tal valor, pero de inmediato se produce un nuevo vacío, un nuevo hueco. De manera que el hombre viene a captarse en este proceso de perpetua falta, como algo deficiente.

Al llegar aquí entramos en la 3ª parte de la obra de Sartre, que aún siendo distinta de las otras dos, se presenta en forma muy lógica, como derivada de las primeras. Hasta aquí examinamos lo “en sí” y el “para sí”. Todo viene a ser el análisis del mundo “para sí” y mi descubrimiento como un faltado.

Ahora viene una teoría muy compleja que muestra cómo este ser faltado quiere completarse y colmar su realidad con otra cosa. Pues analizando más profundamente vamos a descubrir que el hombre tiene ciertos artificios en su realidad que le permiten completar su naturaleza. El hombre no se resigna a ser completamente un faltado y se propone, proyecta ser un ser completo.

Proyecta, y se lanza a tratar de ser otra cosa. Siempre fracasará en su intento, pero ese fracaso no será admitido. El reconocimiento del hueco que le obliga a una elección constante y de su libertad obligatoria no son nunca reconocidos como un fracaso pues es de su estructura tender a lo imposible inclusive.

**La búsqueda del fundamento.** Con este lanzamiento y proyecto la conciencia es llevada a la tentativa de darse un fundamento de la existencia. La noción de su falta le es profundamente insatisfactoria; su gran aspiración es tener un fundamento en el ser y por eso va a buscar de varias formas un fundamento para su ser. Esto es lo que vamos a estudiar.

Ya sabemos que el hombre está suspendido en la angustia y que la quiere eliminar superándola. ¿Cómo podría lograr esto? Fundándose, adquiriendo un fundamento, pues esta fundación, si fuera posible, le daría la satisfacción de ser un ser completo. Todas sus deficiencias, la angustia, la responsabilidad, la culpa, todo desaparecería puesto que habría un fun-

damento, una razón de ser, un justificativo, un apoyo. Por eso el hombre intenta fundarse. |

Pero ¿cómo? Para ello intenta precisamente algo imposible: el hombre es un ser para sí, pero como “para-sí”, “es lo que no es”, “es el ser que no es”, de manera que para fundarse aspira justamente a ser el ser que es, es decir, busca su identidad consigo mismo. El ideal supremo, pues es la identidad; para eliminar todos sus problemas la conciencia quiere ser un “en sí”. El ideal de la conciencia es la fusión del “en sí” con el “para-sí”. Ello sería la creación de lo “sí”. Esto sería lo absoluto puesto que el ser quedaría reintegrado. Si se pudiera unir el espíritu y la materia (usando palabras más corrientes) tendríamos lo absoluto. La conciencia y la materia unidos implicaría la fusión de los dos aspectos de la realidad.

**Lo absoluto no es un dado.** Los grandes filósofos y especialmente los idealistas alemanes han partido de lo absoluto, pero lo han tomado como si fuera ya algo constituido, algo que estuviese a mano, desde donde se pudiera partir. Dado así el absoluto han fundado en él un sistema, lógico, desde luego.

Para Sartre este absoluto no es un “sí” dado desde el primer momento. No es lo dado, sino lo buscado, lo pretendido. El absoluto es el ideal; es el hacia-el-cual-vamos. Esto de inmediato separa su concepción de los idealistas. El va a procurar llegar al absoluto por la fusión del en-sí y del para-sí, pero esta fusión no puede hacerse por una superación dialéctica, como pretende Hegel, en la cual cada parte se supera, no elimina, quedando contenida en la fase de la síntesis. Esta fusión de los caracteres individuales esta bien en lo abstracto, pero si se propone para seres, materia y conciencia no podrían fusionarse.

Yo admito este ideal pero nunca podría aceptarlo como la abdicación de mi conciencia. Si se diera, mi conciencia tendría que unirse a la materia y en el momento en que se realizara su ideal supremo, perdería la conciencia de su realización puesto que el para-sí al integrar el en-sí dejaría de ser conciencia. ¿Por qué ocurriría esto? Porque no se trata de conceptos; los seres no pueden fundirse por la eliminación de los seres. La conciencia no podría llegar a conocerse en el “sí”, se encontraría más pobre que al empezar.

**El ideal del hombre es contradictorio.** El “sí” absoluto, que vendría a ser lo en-sí-para-sí, es una contradicción, no en términos lógicos sino como

ser viviente. Es una contradicción ontológica. ¿Por qué? Porque el en-sí es lo que es y la conciencia es lo que no es. Querer identificarlos es cometer contradicción.

Si esto es así, las consecuencias son graves puesto que sería contradictorio el ideal supremo del hombre; el hombre aspiraría a algo imposible, a algo que no podría darse. El hombre aunque reconozca esta falencia no renuncia a su ideal, no lo puede abandonar. Como no puede llegar a él, entonces lo hipostatiza fuera de él y le llama Dios.

Ahora pues podemos ver por qué dice Sartre que la idea de Dios es contradictoria. El hombre no renuncia a ese ideal, no renuncia a hacerse absoluto, hacerse sí, lo cual quiere decir que el ideal supremo del hombre es hacerse Dios.

**La pasión por fundarse.** Habíamos visto – y es una cuestión fundamental – que el hombre aún cuando reconozca que su ideal más alto, el de la unión profunda del en-sí con el para-sí, es contradictorio, no renuncia a él. No se resigna a vivir su realidad dentro de la banalidad inauténtica y busca diversas formas de tentar su fundamento. Pero como está demostrado que no se lo puede alcanzar, la conclusión es que el hombre es un ser volcado al fracaso. Eso ya lo hemos visto en | Heidegger y también, aún cuando encarado desde otro punto de vista, lo encontraremos en Jaspers. Luego, es un rasgo común en el existencialismo.

- 103 -

Es un ser obligado a vivir en la angustia, vivencia esta que penetra en el hombre por muchos lados. Ya hemos visto que penetra por la libertad, pero también penetra por el lado que Sartre llama “el otro”.

El hombre se proyecta hacia su futuro, pero al proyectarse fracasa. Solo no fracasa al desear las cosas no fundamentales, fracasa en lo fundamental, en la búsqueda de su fin, en el conocimiento de la realidad y en la búsqueda del “otro”. Este es el fracaso del amor. Por el amor él querría llegar a la armonía, la comprensión, la aproximación al otro, y vamos a ver las razones ontológicas que determinan esta situación.

Pero los reiterados fracasos no quitan al hombre la pasión, el deseo vehementemente de llegar a su fundamentación. Fundarse en el ser, estar asentado, no vivir en ese estado de caída, de incertidumbre, de inestabilidad. Quiere salir de la angustia, pero no puede, pues para ello tendría que renunciar a su libertad. Luego, es una pasión inútil, por que su fracaso es total. La

pasión del hombre es completamente inversa a la del Cristo. El Cristo es la pasión de Dios que quiere hacerse hombre y la pasión del hombre es por querer hacerse Dios.

El hecho del fracaso no le quita la pasión, luego tenemos que estudiar que sea este aspecto de la realidad humana aún cuando sepamos que va al fracaso. El hombre proyecta superar la situación y estos proyectos son tentativas de realizar el ser que no es.

Estas tentativas son tres, que se traducen en tres éxtasis, que ya sabemos que significa “ponerse afuera”. En todos los casos la tentativa es por buscar la fundamentación del ser, encontrar la gran premisa que lo justifique, explique y para ello va a procurar traer a sí o unirse con algo que le de consistencia. El ser puro acto instantáneo y vertiginoso, flotando en la nada, le es una situación profundamente insatisfactoria. Hay que tener bien presente que las tres tentativas que realiza siempre están enderezadas a buscar su fundamentación.

(1°) **Unirse al en-si por el conocimiento.** La primera tentativa consiste en la proyección de la conciencia en dirección al mundo. El para-si se proyecta hacia sus posibles.

Hay que advertir que hasta ahora hemos hablado del mundo como si se tratara de una realidad circundante y constituida por sí, pero ahora vamos a saber cómo y por qué se constituye. Esto es frecuente que nos suceda estudiando a Sartre: a medida que estudiamos se encuentran fundamentos de proposiciones tratadas en principio. En realidad el mundo es una parte de los proyectos del hombre. El hombre lo ha sacado de lo posible para convertirlo en real.

No hay un mundo en-si en el acto del conocimiento. No se niega la existencia del en-si, realidad primera, según lo vimos, pero la conciencia, justamente porque sabemos que existe, desea fundarse en él para compensar su inconsistencia. Pero este en-si está como un desconocido y la conciencia se apropia de él por el conocimiento y pretende que este conocimiento sea tal que llegue a traerle la fundamentación. Esta unión es lo que constituye el conocimiento, que es la captación de lo que es posible conocer. (Aquí hace Sartre una interesante especulación sobre el tiempo que no nos será posible estudiar. Trata los tres éxtasis, el del pasado, el presente y el futuro). La

conciencia busca la fundamentación en el mundo que crea, por el conocimiento (es un en-sí conocido, jerarquizado). |

Si la conciencia hubiera podido abarcar todos los posibles hubiera tenido un total conocimiento del mundo, pero ello le está negado porque la conciencia al proyectarse solo puede hacerlo hacia un aspecto muy limitado del en-sí y al realizar esta aproximación, vuelve hacia sí como algo conciente. Así se descubre un circuito: se proyecta hacia afuera para apropiarse de algo de lo en-sí y al tocar la cosa se da como conocimiento de ella. En este circuito que él llama el circuito de la ipseidad de la yoidad, es donde se ve el mundo. Pero realizado este conocimiento en este instante, en el próximo hay otro posible, y así sucesivamente.

Cuando más la conciencia busca la unidad con el mundo más realiza el resultado opuesto, más se particulariza en cosas aisladas: cada apertura en un proyecto más. Cuando más conozco el mundo más problemático se me presenta. Conocer es desconocer. El mundo no se da como un compacto, sino como un problema múltiple. Cada esfuerzo de conocimiento implica una propagación de perspectivas.

Y así, el primer éxtasis, la tentativa del para-sí de unirse al mundo, fracasa. Lo que la conciencia ha deseado es unirse al en-sí y en este esfuerzo realiza el conocimiento. Desea negarse como negación, como no ser, pero al querer llegar a este resultado ella se va perdiendo en una perspectiva de conocimiento cada vez más problemática. Nunca llega a tener el en-sí del mundo. Cada vez lo que se conoce es menos de lo que se conocía.

(2°) **Unirse a sí misma.** El segundo éxtasis se da cuando la conciencia se percata de su primer gran fracaso, entonces hará una segunda tentativa que viene a ser el propósito de unirse a sí misma.

Es decir, como la conciencia no puede llegar al sí, se vuelve sobre sí misma (reflexiona) para captarse a sí como una realidad, como un dado, como una cosa. Ella se pone solidificándose, haciéndose ser, y afirmando: "yo soy eso". Es una tentativa de imitación del en-sí.

Es así como los filósofos han creado la ilusión de un "yo" (ya había denunciado esta apariencia). Como si yo, siendo yo mismo, pudiera volcar mi conciencia, pudiera solidificar mi yo. Sería la identidad del para-si consigo mismo por medio de una reflexión.

Pero esto es también un fracaso, además de ser de mala fe, es una simulación que no es posible. Es pretender solidificar todo un pasado, contemplar una esencia terminada. El yo contemplado tendría en este momento la conciencia de todos los momentos vividos, pero eso es irreal; lo único conciente es la reflexión de este momento sobre el yo como un sujeto lógico, o en todo caso en particularidades de su historia – pensado el yo como historia – pero un conjunto constituido es pura quimera, no es real. No puede haber un yo que sea al mismo tiempo todos los estados de conciencia. Esta se da siempre como un estado, como un acto, no como un conjunto múltiple de actos.

Hay que advertir que todo este análisis es una crítica a las postulaciones psicológicas que pretenden descubrir la conciencia como una realidad íntegra y conciente. Yo podría relatar lo que ha pasado por mi conciencia, pero conciencia propiamente puedo tener de este instante, cortado del anterior y posterior por la nada. Para lograr que la conciencia contemple su yo, debe desdoblarse, hacerse dos. Pero ¿qué podría separar la conciencia de la conciencia? Nada. De manera que el para-si que desea llegar a la unidad, tendrá que separarse una vez más para unificarse. Esto es contradictorio; la tentativa de buscar unidad desdoblándose resulta una burla.

Vemos pues que el segundo éxtasis, el proyecto del para-si de fundarse en si mismo, también fracasa. La conciencia no puede unirse a | si misma, entonces tratará de hacer una tercera tentativa. Lo importante y que no hay que olvidar es que la conciencia está en fuga de la inconsistencia, de sus negatividades, quiere encontrar un concreto ser “eso”, quiere hacer cesar la angustia y ser conciencia fundada.

- 105 -

- (3°) **Unirse a otra conciencia.** La tercera tentativa se realiza cuando la conciencia frustrada de unirse consigo, trata de unirse a otra conciencia, que viene a ser “el otro”. Esta unión con “el otro” es la última posibilidad. También encontrará el fracaso, pero por el tipo de análisis que encontramos podemos decir que es lo más interesante del pensamiento de Sartre.

Tendremos que detenernos un poco más para el estudio de esta tentativa, pero es el esfuerzo sumamente importante de llegar al otro ser. Hasta ahora solo hemos examinado el en-sí y el para-sí, ahora estamos buscando “el otro”; la conciencia busca “el otro” para unír-

sele. No se trata de otra región del ser, sino de otra estructura de este mismo ser, que se me revela "para otro".

El análisis de la conciencia estaba descrito como para-sí pero este análisis nos revela que en cierto momento la conciencia sale hacia otro. El descubrimiento de esto es tan fundamental que es lo que viene a completar la descripción del hombre. El problema vamos a examinar analizándolo. Hasta ahora no lo hemos mencionado, pero vamos a hacerlo teniendo en cuenta lo que me revela mi conciencia.

Sartre sabe que este es un problema muy importante en la metafísica. Tanto el idealismo como el realismo han hecho y hacen esfuerzos por destacar el ser del otro. Todos los sistemas de una manera u otra se encuentran en la necesidad de tratar el problema del solipsismo: yo – sujeto y el objeto – mundo. Esta solución repugna a la dignidad humana; no puede ser que todos los hombres y mujeres con quienes convivimos sean simples fenómenos. El problema es demostrar que existe el otro como sujeto. Esto es más complicado que encontrar la realidad del mundo.

La posición de Sartre es original. Él va a mostrar que la conclusión a la que llega el idealismo es el realismo y vice versa. Eso ocurre porque todos tratan mal el problema; no se puede demostrar la existencia del otro, sino vivirla. Afirma que la existencia del otro debe encontrarse en forma existencial; debo saber si hay alguna experiencia mía que me ponga en presencia de otro. No quiero demostrar nada sino encontrar una vivencia reveladora y vamos a ver que así como lo que nos revela la existencia es la náusea, lo que nos pone frente al otro es la vergüenza.

**El otro hombre, como sujeto.** Habíamos dicho que ni el realismo ni el idealismo pueden resolver el hecho de la existencia de otro hombre como sujeto, por un método racional. Puesto que la conciencia es un para-sí, en otra persona se da como para-sí de otro, luego son dos entidades herméticas sobre sí mismas. Una conciencia no puede conocer objetivamente a otra, por eso tenemos que buscar una vivencia que nos la revele y abandonar todo camino racional.

Esta experiencia existencial es la vergüenza y tiene una alta importancia en el sistema de Sartre. Por ella vamos a llegar a la revelación del otro. Eso es lo que ahora vamos a tratar.

Tenemos que explicar cómo el hombre llega a esta vivencia, pero supongamos por un momento que ya lo hayamos explicado y que por ella llegamos al “otro”.

- 106 - ¿Cómo se presenta el “otro”? ¿cómo sale? Y encontramos que me aparece como una negación, como aquel que yo no soy. Aparece negándome a mí mismo. Aquella conciencia que no es la mía, es la del otro. Nuevamente se revela la nada en íntima unión con el ser; toda diferenciación del ser, no siendo el ser, es la nada. La conciencia surge por la negación de lo en-sí. Esta realidad bruta negada da el para-sí y la negación de este para-sí, de sí mismo, da el otro, pone el otro en el mundo como sujeto, con calidad igual a la conciencia. Podemos decir pues que fenomenológicamente surge “el otro” como negación de sí mismo. Esta realidad del otro es mi negación.

Pero para que pueda poner esta negación es necesario que retome el acto por el cual me constituyo. El ser en-sí pone la realidad del para-sí, pero no vamos a suponer que esta negación sea única. Negándose una segunda vez pone el otro. La conciencia es una secreción del en-sí, pero por negaciones sucesivas surge la multiplicidad de las otras conciencias.

Yo soy un para-sí, en relación a mí, pero un para-otro en relación a otra conciencia. Este movimiento pone la multiplicidad en el mundo.

Pero este todo está basado en que previamente tenga la experiencia del otro. Dado el otro quiero saber qué es y encuentro que es la negación de la misma negación que soy yo. (Yo soy negación del en-sí).

Para encontrar al otro, habíamos visto que necesitamos una vivencia y vamos a ver que ella es la vergüenza. Volvemos atrás, aún no hemos llegado a la revelación del otro.

**Mi cuerpo.** Imaginemos que yo este vuelto a mi subjetividad y que hubiese procedido a un total análisis de los diversos aspectos que me son dados en mi conciencia, entonces encuentro que yo me describo como una realidad parcial puesto que debo considerar mi existencia corpórea. No puedo negar mi cuerpo, mi cuerpo se revela a mi conciencia por relaciones inmediatas. Mientras que yo me considere conciencia (espíritu en el lenguaje tradicional) pura no podré descubrir al otro. Ahora cuando tomo en cuenta mi consistencia física, entonces ya puedo dar un paso.

No se trata de examinar las tradicionales dificultades que se presentan cuando se trata el tan grave problema de las relaciones de cuerpo y es-

píritu. Sartre se ocupa de ello, nosotros no podremos hacerlo; nos limitamos a lo indiscutible: el hombre tiene cuerpo. Y es precisamente por este cuerpo que llegamos al "otro".

Yo percibo la existencia del otro como el que ve mi cuerpo. Veo que él me mira, pero se trata de una mirada que me revela que me ve. Mi cuerpo es visible, él me ve siendo un ser. Y dice: esta situación de tener el cuerpo visto es lo que produce la vergüenza ontológica.

Hay que advertir que necesitamos elevar el sentido de esta palabra. Como en el caso de la náusea se trata de un término al que se da un sentido ontológico.

**La vergüenza me revela el otro.** Pero ¿qué es la vergüenza? Y él replica: supongamos que acabo de hacer algo torpe, enseguida siendo un escalofrío que me recorre el cuerpo de la cabeza a los pies, de manera súbita, sin preparación previa. Es algo como un temblor caliente que camina a contrapelo. No se trata de una cosa que me venga de afuera, sino que tiene una relación directa con mi intencionalidad, es una revelación de la misma, es la aprehensión de mi mismo. Yo relaciono ante un objeto vergonzoso que soy yo mismo. No es de otra cosa; la vergüenza es siempre de mí, vergüenza por sí, de sí. En último análisis uno tiene vergüenza de ser tal como es, es una relación íntima de mí a mí.

No es cosa que yo capte por vía reflexiva. No es que mi conciencia volviéndose sobre sí capte el acto de torpeza y que ello me produzca | la vergüenza. No; es necesario que el acto salga fuera de mí y vuelva, que exista una especie de espejo que me devuelva al acto vergonzoso. Necesito que alguien esté fuera de mí, mirándome. Si estoy solo no tengo vergüenza. Ahora, si al realizar el acto torpe miro y veo que alguien me ve, entonces siento la vergüenza. Puede que esté completamente solo, que no tenga ningún testigo ocular, pero si solo me imagino que alguien pudiera haberme visto, siento vergüenza. Luego, la vergüenza aparece ante la presencia de alguien real o imaginado.

Es necesario que este aspecto torpe de mi intimidad salga y retorne para que exista la vergüenza, debe salir, estar frente a otro y volver. Por eso es la vivencia fundamental que me pone frente a otro.

Pero ¿qué es lo que me produce la vergüenza? El hecho de tener que aparecer tal como soy frente a otro. ¿Qué es lo que me intimida? El sentimiento de que estoy pendiente del juzgamiento del otro.

**Mi captación como objeto.** Esta situación me lleva a una conclusión sumamente importante: una parte de mi ser me es únicamente dada a mí, mediante la mirada de otro. Luego necesito que este otro esté para terminar de conocerme. Aquí Sartre retoma un tema hegeliano, el de las mediaciones repetidas de las conciencias. Eso viene a revelar que una parte mía está alienada, no puedo conocerla por mí, solo después de haber estado ante los ojos de otro. Una parte mía me pertenece mediante otros.

El análisis ontológico me revela una parte mía que no es sujeto sino que es objeto, debe ser revelada como objeto, incluso para mí. Hasta ahora me consideraba sujeto puro, pero me descubro que el otro con su presencia me constituye en objeto. ¿Cómo es que me reflejo en la conciencia ajena? En tanto soy objeto. Y esta parte yo puedo reconocer como mía, pero solo la alcanzo cuando previamente ha sido objeto de otro.

Entonces resulta que si quiero comprender toda mi realidad tengo que considerar mi cuerpo; si soy un cuerpo otro me ve; si me ve, soy su objeto; si soy su objeto, ello significa que parte mí puede ser objeto, de donde resulta que yo me capto como objeto mediante la presencia de otra persona, de otro.

Toda la cuestión está en este punto: yo soy un objeto para otro en la medida en que soy un cuerpo. El no tiene acceso a mi subjetividad, ella es un hermético para-sí, pero ve mi cuerpo, así como yo veo el suyo.

**Algo mío está alienado al otro sujeto.** Ahora bien, ese cuerpo que yo veo puede aparecerseme bajo una doble relación, ya sea como sujeto o como objeto. Y ya sea que me dirija al otro como sujeto o como objeto, voy a descubrir comportamientos y relaciones diferentes; esa situación me hará descubrir la totalidad del otro.

Empecemos por analizar este otro como sujeto. Lo esencial es que si yo capto al otro como un ser que me ve, yo tengo que concebir que su mirada capta todo el panorama del mundo como un ser que está en el centro de la realidad. Puedo concebir que la realidad está ordenada para él; se le aparece un espacio confluido hacia sus ojos que hacen de foco. Las cosas guardan relación, no entre sí, sino con sus ojos. No hay distancia

entre cosa y cosa, sino cuando especialmente se quiere medir. Si el otro es sujeto, debo convenir que todas las cosas se dan para él, que hay una perspectiva alrededor de su mirada. El mundo se configura hacia él. Todo el mundo que yo captaba antes como un objeto mío, surge ahora como un objeto para el otro. |

Pero lo más grave es que al reconocerlo como sujeto, como centro de mirada, tengo que convenir que en esta captación yo también tengo que estar captado puesto que soy un cuerpo. Pero en cuanto cuerpo, es mi cuerpo, no se trata de la corporeidad indeterminada y para mi indiferente de la mesa, sino de mi cuerpo que hasta ahora formaba parte del sujeto único. Así como focaliza el otro, yo estoy alienado; el otro me hace sentir objeto, y así, por haber puesto la realidad del otro me encuentro con una contradicción ontológica, no lógica. Yo soy sujeto y acepto que el otro también lo sea, pero al aceptar la situación me hago objeto. Esto es contradictorio, y es una contradicción insoluble porque tiene relación con la naturaleza del hombre.

**“El otro” impide mi intimidad.** Mientras soy sujeto me proyecto en libertad hacia mis posibilidades, pero al ser objeto esas posibilidades están paralizadas. El otro no solo me capta como objeto, sino también con mis posibilidades. Yo soy una transcendencia transcendida por el otro. Por su mirada no solo ve lo que yo veo, sino que ve mi misma mirada, mi posibilidad, no mi subjetividad como tal, sino como objetividad. Yo soy un ser que es visto viendo.

El capta como objetividad mi acto subjetivo de mi mirada; entonces me siento amenazado. Surge el sentimiento de la amenaza. Su realidad como trasciende mis posibilidades, es siempre una amenaza. Impide mi intimidad, siempre me está viendo, me previa de mi secreto. Yo cada vez más me revelo mi mismo a él. Esta intimidad, si quiere realizarse, al solo empezar a manifestarse, ya está vigilada y por tanto amenazada por otro. Eso me produce angustia.

Es la angustia por la amenaza de mi libertad. Pero aquí se presenta una contradicción con la esencia de la libertad. Si la elección me produce angustia, la pérdida de esta capacidad o su limitación tendría que aliviarme, pero no es así, también siento angustia porque me la quiten. No se trata de una consecuencia racional, sino algo ontológico revelado por la vivencia.

El hombre es un ser que no puede vivir su intimidad, dice Sartre. La imagen de su infierno es la de un ojo que lo penetra todo. Y aquí tenemos que entrar a tratar el conflicto de las libertades.

