

GIOVANNI REALE y DARIO ANTISERI

HISTORIA DEL PENSAMIENTO
FILOSÓFICO Y CIENTÍFICO

TOMO TERCERO

DEL ROMANTICISMO HASTA HOY

BARCELONA
EDITORIAL HERDER

1988

Versión castellana de JUAN ANDRÉS IGLESIAS, de la obra de
GIOVANNI REALE y DARIO ANTISERI. *Il pensiero occidentale dalle origini ad oggi*,
tomo III, Editrice La Scuola, Brescia 1984

Ilustraciones: Arborio Mella, Ballarin Bild, Costa, Farabola, Garzanti, Loes Riva, Lotte Mittner, Graf,
Tomsich

© 1983 Editrice La Scuola, Brescia
© 1988 Editorial Herder S.A., Barcelona

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra, el almacenamiento en sistema informático
y la transmisión en cualquier forma o medio: electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro o por
otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright

ISBN 84-254-1591-8, tomo III, rústica
ISBN 84-254-1592-6, tomo III, tela
ISBN 84-254-1541-1, obra completa, rústica
ISBN 84-254-1593-4, obra completa, tela

CAPÍTULO XXI

EL EXISTENCIALISMO

1. PRINCIPIOS GENERALES

El existencialismo o filosofía de la existencia es una amplia corriente filosófica contemporánea que se consolida en Europa inmediatamente después de la primera guerra mundial, se impone en el período que transcurre entre ambas guerras, y se expande hasta convertirse en una moda durante las dos décadas siguientes a la segunda guerra mundial. Si tenemos en cuenta el momento en que nació y se desarrolló, de inmediato comprenderemos que el existencialismo expresa y se hace consciente de la situación histórica de una Europa desgarrada física y moralmente por dos guerras; de una humanidad europea que entre ambas guerras experimenta en muchos de sus territorios la pérdida de la libertad, ocasionada por regímenes totalitarios que con signos opuestos la atraviesan desde los Urales hasta el Atlántico, desde el Báltico hasta Sicilia. La época del existencialismo es una época de crisis: la crisis de aquel optimismo romántico que durante todo el siglo XIX y la primera década del XX garantizaba el sentido de la historia, en nombre de la Razón, lo Absoluto, la idea o la humanidad, fundamentaba valores estables y aseguraba un progreso seguro e imparable. El idealismo, el positivismo y el marxismo son filosofías optimistas, que se jactan de haber captado el principio específico de la realidad y el sentido progresivo absoluto de la historia. En cambio, el existencialismo considera que el hombre es un ser finito, «arrojado al mundo», que se ve continuamente afectado por situaciones problemáticas o absurdas. El existencialismo se interesa justamente por el hombre, por el hombre en su singularidad. El hombre del existencialismo no es el objeto que sirve de ejemplo a una teoría, el miembro de una clase o un ejemplar de un género reemplazable por cualquier otro ejemplar del mismo género. El hombre que toma en consideración la filosofía de la existencia tampoco es un mero instante del proceso de una razón omnicomprendensiva o una simple deducción del sistema. La existencia es algo imposible de deducir; la realidad no se identifica con la racionalidad ni se reduce tampoco a ella.

La no identificación entre realidad y racionalidad se ve acompañada por otros tres puntos que son característicos del pensamiento existencialis-

ta: 1) la *centralidad de la existencia* como modo de ser del ente finito que es el hombre; 2) la *trascendencia del ser* (el mundo y/o Dios) con el cual se relaciona la existencia; 3) la *posibilidad* como modo de ser constitutivo de la existencia, y por lo tanto como categoría insustituible para el análisis de la existencia misma.

¿Cómo se configura la noción de «existencia» en el interior del existencialismo? Lo primero que hay que señalar es que la existencia es algo constitutivo del sujeto que filosofa, y el único sujeto que filosofa es el hombre. Por eso, se trata de algo exclusivo del hombre, ya que el hombre es el único sujeto que filosofa. Además, la existencia es un modo de ser finito; es posibilidad, un «poder ser». La existencia, justamente, no es una esencia, algo dado por naturaleza, una realidad predeterminada e inmodificable. Las cosas y los animales son y continúan siendo lo que son. El hombre, empero, será aquello que él haya decidido ser. Su modo de ser —la existencia— es un «poder ser», un salir fuera —como escribió Pietro Chiodi— hacia la decisión y la autoplasmación, un *ex-sistere*. La existencia es un «poder ser», y por ello, es «incertidumbre, problematicidad, riesgo, decisión y empuje hacia delante». Sin embargo ¿empuje hacia dónde? Precisamente aquí, prosigue Chiodi, comienzan a dividirse las distintas tendencias del existencialismo, según las respuestas que ofrezcan a esta pregunta: Dios, el mundo, uno mismo, la libertad, o la nada.

Una vez establecidos, aunque de forma sumaria, los precedentes rasgos conceptuales, hay que dejar sentados unos cuantos elementos:

1) El existencialismo, desde la perspectiva de la historia de las ideas, aparece como una de las manifestaciones de la gran crisis del hegelianismo, manifestaciones que se expresan a través del pesimismo de Schopenhauer, el humanismo de Feuerbach y la filosofía de Nietzsche. Por otro lado, hallan una correspondencia en la obra literaria de Dostoievski y de Kafka, penetradas de una problematicidad humana muy profunda.

2) En la raíz del existencialismo encontramos el pensamiento de Kierkegaard, hasta el punto de que el existencialismo ha sido presentado como una especie de renacimiento kierkegaardiano. El *Comentario de la Carta a los Romanos* del teólogo Karl Barth (1886-1968) es de 1919, y fue precisamente este escrito el que sirvió para difundir en Alemania ciertos temas kierkegaardianos, poseedores de un sentido enormemente trágico de la existencia y una lúcida conciencia de la radicalidad del mal y de la nada. Barth escribió: «Si tengo algún sistema, consiste en tener siempre presente, en su significado positivo y negativo, la que Kierkegaard denominó la infinita diferencia cualitativa entre tiempo y eternidad. Dios está en el cielo y tú estás en la tierra. La relación entre este Dios y este hombre, la relación entre este hombre y este Dios, son para mí el único tema de la Biblia y de la filosofía.»

3) Si Kierkegaard es la raíz remota del existencialismo, la fenomenología es su raíz más próxima. El existencialismo se articula mediante un continuado ejercicio de análisis de la existencia y de las relaciones de la existencia humana con el mundo de las cosas y el de los hombres. La humana existencia no puede y no debe ser deducida a priori; por el contrario, hay que describirla escrupulosamente tal como se manifiesta a través de las diversas formas de la experiencia humana efectiva.

4) El análisis de la existencia no sólo fue objeto de obras filosóficas,

como en el caso de la analítica existencial que Heidegger lleva a cabo en *El ser y el tiempo* mediante la aplicación del método fenomenológico, sino también fue tema de una vasta obra literaria (teatro, novela) que sobre todo con Sartre, Camus y Simone de Beauvoir subrayó los rasgos menos nobles, más tristes y más dolorosos de las vicisitudes humanas; y con Gabriel Marcel, los rasgos más positivos de la experiencia de la persona que se constituye mediante la disponibilidad a la trascendencia y la comunidad con los otros.