**La dialéctica existencial.** Habíamos visto que parte de la realidad humana se da como objeto y que se la puede percibir después de haber sido vista por otro. Esto le lleva a afirmar a Sartre que el ser del hombre no está definido ni para ser sujeto ni para ser objeto. Que la realidad humana es oscilante entre estos extremos. Hay una íntima dialéctica entre la una y la otra forma. Si acepto que otro sea sujeto, mi personalidad se le aliena, pero a medida que el otro se afirma como sujeto, hay una íntima sublevación de mi persona para tratar de hacerse sujeto y convertir al otro en objeto. Ahora bien, a medida que hago objeto al otro, se produce un movimiento inverso. Esa es la dialéctica existencial. Sartre la analiza en muchos comportamientos humanos.

**La presencia del otro me aliena.** Al considerar al otro sujeto tengo que admitir que es un centro de la realidad; al descubrir al otro, me roba el mundo que hasta ahora estaba volcado hacia mí. El otro asume la centralización que anula la mía y me degrada hasta hacerme objeto.

El otro por su capacidad de mirar, me transforma, me aliena. La alienación es la transcendencia transcendida. El otro desde afuera ve el mundo y a mi; engloba mi yo en el mundo, eso me quita mi subjetividad. | Me convierte en objeto. No soy ya un para-sí; es decir que estoy privado de mi libertad. El otro me roba la libertad.

El otro me pone en relación negativa; eso me angustia, pero aquí siento la angustia no por el ejercicio de la libertad sino por su pérdida. Es una tortura infernal. El infierno son los otros. En la pieza de Sartre "A puerta cerrada" se pone en escena el íntimo deseo de cada personaje de estar solo. Ese es el símbolo. Cada uno quiere vivir su realidad como sujeto, pero no puede ejercer toda su libertad.

**La libertad necesita un testigo.** Esta realidad de la libertad está sometida a una antinomia, porque al ser libre, yo quiero ser únicamente libre yo, no quiero que nadie me limite. El ideal de la libertad no podría sufrir límite alguno. Ontológicamente, al darse una libertad, tendría que abarcar la totalidad de las posibilidades, ya que toda traba es una limitación. Pero no se puede dar la libertad en un solo sujeto, porque si esto se diese, en ese momento se desharía. No puede haber libertad única. La libertad nece-

sita de un testigo. Si una libertad se extendiese hasta aniquilar todas las libertades ajenas, al lograrlo, se aniquilaría también ella. Si en el mundo total hubiese un solo sujeto y todo el resto fuera objeto, la libertad obraría de un modo silencioso y sin consecuencia porque la libertad solo se reconoce frente a la libertad ajena.

El supuesto acto de obediencia del otro ya no sería tal, sino simplemente una manifestación de la voluntad del sujeto a la cual no se podría oponer de ninguna manera. No habría obediencia, acatamiento, sino una causa física. Para que la libertad sea tal, debe reflejarse en la libertad ajena.

Por nuestra naturaleza todos queremos ser completamente libres, pero eso no es posible. Libres, pero frente a libertad ajena. No se trata de una postulación sociológica en el sentido de las libertades que deben coexistir en el seno de una sociedad, sino se trata de algo ontológico. Desde el punto de vista metafísico yo no podría reconocer mi libertad, sin la libertad ajena.

Por eso – dice Sartre – Dios no puede ser libre. Si delante de Dios omnipotente no pasara nada que le negase su potestad de hacer, no podría haber el reconocimiento de la libertad. Esta es un gran lección para la convivencia, porque muestra que hay que llegar al equilibrio.

**Convierto al otro en objeto, pero él me mira.** Si quiero realizar mi libertad debo realizar la libertad de los otros y aunque sea una amenaza para mí, es el testimonio y condición de mi propia libertad. Si considero al otro como sujeto estoy obligado a ver en él a un ser que me retiene una parte de mí ser, hay una parte de mí mismo que es ser-para-otro. Esta en mí para otro.

Esto me desdobra en dos estructuras lo cual me produce angustia. La conciencia se da cuenta de esta angustia, sabe que ella tiene su origen en el límite impuesto a su libertad y tiene como recurso para curarse de ella, negar la libertad ajena. Es un recurso momentáneo; niego la libertad del otro y lo convierto en objeto. Afirmo así mi soberanía metafísica y equiparo al otro al ser general del mundo, lo hago objeto.

¿Qué consecuencias trae esto? El recurso lejos de calmarme me llega nuevamente a la angustia. ¿Por qué? Porque de todas maneras no puedo evitar que el otro me mire. Es mi objeto, yo lo he hecho objeto, pero a su vez me ve y me ve objetivamente, como objeto. En la medida en que soy un ser físico estoy expuesto a su mirada y la mirada es lo que me impide hacerle

- 110 - Llegar a ser un total objeto. Esta mirada es | irreductible; es una mirada de esclavo, pero que me juzga. Puedo matarlo, pero no privarle de que me juzgue. Ella no me puede permitir una total anulación de su subjetividad. Yo quiero hacer de él una cosa, pero aún así es cosa que me ve. Eso hace irreductible su capacidad de conservar algo de su subjetividad y de la objetivación consiguiente de mi por su mirada. Yo lo hago objeto pero solo hasta cierto punto porque siempre, mientras me mire, él me hace objeto a mi. Esto es contradictorio. No llego a conseguir lo que deseaba, llego de nuevo a una actitud de oscilación, pero no a algo definitivo. A esto llama Sartre la dialéctica de la existencia.

**Mi libertad vista me produce vergüenza.** Pero en esta relación con el otro está contenido un existir hacia afuera, hacia el otro. Esto viene a ser una condición de la vergüenza. Es el resultado de estar exhibido; no puedo hacer de mi realidad un secreto.

Yo quiero ser un sujeto, pero quiero serlo solo, algo aislado del mundo de los otros. Pero no puedo, no solo por mi cuerpo sino también por mi acción. La libertad solo puedo realizarla en el mundo.

Hay un lado de afuera de la libertad que es visto por el otro, y esto de estar siempre visto es lo que produce la vergüenza ontológica. Es la vergüenza de tener que existir frente a los otros. No es una vergüenza por una falla moral, sino que al contrario puede ser hasta una manifestación moral. Aquí se descubre lo difícil que es separar en Sartre lo metafísico de lo moral – observa el profesor. No se encuentra en Heidegger ni en Jaspers, tal vez de modo distinto en Marcel. Todos estos tratan la moral como algo separado, algo que se forma con las conclusiones de la metafísica, pero separado. En Sartre la ética no es una consecuencia de la metafísica, sino que es la metafísica misma. Lo ético en Sartre es la vivencia puesto que esta es la creadora de valor. No hay tabla de valor que se estructure en otra forma – al menos en la vida auténtica. El valor es una creación de la libertad.

**La culpa ontológica por la caída.** ¿Pero por qué siento esta vergüenza ontológica? Porque yo me siento culpado, algo así como si tuviera el pecado original.

Realmente puedo meditar esta situación y siento que frente al otro hay un algo que me torna culpable. Siempre frente al otro siento el reproche de una culpa vaga, así como siento vivir en un estado vergonzoso. Es algo

que nos toca a nuestra realidad, pero algo muy impreciso. Es lo que se podría suponer que sea el pecado original, una caída. Y hay mucha realidad en este simbolismo pues se trata de una caída en la objetividad. Caigo entre los otros; ya no tengo intimidad, todo lo que haga será juzgado, interpretado.

La concepción teológica es que la naturaleza humana cayó. Así es verdad en el sentido de que el hombre como sujeto puro no está sujeto a esta vergüenza, pero así como aparece un aspecto visto por los otros, surge la vergüenza.

Este es el análisis que hace Sartre de mi subjetividad con respecto a la subjetividad de “el otro”; el conflicto que surge es ontológico. Yo siempre debo considerar al otro, por eso necesito considerar cuáles son las relaciones con esta co-presencia. Hay un número de conductas que revelan esta realidad; son aquellas que corporizan esta interrelación.

Pero no podremos seguir con estas descripciones por razones de tiempo; por lo demás es una de las partes interesantes y más fáciles de leer. Apenas podremos ocuparnos de unas nociones: del lenguaje, el amor, el sadismo, el masoquismo. Son conductas humanas que ponen de relieve a “el otro” en mi conciencia. |

- 111 -

**Las dos actitudes para fundarme en el otro.** Vamos a proseguir la descripción de las relaciones entre mi conciencia y los otros. Vemos que la relación del para-sí y del en-sí adquieren una complejidad mayor puesto que en el mundo aparece una categoría especial de ser que es el “otro”. Una descripción del en-sí prescindiendo de él, sería falsa.

Pero cómo fue que encontramos al otro. No tenemos que olvidar que fue buscando la propia fundamentación.

El otro me mira, y me objetiva; el otro sabe lo que soy y eso me hace sufrir por lo mío alienado, por lo mío que está en el otro. Habíamos visto que yo puedo calmarme negándolo como sujeto; pero fracaso, no puedo aniquilar la subjetividad del otro, porque me sigue mirando.

Más hay una segunda actitud que no es la negación del otro, sino la captación de su subjetividad. Lo reconozco como poseedor de una parte de mí, pero si a mi vez lo capto, recupero lo mío que está en él. Pero aquí surge una dificultad: para captarlo como sujeto no debo negarlo, ni destruir su libertad.

Estas dos actitudes ante el otro son las grandes líneas que guiarán el análisis de Sartre para el estudio de las relaciones concretas entre el para-sí y el otro. Las conductas particulares aparecen según se acentúen una u otra tendencia. No podremos ocuparnos de todas ellas, solo expondremos, a modo de ejemplo, el más importante caso en que el deseo es de captación del otro como sujeto. No nos ocuparemos de los comportamientos resultantes de la negación del otro. Hemos expuesto la actitud teórica, pero no podremos avanzar más que hasta allí.

**Los aspectos dialécticos de la existencia.** Debemos aclarar que las dos actitudes son opuestas. La una excluye a la otra; el fracaso de la una conduce a la adopción de la segunda. Pero como allá en el fondo siempre está el fracaso, encontraremos que la búsqueda de la una nos lleva lentamente al término opuesto. Se produce un movimiento de relación circular; si profundizo una actitud, me vuelvo a la otra.

En ambos casos yo pretendo la recuperación de mi ser alienado. Según adopte una actitud u otra el propósito va a ser la captación de mi ser, pero los resultados serán diferentes. Si niego al otro, si lo objetivizo, lo que trato de hacer es recuperar el ser mío, hacerlo mi conciencia, trato de obtener el ser de mi para el para-sí, pero degradado, aproximado al en-sí.

Si afirmo la subjetividad del otro yo debo tratar y captarlo como sujeto. Si niego la subjetividad del otro, niego su libertad y lo someto; si afirmo su subjetividad quien se somete soy yo. De estos movimientos surgen los aspectos dialécticos de la existencia.

**El amor como deseo de fundamentación.** Nos proponemos examinar qué sea el amor. Además de todo su interés moral, afectivo y social, adquiere en Sartre una relación con la misma estructura metafísica. Sus personajes dramáticos o sus actitudes, vendrían a ser ilustraciones de la concepción teórica. Nosotros no podremos entrar en el aspecto literario, nos limitaremos estrictamente a la exposición contenida en "El ser y la nada".

De las dos actitudes, vamos a eliminar la una; nos quedamos con el deseo de captación del otro como sujeto: el otro es ser humano libre, una conciencia. Con él quiero establecer relaciones. Voy a tentar mi unión a otra conciencia.

Pero unirme a un sujeto libre es irrealizable pues tropiezo con un conflicto ontológico de libertades. La libertad no acepta pacto ni | acuerdo que

la limite. Tengo pues el problema de captarle sin destruir su libertad, no sometiéndolo a mí. Esto, dice Sartre, no tiene sentido; no concuerda con el carácter de la libertad. Sin embargo, es nada menos que esto lo que pretende el amor: captar al otro como libertad pues es esa libertad la que pretendo.

Sartre dice que no se puede concebir el amor como posesión física, como realización del deseo sexual. Lo que se proyecta, lo que se pretende es saciar una apetencia ontológica de fundamentación, y en este caso se pretende captar al otro como conciencia. Su conciencia es lo que quiero poseer.

**Deseo captar al otro como libertad.** Su realización resulta difícil. El primer obstáculo es que no puede ser nunca una captación motivada por la violencia, ni por ninguna motivación psicológica. Lo que interesa al amante es la captación de la libertad; captación de la libertad por la libertad. Si el otro tuviera una motivación o se tratara de un total sometimiento o aunque sea parcial, ya no habría libertad, sino una degradación de ella. El proyecto es de captación de libertad de un ser libre, sin ninguna especie de servitud.

¿Cómo es posible eso? Si percibo que he obtenido una entrega total, descubro que no realizo mi proyecto. Necesito una aproximación que me permita apropiarme de una libertad con la mía, y ello me precipita al amor. Solo por el amor podría realizar la tentativa.

El proyecto en sí es contradictorio. El amante quiere que la libertad del otro lo determine (a este otro) libremente a amarlo, pero al mismo tiempo quiere que este deseo se fije, que no cambie, que se estabilice en el comportamiento que lo ha determinado. Vemos pues que su misma pretensión es contradictoria. Se pretende que la libertad elija libremente fijarse en el momento en que se determine a amar y que renuncie a todo otro proyecto. Esto es contradictorio. Pido al otro que me ame libremente pero que en el mismo momento renuncie a su libertad. Luego es una libertad fijada. Pretendo una subjetividad viva y vibrante pero al obtenerla empiezo a querer convertirla en objeto.

Lo que el amante exige es que el amado lo convierta en una elección absoluta, que lo convierta en su fin. Y realmente este proyecto de amor es en sí mismo una posibilidad momentánea de captación recíproca de dos

libertades. Es algo fugaz que se desvanece al tratar de profundizarlo, pero hay un momento en que estamos frente a la alegría del amor.

**La ilusión de justificación.** En este fugaz momento el amante siente la fundamentación de su ser; ahora puede justificarse a si mismo, encuentra su razón de ser en este proyecto de dación y unión recíproca. Siente confianza; hay una superación del vertiginoso estado de inseguridad. Ahora bien, esto que siente no es una vivencia reveladora pues da la apariencia de una fundamentación que no está dada. Pero es el punto más alto de la existencia pues en ese momento, con el otro, se llega hasta una proximidad del absoluto. Es la fundamentación del amante en el deseo que tiene del amado. Se encuentra con otro, para otro y de otro. Se siente “yo soy necesario para”; es una situación ilusoria, pero es la más elevada alegría de la vida. Pero es inestable, está volcada al fracaso. ¿Por qué?

Hemos dicho que yo quiero que el amado haga de mi un fin. Quiero que él quiera querermme como soy en mi subjetividad. Quiero ser para él en su calidad de sujeto; pero como tal sujeto tiene una característica irreductible: me mira. Entonces me encuentro que quiero presentarme | a él en mi subjetividad pero no logro darme sino como apariencia; como soy ante sus ojos.

Yo pretendo llegar a una verdadera complementación de mi, captándome en la conciencia de otro. Yo me quiero dar como sujeto, pero en realidad me doy como objeto. Quiero que me quiera como subjetividad, pero le ofrezco solo mi objetividad; me encuentro ofreciéndole al otro un yo objetivo, uno que yo sé que no soy y que en parte hasta me desconozco. Lo mismo pasa en relación al otro; él no puede darme su subjetividad.

**La seducción es todo lo realizable del amor.** Esta descripción tan fría corresponde exclusivamente al análisis ontológico y no a los sentimientos, a los deseos que son las manifestaciones externas. Pero también el fracaso ontológico no implica la no realización sentimental y física. Hay pues una posibilidad de relación parcial.

Yo trato de que el otro me capte, tiento su captación de mi, y a mi vez busco la suya. Este aspecto de la relación es llamada la seducción. Sartre concluye que el amor en su realidad psicológica no se distingue de la seducción. Ontológicamente es la tentativa de captación de una libertad a otra; y si bien ello no es posible, eso no quita que parcialmente no sea

realizable, y justamente, los fenómenos psicológicos del amor viene a ser una forma de realización parcial de aquel proyecto.

En la seducción yo pretendo captar la atención del otro sobre mí. Yo voluntariamente me pongo delante del otro como objeto. Quiero parecer al otro que todo mi ser es este ser objeto. ¿Por qué? Porque la intención del seductor es trascender en la seducción. Él pretende exponerse a la subjetividad del otro, pero su intención profunda es penetrar en la subjetividad del otro. Esta es una forma de insinuarse. El otro vuelve hacia este objeto su libertad, lo mira; es una celada para llegar a lo pretendido.

Esta actitud seductora vendría a ser el amor, todo el amor. En ella me reduzco a ser tratado como objeto para volver la situación a mi favor. Y eso es todo el amor – dice. El amor en tanto que sentimiento y no análisis metafísico, es seducción.

**No se niega la posibilidad empírica del amor.** Hay que tener presente que nuestra estructura humana, revelada por el análisis ontológico, admite contradicciones de mayor o menor grado que se presentan en el curso de la vida. Esto importa decir porque muchas veces la conducta empírica adquiere formas dispares. Sin embargo, estas conductas son afloraciones de significados profundos que pueden aparecer encubiertos. Así, en cuanto al amor, el análisis nos revela la imposibilidad metafísica de la realización de aquello tentado por los amantes, pero eso no significa que no haya una realidad empírica que tiene efecto en planos más bajos.

Además hay otra cosa, cada tentativa fracasada, que no obstante ha logrado un cierto éxtasis, no hace que venga un desistimiento necesario; también se dan las repeticiones de los intentos que llevarán una y otra vez al amante a una proximidad del éxito. No hay una rígida construcción única de la actitud amorosa, sino que se presenta como una serie de tentativas, como una renovación constante de la actitud. Si el amor llegara a realizarse, sería algo definitivo; un éxtasis constante. El sujeto que fracasa puede y de hecho vuelve a tentar y así puede llegar a repetir sus arrobamientos.

Vemos que esta posibilidad de repetir implica un optimismo subyacente. Eso se lo han reprochado sus críticos a Sartre: encuentran cierta inconsecuencia en esta actitud. |

**El lenguaje.** Pero habíamos quedado que el proyecto que tengo en lo que llamo amor es alcanzar al otro en su subjetividad. Para ello tengo que emprender la empresa de seducción de tal modo que el otro me elija como un ser para el amor.

Mas en esta actitud de seducción se revela el problema del lenguaje. Esto ha sido tratado por todos los sistemas filosóficos, y las soluciones adquieren variados matices, desde un lenguaje dado por revelación, hasta un total empirismo. Sartre dice que no hay tal problema; es un planteamiento falso; que no hay cuestión de lenguaje. Dice que el lenguaje es propiamente el ser para el otro.

Desde que me considero sujeto descubro parte de mi subjetividad en un ser que a mi vez veo parcialmente como objeto. En esta actitud está implícita la situación de que deba dar sentido a mi presencia en el otro. El lenguaje viene a ser algo muy amplio, es la interpretación que doy al otro, o también, el sentido que le doy. El otro me recibe, me pone en el foco de su mirada y el lenguaje es el sentido que yo le doy a este otro. Yo lo estoy interpretando. En mi caso, no soy yo el primero que uso del lenguaje, sino el otro que está revestido de símbolos que yo interpreto. (Hay que advertir que lenguaje significa aquí todo medio de expresión). Algo en el otro hace que yo lo interprete y este algo es parte del lenguaje. De esto resulta que en cada caso es el otro quien primero lo utiliza.

Pero en este caso especial de la seducción yo me pongo delante del otro y uso un lenguaje especial puesto que me propongo captar su interés. Me propongo llegar a la realización de mi proyecto de amor.

**Al tratar de captar la subjetividad del otro lo convierto en objeto.** Ahora bien, cómo es que yo puedo hacer la ascensión en el otro de ser objeto a ser sujeto. Es algo metafísico, es una transcendencia hacia la otra subjetividad. Y la única manera de trascender es hacerme amar por el otro; pues de esta manera el otro se representa a mi como subjetividad y no ya como objetividad. Precisamente esto es hacerse amar. Y la esencia del amor es lograr esto: hacerse amar. Si tal es la esencia del amor se descubre que el amor es contradicción y conflicto. Pues cada amante quiere hacerse amar por el otro y esto hace que yo pretenda penetrar la realidad del otro e instalarme en su subjetividad, pero al tenderme hacia este objetivo descubro que el otro me hace solo objeto de su amor y recíprocamente, aquella subjetividad pretendida es solo objeto de mi amor.

De esto resulta que hay un juego de dos subjetividades alienadas. Los amantes se presentan como objeto para seducir, con el proyecto íntimo de trascender después, pero en el momento de lograr la subjetividad del otro y hacerse amar, se convierte cada uno en el objeto del amor del otro.

**Es un vano juego de reflejos.** Amar es querer ser amado; lo que quiere decir que amar es querer que el otro quiera que yo lo quiera. Es un juego de reflejos, pues si el otro me quiere, quiere igual cosa. Son imágenes repetidas y proyectadas en dos espejos enfrentados; se repiten hasta el infinito. Es una contradicción entre la subjetividad y la objetividad; cada uno está buscando la subjetividad del otro pero nunca llega a más allá que su objetividad y así recíproca e indefinidamente. El proyecto de amor se esfuma en un juego de repeticiones infinitas.

Pero yo hacía todo esto con una intención muy clara: el de darme el fundamento de mi realidad. Ahora debo reconocer que esto es irrealizable; no se puede salir de la propia subjetividad. No se realiza nunca el anhelo metafísico de la unión con ninguna otra entidad. El para-sí no puede atravesar la nada. |

- 115 -

**Los tres fracasos posibles del amor.** Realmente el amor como proyecto del hombre está amenazado de una triple manera. Viene a fracasar de uno de estos tres modos:

- (1º) Porque por su misma esencia es un engaño y un dejarse engañar. No puede sino fracasar. Pero esto no es solo reconocido a posteriori; hay un pre-conocimiento de esto, una anticipación, una comprensión pre-ontológica. La concepción que hemos desarrollado no es la teorización de un fracaso en el amor; aún el amante más exitoso tiene la noción de que va al fracaso; de allí la perpetua insatisfacción del amor.
- (2º) El segundo fracaso posible puede venir de la no correspondencia. Hasta ahora consideramos el proyecto suponiendo que el otro acepta, pero puede ser que el otro no se interese. Y aún interesándose en cada momento puede revocar su decisión; puede cesar el interés del otro en mi subjetividad.
- (3º) Hasta ahora hemos considerado esta relación amorosa como una situación entre dos únicas personas, pero esto no es toda la verdad, pues la relación envuelve también a otros y otros miran a estos dos.

(Aquí hay una rica exposición de Sartre, abundante en profundos análisis que no podremos revisar por cuestión de tiempo).

Los demás miran a estos dos y los relativizan; los miran y los juzgan. Por eso el amor desea ser oculto; se quiere evitar la mirada de los otros. Cualquiera que esté mirando objetiviza este intento de captación de subjetividades que puede tentarse solo entre dos. Entre estos dos puede llegarse a una suprema aproximación. Los amantes pronuncian frases incoherentes, pierden la noción del tiempo, no obran según la lógica, prescinden de los conceptos y los valores. Pero si un tercero mira entonces la ilusión peligra desvanecerse. Este es el tercer modo de fracaso y la razón de la perpetua vergüenza del amor.

Con este último fracaso termina la tentativa del para-sí de fundarse en otro. No puede pues unirse ni al mundo, ni a su yo, ni a otro. El para si no ha podido encontrar su fundamentación.

Solo le queda de positivo los momentos de alegría. Pero el hombre no se satisface con ellos, ni se resigna a estos fracasos, entonces crea una ilusión. Va a hipostatizar un otro ideal, un otro absoluto. Es una creación propia que pone más allá de él mismo y eso es la búsqueda de Dios. Es decir que Dios es un absoluto sublimado por el hombre, con el cual es posible una ilusión de unidad y fundamentación.

**Además del “otro” están “los otros”.** Este tercer fracaso por la vergüenza del amor ante la objetivación de los otros, viene a poner de manifiesto que hay todo un juego de realidades con estos “otros” en conjunto, y aunque mi conciencia no esté dirigida hacia ellos, por el solo hecho de que me miran dependo también de ellos. Necesitamos pues un análisis de estas estructuras.

Lo objetivado puede no ser el amor; puede tratarse solo de un acto libre, pero esta manifestación está coagulada por las miradas de los otros que me alienan, que se me imponen objetivándome.

Vemos pues que esta tercera tentativa para encontrar mi justificación, fracasa. Estoy buscando en el otro lo mío que sé que tiene; para encontrarlo debo captar su subjetividad, pero ello resulta imposible.

**Cada fracaso me lleva a otra tentativa.** Pero el fracaso, en el hombre, siempre va acompañado de una reacción, no voluntaria ni conciente que le lleva a tentar de nuevo otras formas de fundamentación. La | demos-

tración ontológica no hace que el hombre se resigne. El papel de la metafísica, justamente, es revelar la naturaleza del fracaso, para que se asuma su reconocimiento; pero cualquiera sea el caso, el hombre no se resigna. Por ello tenemos las nuevas tentativas.

En el caso del amor, la no resignación al fracaso, se da como una repetición del impulso amoroso, pero esta actitud hacia el otro (que es la tercera tentativa puesto que la primera es la búsqueda del en-si y la segunda la del yo) puede adquirir también una forma sublimada. Puedo concebir un otro con el cual pudiera ponerme en una relación amorosa que no llevara al fracaso. Puedo evitar las dificultades de la objetivación buscando una subjetividad pura; un sujeto que rompa el juego de reflejos; que no me diera imagen. Si este ser es sujeto puro yo podría dedicarle un amor sin fracaso. Este sujeto puro es Dios, y es la forma más positiva de Dios.

**Dios: una ilusión.** Este Dios es la forma ontológica de un absoluto, de un ser "sí": desde luego, contradictoria, pero aquí no tratamos de definir; lo que aquí se busca es que yo pueda remitirme a él sin objetivarlo y sin que yo sienta que a su vez me objetiva. Tenemos pues que el fracaso del amor al otro, nos conduce a esta sublimación.

Sartre no dice que el fracaso empírico del amor conduzca a la idealización de un ser; no hay pues ninguna relación con la sublimación freudiana. En este punto, de manera extraña, se encuentran el pensamiento de Sartre y el de Marcel. Para éste Dios se presenta como un "tu" absoluto; para Sartre es una pura ilusión, pero que también trata de constituir lo absoluto. Para Sartre es una mera formación del querer, una quimera; para Marcel es lo supremamente real; el amor a este ser no me conducirá al fracaso, sino a una vida perfecta.

En Sartre la cuestión es objetiva: el hombre se imagina a Dios para buscar la razón de su ser; así le atribuye todo aquello que ha retirado del otro. Dios tendrá el secreto de mi destino, es mi creador, es el que conoce los más íntimos entreaños de mi pensamiento. En una palabra, Dios conoce de mi lo perdido para mi de mí. Aquí pues encuentro lo que me faltaba para fundarme. Dios es el otro llevado al límite extremo de su función; de esto resulta que el amor de Dios es la proyección al infinito del amor del hombre.

**Con Dios se rompen los reflejos.** Sartre no dice, pero yo creo (dice el profesor) que ello está implícito en su obra, que el motivo por el cual el hom-

bre se vuelve hacia Dios es porque tiene el sentimiento de que allí está su fundamentación; porque aquí no fracasa, aquí se interrumpe el juego de reflejos porque uno de los espejos está colocado en una distancia infinita, nunca podrá ser alcanzado. El ser colocado en el infinito exige un movimiento de aproximación constante, pero como no podrá establecerse nunca una proximidad, no hay posibilidad de dar con su reflejo. Por eso no hay fracaso, porque no hay un ser sino una ilusión que se retira. El fracaso aquí siempre es ignorado porque lo único que no fracasa nunca es la ilusión. El hombre puede convenir consigo mismo su finalidad, su ser, si es ilusorio. Así se explica el misticismo y todas las vivencias que envuelve este proyecto.

En el caso del arte tenemos, en menor grado, una tentativa similar. El arte es un ideal buscado, colocado en el infinito y que por eso no fracasa.

- 117 - **Las tentativas comunes.** Aquí, infortunadamente, debemos interrumpir la exposición del pensamiento de Sartre. Habremos llegado más o | menos a la mitad de su obra, pero no podremos seguir adelante. Creemos que lo esencial está expuesto y aunque queden algunos campos de sus análisis que ni tocamos (por ejemplo el problema de la acción) sus puntos de partida capitales están dados. Ya no nos queda tiempo.

Pero antes de terminar debemos indicar que el fracaso del amor tiene otras formas subalternas de buscar nuevas tentativas. Estas son las formas anormales del desarrollo vital. Puedo por ejemplo querer destruir. El no alcanzar la subjetividad del otro puede volverse una tortura insufrible, entonces el amor se torna odio. Un odio extremo puede hacerme desear la muerte. El odio es todavía una forma de comunicación con el otro. La frustración del amor me lleva al sadismo, al odio y hasta a la muerte. Cada una de estas formas de relación tiende a llevarme a la otra. Si pudiera mantenerme en el odio podría hacerlo permanente; pero no puedo odiar con éxito, eso me lleva al deseo de destrucción.

Mas tampoco la muerte del otro es un éxito; la muerte es también un fracaso, con el agravante de que es definitivo. Es un fracaso que se consuma en forma irrevocable. En la muerte, el otro me juzga definitivamente. Transporte para siempre su proposición última fijada en su mirada. Al matarle me juzgó: yo soy aquel que terminó en el juzgamiento del otro. El fracaso se hace constitutivo de mi ser. Por esta razón vemos que no es posible hallar fundamentación alguna; toda es una cadena de fracasos.

**Comparación con el sistema de Jaspers.** Toda la concepción de Sartre se mantiene como una ontología; cuando menos, eso es lo querido por él pues no debemos olvidar que su análisis va enderezado hacia la búsqueda del ser. Empieza por el análisis existencial porque es el ser que se da inmediatamente. Él hubiera deseado hacer de su análisis del hombre solo un medio para llegar al otro fin, pero se le reprocha que termina por profundizar y quedarse solo en el hombre.

Por eso es bueno confrontar a Sartre con Jaspers y Marcel que tratan de escapar a esa objeción. Sartre pretendía una descripción general del ser, pero muestra que su obra se mantiene en los límites del hombre. Jaspers dice que la filosofía no puede ni debe hacer otra cosa – y ese es su mérito – que profundizar en la existencia humana. Aquí coincide con Marcel. Desde su punto de partida se percata que no le será posible captar el ser y por eso se limita.

Esto le permitirá una mayor concentración y profundización. Manteniéndose en la realidad del hombre, va a ir más allá que Sartre. Este es más extendido, el otro se sume más profundo. Busca los límites del hombre; desgraciadamente muy pronto los encontrará, pero puesto allí, se propone buscar la trascendencia allende estos límites. Sartre pierde profundidad en el análisis del hombre pues está buscando algo más general, lo que lo envuelve, lo que lo contiene. Jaspers se limita a ahondar, y lo logra. Por ello su concepción metafísica tendrá mayor peso que la de Sartre.

## 17 El Existencialismo de Karl Jaspers (1883-1969)

**Sus diferencias con Sartre.** Vamos a ocuparnos desde hoy – lamentablemente en forma muy breve – de Karl Jaspers cuya obra filosófica no es aún muy conocida en el mundo latino. La mayor parte de sus libros no está ni traducidos, pero a medida que pasa el tiempo se reconoce de manera más general la gran importancia de su pensamiento. |

Y aún más, tal vez sea ésta la más importante concepción existencialista, la que realmente quede. Si lo comparamos con Sartre vamos a divertir de inmediato diferencias fundamentales; eso nos mostrará por otra parte la amplitud del existencialismo que desde el punto de vista filosófico es género, no escuela; decir que tal pensador es existencialista no es pues definir mucho, aún cuando tengan actitudes coincidentes como ya lo hemos visto antes y lo veremos aún.

Para diferenciarlo de Sartre tenemos que empezar por advertir que ambos tienen una formación diferente que tendrá posterior consecuencia en las características de cada sistema. Jaspers es médico, publica sus primeras obras haciendo investigaciones psiquiátricas; después al estudiar las características de las mentes anormales y al no encontrar satisfacción en las ciencias particulares, fue interesándose por la filosofía. Su formación así, tiene una estricta raíz científicista; no Sartre quien es literato, aún cuando tenga una amplia cultura humanista.

Por lo demás Jaspers ya tiene una obra más adelantada; es un hombre de más edad (1883-1969), en tanto que Sartre es de 1905. También está la diferencia de ambiente: Sartre es francés, no le pesa decisivamente una tradición filosófica uniforme, en tanto que Jaspers lleva detrás de sí la universidad alemana que conserva como fundamento de sus especulaciones la tradición kantiana. Esto hará que Jaspers dé una forma sistemática a sus exposiciones; es la influencia de la universidad. No hará un sistema cerrado, pero sí una exposición sistemática. Sartre repudia expresamente cualquier intención de esta naturaleza. Por hacer un sistema se entiende

la exposición de un juego de formulaciones herméticas y rígidas donde no se pueda agregar ni quitar nada. Jaspers deja posibilidad al pensamiento libre, pero sobre ciertas líneas dadas.

Pero el objeto de esta sistematización es la existencia, que es el punto de partida y de llegada en Jaspers, y él dice que no es posible ir más allá. Esta será una limitación que él mismo se imponga: afirma que no podemos conocer más que nuestra propia existencia.

Aún hay otros rasgos que lo diferencian de Sartre. Está el papel que cada uno da a la ciencia.

**El lugar dado a las ciencias.** Sartre y Heidegger no creen que las ciencias deban ser meditadas en su conjunto por la filosofía; las abandonan al puro empirismo. Para Jaspers estas forman parte de la filosofía, tiene en su concepción un papel, un lugar bien definido. No se pone a disputar con las conclusiones de las ciencias reusando sus hallazgos por ser simples resultados experimentales, sino que busca acuerdo con ellas; las interpreta. Esa es una nueva actitud muy importante y es ella razón – dice el profesor – de su vaticinio de que la obra de este filósofo perdurará, porque reconoce que la ciencia forma parte del existir humano.

El “estar en el mundo” de Sartre o el “transcender” de Heidegger involucran cierta vaguedad; dice que este mundo está ordenado, explorado y reconocido por las diversas ciencias. El mundo que se encuentra ya está elaborado por el espíritu humano. El mundo no es simplemente vivencia banal; es también elaboración. pregunta a la ciencia por el mundo; el mundo está conocido por la ciencia y no por la filosofía.

**Sus raíces filosóficas.** Para Sartre la filosofía es simplemente la ontología que no se distingue de la moral y por eso se confunden en cuanto a la forma de búsqueda de sus principios. En la ontología de Sartre se busca el fenómeno; en tanto que desde un principio | se lanza en pos de una metafísica. Supera el pudor que había de hablar y mucho más por proponerse hacer metafísica. Esto lo caracteriza muy bien; es un alemán cargado con la gran tradición del idealismo de su país, y como tal encontraremos en su raíz a Plotino.

Desde un punto de vista más inmediato viene de Kierkegaard y Nietzsche, como los antecedentes de su existencialismo, pero también de Hegel. Jaspers pretende una síntesis; no síntesis propiamente, sino conciliación. Pa-

ra lograr esto buscará la inspiración de Plotino quien le proporcionará un sistema de transcendencias, emanaciones, esferas con las cuales se puede lograr un sistema original e interesante.

Pero la influencia capital es siempre la de Kant. Dice que hay dos aspectos fundamentales en la obra de , la analítica y la dialéctica. Dice que la finalidad misma de la crítica de la Razón Pura no es precisamente la analítica, sino la dialéctica a que arriba al fin; a una solución, que es lo importante. Hasta ahora los filósofos se han apegado a los problemas epistemológicos que plantea la analítica y han abandonado las ideas transcendentales y unificadoras. Estas serán las que marquen el sistema de Jaspers.

**Sus diferencias de Heidegger.** También debemos señalar las diferencias con el existencialismo de Heidegger. Ambos tienen un mismo problema: los dos quieren determinar el sentido del ser. Heidegger lo hace tratando de llegar a una comprensión general del ser y trata de llegar a una ontología que apunte ese sentido general. Jaspers declara que esto le será irrealizable; propone detenerse a profundizar en el ser que le está dado y que puede comprender: él mismo.

dice, criticando a Heidegger, que este está obligado a traspasar la existencia humana porque quiere encontrar el ser general. Para debemos buscar en la misma existencia, profundizar en ella para encontrar el fundamento. Heidegger quiere buscar en el horizonte, quiere sobrepasar los límites hacia adentro, sin salir lateralmente de la existencia.

Dice que Heidegger viene a caer en la abstracción pues al llegar al ser general estamos en la abstracción. Yendo hacia adentro siempre estamos en lo concreto. No hay que abandonar al existente.

**La pregunta de partida.** Veamos ahora cuál es el primer problema que trata la filosofía de Jaspers. En realidad, dada la limitadísima forma en que estudiamos a este pensador, estamos obligados a tomarlo en forma bastante arbitraria para ver si logramos llegar al fondo. Para partir pues, he elegido el problema de la búsqueda del ser.

Este es sin duda el problema fundamental de toda filosofía que pretende ser seria y que rompe de entrada con el tabú de la metafísica. Aquí se parte de la existencia humana y ahondando en ella vamos a buscar el ser que está dado en ella.

Si el punto de partida es la existencia humana, veo que la búsqueda del ser es una actitud humana, ya que es una empresa de la misma existencia. Pues si busco al ser es porque el ser me falta; caso contrario yo no lo buscaría. La mayoría de los filósofos han tomado este mismo punto de partida; han pensado que lo esencial es esta pregunta, como si un buen día yo amaneciese porque sí formulándomela y tomándola como punto de partida.

**Antes que la pregunta está quién pregunta.** Pero no es lo inicial. Es un punto de partida, pero no es lo primero. Soy yo quien pongo la pregunta a partir de una situación que implica una vida, una historia, una cultura; hay un pasado previo a la pregunta. Como pregunta | es lo que debo contestar, es lo primero, pero detrás de ella estoy yo que la he concebido. No se pone la pregunta en abstracto. - 120 -

Esta es una observación original y profunda. Vemos cómo desde la primera línea de su tratado ya se liga la metafísica a la existencia.

Pero inmediatamente esta pregunta sugiere a otra que lo pone contra toda la filosofía tradicional. Ella pone la cuestión del ser dando como supuesto que él es lo inmediatamente dado: todo lo que me rodea es ser, yo estoy sumergido y encerrado en el ser. Pregunto, pero pregunto por esto que está ante mí, conmigo; sobre lo evidente e inmediato. Para esto está equivocado: para él el ser es lo que se busca, lo que falta, justamente por eso la pregunta.

**El ser es lo que “falta”, no lo inmediato.** Filosóficamente pretendemos operar como si cuando menos la mitad del ser ya nos estuviera dado: su existencia. Necesitaríamos buscar la esencia; eso sería todo el problema.

Yo existo, el mundo existe, la mesa existe, me limito a tratar de explicar qué cosa sea y cuál su sentido, ese sería el problema; pero dice que a eso se llega. “Sería una insensatez creer – dice – que el ser es aquello de lo que todos pudieran hablar”.

La otra disparidad con la metafísica clásica es que si estamos sintiendo la falta del ser, eso se nos revela como una inquietud lo cual nos prueba nuestra finitud. Si soy finito quiere decir que no soy todo el ser. Si fuera completo en mi realidad no tendría el peligro de esta finitud. Es una característica de la existencia humana una búsqueda interminable del ser. El único resultado es una aproximación indefinida.

**La pregunta surge desde una situación.** se propone hacer metafísica, pero no ontología; justamente lo opuesto de Sartre, que como sabemos, se propone hacer ontología, pero no metafísica.

Ahora bien, la metafísica para es el término de una búsqueda; no es que se proponga construir un pensamiento siguiendo un método determinado, no; él quiere filosofar sin compromiso con método alguno, como, por otra parte, es actitud común de todos los fenomenólogos, quienes se ponen frente a una vivencia o lo que encuentra sin aceptar ningún prejuicio.

Al proponerse al pregunta clásica de la metafísica él no sabe cómo la va a contestar y se enfrenta con ella sin ningún compromiso. Quiere saber qué es el ser, pero por el momento no tiene el menor indicio de cómo saberlo. No pone la pregunta sola y aislada en abstracto, ella surge de una situación, de un hombre real que en un momento se interesa por la cuestión, así como se podría interesar por la cuestiones de la vida. Se ha hecho la pregunta por dos motivos: (1º) porque siente que el ser le falta y pregunta por eso que no tiene, y (2º) porque advierte en sí una insatisfacción, una inquietud que le hace notar su no integración.

**Búsqueda sin término.** Esta búsqueda del ser se presentará como algo que no tiene término, como una persecución de lo que está allende, más allá. No es una pregunta sobre lo que aquí tengo, sobre lo inmediato; no se trata de resolver los enigmas que me ofrece una realidad dada en su totalidad.

Para Jaspers, la historia de la filosofía y de la ciencia nos dice que estas siempre avanzan hacia lo que no tiene término; no hay límite para la investigación. Igual cosa ocurre con el arte; llegado a un punto, se ve el más allá. Y esta situación revela una naturaleza ontológica del hombre que es un buscar, un ir buscando. Pero no se trata de una simple incapacidad actual; no es que ignoremos una parte de la realidad porque nos falta desarrollo, que se lograría con el tiempo. No; se trata de una búsqueda que en ningún caso tendrá fin.

**El "horizonte".** Cuando la conciencia cree que llega a un ser, descubre que este se da en forma totalmente particular. Si se pregunta ¿qué es el ser?, encontramos que eso que entendemos que es el ser, es solo una particularidad. La escolástica (así denomina al positivismo y el realismo en general) siempre contesta en forma muy inocente que el ser es esto que tengo delante, la mesa, por ejemplo, y luego procede a generalizar: la mesa

es un ejemplo de ser, luego, todo el ser tendrá las características de la mesa. Lo que vale para uno vale para otro, y entonces, para la generalidad.

Y en efecto, vale para la generalidad como generalidad, pero un dato de esta clase no debe satisfacer a la filosofía. Pero ¿qué es el dato que realmente tengo cuando tomo la mesa? Siempre tengo un dato particular, no porque el ser de la mesa lo sea, sino porque la mesa está incluida en un "horizonte". La mesa está dada en un conjunto, y en consecuencia será una parte de este conjunto. (El concepto de "horizonte" es sumamente importante en este sistema).

Mediante este concepto del horizonte escapa a la generalidad; el horizonte siempre es concreto, es lo que rodea al ser dado. Si la mesa no es todo el ser, ella me remite de inmediato a un contorno, y este contorno es el horizonte del ser dado. El horizonte de ser, en el cual está la mesa como una parte, como un ejemplo de ser, es lo que corresponde a la generalidad escolástica, pero en términos reducidos a un concreto. El horizonte de la mesa es específico de la mesa; es lo que la hace mesa, lo que le da función, lo que la hace centro, lo que la hace parte suya. Es generalidad y particularidad.

**El horizonte nos remite. Los dos horizontes.** Todo ser determinado aparece dentro de un horizonte, pero no se identifica con él. Pero todo horizonte puede ser considerado dentro de otro horizonte; de donde resulta que todo horizonte apunta allende, más allá, como un término inalcanzable. A donde sea que llegue un horizonte, él apunta hacia lo que está más allá, hacia lo que impide llegar a lo definido. No hay punto de vista desde el cual se pueda abarcar todo el ser concreto, ni tampoco una línea de puntos desde los cuales pudiera contemplarlo.

Estas afirmaciones son las que inspiran el sistema de y tiene la mayor importancia dentro de la metafísica.

Todo es ser que se da circunscripto por una penumbra, pero esta penumbra y más allá, es todavía ser.

Pero el hombre, aún cuando esté incluido en este horizonte, no es un mero accidente metafísico, sino que condición de la percepción del ser. Y aquí vamos a ver que aplica su inspiración kantiana. Lo que llama la conciencia es un horizonte de ser en Jaspers.

En el momento que concebimos que el ser se da a la percepción de un hombre, descubrimos que hay dos horizontes: uno que es trascendente del ser en sí – la mesa y su horizonte concreto – y otro horizonte trascendente del ser para nosotros.

**Los dos caminos.** Esta situación doble abre dos caminos, que son justamente los que han seguido hasta ahora los metafísicos de todos los tiempos: uno se encamina hacia la búsqueda del ser en sí y el otro que busca el ser para nosotros. |

La primera posición razona así: lo que le falta a la mesa es que ella no es todo el ser, pero es un punto desde el cual puedo mirar todo el ser. Yo considero, por otra parte, que la mesa existe, es algo en sí y que está circundado por un horizonte que es, que constituye el ser en sí. El horizonte constituye a la mesa para que sea como es, le sostiene y su horizonte viene a ser el mundo (o él ser).

El segundo camino es que yo puedo considerar que la mesa está constituida para mí, que está en mi conciencia. Entonces la mesa, mientras se da como cosa de mi conciencia está igualmente envuelta en otro horizonte que es mi propia realidad. Pero la mesa es naturalmente indiferente, no cambia de naturaleza por la forma en que es aceptada; más cualquiera sea la forma como miremos la mesa, ella remite, es trascendente. No se puede concebir la mesa fuera del mundo, ni en mi conciencia, sin mi conciencia.

Estás son las dos grandes vías seguidas por la metafísica. Lo que sucede es que históricamente la filosofía ha evolucionado. Desde Aristóteles, por siglos, se ha mantenido en la vía que remite al mundo, lo explora, trata de conocerlo; se vuelve a la naturaleza y al mismo Dios trata de objetivarlo.

Pero a partir de la situación histórica de la filosofía cambia radicalmente de punto de vista puesto que trata de desarrollarse por el segundo camino, como conocimiento de la conciencia, pero en forma estrecha, esencialmente como gnoseología.

**La conciencia un “abarcante”.** se propone ampliar esta segunda concepción y en lugar de poner la mesa como un simple objeto que crea problemas de gnoseología, él sitúa la mesa dentro de un horizonte que sería la conciencia, que así aparece como un abarcante. La conciencia se pone como un ser que está envolviendo el objeto mesa. Tenemos así dos cosas

que conocer; el objeto mesa y el envolvente que somos nosotros mismos. En este caso no tratamos de preguntarnos qué es el ser en sí, sino qué es el ser para nosotros.

Si pongo la pregunta, ¿qué es el ser?, encontramos dos soluciones; pero si reducimos la pregunta a, ¿qué es el ser para nosotros?, entonces tenemos una posibilidad de aclaración.

Debo considerar en primer término que al hacer esta pregunta “qué es el ser para nosotros”, yo me estoy involucrando en el ser; es decir que soy un ser que está entre los seres que estoy tratando de conocer. Luego, necesito descubrir cómo yo, como existente, puedo ser y soy un cognoscente.

Habíamos visto que mi conciencia envuelve como un horizonte la mesa; es decir que soy un envolvente, pero como tal horizonte envolvente tengo una complejidad mayor puesto que si bien envuelvo la mesa, también me envuelvo a mí. Y aquí descubre que yo, como envolvente puedo desempeñar un triple papel:

(1°) **El triple papel posible del “abarcante”.** Yo me percibo como una realidad horizontal envolvente, como un *Dasein*. (Vamos a utilizar la misma palabra que cuando estudiábamos a Heidegger, pero el sentido que le da es radicalmente diferente. En Heidegger el *Dasein* es el ser que trasciende del existente bruto; es decir que es una subjetividad. Para la palabra indica la total objetividad del hombre. *Dasein* aquí es el estar en el mundo; por eso no se aplica únicamente al hombre, sino a todo lo objetivo que está en el mundo. El hombre, como objetividad, es también *Dasein*). |

- 123 -

(2°) Yo me descubro como conciencia en general, es decir que realmente yo soy un envolvente como conciencia porque descubro que no puede haber objeto para-sí, si antes no lo he descubierto en mi conciencia.

La conciencia, como forma envolvente, es la que me descubre la posibilidad de que haya un mundo objetivo, luego, solo es objetivo aquello que se da para la conciencia. Aquí se aparta de la línea kantiana pues dice que solo lo que puede penetrar en la conciencia tiene realidad objetiva. Vamos a descubrir que hay otros tipos de ser que no tienen posibilidad de penetrar en la conciencia, y los acoge como seres, pero no tienen realidad objetiva. El cree y se enfrenta con la

idea de que no todo lo que no es objetivo deja de ser ser. Hay partes del ser – dice – que escapan a la conciencia.

dice que lo que ingresa en la conciencia no es objetivo. Para la objetividad es una fórmula en la cual se puede dar mi objetividad como envolvente. (Esto será desarrollado después).

(3°) Hay un tercer modo todavía en el sentido de que soy un espíritu.

**La verdad individual y la pretensión de generalizarla.** En la segunda concepción del envolvente está una de sus afirmaciones más importantes, donde de una manera clara se nota la inspiración kantiana. Hay que captar al ser en la conciencia, pero esta captación – agrega –, se opera en forma de un horizonte.

La conciencia siempre es individual de un hombre, y un objeto dentro de la conciencia, es objeto de una personal aprehensión, pero de inmediato quiero trasladar este hallazgo a la conciencia general. Esta conciencia general, que es también de raíz kantiana, se nos presenta como un envolvente de la mía particular. Se produce pues un movimiento de transcendencia. Pretendo que mi aprehensión individual de un objeto sea de carácter general, que mi afirmación sobre el objeto de mi conciencia adquiera universalidad, porque solo entonces mi objeto de conocimiento se aproxima al ser.

Así es como se crea uno de los más arduos problemas de la filosofía; el de la transcendencia de una conciencia individual a la conciencia general. (Es necesario dejar claro desde ahora que el termino transcendencia será usado en varias acepciones por y hay que estar atento para no confundir). Toda la filosofía idealista, e incluso , tiene el defecto de soslayar este problema. Hablan de una doble conciencia, pero no explican cómo se forma, cómo se produce el hecho. El realismo lo enfoca con más vigor; el que lo resuelva con poca o mucha fortuna ya es otra cosa, pero encara el problema. aquí lo apunta y después tratará de resolverlo en su obra capital que se sigue publicando.