5) Los representantes más prestigiosos del existencialismo son Martin Heidegger (cuyo pensamiento ha sido expuesto en el capítulo anterior) y Karl Jaspers en Alemania; Jean-Paul Sartre, Gabriel Marcel, Maurice Merleau-Ponty y Albert Camus en Francia; Nicola Abbagnano en Italia.

6) Dentro del panorama del existencialismo francés no debemos olvidar que pasaron su exilio en París los dos principales representantes del existencialismo ruso: Shestov y Berdiaev. Lev Shestov (1866-1938), en polémica contra las pretensiones de la razón y de la ciencia, defendió la idea de una fe incondicionada. Nikolai Berdiaev (1874-1948) se opuso al colectivismo comunista y al hedonismo individualista burgués, y trató de que prevaleciese la noción de «persona humana» como combinación entre un cristianismo auténtico y un socialismo auténtico.

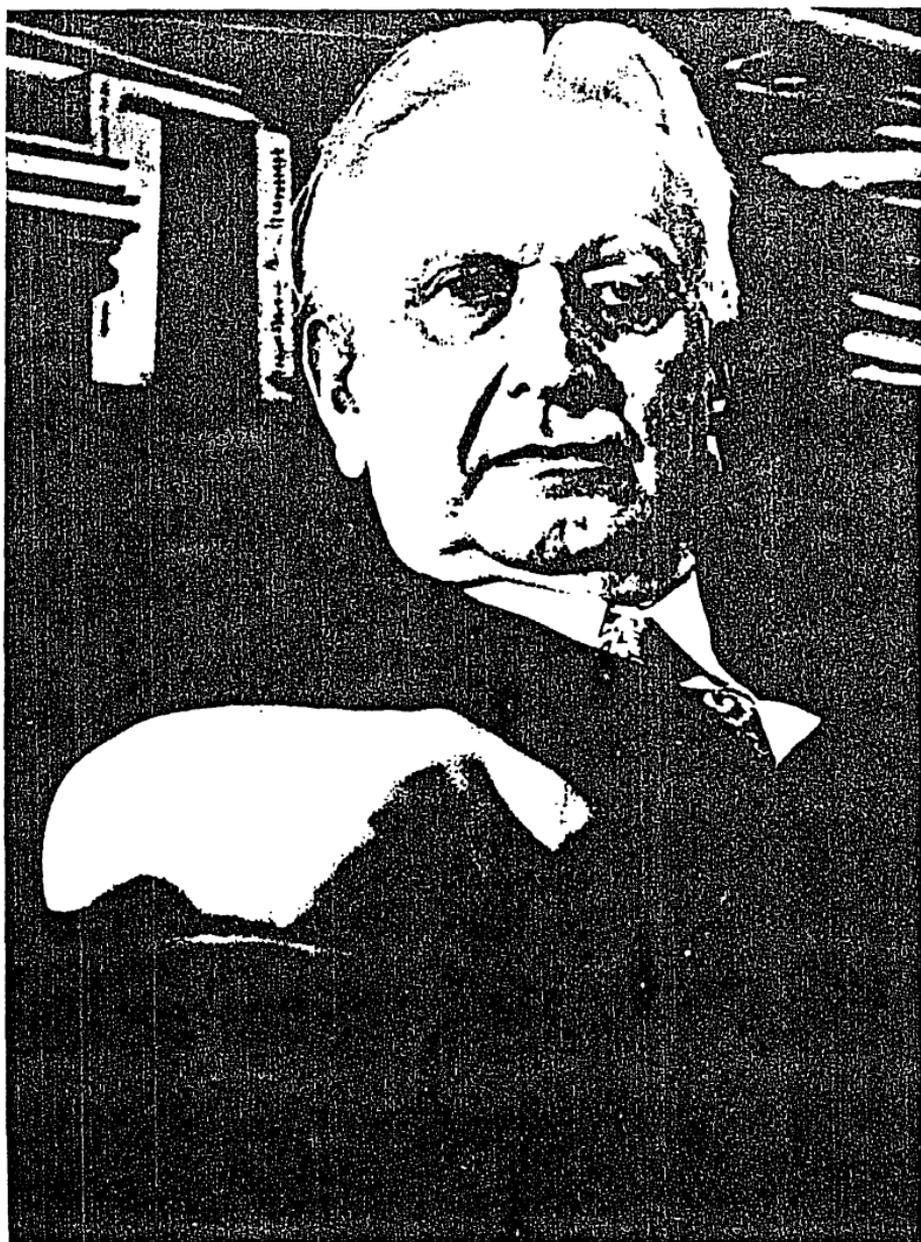
7) En Francia, asimismo, se dio una especie de renacimiento existencialista de Hegel, aquel Hegel que en su *Fenomenología del espíritu* afronta los temas de la existencia: la finitud humana, la muerte, la relación con los demás, etc. Los representantes más destacados de este «existencialismo hegeliano» son Jean Wahl (nacido en 1888), autor de *La infelicidad de la conciencia en la filosofía de Hegel*; Alexandre Kojève (nacido en 1902), que en su *Introducción a la lectura de Hegel* (1947) identificó lo absoluto hegeliano con el hombre en el mundo; y Jean Hyppolite (nacido en 1907), que defendió en su *Lógica y existencia* (1953) que «el hombre existe como el “estar ahí” natural en el que aparece la conciencia de sí universal del ser».

8) El absurdo de la existencia humana se ve expresado de manera apasionante y conmovedora en *El mito de Sísifo* (1943) de Albert Camus (1913-1960). Éste, en *El hombre en rebeldía* (1951), auguró la «rebelión metafísica» del hombre que «se yergue contra su propia condición y contra toda la creación». Se trata de una defensa de aquella dignidad humana que «no puede dejar que se envilezca en mí mismo y tampoco en los demás».

2. KARL JASPERS Y EL NAUFRAGIO DE LA EXISTENCIA

2.1. Ciencia y filosofía

Junto con Heidegger, Karl Jaspers (Oldenburg, 1883-Basilea, 1969) es el otro gran pensador del existencialismo alemán. Jaspers, doctor en medicina, consideró a Max Weber (al que había conocido en 1909) como su maestro. Profesor de filosofía en la universidad de Heidelberg hasta 1937 (año en que fue expulsado por su antinazismo), después de haber publicado en 1913 su *Psicopatología general* —en la que utiliza el método fenome-



K. Jaspers (1883-1969): consideró que la situación existencial del «jaque» (total naufragio de las posibilidades del hombre) como «cifra» suprema en la que se revelan el ser y la trascendencia

nológico para analizar los fenómenos psicopatológicos— Jaspers da a la luz en 1919 su *Psicología de las concepciones del mundo*. Esta obra, que contiene los temas fundamentales desarrollados por Jaspers en sus trabajos posteriores, puede considerarse como el primer escrito de la filosofía de la existencia. De todas maneras, la principal obra de Jaspers, y la más destacada, es su *Filosofía* (1932), que consta de tres volúmenes: 1) *Orientación filosófica en el mundo*; 2) *Esclarecimiento de la existencia*; 3) *Metafísica*. Más adelante aparecieron *Razón y existencia* (1935); *Nietzsche* (1936), *Descartes y la filosofía* (1937), *Filosofía de la existencia* (1938), *De la verdad* (1947), *La fe filosófica* (1948), *Origen y meta de la historia* (1949) e *Introducción a la filosofía* (1950). Filósofo de elevada sensibilidad moral, se opuso con valentía al nazismo y, convencido de que «no existe una gran filosofía sin un pensamiento político», escribió sobre el problema de la bomba atómica y sobre *La culpabilidad de Alemania* (1946). En este opúsculo Jaspers acaba recordando a Jeremías, quien no desespera a pesar de la destrucción de Jerusalén y la deportación de los judíos: «¿Qué significa esto?—se interroga Jaspers—. Significa que Dios existe y que basta con ello. Aunque todo desaparezca, Dios existe: éste es el único elemento firme para nosotros.»