Dice que hay una doble verdad; la que yo descubro es singular para mi, pero no me satisface este simple hecho, pretendo que mi verdad se haga universal y al lograr trasladar a la conciencia general esto que ahora yo poseo, camino hacia una abstracción.

De la manera cómo trasciende la verdad singular en su origen, es lo que le preocupa. Dice que para explicar este hecho no bastan los conocimientos de la lógica aristotélica, ni la moderna lógica matemática.

**Soy envolvente como espíritu.** Pero ya sabemos que hay un tercer modo en que nosotros somos envolventes, y es como espíritu.

Como *Dasein* establecemos una relación material, empírica; como conciencia un contacto instantáneo, y como espíritu incorporamos a nuestra historia. |

- 124 -

Debemos aclarar qué es espíritu para y creemos que es una totalidad de pensamiento, acción y sentimiento. Me parece – dice el profesor – que el concepto que se le aproxima es el de cultura, pero en el sentido alemán de constitución histórica. Ahora – continua el profesor – esta es una interpretación mía, no lo dice el autor, luego siempre esta sujeta a caución.

En este sentido, en el acto de captar a un ser, lo capto en la medida y en la forma en que soy un ser impregnado de una cierta cultura. Yo estoy integrado con una modificación histórica y cultural y mi acto particular de aprehensión está comprometido por esta formación personal.

La diferencia entre la conciencia y el espíritu, en el sentido que estamos dando a la palabra es que la conciencia opera por instantes sin pasado ni futuro, en tanto que el espíritu trae consigo historia.

**Mis dos limitaciones.** Si yo me considero existente, como envolvente que soy en esta triple manera, descubro que como ser envolvente no estoy extendido al infinito; mi realidad es limitada por dos lados.

Estoy limitado por la facticidad, por el hecho que es el mundo; yo no lo he creado, lo encuentro creado, luego tengo que aceptarlo tal como es. La otra limitación es la transcendencia. Mientras me considero existente no soy todo el ser, sé y siento que ni yo, ni el mundo, ni yo y el mundo somos la totalidad del ser. Yo mismo estoy incluido en otro horizonte que me trasciende. Las cosas se van trascendiendo las unas a las otras, remitiéndose más y más allá cada conjunto. Mismo en el mundo siento la necesidad del más allá.

Todo el mundo empírico es transcendido por la existencia y esta existencia por la transcendencia del conjunto yo y el mundo, y este conjunto de nuevo por Dios.

Vamos a aclarar aquí que cuando habla del hombre en su calidad no empírica le llama "Existenz". La palabra *Dasein* reserva, como ya lo dijimos, para el existente meramente material, físico. Cuando hablamos de existente, nos referimos a la calidad de envolvente del hombre.

Pero también descubrimos que nosotros como envolventes no somos lo último, pues siempre nos rebasa el ser; no hay ningún horizonte posible para el ser, lo que nos lleva a la conclusión de que propiamente el ser es el último horizonte, mas por nuestra transcendencia sucesiva no podremos nunca llegar ni al ser ni a envolver el ser puesto que para ello necesitaríamos aún otro horizonte. Nuestra búsqueda pues no tiene término.

**La búsqueda volcada al fracaso.** Si ello es así tenemos que reconocer que la búsqueda como deseo típico del hombre está volcado al fracaso. Este fracaso marcará toda su concepción, de un modo mucho más agudo que en Sartre y en Heidegger. Es una noción que la estará utilizando constantemente. Pero aquí el fracaso no tiene una tendencia psicológica como en Sartre, donde es fracaso del amor, del odio, fracaso de captar la subjetividad del otro, etc. En el fracaso es más metafísico; revela la imposibilidad de encontrar lo que se busca, lo que falta, que habíamos visto que es el ser. No se llega, no porque lo que capta no está a su alcance, sino porque todo lo que capta es una transcendencia que lo remite más adelante. No es pues un fracaso moral. El fracaso en es rico en consecuencias que ya las vamos a ver. No podremos descubrir el ser, pero vamos a tener entre manos algunos indicios, tal vez podamos interpretarlo. Llegamos no más lejos que para saber que tenemos una transcendencia, pero también nos habremos aproximado aunque no haya un conocimiento exacto. |

- 125 -

Esa experiencia me llevará a comprender que hay que distinguir entre la verdad absoluta y la verdad que nos da el fracaso.

Como *Dasein* yo puedo captar lo objetivo que se me presenta y adquirir un conocimiento meramente empírico, válido para las ciencias y todas las relaciones que puede tener el *Dasein* como tal.

**Hay varios tipos de verdad.** De aquí saca una consecuencia muy grave, y es que el conocimiento que tenemos de nosotros no es efectivo. Es un grave error – dice – pretender que hay un solo tipo de verdad. Eso no puede ser. Nosotros conocemos la verdad como una declaración precisa, intemporal, universal; pero repentinamente nos enfrentamos con Dios y pretendemos que la conciencia nos dé un mismo tipo de verdad.

Tenemos que renunciar a la unicidad de la verdad. Hay verdades que no son objetivas y que hasta pueden serlo para uno solo, como las verdades místicas. se rehusa a buscar una verdad mística, pero una inclinación de esta naturaleza no sería extraña en él que tiene su raíz en Plotino. La filosofía – dice – debe oponerse por un lado a la verdad científica, meramente empírica, y por otro a la revelación religiosa.

El filósofo está siempre amenazado de sucumbir porque tiene la tendencia a hacer su concepción del mundo con las verdades empíricas de la ciencia. Eso es lo que hace el positivismo y sus derivados. Eso da una filosofía dura, dogmática.

Hay otros que no sucumben a este error y van a lo opuesto; a la búsqueda de una filosofía completamente alejada de todo método y que da una visión imprecisa e imaginaria de las cosas. Se va a una especie de revelación; eso es concebir la filosofía como religión.

La filosofía tiene que correr entre estos dos peligros: ser dogmática, inorgánica, incapaz de evolucionar y captar la diversidad del ser que es vario, o la concepción supersticiosa, que es acrítica y revela cosas sin significación verídica.

Por esto no se debe acusar a de que no se haya dado cuenta de estos peligros, pero ¿qué hace para evitarlo? Pues se mantiene en la existencia.

Si yo considero y acepto el fracaso de la concepción del ser en toda su amplitud, ello me condena a cierta modestia, pero por otra parte puede abarcar el mundo empírico y también el transcendente. Puedo describir las relaciones de la existencia con estos mundos. Por eso él dice que el ser de la investigación es el existente, y su búsqueda es la filosofía.

Ahora ya hemos encontrado lo característico de que es su pluralismo. Esta es su importancia. El percibe que el ser está en todas partes, que el ser se da sin límites, pero a mí se me da en una forma perceptible que soy yo. Pero en lugar de recurrir a otros tipos de ser (*Seiendes*, *Dasein*, en-sí, para-sí, etc.) que describen los otros existencialistas, él pretende descubrir la pluralidad. Hay fracaso para ubicar la realidad, porque debemos enfrentarnos con la pluralidad.

**Las primeras dos tesis nos vuelcan al fracaso.** Proseguimos en el momento en que tenemos destacada la primera gran tesis de Jaspers; el ser debe

ser buscado, el ser no está dado; y la segunda: el ser es inaccesible, está disperso.

- 126 - No hay propiamente ningún ser que pueda ser captado desde un punto, que esté comprendido íntegro en un horizonte que se pueda abarcar. No hay punto de vista general, de conjunto, pues él se da disperso | en horizontes sucesivos que se comprenden indefinidamente. ¿Dónde termina? En el horizonte a que llama el Transcendente, pero este nunca se da. Si esto es así, para nosotros no hay término, siempre estamos remitidos al más allá. Y pues no llegamos nunca a encontrar el ser conjunto, ello significa que estamos destinados al fracaso.

Si la búsqueda no tuviera por finalidad llegar a la totalidad del ser, si lo que buscamos fuera solo el ser particular, no habría filosofía. El ser particular se nos da en una serie de cosas fraccionadas: el libro, la mesa, el papel, pero siempre en un horizonte que remite. Y siempre vamos más allá en virtud de esta remisión. De donde resulta que la tarea de la filosofía es una búsqueda sin fin, sigue como pesquisa, se prolonga y se remite hacia la aproximación del ser.

**Un “fracaso iluminado”.** El pasaje de un horizonte a otro, al momento en que esto se opera, lo llama el trascender; no la transcendencia que es el pasaje de un horizonte a otro superior.

Ocurre que justamente porque fracasamos es que vamos siempre empujados allende, por eso llama a esto “un fracaso iluminado”. Pues el fracaso no implica que yo no pueda llegar hasta alguna región del ser que me es negada ahora. El fracaso es mio, y desde esta situación en que estoy. (Nunca hay que olvidar que estoy situado). Es un fracaso estimulante, que me empuja hacia el próximo objetivo puesto que este se ilumina al no encontrar ahora y aquí la respuesta. Mi búsqueda del ser trasciende y esto justamente es la filosofía.

**Las tres esferas o tipos.** De manera que el proyecto de captar el ser como totalidad no se cumple. Se va a descubrir que se da como una multiplicidad definida, pero no se da el conjunto, el total, siempre nos enfrentamos con tipos individuales de ser. Y la filosofía trata de ordenar y reducir estos seres múltiples e individuales a tipos o esferas que se pueden distinguir en tres.

Son tres realidades que se pueden conocer por las sucesivas trascendencias de la una a la otra. Vamos a ver cuales sean:

El primero es el ser empírico, es el ser que se da como objeto de la ciencia. De este ser tenemos representaciones netas. Es el mundo y en él también está el hombre en cuanto podemos considerarlo en su materialidad mundana.

Este es el ser objetivo y es el único que tiene esta característica, según Jaspers. Esta tesis lo enfrenta al conjunto del pensamiento filosófico puesto que todo él trata de hacer objetivo al ser, reducir sus aspectos a una máxima objetividad, pero él dice que solo una parte, la inferior del ser, es objetiva.

El segundo tipo de ser es el ser del hombre. No el *Dasein*, sino el hombre en su realidad concreta, como su individualidad, en su calidad de ser excepcional puesto que mi existencia para mi es la excepción absoluta, lo que radicalmente está separado de todo el resto del ser. Aquí el hombre se llama "existente" o "Existenz". Es mi ser como trascendente de la realidad objetiva. Allí en esta realidad yo estoy pero al considerarme a mi mismo me excluyo; soy como un "ser secreto", dice Jaspers, puesto que nadie sino yo me penetra.

Este yo en una realidad trascendente si se lo relaciona con el mundo empírico, pero no con relación al otro, al que lo envuelve, en cuyo caso será transcendido.

El tercer tipo será el Trascendente (escrito con mayúscula, en una suprema acepción de la palabra) que envuelve la realidad en sí. Este es el último tipo de ser al cual podemos llegar. (Después examinaremos más acabadamente estos tipos de ser que por ahora no hacemos sino esbozar). |

- 127 -

**Los tres modos de conocer.** Pero como hay tres tipos de ser, también hay tres modos de conocer, cada uno adecuado a un tipo de ser.

Como sabemos que conocer es captar al ser en el horizonte que lo envuelve, entonces, conocer es trascender. En el momento en que se opera el conocimiento, trasciendo.

Para designar estos tipos de conocimiento usa una nomenclatura bastante personal y arbitraria, pero tenemos que sujetarnos a ella. Llama al primer tipo de conocimiento la "orientación en el mundo". Es el conocimiento técnico. Así es como el conocimiento del *Dasein* trata de captar al ser y

aquí nos encontramos con la relación fundamental entre la ciencia y la filosofía.

Para el mundo empírico no es como yo lo conozco simplemente con mis sentidos, sino como la ciencia lo conoce. Uno de los defectos más graves de la filosofía es pretender que el mundo se me da directamente, sin advertir que en el estado cultural en que vivimos el mundo se da como una verdadera elaboración sumamente complicada. Las ciencias se han desenvuelto en tal forma, que hay transformaciones radicales de la naturaleza, constituidos que se explican solo por la ciencia.

Tenemos que saber si la ciencia es suficiente para revelarnos la realidad. Si es así, ella tiene que ocuparse de darnos el ser y abandonar por inútil la filosofía, pero si la ciencia solo avanza en cierto campo, tenemos que ver qué cosa resta a la filosofía. Posteriormente veremos cómo resuelve este problema.

El segundo tipo de conocimiento es el que se obtiene con la Existencia. A este conocimiento él llama "el alumbramiento de la Existencia". Aquí se supera el punto de vista psicológico y al mismo tiempo otro problema, pues si la psicología puede darnos un conocimiento íntimo del hombre, ella sería suficiente y de nuevo eliminaría la filosofía.

El tercer conocimiento se dirige al ser que es la Transcendencia y a este tipo de conocimiento llama "la metafísica". Y justamente con los títulos de estos tres conocimientos titula las tres partes de su obra fundamental.

**La búsqueda de la unidad.** Pero esta división del ser y del conocer en tres grados o esferas no puede hacernos perder de vista – y esta es también idea kantiana – de que la filosofía siempre trata de buscar la unidad. Luego, se pregunta si entre estos tres tipos de ser hay algo común. Encuentra que sí, y es que cada grado envuelve al anterior.

Ya sabemos que este envolver del superior al inferior se opera por la transcendencia, pero también encuentra otra razón profunda del porque tratamos de ir adelante en la búsqueda del ser. Y afirma que lo que nos empuja es que estamos buscando de superar la oposición entre sujeto y objeto. En el fondo de la pregunta metafísica encontramos que me veo opuesto al mundo. Todo él se me da como objeto y como único sujeto yo.

De aquí nace la idea del envolvente; todo envolvente es siempre una búsqueda de conciliación. La contraposición se resuelve al encontrar algo que

contenga a ambos, y ello se da en la Transcendencia última. Solo aquí se resuelve este problema; pero ¿se resolverá realmente? No, pero lo va a poner en su punto originario.

**Por los conceptos no se llega a la “Transcendencia”.** Ahora tenemos que formular la tercera tesis capital de Jaspers. Hasta aquí nos hemos ocupado solo de explicar lo de las esferas o tipos del ser y del | conocer; pero antes necesitamos aún saber con cuáles calidades el espíritu puede ingresar en la Transcendencia.

- 128 -

Esta Transcendencia no puede hacerse por la razón. Hay que saber que no es por medio de la razón que puede conocerse la filosofía. Hay que descartar desde el principio una filosofía racional. Pero esto no significa que no haya método y seriedad en el conocimiento.

Para la característica de la razón es que se mueve en el mundo de los conceptos. Estos están fijados por medio de palabras que tienen un sentido, y este sentido está fijado por una realidad objetiva.

Pero para vislumbrar al ser – no conocer, cosa imposible – justamente, hay que vislumbrarlo. La palabra no queda descartada, es un indicador para marcar la ruta, orientadora, pero sin la rigidez de los conceptos.

**La existencia basta para captarme.** Entonces ¿qué se va a utilizar? La vida misma de la Existencia. Nosotros como Existencia somos una fuerza en evolución, somos un movimiento, una fuerza que se desplaza sin imágenes. Los conceptos surgen de una fijación, pero por el solo existir uno conoce su realidad en sí, puesto que no necesito que nadie me lo diga, ni me lo demuestre. Yo soy la Existencia, y sé que la existencia está en mi.

Luego, cuando se trata de la Existencia, el saber es el existir. Por eso la filosofía puede confiar a la Existencia la captación del ser. Pero ¿de qué ser? A mi ser, y al captar mi ser encuentro sus limitaciones, sus fronteras que son por una parte lo empírico y por otra la Transcendencia.

La Existencia se concibe como fundamental aprehensora del ser; el existir es forma de captar el ser; ello es capital cuando se trata de mi ser, como envolvente cuando se trata del *Dasein*, y como perspectiva ante la Transcendencia.

Yo capto mi ser en forma instantánea; yo soy mi saber de mi; ahora en relación a los límites necesito intermediarios de conocimiento. Los intermediarios que me introducen en el mundo empírico son justamente los

conceptos, la lógica, etc. Para mi introducción a la Transcendencia ¿qué tengo? Yo no la capto en sí, ni por conceptos, solo por medio de los indicios, indicios que apuntan, que nos pueden dar una visión. Estos serán los signos, las cifras de la Transcendencia.

**Mis vivencias referidas a un “posible”.** La cifra se distingue del concepto; es lo correspondiente al concepto, pero en otra esfera, para arriba. En cuanto a mi mismo, no necesito instrumento ni intermediario alguno para conocerme. Yo me capto directamente, para expresar mi propia existencia, mi realidad, no necesito de nada. Mientras que soy vivo, esta experiencia de vida es inefable, no la puedo ni describir, pero sí podría hacerlo referido a otra Existencia, que concibo como un “posible”, como un ser imaginario al cual yo atribuyo todas las manifestaciones ordinarias del ser existente. De este puedo hablar y hacer una descripción de las vivencias pasadas por mí, pero referidas a él. Así, la existencia de este posible yo puedo describir mediante conceptos de tres clases: los de libertad, comunicación e historicidad. El concepto fija, la vivencia es fluente, viva, para ponerla en palabras necesito un supuesto, que es esta Existencia “posible”.

**Los conocimientos son personales.** Nos proponemos dar una explicación sobre el primer modo de conocimiento, aquello que llamábamos el conocimiento del mundo, el que tiene el *Dasein* en su relación inmediata | con la objetividad, desde su situación. En este momento deberíamos detenernos a explicar el método que lleva a a presentar las afirmaciones que estudiaremos, pero como él viene a ser una confirmación de sus puntos de vista, vamos a transponerlo.

La visión que tiene del conocimiento es el de una gran cantidad de puntos de vista, el de los personales conocedores, que desde luego son diferentes. No hay pues “conocimiento”, en abstracto, sino múltiples parcialidades. Estoy en el mundo, tengo una situación y lo que capte estará definido y delimitado por mi propio horizonte. El ser que capte estará definido por la situación.

**El ser buscado en el mundo.** Y pues sabemos que el ser se da en la situación y también sabemos que es propio de la Existencia la búsqueda del ser, entonces surge la pregunta: ¿cuál será el ser que primero busque? El que está en mi situación. Pero por hipótesis yo estoy situado en el mundo, entonces es evidente que la primera exploración será la del mundo.

¿Qué es lo que encontraré en esta exploración? Objetos singulares, cosas inconexas. Eso me hará descubrir que este mundo tiene realidades objetivas simples y eso nos pondrá el primer obstáculo, el de la multiplicidad.

Pero yo solo puedo buscar en el mundo si yo mismo me incluyo en esta diversidad. Busco allí lo que me falta si me considero una cosa homogénea a las cosas del mundo. ¿Qué es lo que yo siento que me falta? El ser, pues bien, si busco en el mundo, está implícita en esta búsqueda que el ser es uno de los seres del mundo.

Es precisamente este punto de vista lo que determina el nacimiento de las Ciencias Naturales. Se busca una representación del mundo. ¿Qué es lo que resulta de esta investigación? El descubrimiento de las leyes que rigen la naturaleza. El sabio proclama la ley descubierta ante todos los hombres en general. Es un enunciado al hombre anónimo. El sabio descubre y lanza el conocimiento para cualquiera y así lo característico de este tipo de investigación es que se dirige hacia un hombre anónimo.

Esta es una forma de conocimiento, pero va a contraponerle otra, en la cual el conocimiento se dirige a un individuo particular. La primera forma es la científica, y pretende una generalización; la segunda no lo buscará.

**La profundización de las ciencias no nos da más que limitaciones.** Lo que resulta a la mirada del filósofo es una doble crítica:(1ª) que está implícita en esta actitud que el hombre de ciencia a su vez es un objeto de la ciencia, y (2ª) que la ciencia siempre es conocimiento de un ser del mundo, pero no del mundo. Yo aísló cada objeto, por método, claro, pero es la única forma de enunciar un resultado. Pretendo generalizar el resultado, pero no podrá llegarse más allá de un horizonte.

De aquí resulta un error que los hombres de ciencia no ven. Ellos creen que por una integración de las leyes universales, por una profundización en estas investigaciones particulares podrá encontrarse una doctrina que dé una integración total del mundo. Pero eso no podrá ser, pues por más alta que sea la generalización no abarcará sino un horizonte. El ser está más allá de toda visión que parta de una situación mundana.

No hay que considerar por eso que desdeñe el papel de la ciencia; de ninguna manera; ya hemos dicho que es el filósofo que otorga un papel importante dentro de su sistema a las ciencias, pero | afirma que no podrán llegar a captar el mundo porque parten de un punto de vista del hombre

que está situado entre los otros objetos. Pero el conocimiento es legítimo, es útil, es necesario. No podrá lograrse unidad. El conocimiento se diversifica en una multiplicidad de generalizaciones, de puntos de vista, pero una transcendencia capaz de lograr el ser, no puede alcanzarse. Se pretende lo absoluto, pero ello es imposible, dice – y lo veremos luego – que desde un punto de vista de “cada uno” podrá lograrse un absoluto, pero solo para cada uno, es decir que será un absoluto relativo.

La investigación científica es un preliminar para la reflexión filosófica. Sin tener en cuenta los últimos adelantos de la ciencia no se puede pensar con seriedad, por lo cual es indispensable un conocimiento de su estado actual. (Esto es muy importante; lo que da originalidad a Jaspers). Sin una constante información de lo descubierto por la ciencia, la filosofía no tendría en qué ocuparse. No tendría solidez pero hay que rehusar a la ciencia toda pretensión de hacerse filosofía.

Si por un adelanto notable de la ciencia, en un momento dado pudiera dar una imagen única del universo, en ese momento llegaría el fracaso, puesto que no podría explicar la existencia humana como sujeto.

**Las razones de esta limitación.** Hay tres presupuestos que hacen de pilares para el conocimiento científico, pero que son simples hipótesis, útiles, legítimas, pero que no son el resultado de ninguna comprobación. Eso nos mostrará que los resultados en última instancia no son sino hipotéticos también.

Esos tres presupuestos de la razón científica, son los siguientes:

- (1°) Que el mundo es una totalidad;
- (2°) Que todo lo que existe es objetivo y cognoscible;
- (3°) Que todo lo que existe en particular tiene una duración en el tiempo.

Estas son las tres hipótesis reguladoras de la investigación científica y son justamente las que hacen imposible una imagen total del ser.

**El mundo “despedazado”.** El papel de la filosofía es mostrar que estos presupuestos sirven y si para qué sirven. Si no pudiera haber otros y mostrar también que no hay que engañarse buscando a través de la ciencia una imagen del mundo. El mundo es una multiplicidad, solo la imaginación de los hombres de ciencia ha creado la ilusión de la unidad. Es una legítima hipótesis de trabajo para no tener que andar buscando a cada momento

los límites. Pero cuando nos enfrentamos con el punto de vista filosófico, encontramos que el mundo está “despedazado”, es algo que ofrece un gran multiplicidad de aspectos y de seres.

Aquí nos dice cuáles son las partes en que está despedazado el mundo. Ellas son lo inorgánico, la vida, lo psíquico y la conciencia. Esta es la dilaceración que nos ofrece el mundo. No hay como pretendían los dogmáticos, una unidad profunda, no se puede pasar del conocimiento de lo inorgánico suavemente a la vida o a lo psíquico. Hay obstáculos, paredes, se tropieza con diversidad de circunstancia que impone saltos. De ahí el conflicto entre las diversas ciencias del mundo y esas diferencias nunca podrán salvarse. Es muy posible que una verdad en un campo y aún en una particularidad de la ciencia no pueda ser útil en otra. Así, el concepto de la evolución lo es (útil) al tratar de lo orgánico, pero al pretender pasar el concepto a lo psíquico nos encontramos con dificultades inexplicables. - 131 - Esto nos obliga a aceptar la multiplicidad.

Solo así el conocimiento científico puede tener carácter de universalidad y obligatoriedad, porque lo limitamos a un campo determinado. Eso explica la facilidad con que nosotros aceptamos el punto de vista científico, porque no nos sentimos comprometidos, no nos implica personalmente.

Mientras yo me impersonalizo, mientras me anonimizo, puedo aceptar la generalidad de la ciencia. Es este carácter limitativo de la ciencia lo que hace que siempre se piense en otras explicaciones. Si la ciencia lo explicase todo no habría lugar para la filosofía, pero nunca se ha pretendido descartar el pensamiento filosófico, justamente porque la ciencia nunca se ha podido acercar a esa explicación total.

**La razones del fracaso de la ciencia.** Dice que hay tres razones del fracaso de las ciencias, y son las siguientes:

- (1º) Por hipotética. El hecho siempre es tratado mediante hipótesis revocables;
- (2º) La ciencia no agota nunca el objeto. Hay siempre un residuo enigmático en el objeto más simple de la investigación e ignoramos las proporciones que adquirirá este enigma al ser desvelado. Hay pues una marcha que no tiene término. Ya lo decía Leibniz, “hay muchos teoremas del triángulo que aún no han sido formulados”. Y el triángulo es la figura más simple;

(3º) La ciencia trata al mundo como una totalidad.