Jaspers llegó a la filosofía tomando como punto de partida la medicina. A lo largo de su actividad especulativa siempre se mostró activo su interés por la ciencia, hasta el punto de llegar a decir que —si bien no se da una «turbia contaminación» entre ciencia y filosofía— «la filosofía y la ciencia no son posibles la una sin la otra». Por otra parte, «el camino de la ciencia resulta indispensable para la filosofía, ya que únicamente el conocimiento de este camino impide que una vez más se afirme de manera poco clara y objetiva —dentro de la filosofía— el conocimiento objetivo de las cosas, cuyo lugar propio es la investigación metodológicamente exacta». La ciencia es la que nos proporciona conocimientos claros sobre los datos de hecho, y «si el filósofo careciese de concordancia con las ciencias, se quedaría sin un conocimiento claro del mundo, en una especie de ceguera». Por otro lado, la ciencia también tiene necesidad de la filosofía. En *Filosofía de la existencia*, Jaspers escribe: «La filosofía incide sobre las ciencias de un modo que se haga realmente presente su sentido íntimo; la filosofía que vive en las ciencias disuelve el dogmatismo siempre renovado de la ciencia misma (sucedáneo muy poco claro de la filosofía), pero sobre todo se convierte en la garantía consciente del espíritu científico contra la hostilidad de la ciencia.» La filosofía y la ciencia, por lo tanto, no deben contaminarse mutuamente. Pero lo uno no vive sin la otra, aunque no hayamos de olvidar que «la actividad filosófica no puede ser ni idéntica ni antinómica al pensamiento científico».

2.2. *La orientación en el mundo y lo «omniabarcador»*

¿Qué es la ciencia o, mejor dicho, la actitud científica, de la que habla Jaspers? Para éste, la actitud científica se caracteriza ante todo por la conciencia metodológica de los límites de validez de la ciencia. Además de esto, «la actitud científica es una abierta disponibilidad del investigador a aceptar cualquier crítica a sus opiniones. Para el investigador la crítica es

una condición de vital importancia. Jamás se le somete a una crítica suficiente, con objeto de comprobar su perspicacia. Incluso la experiencia de una crítica injustificada actúa de forma productiva en un auténtico investigador. Quien se substraiga a la crítica no quiere saber, en el sentido más estricto de la palabra. Una vez establecidas estas premisas, Jaspers fija con extremada lucidez los límites del saber científico. Estos límites pueden describirse brevemente en los términos siguientes:

a) «El conocimiento científico de las cosas no es un conocimiento del ser.» El conocimiento científico se refiere a objetivos determinados; «no sabe qué es el ser mismo».

b) «El conocimiento científico no se halla en condiciones de brindar ninguna directriz para la vida. No esclarecer valores válidos; la ciencia, en cuanto ciencia, no puede guiar la vida; para esclarecer qué es la vida y decidir sobre ella, remite a otro fundamento.»

c) «La ciencia no puede dar ninguna respuesta a la pregunta que se refiere a su sentido auténtico: el hecho de que exista la ciencia está basado en impulsos que no pueden ser demostrados científicamente como verdaderos y como necesariamente existentes.»

Por lo tanto, la investigación científica, debido a lo que es y a lo que hace, no puede establecer cuál es el sentido del ser. Se muestra incapaz de demostrar la necesidad de su existencia (ha habido y hay culturas no científicas). El conocimiento científico es objetivo en el sentido de que se aplica a todos; sin embargo, no soluciona todos los problemas, sino que excluye aquellos que son justamente los más importantes para el hombre. El conocimiento científico es un conocimiento acerca de los objetos de hecho y Jaspers lo califica de «orientación en el mundo». «Se llama "orientación" porque, siempre inconcluso, constituye un proceso infinito, y se llama orientación en el mundo porque se configura como saber acerca de un ser determinado, aquel que es en el mundo.» La ciencia, en cuanto orientación en el mundo, es algo inconcluso y continúa siéndolo; es siempre conocimiento de un determinado objeto en el mundo, y el mundo como totalidad se encuentra siempre más allá de ella: «ningún ser sabido es el ser», escribe Jaspers. Sin duda alguna, se afectan síntesis científicas cada vez más amplias, se avanza hacia horizontes cada vez más vastos, pero este movimiento camina necesariamente hacia el infinito, al igual que la senda de quien aspira a llegar al horizonte físico, que se desplaza al mismo tiempo que el que camina. El sentido del ser, la comprensión de la totalidad omnicomprendiva determina el «jaque» de la investigación. El absoluto siempre está más allá: más allá de cualquier horizonte científico. En su *Filosofía*, Jaspers manifiesta: «Si quiero asir el ser en cuanto ser, me veo irremediabilmente abocado al naufragio.» Esto se debe a que «en el proceso de la indagación objetiva nos aproximamos paulatinamente a totalidades aparentes, que sin embargo no se muestran nunca como el ser pleno y auténtico, sino que, por lo contrario, deben ser superadas mediante ampliaciones siempre nuevas». Esto explica el hecho de que «el ser no se nos puede dar como algo cerrado, y los horizontes siempre son algo ilimitado para nosotros. El ser nos arrastra, en todos los sentidos, hacia el infinito». Queremos conocer el ser, pero éste «siempre retrocede y se aleja». Jaspers llama a este ser lo «omniabarcador»: «Lo omniabarcador es aquello que siempre y continuamente se anuncia ante nosotros, y se nos

anuncia no porque sé nos presente él mismo ante nosotros, sino porque es de donde surgen todas las demás cosas.»

2.3. La inobjetividad de la existencia

Además del intelecto (de la ciencia), está la razón. Jaspers confía a la razón aquella iluminación de la existencia en que consiste la filosofía. Escribe: «Hay un pensar mediante el cual no se conoce nada que tenga validez universal y obligue al asentimiento, pero que puede revelar contenidos que sirven de apoyo y de norma para la vida. Este pensar penetra y se abre camino, iluminando y no conociendo [...]. En tal caso, el pensamiento no me procura conocimientos de cosas hasta ahora ajenas a mí, sino que me aclara lo que yo entiendo realmente, lo que quiero y me determina el fondo diáfano de mi autoconciencia.»

Se aprecia con facilidad que Jaspers hace suya —interpretándola libremente— la distinción hegeliana entre intelecto y razón. Basándose en dicha distinción, se distancia de los racionalistas —que en nombre de la ciencia rechazan todo lo demás: religión, moral, etc., arrojándolo al reino de la subjetividad emocional, arbitraria e instintiva— y de los irracionalistas, que «elevan hasta las estrellas» lo que desprecian los racionalistas. Ante los intelectualistas Jaspers señala que «la pura y simple exactitud no nos deja satisfechos», y a los irracionalistas les reprocha su incoherente «ebriedad de vitalismo».