Por eso encontramos que no hay explicación del mundo, que todas las tentativas llegan al fracaso, pero es un fracaso motor, pues al no hallar explicación por la ciencia buscamos trascender. Este es un movimiento casi espontáneo; al encontrarse encerrado en un aspecto de la investigación, se quiere salir. Y esto nos conduce a uno de los errores clásicos de la filosofía.

Los filósofos han creído que se puede pasar de este conocimiento despedazado y relativo que es la ciencia, al conocimiento absoluto. Es una pretensión de alcanzar la trascendencia y esto es lo que ha obligado a la creación de las grandes fantasías filosóficas. El positivismo que pretende crear toda una concepción mecanicista que explique el universo y el idealismo que cree realizar esta misma explicación con el auxilio de un ser.

dice que el paso directo de la ciencia a la Transcendencia no es posible, pero que debe pasarse de la investigación objetiva, al sujeto, y de allí a la Transcendencia.

**El problema de la verdad.** Si llegamos a la conclusión de que la ciencia no nos puede dar una imagen total del universo, entonces la metafísica está justificada, hay lugar para otra orientación en la búsqueda. Ello no significa que abandonemos la ciencia, de manera alguna, ella siempre nos dará la forma de verdad que puede darnos, aunque no la verdad total.

Aquí empieza a manifestarse la preocupación de este pensador por el problema de la verdad. Se ocupará extensamente de ello y aquí ya plantea el problema.

Descubre que la verdad pretende ser general, pero la posición del hombre no le permite ser un abarcante total, ver lo absoluto. La verdad absoluta no le será dada, entonces pretenderá llegar a ella por una multiplicación de puntos de vista. |

- 132 -

Si consideramos al hombre, no como *Dasein*, sino como abarcante de un horizonte, encontramos que su verdad es absoluta para él; su punto de vista es único. Si la verdad es buscada desde el *Dasein*, ella es relativa, porque está dada desde una situación y esto la constituye, está en el tiempo y el espacio. Como *Dasein*, que me incluyo también en el mundo, no hay manera de escapar a este hecho, es dependiente de la situación en el mundo. Pero ya sabemos que el hombre no es solo *Dasein*, sino también

un horizonte para el mundo, y si no lo considero más como objeto en el mundo sino como un envolvente, se puede concebir que su verdad sea absoluta.

**La verdad relativa y la absoluta.** En el *Dasein* la verdad es relativa porque el hombre para elaborarla se sitúa a sí mismo como un objeto, se temporaliza, culturaliza, objetiviza; por eso hace una objetividad de la verdad, la pone en el mundo con todos los caracteres de lo mundano y sobre todo su relatividad.

No incluye más que un punto de vista, y aunque relativa, es una verdad que tiene caracteres que han llevado a los lógicos a no comprender su relatividad. Así por ejemplo la verdad matemática es general, atemporal, obligatoria; una vez demostrado un teorema, su aceptación es necesaria. Esto aparentemente daría un carácter absoluto a la verdad, pero estos son los caracteres extrínsecos de lo absoluto; la relatividad de la verdad está implicada por la situación objetiva de cada hombre.

Vamos a tener una verdad absoluta, pero está será estrictamente subjetiva. Será absoluta porque no depende de la situación cultural, ni temporalidad ni objetividad del hombre sino de su involucramiento, al poder ser envolvente del mundo. Pero se envuelve desde un punto de vista y este, para el sujeto, siempre es uno, único y absoluto. No puede ser relativo puesto que es el único posible para él. Ahora yo no me estoy incluyendo en el mundo.

Si yo soy uno de los objetos que están en esta sala, yo estoy en un ángulo, desde aquí miro, pero también puedo estar y mirar desde el medio o en el otro extremo. Esto es lo que hace relativa mi mirada; pero al hacerme envolvente me sitúo sobre la sala, la contemplo como un horizonte. Cualquiera sea el punto de vista que adopte como envolvente, es absoluto para mí, pero también es subjetivo, solo me afecta a mí.

**Verdad absoluta, pero no única.** A esta segunda forma de mirar llama la orientación en el mundo, orientación de carácter filosófico pues por ella el hombre buscará trascender hasta llegar al último estadio que será la metafísica. Es una iluminación de la Existencia hasta la posible comprensión del Transcendencia.

Así pues la verdad objetiva es relativa, la subjetiva es absoluta, pero aún cuando absoluta no dice que será la única. Lo absoluto no implica lo único,

este es un error típico del idealismo alemán. Se nos presenta la tesis como una paradoja, pero paradoja existencial. Yo puedo decir que hay un punto de vista absoluto, que es el mio, pero admito que haya otros puntos de vista. La multiplicidad no es sinónimo de relatividad. Una correspondencia que se me presenta como inevitable, incambiable, no puede sino ser absoluta. Es un error de una lógica apresurada confundir lo absoluto con la unicidad.

no va a tratar de resolver esta diversidad de absolutos, y por el contrario lo agudizará más y así como afirma que hay diversidad de aspectos del ser, también acepta como un dado irrevocable que la verdad se dá en una diversidad de puntos de vista. Habrá después | una unificación, pero solo en la Transcendencia, en un punto totalmente inaccesible, infinito.

**Se la concibe desde una situación.** La originalidad existencial de es que sitúa al hombre en esa segunda capa o región del ser. Los idealistas lo han colocado siempre en el tercer plano, como un absoluto. lo concibe como un envolvente de una primera objetividad, pero a su vez envuelto. Eso hace que no pueda pretender llegar a una verdad única y absoluta.

Así es como nos va a decir que esta situación en el mundo y la intuición del mundo está determinada por mi situación y solo en la medida que puedo trascender al mundo puedo llegar a una filosofía, pero esta filosofía será existencial.

La situación es lo básico, el hombre razona desde su situación y esta situación es envuelta y envolvente. Se constituye a partir de mí, pero sin prescindencia de las modalidades de mi involucencia.

**Los dos caminos.** Pero antes de seguir adelante debemos considerar algunas observaciones que hace como de paso, para ocuparse más extensamente después de ello. Se refiere al fracaso de la filosofía positivista como de la dogmática idealista que ha obligado a buscar una forma existencial de orientación. Pero tenemos otros dos casos de fracasos: el de la ciencia y el de los sistemas filosóficos en general, que ponen al hombre en una encrucijada.

Hay realmente dos caminos para calmar la incertidumbre y desazón que ello produce: (1º) la filosofía existencial, y (2º) la religión. Por eso antes de entrar en el camino filosófico, hay que dejar bien claro que el hombre puede escoger, optar por la filosofía o la religión.

Dice que entre estos dos caminos hay una eterna tensión. Y que son igualmente posibles para calmar la sensación del fracaso. Ambos buscan al ser, en una y otra hay una búsqueda cognoscitiva. La religión también pretende darnos una visión del ser. Hay que aclarar que no se refiere a una religión determinada, sino a la religión en general.

¿Por qué se presenta esta tensión? – no dice lucha, ni contienda – pues porque hay dos formas de presentar el fundamento del ser. En la religión el problema está resuelto por una autoridad que procede por revelación, por un pontífice, un profeta o quien fuera; en la filosofía el dominio es el de la libertad.

Son cosas bien distintas: o alojarse bajo el manto de la autoridad o pretender libremente llegar a la verdad. Aquí siempre al fin encontraremos el fracaso, aún cuando el camino nos ofrezca el atractivo de la creación constantes de valores mediante la elección de los pasos que nos conducen en la investigación. En el caso de la religión está garantizada la fórmula, pero ella debe ser aceptada por acatamiento a una autoridad.

**Ninguno nos dará algo definitivo.** Pero, y aquí nos encontramos con una tesis capital de Jaspers, afirma que no es posible que ninguno de los dos caminos nos lleven a una decisión. La religión no es un mero aparato dogmático pues logra dar una aceptable satisfacción al hombre, así como la filosofía existencial. Más no podemos tener una decisión entre ellas; ninguna podrá darnos una verdad unitaria. Una forma debe respetar a la otra pues no hay manera de decidir.

Desde el momento en que estoy convencido de que no hay punto de vista único, debo elegir entre filosofía y religión para calmarme, y las verdades que me dan la una como la otra son ambas legítimas. | Entonces, ¿qué es lo que decide al hombre por la una y no por la otra? Su libertad. Desde este momento ya se produce una creación de valor. Si no se elige, ello importa la elección de no elegir; si se limita el sujeto a seguir una tradición, la elección involucra su acatamiento.

- 134 -

Si es la libertad la creadora de valores, decido someterme a un sistema de tales valores ya creados y que se me dan, o crear los propios. Lo que se decide es si se quiera ser libre o no.

**Los polos de la intuición y la razón.** Así hemos llegado a una caracterización de la existencia, pero por existencia no entiende únicamente la

calidad humana de actuar como envolvente para el mundo. Esta filosofía de la Existencia siempre conserva su carácter de transcendencia. No es una filosofía de la existencia únicamente como envolvente, ni es tampoco una reflexión sobre la objetividad del mundo. se coloca en un plano intermedio, que es el del existente.

Ahora trata de hacer una distinción entre razón y Existencia. Dice que son los dos polos del hombre. No son partes separadas, están integradas la una con la otra, pero pueden distinguirse. Es como si tuviéramos una esfera y la mirásemos desde uno y otro polo.

La razón no es una nueva forma del envolvente. El la llama una ligazón de los modos del envolvente. Siempre podremos mirar al envolvente desde un ángulo racional o existencial. Se puede mirar al hombre actuando racionalmente en esta envoltura y también se lo puede mirar actuando como puro instinto. El envolvente tiene en la razón un lazo que liga los diversos aspectos de la realidad. Si yo me puedo concebir en el centro de la esfera, yo, desde este centro podría captar la esfera en todas direcciones al mismo tiempo, como intuición; pero si actúo racionalmente, debo enlazar diferentes aspectos mediante una elaboración sintética. En el primer caso, como pura visión lo capto todo.

Pero ninguna de estas dos actitudes constituyen la totalidad del envolvente; no lo podemos concebir solo como intuición o solo como racionalidad. El hombre actúa siempre como una integridad, y por intermedio de las dos se hará comprensible la filosofía de la existencia.

**La “comunicación”.** Para es fundamental la distinción que hemos hecho, entre la razón y la existencia, entre cuyos polos se mueve la realidad humana. Pero no hay conflicto entre estos polos y mediante su concurrencia el hombre puede abarcar el medio en que vive, aún cuando claramente se distinguen un punto de vista de la razón y otro de la Existencia. Sin la Existencia no existiría razón, y sin la razón la Existencia no sería iluminada.

De la combinación de estos poderes – así los denomina – resultará lo que llama la “comunicación”, y aunque aquí debemos solo apuntarlo, hay que destacar que esta comunicación es una de las tesis capitales del sistema mediante la cual se hace la conexión de una Existencia a otra. Cuando se ha comprendido la “comunicación”, se ha entendido la Existencia. No se confunde este movimiento ni con la transcendencia, ni con la actitud empírica del *Dasein*, sino que es un “estar con los otros”.

En esta noción de “estar con los otros” es diferente que en Sartre para quien ello implica contienda. En hay también oposición, pero en un sentido hegeliano, en lucha que trata de lograr una concordancia antes que una imposición. Tampoco es como en Marcel | una correspondencia donde están los afectos suaves como la amistad, la gratitud, etc. concibe esta comunicación como una lucha, pero amorosa; el término de la contienda es la concordancia y no la imposición al otro o su destrucción.

**La verdad de la existencia.** Hemos hecho esta pequeña digresión para anotar la importancia del concepto tocado, pero ahora nos limitaremos a decir que de la compenetración de la Existencia y la razón se llega a la comunicación y esta nos llevará a la verdad de la Existencia. Esta verdad es diferente, no se la puede confundir con la verdad de la ciencia.

La verdad de la Existencia nos va a presentar aspectos de una realidad verdadera, pero no es una verdad “demostrable, ni cierta”.

No es una verdad cierta porque no está marcada por la certidumbre, pero tampoco es falsa; es una verdad existencial.

Si el hombre tiene dos polos, el racional y el existencial, cada uno elabora un tipo de verdad y determina los modos de ser envolvente. El polo racional dará la verdad del *Dasein* y el existencial la transcendencia.

Hay tres tipos de conocimiento: el del *Dasein* que tiene su verdad racional; el de la conciencia, que conoce por evidencia, y el espíritu que tiene como forma la persuasión. (Esta verdad corresponde al hecho de estar inmenso en una cultura. Cada cultura tiene ciertos principios admitidos por la comunidad participante. Son aceptados sin discusión durante todo el tiempo de su vigencia; al empezar a ser analizados y objetados, es porque empieza el cambio).

Pero ninguna de éstas tres verdades es la existencial. Esta verdad no participa de los caracteres lógicos, es incierta, no objetiva, no general, está siempre en riesgo de cambiar. Es incierta porque no está dirigida a nada objetivo; es una envoltura, pero esta envoltura al querer ser objetivada revela su horizonte y si se quiere objetivar este conjunto, surge uno nuevo, más allá. Es pues una verdad que va dirigida al horizonte del ser. Cuando queremos comprender al ser tenemos que trascenderlo a otro horizonte, y así sucesivamente.

Es pues una verdad que apunta a la trascendencia; una verdad que no llega a objetivarse por estar siempre más allá, sin contorno preciso, en fluencia. Si la objetivamos, si por un momento nos desentendemos del horizonte, y nos ceñimos al objeto, entonces no tendremos ya la verdad existencial, sino la racional. Ya no sería una verdad viva, en desarrollo, sino una disecada y quieta, fijada.

**La fe filosófica.** A esta captación imprecisa que es la verdad de su filosofía, él llama la fe. Para aclarar este concepto ha escrito un libro que titula “La fe filosófica”, es una noche, dice, pero una noche que se puede iluminar. ¿Con qué?, pues con la comunicación. Si yo fuera el único hombre en el mundo y no tuviese comunicación alguna, ese trascender ininterrumpido me llevaría a la desesperación, pero al poder llegar a la comunicación esta verdad se me puede presentar como una fe, como una afirmación que va dirigida al infinito.

Si concebimos la fe como un punto de vista de la razón, es un fracaso pues frustra la posibilidad de que haya solución, pero si no colocamos del punto de vista de Existencia, encontramos una solución por la ininterrumpida trascendencia y este camino nos llevará a un infinito; la búsqueda del ser nos remite a un ser colocado en el infinito, y a ese ser llamaremos

- 136 - Dios. |

Ahora vamos a recapitular un poco. Si me pongo en el punto de vista racional, el fracaso es absoluto, la verdad se me atomiza. Pero si ya no me considero como un ser pensante, sino un Existente, ello me da un nuevo modo de alcanzar no la verdad, sino una búsqueda indefinida. Esta es una forma de éxito puesto que evito el fracaso. El fracaso sería llegar al error, pero no hay error en este camino, sino una trascendencia al infinito. Eso me hace suponer que en un punto infinito la verdad se realiza, y eso es Dios.

Pero yo no puedo decir nada de Dios, allá todo es incertidumbre puesto que es un terreno al cual no he llegado. La teología tradicional pretende llegar a Dios racionalmente, quiere bajarlo del plano de una trascendencia absoluta a una objetividad, atraída por la ilusión de que con ello gana. Efectivamente, se gana en certidumbre, pero se pierde en comunicación. Por eso yerra la teología. Dios no es un objeto de verdad, es un objeto de una búsqueda indefinida.

**No dará un fracaso ni una certidumbre.** El error solo se puede dar en el plano de la razón; puedo errar en el desarrollo de un teorema, pero en la Existencia, al negárseme la solución, no estoy frente al error, sino ante una transcendencia, y esto nos lleva a una obscuridad, con cada paso que damos los términos lógicos van quedando más y más rezagados. Es el indicio de que llegamos a las alturas de la Transcendencia y nos encontramos con un silencio.

La filosofía es un camino hacia el silencio, pero no a un silencio del vacío, sino en comunicación; es cuando se está en la máxima proximidad. Pero a esto no se llegará por la vía de la autoridad religiosa, ni por la revelación, sino por la fe filosófica. Es un camino intermedio entre las religiones dogmatizadas y el racionalismo filosófico.

La fe no será encuentro nunca, no una llegada, es una subida, una apertencia y a medida que hay más alejamiento del plano racional, se van perdiendo también los medios normales de expresión racional. Pero no se trata de algo místico, ni tampoco de nada racional. (Toda afirmación racional es formulada por hipótesis, depende de los hechos. La afirmación depende de que los hechos realmente sean como se los ha interpretado. La afirmación no tiene pues una necesidad intrínseca puesto que los hechos pueden ser de una u otra manera. Los hechos son como son, no están gobernados por una necesidad. Esto nos dice que la verdad racional también es relativa y si los hechos son otros o han sido mal tomados, las consecuencias son otras).

Si nosotros pudiéramos tener una comprensión de Dios, en ese momento tendríamos el fracaso, pues lo habríamos objetivado. Aquí hace una crítica de tantos intentos de comprender a Dios. Dice después que su filosofía es una fe. Es una referencia a una transcendencia que se persigue indefinidamente.

**Ni la razón ni la Existencia pueden desecharse.** Me parece – dice el profesor – que no se ha llamado mucho la atención sobre el hecho de que su sistema tiene algo de más amplio que los de otros existencialistas. Muchos de estos se sitúan directamente en una postura antirracionalista. Como vimos, critica el conocimiento racional, pero además de darle una esfera especial de predominio, dice que hay otro polo en el hombre y este otro no constituye una oposición. Además, según su concepción los dos son obligatorios, no algo que uno pudiera optar o desechar. Si se negara

uno de los polos no tendríamos ya comunicación y si se separa el hombre de ella, podríamos llegar a la verdad objetiva, pero dejaríamos escapar la Existencia porque esta no es objeto de representación. |

La Existencia no es racional; yo no sé qué soy yo, pero no hace falta que lo sepa para existir, entonces, si me alejo del punto de vista racionalista, para admitir el de la Existencia, de ello resultará una filosofía existencialista.

**Su filosofía es una antinomia.** El hombre en su ser es un abarcante de dos realidades diferentes; la del *Dasein* y el trascendente; las dos juntos establecen la comunicación, pero esto hace que desde el principio la filosofía resultante esté encerrada en una antinomia fundamental, sin esperanza de resolución. Porque a él le será imposible dar la solución que le dan otros filósofos que históricamente ya han cargado la filosofía de falsos problemas. La expresión misma de "Filosofía de la Existencia" ya contiene la antítesis; pues si es filosofía debe ser racional y si es de la Existencia, ello implica apuntar hacia una verdad no racional. Son pues términos antinómicos. La filosofía podrá llegar a una realización en el silencio final.

Pero eso no debe impedirnos percibir que hay una rigurosa metodología en el conocimiento existencial ( como buen alemán, de la universidad alemana, da mucha importancia al método) sin que este impida ni limite el carácter de imprecisión y de traslación allende, de este conocimiento.

**La paradoja y los signos.** El método tiene sus aspectos positivos y negativos, pero nosotros nos ocuparemos solo de los positivos. La aplicación de estos son los que pueden llegar a iluminar la Existencia. Para dar estos pasos iluminadores tenemos que adoptar modos especiales que él reduce a dos: las paradojas y los signos.

La paradoja es algo típico del pensamiento de Jaspers. El tiene el coraje de decir que su filosofía necesita de la paradoja para expresarse. Pero ¿qué es la paradoja? Una proposición que lleva en si misma una contradicción; en la cual el atributo contradice al sujeto. Un juicio de esta naturaleza resulta inadmisibles desde el punto de vista racional y siempre ha repugnado a la filosofía, pero es – dice – uno de los medios de que se valdrá su filosofía para iluminar la Existencia. ¿Por qué?, pues porque con ella uno llega a la muerte del pensamiento y a la superación.

La paradoja debe ser superada en el sentido hegeliano, y esta superación debe dar una unión, una coexistencia. Aquí puede haber conciliación, pe-

ro nunca en campo lógico como lo pretendía Hegel. En la Existencia los contrarios se concilian, ¿cómo?, por el simple hecho de vivir; por este hecho yo uno los contrarios, no por síntesis lógica. Si vivo, vivo la paradoja, y nada más.

Así es como la paradoja ilumina la Existencia porque nos da un aspecto de la contradicción que existe en la vida. Al vivir yo tengo actos y actitudes contradictorias inexplicables por la lógica, pero posibles por el existir.

Así llegamos a la filosofía de la Existencia que es una fe, una transcendencia, una llegada al silencio, y en su plano vital más bajo, un comprendido por la paradoja.

Aquí quiere mostrar que hay una nueva intuición, no sensible, no intelectual, como Descartes, no vital – a lo Bergson –, no practica a lo , sino algo que él llama existencial. Existir es una forma de conocer. No es la base para llegar a un conocimiento, es un simple “darse cuenta” de algo. ¿Pero “darse cuenta” de qué? De este movimiento allende, de este infinito que podemos perseguir solo queriéndolo, ingresando en la obscuridad. |

- 138 -

**Lo que es la Existencia.** La más importante de estas paradojas es la que constituye el índice llamado de la libertad. Vamos a referirnos a ella, pero antes tenemos que tratar de caracterizar lo que sea la existencia.

Si decimos que la existencia no puede ser un objeto, habremos dicho lo más próximo a una definición. No podremos en modo alguno encerrarla en un concepto, pues la existencia se capta, pero no en forma objetiva, ni aún si me objetivara a mi mismo.

Pues la existencia nunca es objeto, pero tampoco sujeto. Este es el error de las concepciones psicologistas, que pretenden hacer del hombre un sujeto permanente. Pero Jaspers, que concibe al hombre como una transcendencia, pone el par “sujeto-objeto”, como indispensable únicamente en el plano del *Dasein*, y el conjunto que está envolviendo, no es sujeto, puesto que cubre, ni tampoco objeto, ya que encierra algo que viene a ser objeto.

**La existencia no puede ser conocida.** Esta situación le hará afirmar que la existencia no es cosa que se conozca, no puede ser objeto, ni puede identificarse con el sujeto; el sujeto esta implicado en la envoltencia. Pero si no podemos conocer por no poder discriminar con conceptos, podemos

si captar la existencia como realidad plena, en función de la vida misma; y también podremos iluminarla en forma indirecta para esclarecerla.

¿Cuál será la razón por la cual no podamos abarcar en conceptos la existencia? La razón es que la existencia es pura acción. (Por eso se dice que esta filosofía es de la acción. Rebasa la concepción intelectual que debe ser racional, para concebir la existencia como pura acción). Mi propia existencia se capta por mi propia acción la aprehendo como un acto de ser mí mismo. Esta captación no se podrá hacer por medios intelectuales.

La acción me permite ver la existencia, pero es algo experimentado que no se puede transmitir. Justamente por eso decíamos que la Filosofía era silencio. El existir puro y simple es la filosofía. ¿Pero cómo transmitir esto? No hay modo; es una inmanencia, una identificación, no podría manifestarse si no fuera por los índices. Estos nos permitirán tener una visión imperfecta, de lo que queremos captar, pero la única posible para la esfera intelectual.

**La describo refiriéndome a un posible.** La existencia como tal, es inefable. Para tener una cierta cantidad de conceptos – justificados en la esfera del *Dasein* – tendremos que valernos de algunos trucos. Tendremos que iluminar la existencia haciendo referencia a un existente posible; no podré explicar mi existencia, pero puedo trascender sobre un supuesto. Hablando de tal posible, yo ya puedo utilizar conceptos y anotar, aunque de modo imperfecto los resultados de mis análisis.

Por eso, lo que diremos de la libertad apunta a la existencia pero Jaspers, no dice qué sea. No podremos saber qué es la libertad; no estamos objetivando la existencia, nos referimos a una existencia posible y le atribuimos ciertos conceptos aclaradores.

Jaspers hará los análisis referidos al posible, en forma magistral, pero sabiendo siempre que se trata solo de aplicar su reflexión puesto que la existencia verdadera – que siempre es la mía – es indescriptible.

Hay una frase suya muy compendiosa que dice: “La existencia soy yo mismo desde el momento que no me tomo como objeto a mí mismo”. |

**La existencia es acción no esencia.** Esta existencia es acción, acto. Es el acto, por eso no es esencia. En este punto concuerda su pensamiento con el de Sartre y con los existencialistas en general. Mi vida es hacerme ser. Se puede hacer ser, y este ser que se hace, es irrupción del ser en el

mundo, es lo que caracteriza la existencia. No hay esencia prefijada sino algo que se realiza penetrando en las realidades en que irrumpe. No está determinada, es un ímpetu que atraviesa la realidad.

Esta irrupción en el mundo encontrará obstáculo; deberá luchar por realizarse; pero se verá enfrentada por las situaciones límites como la culpa, el sufrimiento, la muerte. Contra estas resistencias fracasará, pero justamente este fracaso le dará la comprensión de su propia realidad. Son los fracasos iluminadores. ¿Por qué? Porque la existencia encuentra en ellos la posibilidad de aclararse, si no tropezara con éstos límites, el ímpetu sería puramente creador y no podría manifestar su movimiento puesto que se agotaría creando. No se trata de una creación externa, así como en el arte, sino en la misma realidad interna. Si no hubiera fracaso, no habría conciencia. Espero que ahora estemos en condiciones de enfrentar el análisis que hace Jaspers de la libertad, que es lo más profundo en éste pensador. Su concepción será distinta a la de Sartre y también a la de Heidegger. No es una concepción fácil, ni tampoco exenta de contradicciones.

Haremos de ella una exposición general y luego puntualizaremos sus caracteres esenciales. Hay que tener presente que siempre hablaremos de mi existencia y mi libertad, concretas.

**¿Qué es la libertad?** La libertad es para Jaspers, una autocreación, es decir es la autocreación de la existencia. Es el mismo origen de la existencia; el ser de la existencia es el ser de la libertad. La libertad es como una fuente de donde surge el ser de la existencia, el ser que irrumpe en la realidad como acción.

La libertad hace que yo irrumpa en el mundo; un objeto, la mesa no irrumpe, puesto que no crea; La mesa está, pero la existencia se crea desde sí y éste “desde” es la libertad. Este “desde” no presume otro, luego es una autocreación.

Jaspers, dice que el problema de la libertad ha sido mal entendido por la Filosofía clásica, porque el hombre no fue concebido en su dualidad de ser empírico y también envolvente. Ella ha pretendido tratarlo desde el punto de vista empírico, donde rige el determinismo. Han debido confrontar la cuestión de como se concilia la acción libre en el mundo físico. Este mal planteamiento viene a hacer que la libertad del hombre sea tomada como una certeza entre las certezas de la filosofía, o la búsqueda de una posición

tal desde donde por lo menos se pueda admitir que es libre en un mundo regido por el determinismo.

Para Jaspers, esto es puro mal planteamiento; la libertad no se demuestra ni necesita ser demostrada. Solo necesitamos la prueba cuando tratamos las cosas como *Dasein*, pero no cuando penetramos en la esfera del existir. Si se admite una proposición física o sociológica se debe demostrar, pero la libertad no es cosa del hombre empírico, sino del envolvente. Luego no puede haber tal exigencia ni conflicto alguno entre las leyes de la naturaleza y el hombre. Propiamente el hombre es un rompimiento de las leyes cósmicas, luego, éstas no rigen para él; los problemas del determinismo no le afectan.

Refiriéndose a la disputa surgida con motivo de la indeterminación cuántica, que muchos interpretaron como una justificación de la libertad, puesto que en la misma intimidad atómica se producía una indeterminación, Jaspers, afirma que la disputa corresponde y tiene consecuencias en el campo empírico, donde habrán de quedar las conclusiones, pero el hombre como existente, queda excluido.

Por esta separación del campo conceptual del problema de la libertad, no se podrá dar una demostración de su existencia, pero tampoco una refutación.

También por esta razón no será posible reducir la libertad a ninguna explicación, sea ella de origen físico o psicológico; está fuera de la cuestión, toda la filosofía olvida que lo único esencial de la libertad es la elección de sí mismo. La filosofía clásica quiere examinar la libertad como si fuera la elección de dos cosas exteriores, pero este es un aspecto, y muy objetivo de la libertad de elegir. Lo fundamental es elegirme a mi mismo (Esto ya hemos encontrado en Heidegger y Sartre).

**La libertad es el acto de ser.** Si se reconoce este acto como el fundamental, entonces la libertad es acto de comprometerse a algo. No puede concebirse la libertad como un atributo, es algo inmanente, es la causa por la cual el ser persiste en ser ser. Esta elección de mi ser a cada instante no se refiere a cosas exteriores, sino que se refiere a mi propio ser. Yo elijo ser yo, ya que elegí a yo. Luego, el ser libre no es una cualidad como el ser lindo, o el ser bajo, sino que es constitución misma del ser: ser libre es ser. El yo que elijo a cada instante está constituido por la libertad y comprometido con libertad por la libertad.

Por estas razones la libertad es incomprensible, no pertenece al dominio del pensamiento. Si me pregunto qué es, no lo sé, pero si no me lo pregunto sí lo sé. Es decir, que no puedo expresar el concepto. Lo único que se saca en limpio del planteamiento y disputa sobre la libertad en la filosofía tradicional, es el hecho mismo de la pregunta, puesto que ella implica su existencia. Si no hubiera libertad, tampoco se concibe la pregunta. El mundo empírico, regido por el determinismo no me la sugiere. Luego la concebimos por sugerencia de la propia existencia, como una realidad vivida, que no nos suscita cuestión de aceptación, sino de aclaración.

Y ya se nos presentaran las paradojas de la libertad, como el de ser absoluta y no serlo.

**Lo característico de la libertad: ser un comienzo.** Hemos tocado hasta ahora los preliminares del problema de la libertad; aún tenemos que profundizar más y nos encontramos con un aspecto fundamental del pensamiento de Jaspers.

Lo que caracteriza la libertad es que es un comienzo, un origen; mi acto mismo arranca “desde”, es una cosa primordial sin nada exterior. Es el ser mismo del hombre que se crea por el vivir “desde” la libertad. La libertad es “lo de donde” se crea la esencia del hombre, de allí sale la capacidad de existir, por eso la libertad no es una cualidad, un agregado que yo tenga, sino la constitución misma.

Por eso este poner en el mundo un acto libre, es poner un absoluto, un acto incondicional.

Nos vemos precisados a soslayar una serie de paradojas; estamos describiendo un aspecto de la envoltura, no del *Dasein*, por eso nos resultará oscuro lo que dijimos y aún más, debemos atribuirlo a un posible y explicarnos en forma indirecta. Por esa manera podemos llegar a una iluminación, pero nunca a un argumento. |

- 141 -

**La libertad vivida es absoluta, la pensada, relativa.** Y atribuyéndola a este posible, vamos a tratar de describir la libertad. Así nos encontramos con la primera paradoja. Según ella el acto libre es su comienzo absoluto, pero la misma libertad no es un absoluto; está condicionada, tiene presupuestos. Al ser realizado el acto, es absoluto, pero al pensar la libertad, la pensamos relativamente. Como acto vivido es absoluto, pero al iluminarlo existencialmente es relativo porque tiene condiciones.

Estas son las condiciones del acto libre:

- (1°) *El saber.* ¿Por qué? Porque necesito saber, conocer los motivos de la acción. Antes de actuar yo tengo que prejuzgar los resultados de mi acción. Es el mismo problema kantiano; no debemos olvidar las raíces de Jaspers. dice que la libertad es contradictoria con el mundo exterior donde rige el determinismo físico. Mi acto libre tiene consecuencias físicas, no se trata de un simple presupuesto. Yo decido levantarme, quedarme o ir, pero la realización de uno u otro de estos actos libres me dan resultados diferentes y entran concretamente a jugar en el determinismo del mundo. Por esto, dice Jaspers, es necesario el saber. Si yo no conozco el resultado de mi acción, yo soy una fuerza ciega (soy libre para provocar o esperar tal o cual resultado de mi acto libre).
- (2°) *La ley.* Mi acto tiene la consecuencia de referirse a una distinción que proviene de una ley externa. Para actuar debo calibrar mi acción según una tabla de valores. Sin ley no hay libertad. Si no tengo una tabla de valores que oriente mi elegir no tengo la forma de ser libre. Yo elijo porque valoro, si no, soy ciego. Para elegir libremente necesito decidirme entre dos cosas que valen. Por eso la libertad pide la ley.
- (3°) *La influencia del libre arbitrio.* La libertad no es el libre arbitrio, sino que este es una condición, un presupuesto para la libertad.  
 ¿Qué es el libre arbitrio? El capricho, la fantasía. Dice que las explicaciones que dan los partidarios de la libertad en la filosofía tradicional, es tratar de reducirla al libre arbitrio. Pero este no es la libertad, aunque sí es un elemento, es un presupuesto, una condición. ¿Por qué? Porque si yo no pudiera concebir el capricho como una de las modalidades de la libertad, la elección se haría únicamente en razón – en razón del saber o del valor –, lo cual implica una determinación, una necesidad. Ahora si también está, además del saber y el valor, la posibilidad de que yo exprese un capricho, una fantasía, entonces puedo concebir como libre el acto.

**La libertad trasciende sus condiciones.** Si estas son las condiciones de la libertad, ella trasciende, las supera a cada una, no se puede reducir a ninguna de ellas; cuando queramos buscar la libertad, la vamos a buscar allende.

Transcende el saber porque la libertad tiene que superar la verdad; si no pudiera superar el saber no habría elección, sino determinación. Transcende la ley porque es la interiorización de la ley. Es decir, yo tengo que ser la ley: para que ella valga; yo tengo que ponerla para mí o en último caso aceptarla para mí. Yo me incluyo y sostengo la ley y a la vez la supero por haberme identificado con ella. Transcende el libre arbitrio porque yo, aún cuando acepta la posibilidad de una fantasía, yo no puedo nunca actuar si no es con identidad con mi propio ser. |

- 142 -

El capricho puro, si bien es posible, es transcendido por un normal desarrollo de mi yo.

**Libre para ser lo que se es.** Pero aún tenemos que volver atrás para fijarnos en otra paradoja: la elección que constituye el acto libre no es determinado, pero es necesitado. Nos dice Jaspers que no es una determinación, pero que sí es una necesidad.

La filosofía de la existencia es una filosofía de la libertad en el sentido de que el hombre elige lo que quiere ser, pero esta elección debe hacerse desde una situación. Cuando concibo el acto, lo hago a partir de mi situación actual.

Ya hemos indicado que esta situación es para Jaspers mi propia realidad; mi yo (el yo) se identifica con la situación. La libertad pues, como característica de la existencia es elección de la situación. El hombre se autoelige y esta autoelección implica la de la situación puesto que hay identidad.

Por la elección, el hombre se elige a sí mismo, pero ¿qué es lo que en realidad elige?, su situación. Luego, si yo soy una situación, tenemos que la elección es una situación que se autoconstituye.

Si la elección surge siempre de una situación determinada, la elección no puede salir sino desde una situación. Se elige donde se está, y ¿qué es lo que se elige? Se elige eso que se es. Esta afirmación nos dará una consecuencia grave: somos libres, pero solo para ser lo que somos.

La gran ilusión de las teorías tradicionales sobre la libertad es que esta pueda hacernos diferentes, pueda facultarnos a elegir otro ser del que somos; pero esto es un contrasentido. Yo defenderé mi ser; trataré hasta escaparme, pero con mi ser, puedo despreciar mi ser, desde mi ser, porque yo puedo elegirme solo a mí.

En cada elección yo me elijo ser así, pero puesto que yo soy mi situación, entonces yo me elijo ser así, pero puesto que yo soy mi situación, entonces ¿qué he elegido? Mi situación, y ¿en el instante siguiente?, pues, mi situación siguiente.

La concepción tradicional concibe la libertad como si fuese una facultad que se adelantara al destino del hombre y fuera eligiéndole un camino, como si fuera trascendiendo hacia adelante lo que es.

Pero si yo solo puedo elegirme a mí, entonces resulta que siempre elijo mi situación, y nos encontramos con la siguiente paradoja: la libertad consiste en mi capacidad de ser lo que soy.

**Puedo traicionar mi propia elección.** Y aquí podremos apreciar las raíces estoicas del pensamiento de Jaspers. (Es una lástima que en nuestras universidades no se señale con claridad que el estoicismo y el plotinismo están en toda la raíz del gran pensamiento filosófico alemán. Tal vez si tuviésemos esto bien en cuenta, podríamos encontrar útiles comparaciones y esclarecimientos).

Dice Jaspers: yo no puedo rehacerme desde el fondo de mí como si la libertad fuera un instrumento, pero solo mientras existo elijo y si no elijo, no existo.

¿Cuál es el papel de la libertad? Yo solo puedo elegir la situación de hecho que me constituye. Dice: yo existo en una situación, entonces solo puedo ser alemán, tener los padres que tengo, la cultura de mi medio, amar a la mujer que amo; en una palabra, solo puedo ser lo que soy, pero en todos los casos puedo traicionarme.

Hay la posibilidad de una traición, y ello consiste en reusar la situación elegida. Yo puedo sentirme extraño a mi pueblo, a mis padres, a mi mujer. Pero esta traición no es un acto libre, ello implica que yo me oculto a mí la verdadera situación. Me oculto lo que yo mismo elegí. |

Tenemos pues que la libertad coincide con la necesidad de la situación; no puedo dejar de coincidir con ella. Puedo ocultármela, negármela, pero con ello no impido que la elección sea la que de hecho es.

**El papel de la filosofía.** Por eso el papel de la filosofía es iluminar la existencia; abrirnos los ojos para mostrarnos que esta traición es por ignorancia. La filosofía nos aclara nuestra situación. No podemos cambiar nada,

pero uno puede ignorarlo u ocultárselo. La ignorancia hace el papel de libertad, pero solo con las consecuencias de la ignorancia.

El papel de la filosofía es sacarnos de una culpa innecesaria en el hombre que le viene porque no conoce su situación, pero hay una segunda culpa que es inevitable y es la que resulta de la limitación de la existencia.

Por una parte tenemos la permanente preocupación por el elegir; pero esta preocupación es infinita, puesto que el hombre pretende realizarse infinitamente, pero encuentra que siempre es finito. (el deseo de ser Dios, de Sartre) y más, cuando más nos realizamos, como todo lo que hacemos es finito, se acrecienta la finitud. Luego, el ser a medida que se realiza, confirma su finitud. El hombre quiere ir hacia el infinito, pero cada vez más va hacia lo finito: con la muerte esta finitud se concreta en un punto. Esta es la culpa inevitable, inherente a toda su naturaleza. Pero este fracaso abre un nuevo camino, el de la Transcendencia.

**Desde nuestros límites vemos la Transcendencia.** Hemos llegado pues a la paradójica conclusión de que la libertad es una necesidad; es una auto-constitución del yo, pero del único yo posible para mí. Pero la libertad es uno de los índices de la existencia, así como la comunicación y la historicidad. Ya dijimos que la "comunicación" era una de las tesis más profundas e interesantes de Jaspers. Nos será imposible ocuparnos de ella, y para seguir nuestra exposición, tenemos que establecer como hipótesis que ya lo hubiéramos tratado, así como la historicidad. De este modo se ilumina la existencia.

Suponiendo pues que hubiésemos explorado a fondo estos índices, ellos nos llevará a una situación límite insuperable. Es decir que esta aclaración de la existencia viene a darnos su mejor comprensión, pero a la vez nos pone frente a nuestras limitaciones. Y este ser que se nos da limitado nos va a conducir al último paso.

Para Jaspers la limitación intrínseca de la existencia no nos cierra el paso, no nos encierra en la meditación interna del existente sobre sí mismo como en Heidegger y Sartre. Para él esta situación nos va a empujar a otra esfera del ser que es la transcendencia. Así es como el ser no se termina por la existencia y nos encontramos de nuevo con la tesis fundamental de que el ser nunca se da completo.

La aclaración de la existencia nos hará descubrir nuestros límites, pero al encontrarlos estamos justamente ante la posibilidad de ver más allá. No nos encontramos ante un muro insalvable, sino ante una señal que nos detiene, pero que nos permite mirar más allá. Y lo que se ve más allá es la Transcendencia.

**¿Esta Transcendencia, es Dios?** Tenemos que resumir; por eso vamos a preguntarnos directamente si esta Transcendencia es un concepto de Dios. La cuestión es muy delicada de dilucidar en Jaspers. Entre tanto podemos decir que utiliza en el texto de la obra frecuentemente la palabra Dios como sinónima de Transcendencia. Pero aún no sabemos qué significa Dios en su pensamiento. |

- 144 -

Dios será concebido en forma muy semejante a la idea que de él tenían los místicos medioevales. Jaspers nos hará una teología negativa; diciéndonos lo que la Transcendencia (Dios) no es.

No es un objeto – dice – pues en este caso se lo podría conceptualizar. Pero cualquier intento de esta naturaleza fracasará pues Dios es inefable; pero por otra parte este Dios no se fusionará con la idea panteísta de Dios; es dice, una esfera aparte, (aquí tenemos de nuevo a Plotino subyacente) pero tampoco una esfera total, pues el ser nunca está terminado.

Jaspers dice que la noción de Dios no está expresada por la religión, ni por la filosofía. Afirma que su Dios no es el de los místicos; dice que esto es reducir a Dios a una experiencia; tampoco puede hacerse una fórmula de Dios. Los místicos sienten y describen a Dios en una vivencia. El esfuerzo de Jaspers es llegar a una experiencia de la Transcendencia, pero no sobrenatural, no por el camino de la gracia, sino de la metafísica.

Para el místico lo que fundamentalmente lleva a Dios es una unción que se produce por impulso emocional. Jaspers quiere hacer una experiencia de contemplación, pero dice que no se puede concebir nunca una verdad absoluta sobre Dios, no se le podrá reducir a un dogma. La verdad tiene sentido en el terreno del *Dasein* o en lo existencial en otra forma, pero verdad de Transcendencia, de Dios, no tiene sentido.

**Otra forma de buscar a Dios.** Por eso Jaspers adopta una tercera posición que no es ni ateísmo ni religión: es la búsqueda de una experiencia de Dios pero que no sea emocional ni conceptual. Esta tercera forma es dada por la fe. Pero no es la fe religiosa, ni una negación atea. El trata de defender

su posición pero es una defensa muy ardua porque no puede dar una explicación positiva de lo que sea su fe. Es sobre todo algo muy individual; es un estado de nuestra existencia en virtud de la cual nos constituimos con la Transcendencia; la comunicación de hecho nunca se realiza, pero es un estado de tendencia.

No se puede decir qué es, pero la fe es siempre personal, no puede hacerse colectiva. Lo colectivo aplasta y anula la posibilidad de la comunicación. Lo colectivo es una búsqueda de seguridad falsa mediante la cual varios afirman lo mismo sobre lo que no saben. Las iglesias quieren salvar a la humanidad, pero no al hombre concreto. Las iglesias dan esta seguridad de lo colectivo, pero ello es la anulación de la libertad del individuo y su riesgo. El hombre se ampara en la masa, pero desaparece lo esencial a la fe que es su soledad. Este es un daño grave pues hace desaparecer el estado de comunicación de superación de la existencia. Hay otros caracteres de la Transcendencia, pero lo esencial, lo que efectivamente el autor nos dice es lo que ella no es.

**La doctrina de las “cifras”.** Pero entonces cabe preguntar de donde puede venir este vislumbrar, ¿cuál es la fe que hace vislumbrar esta Transcendencia ya que elimina el dogmatismo y el misticismo? De dónde vamos a partir para esta experiencia?, y él nos dará la doctrina de las cifras.

La fe y el vislumbrar de la Transcendencia se logrará a partir de las cifras. Jaspers quiere mostrar que nosotros con nuestra misma limitada esfera del existir podemos descubrir cifras – en el sentido de cifras de un código secreto – que nos remita a Dios. La Transcendencia está como indicada en la existencia por la misma limitación de | esta. El hombre puede convertir sus limitaciones en las señales de la Transcendencia; el hombre esclarecido – el sabio, el filósofo – puede mirar el límite bajo un nuevo modo. Así lo que es límite para la existencia vulgar, es cifra para el entendido.

- 145 -

La cifra no tiene que ser confundida con el símbolo, pues éste guarda relación con la cosa significada, pero la cifra es lo que debe ser interpretado, pero que nunca podrá dar su referencia completa. Las cifras son una invitación a una búsqueda indefinida, pero “cifra” implica una señal de código secreto que solo puede descubrirse al destinatario que es el individuo, quien solo, sin ayuda de nadie debe interpretarla. La fe puede invitarnos a descifrar, pero no descifrnos. Por eso dirá que la fe es un impulso ab-

solamente verdadero, pero válido para uno solo. La fe no nos dará la solución.

**Las clases de “cifras” objetivas.** Las cifras son de varias clases la primera de ellas son las objetivas que vuelven a dividirse en tres tipos:

- (1°) La naturaleza. El mundo puede ser una cifra. En realidad todo es cifra. Es una cuestión de que uno sienta el misterio de la realidad. En la más sencilla de las cosas materiales se percibe el problema. Una mesa es un misterio si quiero profundizar en su consistencia y me lleva a los grandes planteamientos. Y veremos que ninguna de las explicaciones agota las cuestiones y llegamos al fracaso de la investigación, lo cual será cifra. La prueba clásica de la existencia de Dios – de que la existencia de esta mesa me prueba la existencia de Dios – es una caricatura de solidificación del concepto de Dios por la lógica.
- (2°) El 2° tipo lo constituyen las religiones históricas. Todo lo que cada religión en particular enseña es a los ojos del filósofo, falso, justamente porque pretende ser una verdad, porque pretende aclarar y descubrir a todos el misterio. Por eso son mitos, pero solo son falsos por su pretensión, pero pueden ser buenos índices si los convertimos en cifras. La experiencia mística es una prueba, pero hay que hacer pasar la afirmación de verdad a la expectativa del misterio. De la satisfacción que encuentran tantas personas en la vida religiosa, también podemos decir que es una cifra.
- (3°) La 3ª es la filosofía. El que los grandes sistemas, los esfuerzos de la metafísica para llegar a la Transcendencia, se hayan producido en todas las épocas, debe ser interpretado también como una cifra. El hombre nunca se hubiera preocupado por crearlos si no sintiese en sí la vocación de Dios. Pero necesitamos atravesar esta filosofía como cifra.

**Las cifras subjetivas.** Tenemos también las cifras subjetivas, que son varias. En primer termino está la propia libertad. Así como el hombre encuentra en el espectáculo del mundo una cifra, si se vuelve a sí mismo puede descubrir que su existencia es también una cifra, y aún más, que el camino más lícito para interpretarla es el que arranca de él mismo. ¿Cuál es ese camino? La libertad.

Entonces el hombre puede meditar sobre su libertad y convertirla en una cifra. ¿Pero en qué sentido la libertad es cifra? En el sentido de su limitación. Debiendo haber sido el instrumento positivo de superación, nos encontramos con el fracaso. Acumula finitud sobre finitud y así la libertad, en vez de ser el instrumento de nuestra divinización, el instrumento que nos haga salir de nosotros, es justamente el que nos arruga, nos limita, pues cada vez más nos obliga a vivir nuestros fracasos. Pues el fracaso de la libertad es el absurdo. Llegamos a la conclusión de que somos libres para nada, solo para ser lo que somos. |

- 146 -

Descubrimos que nuestra esencia más íntima – la libertad – en lugar de conducirnos al infinito, viene a ser justamente su instrumento de finitud.

Llamo la atención de que este carácter absurdo del ser del hombre aparece en Jaspers al fin de sus sistema. Su tratamiento del hombre lo hace desde un punto de vista completamente metafísico, totalmente intelectualizado. Su metafísica lleva al fracaso intelectual, no como en Sartre en quien el fracaso se muestra en la conducta moral.

Porque la existencia es absurda, se convierte también en una cifra. Una existencia absurda no se explica, y este hecho nos pone frente a la Transcendencia, pero no será nunca una experiencia del Tu, ni una comunicación mística con Dios. No, en Jaspers no hay posibilidad de llegar, solo mirar, vislumbrar a través de esos límites, de sus imperfecciones, y sobre todo de su fracaso ontológico, de su absurdidad.

**Por último el silencio.** Jaspers dice que la única absurdidad de la existencia es que no se haga de ella la última experiencia. Esa es la diferencia entre su posición y la de Heidegger y Sartre. Para Jaspers llegamos a lo último, pero aquí empezamos, y al hacerlo dejamos atrás todas las características del lenguaje, la lógica, e inclusive el sentimiento, para llegar a un silencio. Viene a ser una meditación en total oscuridad. Es el vacío. En el momento de haber sentido la nada de todo ser es cuando nos aproximamos a la Transcendencia. Hay un simple silencio intelectual, pero es justamente este vacío lo último del pensamiento.

Mimeografiado por  
la Misión Cultural Brasileña  
en abril de 1957  
JBM.