Por lo tanto «la verdad es algo infinitamente superior a la exactitud científica» y la filosofía es aquella actitud o actividad que esclarece la existencia, llevándola a una conciencia de sí misma y a la comunicación con las demás existencias. El hombre puede ser estudiado a través de la biología, la psicología, la sociología, etc., como un objeto del mundo. Este estudio, afirma Jaspers, deja fuera de su ámbito la existencia y siempre la dejará fuera. La existencia en su concreción, su singularidad y su irrepetible excepcionalidad no puede convertirse en objeto o ejemplo indiferenciado y sustituible de teorías o discursos universales. La existencia es siempre mi existencia, individual e inconfundible, como vieron Kierkegaard y Nietzsche. Éstos, afirma Jaspers, «pusieron en tela de juicio la razón, basándose en la profundidad de la existencia». Kierkegaard lo hace en nombre de la fe, y Nietzsche, en nombre de la afirmación de un hombre nuevo. Para uno y para otro «entenderse a sí mismos es [...] el camino hacia la verdad». Pero no se trata de la verdad objetivante, anónima, al ser válida para todos, que es propia de la ciencia, sino de la verdad de la existencia, de mi existencia. Por este motivo, sostiene Jaspers, «mientras todos los filósofos posthegelianos van perdiendo cada vez más terreno, Nietzsche y Kierkegaard se nos presentan hoy como los verdaderos y auténticos grandes pensadores de su tiempo». Éste es el primer resultado importante de la filosofía, entendida como esclarecimiento de la existencia: la existencia resulta inobjetivable. En su autenticidad, no se la puede identificar con un *Dasein* (ser) empírico, con un dato de hecho que sea comprensible para el intelecto científico. La existencia no es un dato de hecho indiferenciado, es «una cuestión personal». Jaspers dice: «Soy existencia en cuanto no me convierto en objeto. En ella soy independiente

de mí, sin poder intuir que soy. Vivo gracias a su posibilidad; sólo soy realizándola.» El hombre no es algo dado, no es un dato de hecho; puede ser. ¿Qué puede ser el hombre, empero? Jaspers sostiene que su elección reside únicamente en el reconocimiento y la aceptación de aquella posibilidad, la única posibilidad, representada por la situación en que se halla el hombre: «Mi yo es idéntico al lugar de la realidad en el que me encuentro.» Mi situación se identifica conmigo mismo: sólo puedo ser lo que soy y no puedo convertirme en otra cosa que no sea aquello que soy. «Soy en una situación histórica si me identifico con una realidad y con su inmensa tarea [...]. Sólo puedo pertenecer a un pueblo único, sólo puedo tener a estos progenitores y no a otros, sólo puedo amar a una única mujer.» Evidentemente, puedo traicionar: pero si soy infiel (tratando de pertenecer a otro pueblo, amando a otra mujer, olvidando a mis padres), me traiciono a mí mismo, porque soy mi situación y ésta constituye una realidad imposible de trascender. Sólo puedo convertirme en lo que soy; la única elección auténtica consiste en la conciencia y en la aceptación de la situación en la que se es. La libertad no es una herramienta para alternativas, sino que se parece al *amor fati* de Nietzsche.

2.4. *El naufragio de la existencia y las cifras de la trascendencia*

La inobjetividad y la historicidad de la existencia son, por lo tanto, los dos primeros resultados a los que conduce la iluminación de la existencia. Esto pone de manifiesto que existencia y razón «no son dos potencias en lucha», sino que «cada una existe en virtud de la otra, y en el acto de compenetrarse se otorgan recíprocamente realidad y claridad». Sin embargo, las cosas no se detienen aquí, porque la existencia remite necesariamente a la trascendencia. En efecto, la existencia responsable cae en la cuenta de que todas las cosas tienen un fin: «Las metas logradas al ir cambiando las condiciones sociales se transforman en insostenibles y se hunden. Se agotan todas las posibilidades en que se pueda pensar. Se amortiguan los diversos ordenamientos de la vida espiritual. Todo lo que hubo y fue grande, ha desaparecido.» Ningún hecho es eterno, ninguna institución resiste establemente el paso del tiempo. «Al final se encuentra el naufragio.» El naufragio no sólo está al acecho de las instituciones y de las cosas, sino también de «todo lo que, en general, se lleva a cabo o se logra a través del pensamiento». Jaspers continúa diciendo que, si lo contemplamos desde el punto de vista de la ciencia, «el mundo mismo [...] naufraga en cuanto existente, debido a que no puede ser comprendido por sí mismo y con base en sí mismo». Pues bien, ante la conciencia del naufragio del mundo y de los entes del mundo, se consolida la evidencia de que éstos pueden servir como cifras de la trascendencia. No nos dan a conocer la trascendencia, dado que ésta no es cognoscible de igual modo que los entes del mundo, pero nos remiten a ella como lo «otro» de lo cual son portadores. En este sentido, para la existencia esclarecida por la razón, el mundo y los entes del mundo son el lenguaje cifrado de la trascendencia.

La trascendencia, no obstante, se revela sobre todo en lo que Jaspers denomina «situaciones límite», donde justamente el término «límite» se

utiliza para indicar algo que trasciende la existencia: «situaciones como las de estar siempre en una situación, no poder vivir sin lucha y sin dolor, tener que asumir una culpa irremediable, o tener que morir, constituyen lo que llamo “situaciones límite”. Éstas no se ven sometidas a mutaciones substanciales, sino sólo fenoménicas; en relación con nuestro existir, poseen el rasgo de la definitividad. No son transparentes; en nuestro existir no nos es dado captar nada que esté más allá de ellas. Son como una pared contra la cual chocamos y naufragamos. Por nuestra parte, no podemos modificarlas, sino únicamente ponerlas en claro». Siempre estoy en situación, no puedo vivir sin lucha y sin dolor, estoy destinado a morir: estas situaciones son inmutables, definitivas, irreductibles, intransformables. Son una especie de muro contra el que tropezamos fatalmente. Lo único que podemos hacer es esclarecerlas. En este esclarecimiento comprobamos que en dichas situaciones «el verdadero “yo”, aquel que quiere ser auténticamente él mismo, no puede gobernarse por sí solo». La existencia naufraga. Y «cuando el “yo” fracasa en su querer bastarse a sí mismo, cabe decir que está preparado para lo otro que se presenta ante él: la trascendencia». Las «situaciones límite», con su perentoriedad, su infranqueabilidad y su definitividad, permiten que una existencia finita y destinada al naufragio logre entrever aquello que la trasciende. Jaspers afirma: «Yo no soy yo mismo sin la trascendencia.» La trascendencia es vislumbra, pero no es conocida; trasciende las reglas del discurso científico; habla un lenguaje distinto del de la ciencia; y la existencia auténtica, en las «cifras» de la trascendencia, llega casi a sorprender la trascendencia, que siempre se le escapa. «A quien pregunte qué es la trascendencia, no podría dársele ninguna respuesta en términos de conocimiento. La respuesta aparece indirectamente, en la medida en que se nos aclara cuál es la estructura del mundo, que nunca está cerrado en sí mismo, y la estructura del hombre, que nunca puede realizarse íntegramente; cuando se nos revela la imposibilidad de una duradera y definitiva sistematización del mundo y la fatalidad del naufragio universal [...]. El sentimiento del desgarramiento del ser en todos sus aspectos y el de la radical hegemonía de lo contradictorio, nos permiten caer en la cuenta de que nada de lo que nosotros logramos conocer se gobierna por sí solo y no necesita de los demás.» Para Jaspers, «sin trascendencia no hay existencia». En su *Metafísica* escribe: «La cuestión última [...] consiste en saber si desde el fondo de las tinieblas puede brillar un ser.»

2.5. *Existencia y comunicación*

La trascendencia es algo inalcanzable para el conocimiento científico, ya que se revela mediante las «cifras» de las «situaciones límite» y del naufragio de la existencia. Sin embargo, hay que leer este lenguaje cifrado, en la intimidad de la propia existencia. Por esto la verdad científica es objetiva y anónima, mientras que la verdad filosófica es existencial e individual. «Dios es siempre mi Dios, y yo no lo poseo en común con los demás hombres.» Empero, si la verdad filosófica clava sus raíces en lo profundo de la existencia individual, ¿cómo puede comunicarse a los demás y por medio de qué razones puede ser seleccionada y aceptada?

Para Jaspers la verdad, la trascendencia es algo que buscan todas las filosofías, pero nunca se convierte en posesión exclusiva de un único enfoque. La verdad, sin duda, está vinculada con la existencia individual y por esto es *única*: yo soy mi verdad. Si la verdad es única, sin embargo, también es *múltiple*, porque la existencia individual está acompañada por otras existencias que poseen cada una su propia verdad. En *Razón y existencia* Jaspers escribe: «La existencia se vuelve manifiesta a sí misma, y por lo tanto real, si con otra existencia, a través de ella y junto con ella, llega hasta sí misma.» En esencia, la verdad de otro no es tanto una verdad opuesta a la mía, sino más bien una verdad de otra existencia que junto a la mía busca aquella única verdad que se encuentra más allá de todas las verdades, y es un horizonte que las trasciende a todas, y hacia la cual todas avanzan. Por consiguiente, Jaspers evita el dogmatismo y el fanatismo de quien afirma que su propia verdad es la única verdad, y también evita el relativismo y el escepticismo de quien sostiene que existen tantas verdades como existencias. El filósofo atento «no cae en el error de la verdad total y completa». Por lo tanto, lo que el filósofo ofrece no es una verdad acabada; avanzando a través de un camino sin seguridades, siempre defiende la posibilidad de la comunicación entre las verdades de las existencias individuales.

Jaspers articula en reflexiones de esta clase su crítica ante los sistemas totalitarios —por ejemplo, el marxista o el nazi— y se declara a favor del mundo libre. Los sistemas totalitarios se jactan de conocer el curso completo de la historia y «fundamentan su planificación total sobre la base de este conocimiento total. Sin embargo, como a nadie le es posible, ni a través del conocimiento ni a través de la acción, asir la totalidad del mundo, quien a pesar de todo intente lograrlo tendrá por consiguiente que conquistar el mundo por la fuerza, pero lo hará como un asesino que se apodera de un cadáver y no como un hombre que trata de entrar en relación con otros seres humanos, para edificar un mundo compartido». Los presuntos conocimientos del totalitario no son más que fe en un estado de salvación, y no conocimiento, aunque todos los totalitarios dogmáticos «afirmen algo que trasciende el conocimiento científico, como si se tratase de un conocimiento con un grado aún mayor de científicidad». Esto es lo que hacen el nacionalsocialismo y el bolchevismo. Lo mismo hacen todos los dogmáticos. Contra dichos dogmatismos, Jaspers sostiene que «la finalidad de la filosofía consiste en fortalecer la resistencia interior contra la cínica propaganda de las bandas facciosas, así como defender al individuo para que no se vea aprisionado por absurdas fes, como aquella que llega a su punto culminante en la “confesión” pronunciada por ciertos procesos ridículos». En el terreno de la libertad, en cambio, aunque existen fuerzas negativas que tienden a destruir la libertad, «el pensamiento filosófico se manifiesta a través de una gran variedad de modos, que se deben a la multiplicidad de posibilidades». En el mundo libre el individuo, a pesar de su debilidad, ayuda a sostener el todo, mientras que en los regímenes totalitarios se ve oprimido y destrozado por el todo. Por otra parte, se encuentra la libertad de juicio del individuo, que se ejerce en los debates libres; por la otra, la arrogante censura del poder, que oprime y prohíbe.

De todo lo dicho cabe deducir con facilidad por qué afirma Jaspers

que, «en oposición a un supuesto conocimiento total, la filosofía tiene el deber de mantener despierta la facultad de pensar con independencia, y por consiguiente la independencia del individuo, que el poder totalitario trata de sofocar».

3. JEAN-PAUL SARTRE: DESDE LA LIBERTAD ABSOLUTA E INÚTIL HASTA LA LIBERTAD HISTÓRICA

3.1. *Escribir para entenderse*

Testigo atento y perspicaz de nuestro tiempo, Jean-Paul Sartre nació en París en 1905 y estudió en la Escuela Normal Superior. Enseñó filosofía en centros de enseñanza media de Le Havre y de París hasta el comienzo de la segunda guerra mundial, a excepción de un período que pasó en Berlín (1933-1934), donde estudió fenomenología y escribió *La trascendencia del ego*. En el cumplimiento de sus deberes militares, fue hecho prisionero por los alemanes y deportado a Alemania. Poco después volvió a Francia, donde junto con Merleau-Ponty fundó el grupo de resistencia intelectual llamado «Socialismo y libertad». En la inmediata posguerra, durante casi dos décadas su pensamiento se impuso ante la opinión pública mundial, gracias en especial a su «teatro de situaciones», e influyó notablemente sobre la sociedad y las costumbres. En las dos últimas décadas de su vida la actividad de Sartre fue infatigable: los viajes políticos —a Cuba, donde se encontró con Fidel Castro y Che Guevara, y a Moscú donde fue recibido por Kruschev— no le impidieron realizar una activa labor de filósofo, novelista, ensayista, dramaturgo, conferenciante y es cenógrafo cinematográfico. Sartre murió en 1980.

Simone de Beauvoir, que fue su compañera, quedó sorprendida desde un principio por la «pasión tranquila y arrebatadora» con que Sartre contemplaba su destino de pensador y de escritor. En *La fuerza de la verdad*, Simone de Beauvoir recuerda: «Sin duda, no se había propuesto llevar una existencia de hombre de estudio; detestaba las rutinas y las jerarquías, las carreras, los hogares, los derechos y los deberes, todo lo que hay de serio en la vida. No se hacía a la idea de ejercer un oficio, tener colegas, superiores, reglas que observar e imponer; jamás se habría convertido en un padre de familia y ni siquiera en un hombre casado [...]. No habría echado raíces en ningún lugar, jamás habría asumido la carga de una posesión: no para mantenerse ociosamente disponible, sino para experimentarlo todo. Todas sus experiencias fueron aprovechadas por su obra y descartó de manera categórica todas aquellas que hubiesen podido disimularla [...]. Sartre sostenía que, cuando se tiene algo que decir, todo derroche es criminal. La obra de arte, la obra literaria, era para él un fin absoluto; llevaba en sí misma la propia razón de ser, la de su creador y, quizás, [...] también la de todo el universo.»