## **II Anexos – Documentos Oficiais de Interesse**



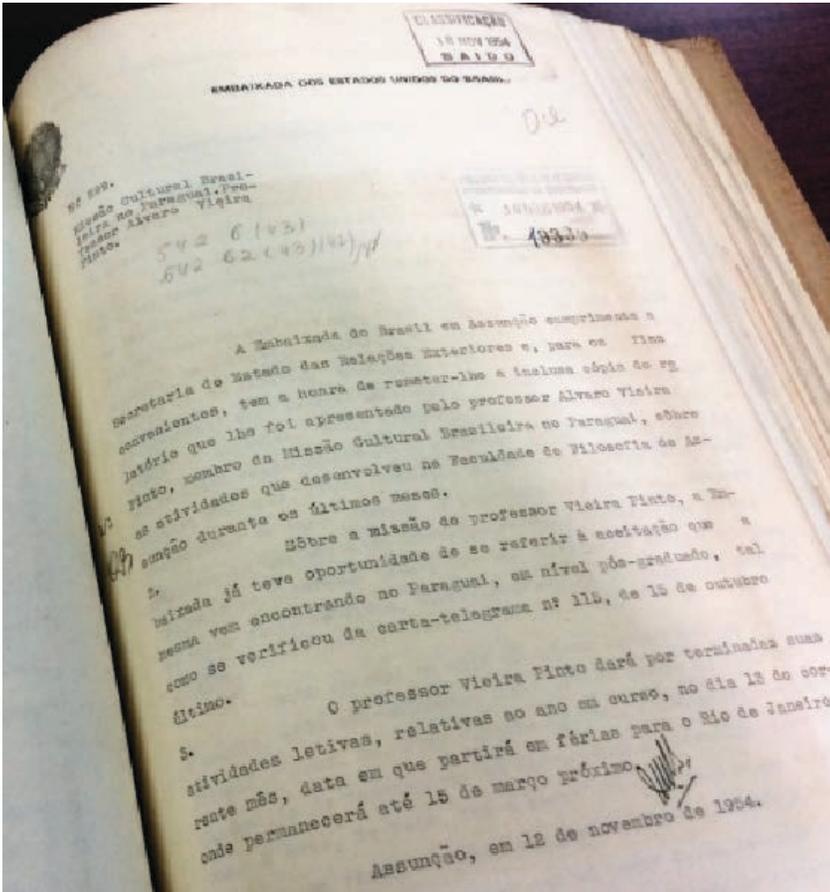
## A Documento da Embaixada do Brasil

Este anexo, e o subsequente, incluem transcrições de dois documentos relacionados ao Curso *Filosofia Actual*. O primeiro, de número 299, foi redigido pela Embaixada dos Estados Unidos do Brasil, em Assunção, e encaminhava um relatório do professor Vieira Pinto à Secretaria de Estado de Relações Exteriores, de 12 de novembro de 1954, cuja imagem pode ser vista na Figura A.1.

Este documento permite precisar que tal curso iria ser ministrado em duas sessões, uma em 1954 e uma segunda em 1955, tendo sido interrompido pelas férias do professor Vieira Pinto.

O relatório é de 1954. A consulta a esta documentação no Arquivo Histórico do Itamaraty e a transcrição do relatório foram realizadas pela Profa. Norma Côrtes.

Figura A.1: Documento que encaminha o relatório de Vieira Pinto do Paraguai ao Brasil. Arquivo Histórico do Itamaraty. Rio de Janeiro. Fotografia de Norma Côrtes. ©(i)©



fonte: Arquivo Histórico do Itamaraty. Rio de Janeiro. Recuperação e Fotografia por Norma Côrtes. ©(i)©

Classificação

18 nov 1954

SAIDO

**Embaixada dos Estados Unidos do Brasil**

Nº 299.

Missão Cultural Brasileira no Paraguai.

Professor Álvaro Vieira Pinto.

A Embaixada do Brasil em Assunção cumprimenta a Secretaria de Estado das Relações Exteriores e, para os fins convenientes, tem a honra de remeter-lhe a inclusa cópia do relatório que lhe foi apresentado pelo Prof. Álvaro Vieira Pinto, membro da Missão Cultural Brasileira no Paraguai, sobre as atividades que desenvolveu na Faculdade de Filosofia de Assunção durante os últimos meses.

Sobre a missão do professor Vieira Pinto, a Embaixada já teve oportunidade de se referir à aceitação que a mesma vem encontrando no Paraguai, em nível pós-graduado, tal como se verificou da carta-telegrama nº 115, de 15 de outubro último.

O professor Vieira Pinto dará por terminadas suas atividades letivas, relativas ao ano em curso, no dia 13 do corrente mês, data que partirá em férias para o Rio de Janeiro, onde permanecerá até 15 de março próximo.

Assinatura

Assunção, em 12 de novembro de 1954.



## B Relatório de Álvaro Vieira Pinto

Relatório apresentado por Álvaro Vieira Pinto à Embaixada Brasileira em Assunção, em 18 de novembro de 1954, acerca de suas atividades docentes junto à Missão Cultural Brasileira no Paraguai.

Transcrição por Norma Côrtes <sup>1</sup>

Excelentíssimo Senhor Embaixador:

Estando terminados os trabalhos culturais que tive a meu cargo este ano, tenho a honra de relatar a Vossa Excelência, o breve conspecto, o desenvolvimento daquelas atividades.

Fui contratado pela Divisão Cultural do Ministério das Relações Exteriores para reger a Cátedra de Estudos Brasileiros na Universidade de San Andrés em La Paz, Bolívia, para onde segui em junho do corrente ano. Tive, porém, a infelicidade de não suportar as condições climáticas daquela Capital e, assim, regressei ao Rio de Janeiro. Quis, então, a Divisão Cultural contratar-me novamente para exercer um trabalho docente na Universidade Nacional de Assunção. Pelos termos do entendimento verbal havido entre Vossa Excelência e o Ilustre Senhor Ministro Chefe da Missão Cultural, ficou resolvido que eu viria para esta cidade para desempenhar um cargo docente na Faculdade de Filosofia, encarregando-me de uma série de conferências sobre assuntos que fossem julgados de interesse para o público intelectual paraguaio e que, do nosso ponto de vista, representassem uma projeção cultural brasileira.

Aqui cheguei em meio de Agosto do corrente ano e logo a seguir, após entendimentos com o Senhor Decano da Faculdade de Filosofia, Prof. Dr. Juan Vicente Ramirez, ficou assentado que me incumbiria de desenvol-

---

<sup>1</sup> Obs.: Não tive acesso ao manuscrito do próprio Álvaro Vieira Pinto. O documento que manejei, e cuja imagem se vê no início destas páginas, encontra-se nos acervos do Arquivo Histórico do Itamaraty – Rio de Janeiro (AHI-RJ,) e consiste numa transcrição datilografada, oficial, feita por integrantes do corpo diplomático e destinada à Secretaria de Estado de Relações Exteriores, no Brasil, visando prestação de contas das atividades diplomáticas da Embaixada Brasileira em Assunção. Agora, nesta presente transcrição, apliquei as atualizações ortográficas pertinentes.

ver um curso sobre a filosofia contemporânea. E esse, de fato, foi o curso que ministrei e que agora se encerra, em vista de haver chegado ao fim o presente período letivo. É necessário frisar que um curso dessa natureza ainda não havia sido dado neste país, pois a Faculdade de Filosofia não dispõe de professor em condições de lecioná-lo. Havia, por outro lado, visível interesse e vantagem em que fosse desenvolvido para os círculos intelectuais desta Cidade o panorama da cultura filosófica em nosso tempo.

Por sua natureza, esse assunto veio despertar um vivo interesse, o que se constatou pela invulgar frequência às conferências que, sendo em número de três por semana, sempre tiveram uma assistência numerosa e atenta. É valiosos acentuar que a frequência foi de um público composto em parte de alunos da própria Faculdade e, ademais, de pessoas de categoria intelectual e que todos, foram surpreendentemente assíduos.

Julgo oportuno acentuar que o curso, não sendo embora de assunto diretamente ligado à cultura brasileira, foi de proveito para a nossa representação cultural, porque veio ressaltar o papel da Missão Cultural Brasileira na Faculdade de Filosofia e criar em torno de um de seus membros um ambiente de curiosidade intelectual e de receptividade cultural, que não poderia deixar de ter sido benéfico para o nosso trabalho de aproximação política. Com efeito, é preciso observar, como disse, que nunca se havia ainda realizado neste país um curso de divulgação da filosofia contemporânea. Existia, como ficou provado, uma intensa curiosidade e desejo de conhecimento, mas faltava quem pudesse oferecer um curso sério e contínuo. O fato de haver um professor brasileiro realizando este objetivo veio repercutir favoravelmente sobre o nosso papel como membros de uma missão cultural, colocando-nos na condição de sermos os ministradores primeiros destes conhecimentos de tanta relevância. Pude observar, pelos debates que tiveram lugar após as conferências, que as ideias expostas eram recebidas como novidades que abriam perspectivas insuspeitadas e, por isso, conduziam a uma calorosa discussão. Este é o principal rendimento do curso que ministrei: ter agitado o pensamento, ter suscitado um exame de grandes questões filosóficas, em forma pessoal e à luz das grandes doutrinas do nosso tempo. Inclusive pelas notas dos alunos, que me foram dadas a rever, pude constatar, na fidelidade da reprodução, o esforço feito, no sentido de uma captação e compreensão das ideias dos pensadores contemporâneos. Pelas manifestações

de carinho, que igualmente recebi da parte dos alunos, senti ter sido bem acolhido o meu trabalho.

Contudo, mesmo sendo de três conferências por semana, o curso não foi suficiente para oferecer um panorama razoavelmente completo da filosofia contemporânea. É claro que não podia em três meses, que foi o quanto durou o período letivo que tive a minha disposição, terminar uma visão satisfatória da filosofia da época atual. Tive, assim, que interromper em meio o curso. Depois de uma introdução histórica geral sobre os antecedentes da filosofia atual, passei à descrição conjunta dos principais sistemas, para, em seguida, examinar em detalhe os mais importantes deles. Tive ocasião de expor, então, o neopositivismo, a escola fenomenológica de Husserl e, por fim, as correntes existencialistas. Detive-me mais cuidadosamente no exame destas últimas, por serem as que despertaram maior interesse em um público que mantinha em torno delas uma grande curiosidade, sem contudo conhecer exatamente o seu significado. Passei a estudar pormenorizadamente o pensamento de Martin Heidegger e, com o estudo deste filósofo, encerrei o exercício letivo.

Foi isto o que pude fazer este ano. Tenho a intenção de prosseguir no ano vindouro, continuando, para satisfazer, aliás, a um pedido dos meus ouvintes, a ordem de exposição dos sistemas existencialistas restantes e depois examinando outras correntes de grande importância no pensamento atual, como o tomismo e as correntes metafísicas em geral. Assim é que pretendo, ao se iniciarem as aulas no próximo ano, retomar o curso do ponto em que o deixo agora e prosseguir até a completa exposição da filosofia dos nossos dias.

Permita-me, Senhor Embaixador, esclarecer vivamente o que julgo ser a oportunidade e a importância deste curso. O fato de ser ministrado na Faculdade de Filosofia e a alunos que serão os futuros professores secundários e universitários paraguaios dá-lhe uma especial significação. Será por obra do ensinamento por nós ministrado que virão a ter conhecimento das correntes de ideias atuais e é sob a nossa direção que se travam os debates em que as ideias expostas sugerem. Isso nos coloca naturalmente na posição de orientadores de uma parcela real dos futuros intelectuais paraguaios, além de atingirmos diretamente aqueles que, já formados, acorrem às nossas classes para se informar de ideias que mal conhecem e que, por serem embora de caráter especulativo, condi-

cionam contudo a visão de todos os demais problemas do nosso tempo, principalmente os de ordem social, histórica e política. Quero, com essas observações, ressaltar não o valor das aulas, que foi insignificante, mas o fato da presença do Brasil, na pessoa do professor de uma disciplina filosófica. A influência que pode ter sobre a cultura paraguaia é inegável e por isso me atrevo a sugerir a Vossa Excelência que seria de toda a conveniência que o Brasil não perdesse esta posição, de poder ser o doador da cultura filosófica paraguaia com base na cátedra que aqui devemos manter. Não o digo por mim, pois meu papel é transitório, mas para que não se perca o contato já agora estabelecido, não se abra mão da posição conquistada, antes seja mantido sempre um professor brasileiro de filosofia na Faculdade de Filosofia de Assunção, como meio que reputo dos mais valiosos, não só para a representação da nossa cultura, como para a influência que possamos exercer sobre o desenvolvimento das novas gerações de intelectuais paraguaios.

Ao retirar-me agora, por término dos meus trabalhos, no atual período letivo, quero apresentar a Vossa Excelência a expressão do meu agradecimento pelo apoio recebido por parte da nossa Missão Diplomática, assim como os meus votos de que possa, no próximo ano, continuar o trabalho suspenso, sob a alta direção de Vossa Excelência.

Assunção, 18 de novembro de 1954.

### **III Aitoria e Organização**



## Sobre os Autores

**Álvaro Borges Vieira Pinto** (1909–1987), médico intelectual brasileiro, foi professor de lógica e catedrático na cadeira de história da filosofia da Faculdade Nacional de Filosofia, na Universidade do Brasil, hoje Universidade Federal do Rio de Janeiro, e no Instituto Superior de Estudos Brasileiros. À disposição do Itamaraty, integrou a Missão Cultural Brasileira. Escreveu *Consciência e Realidade Nacional* (1960), *A Questão da Universidade* (1961), *Sete Lições para Educação de Adultos* (1982), *O Conceito de Tecnologia* (2005), dentre outras obras. Durante parte da ditadura civil militar, exilou-se na Iugoslávia e no Chile, retornando ao Brasil em 1968. Ao retornar, e tendo todos os direitos caçados, passou a traduzir sob pseudônimos diversas obras de autores como Berger e Luckmann, Bertalanffy, Chomsky, Kant, Lenin, Lévi-Strauss, Piaget, Malinowski, van Gennep, dentre outros.

**José María Rivarola Matto** (1917-1998), advogado, escritor, dramaturgo e jornalista paraguaio, lutou na guerra do Chaco com a Bolívia (1934). Foi exilado na Argentina por motivos ligados a guerra civil de 1947 a 1950, período em que escreveu a novela *Follaje en los Ojos* (1952). Foi e premiado nacionalmente por suas produções teatrais, *La Cabra y la Flor* (1965) e *Encrucijada del Espiritu Santo* (1972), além de ter publicado peças como *El Fin de Chipi González* e ensaios como *Hipótesis Física del Tiempo* (1987), *Qué es la Libertad* (1990), *Reflexión sobre la Violência* (1993), dentre outros.

## Sobre os organizadores e a organizadora desta edição

**Luiz Ernesto Merkle** (merkle@utfpr.edu.br) é engenheiro industrial eletricitista e mestre em Informática Industrial pelo Centro Federal de Educação Tecnológica do Paraná. É doutor em Ciência da Computação pela Western University, no Canadá. Atua como professor titular no Departamento Acadêmico de Informática e no Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade na Universidade Tecnológica Federal do Paraná, em Curitiba, Brasil.

**Norma Côrtes** (ncortes.ufrrj@gmail.com) é historiadora, Professora Titular de Teoria da História do Instituto de História da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil. Publicou *Esperança a Democracia: As Ideias de Álvaro Vieira Pinto*, pela Editora UFMG.

**Rafael Rodrigo Mueller** (rrmueller@unescc.net) é professor do Programa de Pós-Graduação em Educação da Universidade do Extremo Sul Catarinense (Unesc). Doutor em Educação pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), realizando estágio pós-doutoral na Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). É coordenador e pesquisador associado ao Núcleo de Estudos sobre Formação (Forma). Em parceria com o professor André Cechinel traduziram as obras *Marxismo e antropologia: o conceito de essência humana na filosofia de Marx* (2015) e *Lorenzo Milani: a Escola de Barbiana e a luta por justiça social* (2016), e publicaram *Formação espetacular!: educação em tempos de Base Nacional Comum Curricular*. Coeditou a obra *Formação humana na sociedade do espetáculo* (2019) e *Arte e literatura na sociedade do espetáculo* (2020). Seus interesses de pesquisa incluem a teoria crítica da educação e a relação entre educação, espetáculo e formação humana.

**Rodrigo Freese Gonzatto** (rodrigo@gonzatto.com) é designer e professor da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR), Curitiba, Brasil. Graduado em Comunicação, é mestre e doutor em Tecnologia e Sociedade pelo Programa de Pós-Graduação em Tecnologia e Sociedade (PPGTE) da Universidade Tecnológica Federal do Paraná (UTFPR). É cofundador da Rede Álvaro Vieira Pinto (2015-) e da Rede Design & Opressão (2020-). Pesquisa relações de liberdade e opressão da perspectiva de “usuários” de tecnologias digitais, como processos vinculados à produção das suas existências, mediante autores como Álvaro Vieira Pinto e Paulo Freire, e por aportes dos estudos em Ciência, Tecnologia e Sociedade.

## Sobre participações

**Ana María Rivera Fellner.** É doutora em Tecnologia e Sociedade pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná, mestre em Comunicação Educativa pela Universidade Tecnológica de Pereira - Colômbia e Licenciada em Filosofia e Letras pela Universidade de Caldas, Colômbia. Dentre seus principais interesses, incluem-se as metodologias de pesquisa colaborativas e participativas, as tecnologias ancestrais e digitais em espaços comunitários e periféricos e a educação formal e popular. Contribuiu nesta publicação com a revisão do texto em espanhol.

**Breno Augusto da Costa.** É professor do Instituto Federal do Paraná, doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU) e foi

bolsista da CAPES. Atualmente faz parte da coordenação da Associação de Filosofia e Libertação do Brasil (AFyL). Pesquisa a história da filosofia brasileira e latinoamericana, notadamente os autores Álvaro Vieira Pinto e Enrique Dussel. Trabalhou na revisão da edição deste livro.

**Claudia Bordin Rodrigues da Silva.** É mestre e doutora em tecnologia e sociedade pela Universidade Tecnológica Federal do Paraná. Participa grupo de pesquisa Xuê e do projeto de extensão do Laboratório de Design contra Opressões. É docente Desenho Industrial na UTFPR, e pesquisa o design no Brasil a partir das perspectivas crítica e libertadora em educação. Contribuiu com a proposta de modelo de diagramação do livro, incluindo a escolha de família tipográfica.

**Cristian Cipriani** Doutor em Educação pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, mestre em Educação e graduado em Comunicação Social - Publicidade e Propaganda pela Universidade Comunitária da Região de Chapecó. É professor no Centro Universitário Univel, e tem interesses em Álvaro Vieira Pinto, Filosofia da Tecnologia, Filosofia da Educação e Teorias da Comunicação. Trabalhou na revisão da edição deste livro.

**Manuel Rivarola Mernes** Arquiteto de profissão, com estudos em Sociología, Antropología y Paisajismo, foi atleta de remo e pioneiro no cultivo orgânico de hortaliças. Se dedica desde 1998 a curadoria, edição e reedição da obra de seu pai, o escritor e poeta José María Rivarola Matto. Disponibilizou prontamente à organização deste livro um fac-símile do texto original mimeografado pertencente a seu pai, assim como concedeu generosamente a licença para a sua publicação.

**Silvana de Araújo Vaillões** É professora de português e redação desde 2003. Formada pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná, fez mestrado em educação e doutorado em Letras na mesma instituição. Possui experiência em revisão de textos desde 2002 e trabalha também com copidesque. Trabalhou na revisão de português desta publicação.



# Índice Onomástico

- Aristóteles, 53, 56, 79, 84, 102, 221
- Bataille, Georges, 89
- Baumgarten, Alexander  
Gottlieb, 28
- Bergson, Henri, 28, 36, 75, 79, 92, 175, 244
- Bocheński, Józef Maria, 25, 37
- Brentano, Franz, 65, 79
- Böehme, Jakob, 122
- Camus, Albert, 89, 154
- Carnap, Rudolf, 60–63
- Colón, Cristóbal, 61
- Comte, Auguste, 42, 54
- Descartes, René, 29, 39–42, 66, 76, 77, 110, 145, 244
- Einsten, Albert, 54
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 35, 43, 45, 46, 95, 98, 144, 178, 180, 191, 216, 244
- Heidegger, Martin, 28, 30, 31, 61, 65, 67, 85, 87–89, 92, 96, 98, 99, 101, 103–111, 113, 115–117, 119, 120, 122–126, 128–134, 136–139, 141–144, 146, 147, 156, 159, 166, 171, 173, 175, 178–180, 185, 186, 203, 216, 217, 222, 225, 246, 247, 252, 256, 265
- Husserl, Edmund, 28, 31, 65, 66, 68
- Jaspers, Karl, 28, 30, 87–89, 93, 101, 192, 203, 214–254, 256
- Jolivet, Regis, 24
- Kant, Immanuel, 29, 35, 40–43, 47, 53, 56, 57, 68, 73, 78, 79, 101, 145, 175, 194, 217, 220, 221, 223, 244, 249
- Kierkegaard, Søren Aabye, 24, 25, 28, 45–47, 85, 88, 92, 95–98, 112, 116, 119, 125, 167, 216
- Leibniz, Gottfried Wilhelm, 40
- Marcel, Gabriel, 28, 85, 87, 93, 142, 203, 212, 214, 240
- Moritz Schlick, Friedrich Albert, 54
- Newton, Isaac, 33, 34, 49, 53
- Nietzsche, Friedrich, 216

- Pap, Arthur, 62, 63  
Pascal, Blaise, 30, 89, 96  
Peixoto Júnior, Albino, 24, 26  
Platón, 29, 75  
Plotino, 217  
Poincaré, Henri, 50  
  
Ramirez, Dr., Juan Vicente, 26  
Reichenbach, Hans, 62  
Rivarola Matto, José María,  
    24–26  
Russell, Bertrand, 36, 51, 54  
  
San Agustín, 30, 89, 96  
Santo Tomás, 84  
Sartre, Jean Paul, 24, 25, 28, 30,  
    54, 85, 87, 89, 90, 92,  
    93, 96, 98, 99, 101,  
    114, 120, 125,  
    141–149, 151,  
    153–180, 182–188,  
    190–193, 195, 196,  
    198, 199, 201–209,  
    211–216, 219, 225,  
    240, 245–247, 252,  
    256  
Scheler, Max, 73  
Spinoza, Baruch, 40, 155, 168  
Stuart Mill, John, 54  
  
Troisfontaines, Roger, 25, 26  
  
Verneaux, Roger, 24, 25  
Vieira Pinto, Álvaro Borges,  
    24–26, 261, 263

# Sumário Estendido

Notas de edição	5
Diplomacia, Rivalidades Intelectuais e a <i>Filosofía Actual</i> : À guisa de Prefácio, por Norma Côrtes	7
<b>I Filosofía Actual</b>	<b>19</b>
1 Al Lector, por Rivarola Matto	23
2 Duas Palavras, por Vieira Pinto	25
3 Introducción	27
La gran fecundidad actual. . . . .	27
Causas de esta preocupación. . . . .	27
Filosofía actual y filosofía moderna. . . . .	27
Falta de perspectiva histórica. . . . .	28
Programa a desarrollar. . . . .	28
4 Causas del Replanteamiento Filosófico Actual	29
Causas del replanteamiento. . . . .	29
El hombre como problema. . . . .	30
Método para su estudio. . . . .	30
Lo que se propone el método. . . . .	31
5 Las Principales Corrientes que Trataremos	33
El gran problema actual. . . . .	33
Los nuevos métodos. . . . .	33
El método lógico-matemático. . . . .	33
Bases de la física en discusión. . . . .	34
El método lógico-matemático. Su diferencia del fenomenológico.	34
El idealismo de Hegel y Kant. . . . .	35
El materialismo dialéctico. . . . .	36
Filosofías de la vida. . . . .	36
Los nuevos metafísicos. . . . .	36

Resumiendo. . . . .	36
<b>6 Las Raíces de la Filosofía Moderna</b>	<b>39</b>
La escolástica. . . . .	39
Descartes. . . . .	39
La propia contradicción. . . . .	40
Origina dos tendencias. . . . .	40
La síntesis de Kant. . . . .	40
Las dos tendencias convergen, pero no permanece unidas. . . .	41
El mecanicismo. . . . .	41
El problema del espíritu. . . . .	42
Dificultad de la síntesis kantiana. . . . .	42
La razón práctica. . . . .	42
Positivismo, Comte. . . . .	42
Idealismo, Hegel. . . . .	43
Crítica al mecanicismo. . . . .	43
Crítica a la razón. . . . .	43
<b>7 El Antirracionalismo de Kierkegaard</b>	<b>45</b>
Una característica del pensamiento moderno. . . . .	45
Kierkegaard. . . . .	45
Crítica a la razón en filosofía y religión . . . . .	45
La verdad es personal. . . . .	46
Crítica a la razón en teología. . . . .	47
<b>8 La Crisis de la Ciencia</b>	<b>49</b>
Necesidad de replantear. . . . .	49
Revisión de la concepción científica del universo. . . . .	49
Caracteres de la física de Newton y su crítica. . . . .	49
El átomo. . . . .	51
La materia, una elaboración. . . . .	51
La física en el dominio de la metafísica. . . . .	52
<b>9 El Empirismo Lógico o Neopositivismo</b>	<b>53</b>
Su nombre. . . . .	53
Determinismo mecanicista y determinismo aristotélico, su dife- rencia. . . . .	53
La escuela entre los anglosajones. . . . .	54
Su origen. . . . .	54
Posición radical. . . . .	54
Revisión de los métodos. . . . .	54
Revisión de los problemas. . . . .	55
Constitución de los problemas. . . . .	55
El problema propio de la filosofía. . . . .	55
La nueva lógica. . . . .	56
Su desarrollo. . . . .	56