El destino y la tarea de Sartre fueron los del escritor. Al final de *Las palabras* (1964), libro en el que evoca su infancia, confiesa: «Escribo siempre. ¿Qué otra cosa habría que hacer? *Nulla dies sine linea*. Es mi costumbre y, luego, es mi oficio. Durante mucho tiempo consideré que la pluma era una espada: ahora conozco nuestra impotencia. No importa: hago

libros, los haré; hacen falta; y sirven, a pesar de todo. La cultura no salva nada, ni a nadie, no justifica. Pero es un producto del hombre: éste se proyecta, se reconoce allí; este espejo crítico es el único que le ofrece su imagen.»

Sartre dejó constancia de su pensamiento en novelas (*La náusea*, 1939; *La edad de razón*, 1945; *El aplazamiento*, 1945; *La muerte en el alma*, 1949), obras de teatro (*Las moscas*, 1943; *A puerta cerrada*, 1945; *La mujerzuela respetuosa*, 1946; *Las manos sucias*, 1948; *El Diablo y el Buen Dios*, 1951; *Nekrassov*, 1956; *Los secuestrados de Altona*, 1960), en el panfleto político (*Reflexiones sobre la cuestión judía*, 1946; *Los comunistas y la paz*, 1952), así como en obras de carácter estrictamente filosófico (la más importante de las cuales es *El ser y la nada*. *Ensayo de una ontología fenomenológica*, 1943; hemos de mencionar, además, *La trascendencia del ego*, 1936; *La imaginación*, 1936; *Bosquejo de una teoría de las emociones*, 1939; *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*, 1940). El ensayo *El existencialismo es un humanismo* es de 1946, y en 1960 apareció la *Crítica de la razón dialéctica*.

3.2. *La náusea ante la gratuidad de las cosas*

Sartre inició su actividad como pensador con diversos análisis de psicología fenomenológica concernientes al «yo», la imaginación y las emociones. Toma de Husserl la noción de intencionalidad de la conciencia, pero le reprocha sin embargo haber caído en el idealismo y el solipsismo a través de su sujeto trascendental. En *La trascendencia del ego* Sartre afirma que «el “yo” no es un habitante de la conciencia», no está «en la conciencia sino fuera, en el mundo: es un ente del mundo, igual que el “yo» de otro». Se alegra de «haber vuelto a arrojar el hombre al mundo [...] devolviéndole todo su peso a sus angustias y a sus sufrimientos, y también a sus rebeldías». Según Husserl, el «yo» lleva consigo la imagen de las cosas, el fantasma idealista del mundo. Sartre, en cambio, objeta en *El ser y la nada* que «una mesa no está en la conciencia, ni siquiera a título de representación. Una mesa está en el espacio, junto a la ventana, etc. [...]. El primer paso que tiene que dar la filosofía consiste precisamente en expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la auténtica relación de ésta con el mundo: la conciencia es conciencia posicional del mundo». El hombre —afirma Sartre— es el ser cuya aparición hace que exista un mundo. El mundo no es la conciencia. La conciencia es apertura al mundo; está encarnada en la densa realidad del universo; puede pensarse que el mundo es un conjunto de utensilios. Sin embargo, el mundo no es la existencia. Y cuando el hombre ya no tiene objetivos el mundo carece de sentido.

Sartre expresa esta última tesis en la *La náusea*, donde se contraponen lo absurdo a los valores positivos de la filosofía clásica. El héroe del relato es Antoine Roquentin, quien, reflexionando sobre las razones de su propia existencia y de la existencia del mundo que le rodea, llega a la experiencia reveladora de la náusea. La náusea es el sentimiento que nos invade cuando se descubre la esencial contingencia y lo absurdo de lo real. «Hace un momento, me encontraba en el parque público. La raíz del

castaño se hundía en la tierra, justamente bajo mi banco. Ya no recordaba qué era una raíz. Las palabras habían desaparecido y con ellas el significado de las cosas, el modo de usarlas, los tenues signos de reconocimiento que los hombres trazaron sobre su superficie [...]; la raíz, las verjas del parque, el banco, la hierba rala del césped, todo había desaparecido; la diversidad de las cosas y su individualidad no eran más que apariencias, un barniz. Este barniz se había disuelto, sólo quedaban manchas monstruosas y fofas, en desorden, desnudas, con una espantosa y obscena desnudez. Éramos un manojo de existentes impedidos, embarazados por nosotros mismos, no teníamos la más mínima razón para estar allí, ni unos ni otros; cada existente, confundido, vagamente inquieto, se sentía de más en una relación con los otros. «De más»: era la única relación que podía establecer entre aquellos árboles, aquellas verjas, aquella grava.» Roquentin siente que la realidad y él mismo están de más; y ese sentimiento iluminante «corta la respiración». «Ese momento fue algo extraordinario. Estaba allí, inmóvil y congelado, inmerso en un horrendo éxtasis. Pero en el seno mismo de dicho éxtasis había nacido algo nuevo, y comprendía la náusea, la poseía.» Tal descubrimiento es así expresado por Roquentin: «Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es “estar ahí”, simplemente; los seres aparecen, se dejan encontrar, pero jamás se les puede deducir [...]. No hay ningún ser necesario que pueda explicar la existencia: la contingencia no es una imagen falsa, una apariencia que pueda desvanecerse; es lo absoluto y, por consiguiente, la perfecta gratuidad.» Aquí era donde Sartre quería llegar: «Todo es gratuito, este parque, esta ciudad, yo mismo. Y cuando uno cae en la cuenta de ello, el estómago da vueltas y todo se pone a flotar... he aquí la náusea.» La vida de Roquentin carece de sentido; no hay ningún objetivo que la oriente: existe como una cosa, como todas las cosas que emergen, en la experiencia de la náusea, en su gratuidad y su carácter absurdo: un sujeto sin sentido anula de golpe el sentido de todas las cosas y le faltan las instrucciones para utilizarlas. La náusea de Sartre no se halla lejos de la angustia de Heidegger.

3.3. *El «en sí» y el «para sí»; el ser y la nada*

Si la experiencia de la náusea revela la gratuidad de las cosas y la del hombre reducido a cosa y sumergido en las cosas, los análisis que tienen lugar en *El ser y la nada* revelan ante todo que la conciencia siempre es conciencia de algo: de algo que no es conciencia. En otras palabras, un examen de la experiencia nos muestra que desde un principio el «ser en sí», los objetos que trascienden la conciencia, no son la conciencia. Tengo conciencia de los objetos del mundo, pero ninguno de estos objetos es mi propia conciencia: la conciencia «es una nada de ser y, al mismo tiempo, un poder anonadador, la nada». El mundo es lo «en sí», y es lo dado «formado de sí mismo», «opaco ante sí mismo porque está lleno de sí mismo», absolutamente contingente y gratuito (como justamente nos revela la náusea). Ante el «en sí» se encuentra la conciencia, que Sartre llama el «para sí». La conciencia está en el mundo, en el «ser en sí», pero es radicalmente distinta a éste, no se halla vinculada a éste. Por lo tanto, la

conciencia, que es la existencia o el hombre, es absolutamente libre. El «en sí» es «el ser que es lo que es»; la conciencia no es un objeto. El ser es pleno y acabado; la conciencia está vacía de ser, es posibilidad: y la posibilidad no es realidad. La conciencia es libertad.

En *El ser y la nada* Sartre escribe: «La libertad no es un ser; es el ser del hombre, su nada de ser.» La libertad es constitutiva de la conciencia: «Estoy condenado a existir para siempre, más allá de los móviles y de los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se pueden hallar otros límites a mi libertad que la libertad misma; o si se prefiere, no somos libres de dejar de ser libres.» Una vez que el hombre ha sido arrojado a la vida, se vuelve responsable de todo lo que hace, de su proyecto fundamental: su vida. Nadie tiene excusas válidas: si se fracasa, se fracasa porque se ha elegido fracasar. Buscar excusas significa tener mala fe: la mala fe presenta lo querido como si fuese una necesidad inevitable. Sartre analizó con finura las astutas ficciones de la mala fe. El hombre es aquello que proyecta ser. Si soy movilizado en una guerra, ésta es mi guerra; me la he merecido, porque podía no enrolarme mediante el suicidio o la desertión, y si por el motivo que sea me enrolo, en el fondo he elegido esta guerra. En *Las moscas* (se trata de una obra que se refiere a la ocupación nazi y el colaboracionismo) vemos cómo, mientras el amor al orden empuja a toda una serie de hombres a traicionar y a propagar el miedo, Orestes recuerda a los otros su dignidad y les exhorta a resistir: «Si en el ánimo de un hombre ha explotado la libertad, los dioses ya no tienen ningún poder sobre él.» Orestes continúa clamando: «Eres el rey de los dioses, Júpiter, el rey de las piedras y de las estrellas, el rey de las olas del mar, pero no eres el rey de los hombres.»

El hombre se elige; su libertad es incondicionada: puede cambiar en cualquier momento su proyecto fundamental. Al igual que la náusea constituye aquella experiencia metafísica que desvela la gratuidad y el absurdo de las cosas, la angustia es la experiencia metafísica de la nada, de la libertad incondicionada. En efecto, el hombre, y sólo el hombre, es «el ser por el cual existen todos los valores». Una vez establecido esto, no es difícil apreciar que «todas las actividades humanas son equivalentes [...] y que todas se hallan abocadas por principio al fracaso. En el fondo, es la misma cosa emborracharse en soledad o conducir a los pueblos. Si una de estas actividades es superior a la otra, no se debe a su objetivo real, sino a la conciencia que posee de su objetivo ideal; y en este caso el quietismo del borracho solitario es superior a la vana agitación del conductor de pueblos».

Las cosas del mundo son gratuitas y ningún valor es superior a otro. Las cosas carecen de sentido y de fundamento, y las acciones de los hombres no tienen valor. La vida, en suma, es una aventura absurda, donde el hombre se proyecta continuamente más allá de sí mismo, como si quisiese volverse Dios. «El hombre —escribe Sartre— es el ser que proyecta ser Dios», pero que en realidad se muestra tal como es: «una pasión inútil». También en *El ser y la nada* puede leerse: «La libertad consiste en elegir el propio ser. Y esta elección es absurda.»

3.4. El «ser para otro»

El hombre, o «ser para sí», también es «*ser para otro*» (*être pour autrui*). No es necesario inferir analógicamente al otro a partir de mí mismo. El otro se revela en cuanto otro mediante aquellas experiencias en las que invade el campo de mi subjetividad, y de sujeto que yo era, me transforma en objeto de su mundo. El otro, en suma, no es aquel que resulta visto por mí, sino más bien aquel que me ve, aquel que se me hace presente, más allá de toda duda, conservándome bajo la opresión de su mirada. Sartre analiza con magistral habilidad aquellas experiencias típicas de la mirada del otro, que son en general la experiencia de la inferioridad: la vergüenza, el pudor, la timidez. Cuando de forma repentina entra otro en el mundo de mi conciencia, mi experiencia queda modificada, ya no tiene su centro en sí mismo, me encuentro como elemento de un proyecto que no es el mío y no me pertenece. La mirada del otro me fija y me paraliza, mientras que cuando el otro estaba ausente, yo era libre, sujeto y no objeto. Cuando aparece el otro, surge el conflicto: «el conflicto es el sentido original del “ser para otro”». Sartre agrega: «Mi pecado original es la existencia del otro.» Y a uno de los personajes de *A puerta cerrada* le hace decir la famosa expresión: «el infierno son los demás».

Para poner en claro el pensamiento de Sartre a este respecto, vamos a mencionar su análisis de la vergüenza. Si estoy solo, no me avergüenzo. Me avergüenzo cuando aparece otro que, con su presencia, me reduce a objeto, a un «en sí». En este sentido «la vergüenza pura no es el sentimiento de ser este o aquel objeto reprobable, sino de ser un objeto en general, de reconocerse en este objeto degradado, dependiente y fijo, que soy yo para los demás. La vergüenza es el sentimiento de la caída original, no porque yo haya cometido esta o aquella culpa, sino únicamente porque caí en el mundo, en medio de las cosas». Y caigo en el mundo por obra de la mirada del otro. Por esto el conflicto es el sentido original del «ser para otro»: los hombres tienden a someter para no ser sometidos. Esto es lo que ocurre también en el amor: «amar, en su esencia, es el proyecto de hacerse amar», es una revancha sobre aquel que quiere hacer de nosotros un instrumento suyo; es un tratar de convertir en prisionera la voluntad de otro, que trata de paralizarnos. Y si el amor es un proyecto cargado de egoísmo y dirigido a negar la libertad del otro, en el odio reconozco la libertad del otro, pero la reconozco opuesta a la mía y trato de negarla. Al igual que en el amor el otro se hace carne para quien se convierte en carne para él, de manera que mi posesión del otro me transforma a su vez en posesión de él, del mismo modo el odio homicida me degrada siempre a la condición de asesino. El amor y el odio representan los dos tipos fundamentales de relación con los demás. Ambos se encuentran abocados al fracaso. El hombre es una pasión, pero una pasión inútil. «Cada uno de nosotros es un verdugo para los demás.»