La "función de verdad". . . . .	56
La "sintaxis". . . . .	57
El lenguaje. . . . .	57
El metalenguaje. . . . .	58
La filosofía último metalenguaje. . . . .	58
Estudio del lenguaje. . . . .	58
Prestigio de la escuela. . . . .	59
Cómo se relacionan el hecho y la lógica. . . . .	59
El papel de la filosofía. . . . .	60
La proposición debe ser lógica. . . . .	60
¿Qué es lo lógico? . . . . .	60
Carnap: Únicamente si es verificable: . . . . .	60
Limitación del campo de las ciencias. . . . .	61
Proposición "falsa" y proposición "sin sentido". . . . .	61
Punto de partida: la observación directa. . . . .	62
La verdad como probabilidad. . . . .	62
Pap: basta concebir el método de comprobar. . . . .	62
Ninguna observación es completa. . . . .	63
La comprobación empírica puede ser inmediata o mediata. . . . .	64
Otras corrientes en el neopositivismo. . . . .	64
<b>10 La Fenomenología</b>	<b>65</b>
Su origen. . . . .	65
Personalidad de Husserl. . . . .	65
Búsqueda de nuevas bases para la filosofía. . . . .	66
La actitud de examen. . . . .	66
Lo "evidente". . . . .	66
Actitud analítica no sintética. . . . .	67
En qué consiste la filosofía de Husserl. . . . .	67
El dato es lo que está en la conciencia. . . . .	67
Qué entendemos por "fenómeno". . . . .	68
Debo describir el fenómeno y solo describirlo. . . . .	68
El nacimiento de esta actitud en Husserl su antipsicologismo. . . . .	68
Crítica al psicologismo en lógica. . . . .	69
El sentido. . . . .	70
La vivencia intencional. . . . .	70
Las regiones del "ser". . . . .	70
<b>11 El Método Fenomenológico</b>	<b>73</b>
Por intuición, "ir a las cosas mismas". . . . .	73
Descartando lo racionalista. . . . .	73
Concentrase en el objeto. . . . .	74
Búsqueda de la esencia. . . . .	74
Es el consistir, no el existir. . . . .	74
La experiencia trascendental. . . . .	75
Ciencias empíricas y ciencias de esencias. . . . .	75

Último fundamento: la fenomenología. . . . .	75
El camino a seguir? . . . . .	76
“Poner entre paréntesis”. . . . .	76
Eliminación histórica. . . . .	76
Eliminación de la existencia. . . . .	76
Elimina la lógica y la matemática. . . . .	76
Elimina al hombre. . . . .	77
Queda el “yo puro”. . . . .	77
Diferencias entre el escepticismo, el cartesianismo y la fenomenología. . . . .	77
El error de Descartes. . . . .	77
La reducción trascendental. . . . .	78
Sujeto y objeto: su relación. . . . .	78
La “intencionalidad”. . . . .	78
Qué es el “flujo puro”. . . . .	79
Buscamos el Yo. . . . .	79
No hay conciencia sin objeto. . . . .	79
Sujeto y objeto son solo entidades lógicas, formales. . . . .	80
Inmanencia o transcendencia del objeto. . . . .	80
La fenomenología, un idealismo trascendental, según Husserl. . . . .	81
Nunca es una teoría del conocimiento. . . . .	81

**12 El Existencialismo 83**

Aclaraciones previas. . . . .	83
No es una tendencia uniforme. . . . .	83
Lo que positivamente no es. . . . .	84
Sus características comunes. . . . .	84
El objetivo fundamental es la comprensión de la existencia. . . . .	84
Partiendo de una vivencia existencial. . . . .	84
La existencia como acto puro. . . . .	85
La libertad. . . . .	85
El hombre da sentido a la realidad. . . . .	86
Cuando hablamos de vivencias reveladoras, no nos referimos ni al amor, ni a ninguna pasión. . . . .	86
El hombre, una realidad abierta. . . . .	86
Es anticonceptual. . . . .	87
Una terminología especial. . . . .	88
Buscamos definir. . . . .	88
Según los existencialistas. . . . .	88
Según los críticos. . . . .	89
La existencia posición pura. . . . .	90
Primero está la existencia, antes nada. . . . .	90
Las consecuencias. . . . .	90
Llegamos a la definición. . . . .	92
Algunos antecedentes. . . . .	92

<b>13 Søren Kierkegaard (1813-1855)</b>	<b>95</b>
Antecedentes. . . . .	95
Replica a Hegel y también hace un sistema. . . . .	95
Las tres esferas de la existencia. . . . .	96
La esfera estética. . . . .	97
La esfera ética. . . . .	97
La religiosa. . . . .	97
Cada esfera esta separada. . . . .	97
Formas de la angustia en cada esfera. . . . .	97
La dialéctica existencial. . . . .	98
La fe no da certeza. . . . .	99
<b>14 El Existencialismo de Martin Heidegger (1889-1976)</b>	<b>101</b>
El uso de un lenguaje especial. . . . .	101
Retorna el problema del ser. . . . .	101
Pero lo plantea en otra forma. . . . .	101
El hombre presiente el ser. . . . .	102
Las contestaciones que propone. . . . .	102
El ente elegido: yo. . . . .	102
Yo me manifiesto como existente y me interrogo. . . . .	103
Primero debo conocerme yo y después el ser. . . . .	103
El método seguido. . . . .	103
Buscar el “ser del fenómeno”, lo que lo constituye. . . . .	104
Aísla la existencia “mía”. . . . .	105
Los tres tipos de seres. . . . .	105
El hombre puede trascenderse. . . . .	106
Al adquirir sentido también lo da. . . . .	106
Al interpretarlas. . . . .	106
Los dos planos. . . . .	107
¿Qué pues soy yo? . . . . .	107
Mi esencia se da en mi existencia. . . . .	107
El “ <i>Dasein</i> ” es siempre “el mío”. . . . .	108
Las dos existencias. . . . .	108
“El estar en el mundo”. . . . .	108
La “preocupación”. . . . .	109
La relación con el mundo. . . . .	109
Mi mundo es el de mis utensilios. . . . .	110
Qué hace que algo sea utensilio. . . . .	110
El mundo total se construye por relación. . . . .	110
Al constituir el mundo me constituyo yo. . . . .	111
El “estar con”. . . . .	111
La “solicitud”. . . . .	111
La existencia inauténtica. . . . .	112
El inauténtico huye de sí mismo. . . . .	112
Acepta ser “los otros”. . . . .	112

Sus características. . . . .	112
Es la caída hacia la banalidad. . . . .	114
El Dasein trata de ignorar su caída. . . . .	114
La existencia auténtica. . . . .	114
El sentimiento de encontrarse. . . . .	115
Sentir la derelicción. . . . .	115
El ser auténtico. . . . .	115
Qué es la angustia. . . . .	116
Una experiencia de “la nada”. . . . .	116
¿Qué es “la nada” de Heidegger? . . . . .	117
“El Ser” de Heidegger. . . . .	117
La angustia está “velada”. . . . .	117
El “cuidado” o preocupación. . . . .	118
“Cuidado” porque se está eligiendo. . . . .	118
Se atenúa el “estar ahí”. . . . .	118
Pero se sigue eligiendo. . . . .	119
La angustia es universal, pero rara. . . . .	119
El “ser para la muerte”. . . . .	119
Los conceptos erróneos de la muerte. . . . .	120
No podemos hablar de “la muerte” pero sí del “morir”. . . . .	121
El sentirse “inacabado”. . . . .	121
La unidad del <i>Dasein</i> . . . . .	122
¿En qué consiste la muerte? . . . . .	122
Las actitudes ante la muerte. . . . .	122
El testimonio de la conciencia moral. . . . .	123
Es un llamado del <i>Dasein</i> al <i>Dasein</i> a través del “se”. . . . .	123
Llamado para que empiece la vida auténtica. . . . .	124
La culpa ontológica. . . . .	124
El mal metafísico de la “negatividad”. . . . .	125
Un mal inevitable impide la felicidad. . . . .	125
La temporalidad. . . . .	126
El “hombre resuelto”. . . . .	126
Diversas clases de tiempos. . . . .	126
El tiempo concreto del <i>Dasein</i> . . . . .	127
Los tres éxtasis del tiempo (futuro y pasado). . . . .	128
El éxtasis del presente. . . . .	128
La situación de bipolaridad. . . . .	129
El <i>Dasein</i> como hecho que hace historia . . . . .	129
Escribir la historia es hacerla. . . . .	129
Las concepciones de la historia. . . . .	130
La fundada en la autenticidad. . . . .	130
La historia como “mí pasado”. . . . .	131
La historia según lo querido por el historiador. . . . .	131
¿Los hechos históricos, obedecen a una ley? . . . . .	132
La concepción auténtica. . . . .	132

<b>15 “De la esencia del Fundamento” (Martin Heidegger)</b>	<b>133</b>
El tratado de la transcendencia. . . . .	133
El análisis de la transcendencia. . . . .	133
La transcendencia es donación de inteligibilidad. . . . .	134
El <i>Dasein</i> da inteligibilidad a lo que es para él una posibilidad. . . . .	134
Realizar es renunciar; la paradoja del elegir. . . . .	135
La teoría del “por qué”. . . . .	135
No puede haber un “porque” de todo, “¿por qué?”. . . . .	135
Se debe “estar ahí” para trascender. . . . .	136
La libertad es la capacidad de constituir al mundo y a sí mismo. . . . .	136
Los planos de la libertad. . . . .	136
Las concepciones inauténticas de la libertad. . . . .	137
La responsabilidad. . . . .	138
La libertad no tiene explicación. es el fundamento del fundamento. . . . .	138
La libertad no es otorgada por otro. . . . .	139
Ni puede ser explicada pero es el sentido de la existencia. . . . .	139
<b>16 Jean Paul Sartre (1905-1980)</b>	<b>141</b>
La procedencia filosófica. . . . .	141
La obra está inconclusa. . . . .	141
La obra filosófica y la literaria. . . . .	141
Nos limitaremos a estudiar al filósofo. . . . .	142
Sus divergencias con Heidegger. . . . .	143
Parte del hombre concreto. . . . .	144
Su ataque al cogito cartesiano. . . . .	145
Interesa más el hombre concreto que una teoría del conocimiento. . . . .	145
El cogito prerreflexivo. . . . .	146
Debemos interrogar al hombre concreto. . . . .	146
El muro. . . . .	147
La nausea reveladora. . . . .	147
Los hombres “normales” y los “trapaceros”. . . . .	147
Algunos modos de evitar la nausea. . . . .	148
El “sucio” se justifica mediante su pasado. . . . .	148
Lo literario y lo filosófico en la obra de Sartre. . . . .	149
Las significaciones de su novela “La nausea”. . . . .	149
Descripción de la nausea. . . . .	150
La compenetración con la cosa. La conciencia que se interpone. . . . .	151
Las revelaciones de la nausea: . . . . .	151
La nausea es vivencia total; espiritual y fisiológica. . . . .	153
La realidad del absurdo. . . . .	153
Entramos en la parte metafísica. . . . .	154
No se propone eliminar racionalmente la nausea, sino corroborarla. . . . .	154
Sartre no deduce, describe. . . . .	155
El problema de la esencia. . . . .	155

La esencia es producto de la existencia. . . . .	156
El hombre vivo no tiene esencia. . . . .	156
La esencia no puede derivar de otra cosa. . . . .	157
La responsabilidad. . . . .	157
Libertad para la acción. . . . .	157
La esencia del existencialismo es temporal. . . . .	157
Siempre representamos un papel. . . . .	158
La contingencia y el absurdo. . . . .	158
Lo que está detrás de la apariencia. . . . .	159
Los dualismos suprimidos. . . . .	159
El ser y el parecer. . . . .	159
La potencia y el acto. . . . .	160
La apariencia y la esencia. . . . .	160
La esencia es la ley de las apariciones. . . . .	160
El nuevo dualismo: lo finito y lo infinito. . . . .	161
Propone superar por la transfenomenalidad. . . . .	161
Aclaración. . . . .	162
Tres tesis sobre la realidad del fenómeno. . . . .	162
Lo “en sí”. . . . .	163
Qué es la conciencia. . . . .	163
Cómo conoce la conciencia. . . . .	163
Cuál es el origen de la conciencia. . . . .	164
Superar el idealismo y el psicologismo. . . . .	165
La dualidad del ser. . . . .	166
Es el antiguo problema del sujeto y el objeto. . . . .	167
Crítica al “creacionismo”. . . . .	167
Los tres caracteres del ser. . . . .	168
Alguna crítica reduce el “en sí” a la materia. . . . .	171
Fenomenalidad y fenomenismo. . . . .	172
Recapitulación. . . . .	172
Las conductas reveladoras de la nada. . . . .	173
Partimos de la pregunta. . . . .	173
Toda pregunta lleva implícita el “no ser”. . . . .	174
¿Qué es la nada según la filosofía clásica? . . . . .	174
La negatividad según Kant. . . . .	175
La nada es algo objetivo. . . . .	175
La mala fe. . . . .	176
La crítica al psicoanálisis. . . . .	177
La sinceridad es revelación de mala fe. . . . .	177
La comparación de su idea de la nada. . . . .	178
La nada objetiva. . . . .	179
De donde viene la nada al ser. . . . .	180
Como el hombre se destaca del ser. . . . .	181
La nada es libertad. . . . .	181
El mal uso del concepto “libertad”. . . . .	182

La libertad es solo realidad humana. . . . .	182
Cada instante de la conciencia aislado por la nada. . . . .	183
La conciencia aislada por la nada. . . . .	184
La libertad se percibe en la angustia. . . . .	184
La angustia ante el futuro y ante el pasado. . . . .	185
La teoría del “faltado”. . . . .	186
La consecuencia ética de “lo faltado”. . . . .	186
Los valores. . . . .	187
El valor. . . . .	188
Puedo crear el valor o aceptarlo hecho. . . . .	188
Yo elijo el valor, yo soy responsable. . . . .	189
Al elegir, elijo mi esencia. . . . .	189
El hombre se descubre deficiente: Faltado. . . . .	190
La búsqueda del fundamento. . . . .	190
Lo absoluto no es un dado. . . . .	191
El ideal del hombre es contradictorio. . . . .	191
La pasión por fundarse. . . . .	192
Unirse al en-sí por el conocimiento. . . . .	193
Unirse a sí misma. . . . .	194
Unirse a otra conciencia. . . . .	195
El otro hombre, como sujeto. . . . .	196
Mi cuerpo. . . . .	197
La vergüenza me revela el otro. . . . .	198
Mi captación como objeto. . . . .	199
Algo mío está alienado al otro sujeto. . . . .	199
“El otro” impide mi intimidad. . . . .	200
La dialéctica existencial. . . . .	201
La presencia del otro me aliena. . . . .	201
La libertad necesita un testigo. . . . .	201
Convierto al otro en objeto, pero él me mira. . . . .	202
Mi libertad vista me produce vergüenza. . . . .	203
La culpa ontológica por la caída. . . . .	203
Las dos actitudes para fundarme en el otro. . . . .	204
Los aspectos dialécticos de la existencia. . . . .	205
El amor como deseo de fundamentación. . . . .	205
Deseo captar al otro como libertad. . . . .	206
La ilusión de justificación. . . . .	207
La seducción es todo lo realizable del amor. . . . .	207
No se niega la posibilidad empírica del amor. . . . .	208
El lenguaje. . . . .	209
Al tratar de captar la subjetividad del otro lo convierto en objeto. . . . .	209
Es un vano juego de reflejos. . . . .	210
Los tres fracasos posibles del amor. . . . .	210
Además del “otro” están “los otros”. . . . .	211
Cada fracaso me lleva a otra tentativa. . . . .	211

Dios: una ilusión. . . . .	212
Con Dios se rompen los reflejos. . . . .	212
Las tentativas comunes. . . . .	213
Comparación con el sistema de Jaspers . . . . .	214

**17 El Existencialismo de Karl Jaspers (1883-1969) 215**

Sus diferencias con Sartre. . . . .	215
El lugar dado a las ciencias. . . . .	216
Sus raíces filosóficas. . . . .	216
Sus diferencias de Heidegger. . . . .	217
La pregunta de partida. . . . .	217
Antes que la pregunta está quién pregunta. . . . .	218
El ser es lo que “falta”, no lo inmediato. . . . .	218
La pregunta surge desde una situación. . . . .	219
Búsqueda sin término. . . . .	219
El “horizonte”. . . . .	219
El horizonte nos remite. Los dos horizontes. . . . .	220
Los dos caminos. . . . .	221
La conciencia un “abarcante”. . . . .	221
El triple papel posible del “abarcante”. . . . .	222
La verdad individual y la pretensión de generalizarla. . . . .	223
Soy envolvente como espíritu. . . . .	224
Mis dos limitaciones. . . . .	224
La búsqueda volcada al fracaso. . . . .	225
Hay varios tipos de verdad. . . . .	225
Las primeras dos tesis nos vuelcan al fracaso. . . . .	226
Un “fracaso iluminado”. . . . .	227
Las tres esferas o tipos. . . . .	227
Los tres modos de conocer. . . . .	228
La búsqueda de la unidad. . . . .	229
Por los conceptos no se llega a la “Transcendencia”. . . . .	230
La existencia basta para captarme. . . . .	230
Mis vivencias referidas a un “posible”. . . . .	231
Los conocimientos son personales. . . . .	231
El ser buscado en el mundo. . . . .	231
La profundización de las ciencias no nos da más que limitaciones. . . . .	232
Las razones de esta limitación. . . . .	233
El mundo “despedazado”. . . . .	233
Las razones del fracaso de la ciencia. . . . .	234
El problema de la verdad. . . . .	235
La verdad relativa y la absoluta. . . . .	236
Verdad absoluta, pero no única. . . . .	236
Se la concibe desde una situación. . . . .	237
Los dos caminos. . . . .	237
Ninguno nos dará algo definitivo. . . . .	238

Los polos de la intuición y la razón. . . . .	238
La “comunicación”. . . . .	239
La verdad de la existencia. . . . .	240
La fe filosófica. . . . .	241
No dará un fracaso ni una certidumbre. . . . .	242
Ni la razón ni la Existencia pueden desecharse. . . . .	242
Su filosofía es una antinomia. . . . .	243
La paradoja y los signos. . . . .	243
Lo que es la Existencia. . . . .	244
La existencia no puede ser conocida. . . . .	244
La describo refiriéndome a un posible. . . . .	245
La existencia es acción no esencia. . . . .	245
¿Qué es la libertad? . . . . .	246
La libertad es el acto de ser. . . . .	247
Lo característico de la libertad: ser un comienzo. . . . .	248
La libertad vivida es absoluta, la pensada, relativa. . . . .	248
La libertad trasciende sus condiciones. . . . .	249
Libre para ser lo que se es. . . . .	250
Puedo traicionar mi propia elección. . . . .	251
El papel de la filosofía. . . . .	251
Desde nuestros límites vemos la Transcendencia. . . . .	252
¿Esta Transcendencia, es Dios? . . . . .	253
Otra forma de buscar a Dios. . . . .	253
La doctrina de las “cifras”. . . . .	254
Las clases de “cifras” objetivas. . . . .	255
Las cifras subjetivas. . . . .	255
Por último el silencio. . . . .	256
<b>II Anexos – Documentos Oficiais de Interesse</b>	<b>257</b>
<b>A Documento da Embaixada do Brasil</b>	<b>259</b>
<b>B Relatório de Álvaro Vieira Pinto</b>	<b>263</b>
<b>III Autoria e Organização</b>	<b>267</b>
Sobre os Autores . . . . .	269
Sobre os organizadores e a organizadora desta edição . . . . .	269
Sobre participações . . . . .	270
<b>Índice Onomástico</b>	<b>272</b>
<b>Sumário Estendido</b>	<b>275</b>





## **Sobre a editoração deste livro**

### **Digitação do Texto e Elaboração das Capas**

Rodrigo Freese Gonzatto

Adobe Photoshop

Adobe Illustrator

### **Sobre o projeto gráfico**

Claudia Bordin (Assessoria)

Libre Office – A suíte Office genuinamente livre

Luiz Ernesto Merkle (Edição, diagramação e indexação do corpo)

$\LaTeX$  – *A document preparation system*

TeXstudio – *Integrated writing environment for creating  $\LaTeX$  documents*

X $\LaTeX$  – *Uni-coded based  $\TeX$*

XSane – *Graphical Scanning Frontend*

SANE – *Scanner Access Now Easy*

Inkscape – *Desenhe Livrement*

GIMP – *GNU Image Manipulation Program*

Zotero – *Your personal research assistant*

### **Sobre a impressão**

Formato: 160 × 230mm

Mancha: 111 × 193mm

Família Tipográfica Corpo: Lato

Papel: Pólen 70g/m<sup>2</sup> (miolo)

Família Tipográfica Capas: Phenomena

Papel: Cartão Duplex Pack 250g/m<sup>2</sup> (capas)

Tiragem: Sob demanda

Impressão: Clube de Autores





**Álvaro Borges Vieira Pinto (1909-1987)**, filósofo e médico brasileiro, foi professor de lógica e história da filosofia na Faculdade Nacional de Filosofia (hoje UFRJ), e diretor do Instituto Superior de Estudos Brasileiros (ISEB). Ministrou Filosofia Actual pela Missão Cultural Brasileira, em 1954-1955, no Paraguai.



**José Maria Rivarola Matto (1917-1998)**, advogado e dramaturgo paraguaio, foi premiado nacionalmente por suas produções teatrais, tendo publicado ensaios como escritor e jornalista.

1ª edição no Brasil (2022)

Texto original em espanhol

Transcrição do original mimeografado em 1957

Cursillos ditados en la Facultad de Filosofía de Asunción (1954-1955)

Misión Cultural Brasileña

**Organização:**

---

Luiz Ernesto Merkle (UTFPR)

Rodrigo Freese Gonzatto (PUCPR)

Norma Côrtes (UFRJ)

Rafael Rodrigo Mueller (UNESC)

**Colaboração:**

---

Revisão de português por Silvana de Araújo Vaillões

Revisão de espanhol por Ana Maria Rivera Fellner

Revisão por Breno Augusto da Costa e Cristian Cipriani

Assessoria em diagramação por Claudia Bordin Rodrigues da Silva



**REDE AVP**

ISBN: 978-65-00-57932-1



9 786500 579321



Los documentos que integran la Biblioteca PLACTED fueron reunidos por la [Cátedra Libre Ciencia, Política y Sociedad \(CPS\)](#). [Contribuciones a un Pensamiento Latinoamericano](#), que depende de la Universidad Nacional de La Plata. Algunos ya se encontraban disponibles en la web y otros fueron adquiridos y digitalizados especialmente para ser incluidos aquí.

Mediante esta iniciativa ofrecemos al público de forma abierta y gratuita obras representativas de autores/as del **Pensamiento Latinoamericano en Ciencia, Tecnología, Desarrollo y Dependencia (PLACTED)** con la intención de que sean utilizadas tanto en la investigación histórica, como en el análisis teórico-metodológico y en los debates sobre políticas científicas y tecnológicas. Creemos fundamental la recuperación no solo de la dimensión conceptual de estos/as autores/as, sino también su posicionamiento ético-político y su compromiso con proyectos que hicieran posible utilizar las capacidades CyT en la resolución de las necesidades y problemas de nuestros países.

**PLACTED** abarca la obra de autores/as que abordaron las relaciones entre ciencia, tecnología, desarrollo y dependencia en América Latina entre las décadas de 1960 y 1980. La Biblioteca PLACTED por lo tanto busca particularmente poner a disposición la bibliografía de este período fundacional para los estudios sobre CyT en nuestra región, y también recoge la obra posterior de algunos de los exponentes más destacados del PLACTED, así como investigaciones contemporáneas sobre esta corriente de ideas, sobre alguno/a de sus integrantes o que utilizan explícitamente instrumentos analíticos elaborados por estos.

## Derechos y permisos

En la Cátedra CPS creemos fervientemente en la necesidad de liberar la comunicación científica de las barreras que se le han impuesto en las últimas décadas producto del avance de diferentes formas de privatización del conocimiento.

Frente a la imposibilidad de consultar personalmente a cada uno/a de los/as autores/as, sus herederos/as o los/as editores/as de las obras aquí compartidas, pero con el convencimiento de que esta iniciativa abierta y sin fines de lucro sería del agrado de los/as pensadores/as del PLACTED, ***requerimos hacer un uso justo y respetuoso de las obras, reconociendo y citando adecuadamente los textos cada vez que se utilicen, así como no realizar obras derivadas a partir de ellos y evitar su comercialización.***

A fin de ampliar su alcance y difusión, la Biblioteca PLACTED se suma en 2021 al repositorio ESOCITE, con quien compartimos el objetivo de "recopilar y garantizar el acceso abierto a la producción académica iberoamericana en el campo de los estudios sociales de la ciencia y la tecnología".

Ante cualquier consulta en relación con los textos aportados, por favor contactar a la cátedra CPS por mail: [catedra.cienciaypolitica@presi.unlp.edu.ar](mailto:catedra.cienciaypolitica@presi.unlp.edu.ar)