3.5. El existencialismo es un humanismo

En los años posteriores a *El ser y la nada* Sartre fue amortiguando cada vez más el tono desesperado de su filosofía inicial. En el ensayo *El existen-*

cialismo es un humanismo –publicado en 1946 como respuesta en especial a aquellos marxistas que habían acusado de «gratuidad gidiana» a la doctrina de Sartre sobre la libertad– ya se menciona la posibilidad de un sentido menos negativo de la coexistencia humana. En este escrito de Sartre identifica al hombre con su libertad; el hombre no se halla para nada sometido al determinismo; su vida no se parece a la de una planta, cuyo futuro está ya «escrito» en la semilla; el hombre es el demiurgo de su porvenir. En definitiva, el hombre no es una esencia fija: es aquello que proyecta ser. En él, la existencia precede a la esencia. Ahora bien «si en realidad la existencia precede a la esencia, jamás será posible explicarla haciendo referencia a una naturaleza humana dada e inmodificable; en otras palabras, no existe el determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad». Por otro lado, «si [...] Dios no existe, no encontramos ante nosotros valores u órdenes que estén en condiciones de legitimar nuestra conducta. Así, no tenemos ni ante nosotros ni detrás nuestro, en un ámbito luminoso de valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Expresaré esto diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no fue él mismo quien se creó, y sin embargo libre porque una vez que fue arrojado al mundo, es responsable de todo lo que hace». La libertad defendida por Sartre es una libertad absoluta, y por lo tanto atribuye al hombre una responsabilidad total. En efecto, el existencialista «nunca pensará que una hermosa pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a determinados actos, y que por consiguiente es una excusa válida. Piensa, en cambio, que el hombre es responsable de su pasión. El existencialista tampoco pensará que el hombre puede hallar auxilio en un signo que le sea dado sobre la tierra, a título de orientación; en efecto, piensa que el hombre descifra por sí mismo el signo, como mejor le parece. Piensa que el hombre, sin apoyo o auxilio alguno, está condenado a cada instante a inventar al hombre [...]. El hombre inventa al hombre».

La libertad es absoluta y la responsabilidad, total. Nos hallamos, empero, en 1946: Sartre ha dejado detrás de sí una terrible conflagración bélica y la experiencia de la resistencia, y tiene ante él el gran tema de la reconstrucción. Todo esto no acaece en vano y deja huellas en su pensamiento, donde se diseña una moral social basada en el nexo entre la libertad de cada uno y la libertad de los demás: «Queremos la libertad por la libertad, a través de todas las circunstancias particulares. Y al querer la libertad, descubrimos que depende de la libertad de los otros, y que la libertad de los demás depende de la nuestra. Sin duda, la libertad como definición del hombre no depende de otros; pero a partir del momento en que hay un compromiso, estoy obligado a querer al mismo tiempo mi libertad y la libertad de los otros, y no puede tomar mi libertad como fin sino tomo igualmente como fin la libertad de los demás.»

3.6. *La crítica de la razón dialéctica*

Sin embargo, mi libertad no depende únicamente de la de los demás. También se halla condicionada por situaciones concretas, que deben ser afrontadas por los proyectos fundamentales de los hombres. Sobre esta

base, Sartre examina la cuestión de las relaciones entre su existencialismo y el marxismo, como se desprende de los diversos ensayos escritos para la revista «Temps modernes», dirigida por el propio Sartre, y sobre todo la *Crítica de la razón dialéctica*, de la cual sólo se publicó la primera parte: «Teoría de los conjuntos prácticos». En realidad, afirma Sartre, «decir de un hombre lo que es, significa decir lo que puede, y a la inversa: las condiciones materiales de su existencia circunscriben el campo de sus posibilidades [...], de manera que el campo de lo posible es el objetivo hacia el cual el agente supera su situación objetiva. Y este campo, a su vez, depende estrictamente de la realidad social e histórica». Esto explica por qué Sartre afirma con decisión su adhesión sin reservas a la teoría del materialismo histórico, según la cual —como dice Marx— «el modo de producción de la vida material domina en general el desarrollo de la vida social, política e intelectual». Empero, si Sartre se adhiere al materialismo histórico, rechaza en cambio el materialismo dialéctico. Para Sartre, en suma, el marxismo no es en absoluto «el materialismo dialéctico, si por éste se entiende la ilusión metafísica de descubrir una dialéctica de la naturaleza. Tal dialéctica puede existir efectivamente, pero hay que reconocer que no tenemos la más mínima prueba de ello. Por eso, el materialismo dialéctico se reduce a un razonamiento inútil y presuntuoso acerca de las ciencias fisicoquímicas y biológicas, y sólo sirve para disimular —al menos en Francia— el más trillado de los mecanismos analíticos».

Sartre no acepta las tres leyes de la dialéctica que Engels había propuesto como reglas que guiarían el desarrollo de la naturaleza, la historia y el pensamiento. La aceptación de estas leyes generales del devenir implicaría un ingenuo optimismo defensor de un finalismo de tipo hegeliano y, cosa aún más inadmisibles, reduciría al hombre a mejor instrumento pasivo de la gran máquina dialéctica, incapaz de substraerse al determinismo más rígido.

La doctrina de la dialéctica es «un saber puro y solidificado, incapaz de autocorregirse, porque ya se ha transformado en dogma». Sartre escribe: «Durante años, el intelectual marxista creyó que servía a su propio partido violentando la experiencia, dejando a un lado los detalles molestos, simplificando groseramente los datos y sobre todo conceptualizando los acontecimientos antes de haberlos estudiado.» La dialéctica es dogma, y el dogma no teme los hechos. Por esta razón, ante toda experiencia posible, el marxista nunca cambia de opinión. «El marxismo vivo es heurístico», mientras que el marxismo oficial, el dialéctico, no es más que una ceremonia: «Los conceptos abiertos del marxismo se han cerrado; han dejado de ser claves, esquemas interpretativos; se ponen a sí mismos, en cuanto saber ya totalizado.» El marxista ha transformado el marxismo en «saber eterno» y, de ese modo «la investigación totalizadora se ha visto substituida por una escolástica de la totalidad». El principio heurístico «buscad el todo a través de las partes» se ha convertido en una práctica terrorista: «hay que liquidar las particularidades». Con estas premisas se comprende muy bien —dice Sartre— por qué el marxismo «ya no sabe nada: sus conceptos son *Diktat*; su objetivo ya no es adquirir conocimientos, sino constituirse a priori como saber absoluto». Y puesto que el marxismo, con su teoría dialéctica, disolvió a los hombres «en un baño de ácido sulfúrico», «el existencialismo pudo renacer y mantenerse porque afirma-

ba la realidad de los hombres, al igual que Kierkegaard afirmaba contra Hegel su propia realidad».

4. MAURICE MERLEAU-PONTY: ENTRE EL EXISTENCIALISMO Y LA FENOMENOLOGÍA

4.1. *La relación entre la conciencia y el cuerpo, y entre el hombre y el mundo*

Maurice Merleau-Ponty (1908-1961), después de haber estudiado en la École Normale Supérieure, fue profesor de filosofía en enseñanza secundaria. Militante en la resistencia durante la ocupación nazi, una vez acabada la guerra fue profesor de la universidad de Lyon, luego en la Sorbona, más tarde en la École Normale, y finalmente —a partir de 1952— titular de filosofía en el Collège de France. Participó desde su fundación en el comité de dirección de «Temps modernes», aunque sus relaciones con Sartre no tardaron en transformarse en una apasionada polémica. Las principales obras de Merleau-Ponty fueron *La estructura del comportamiento* (1942) y *La fenomenología de la percepción* (1945). Además, son muy notables los conjuntos de ensayos *Humanismo y terror* (1947), *Sentido y sin sentido* (1948), *Las aventuras de la dialéctica* (1955) y *Signos* (1960).

Merleau-Ponty es un existencialista en el que se advierte un influjo muy acentuado de la fenomenología, de la psicología científica y de la biología. Que Merleau-Ponty tenga en cuenta la psicología y la biología no significa que sus análisis permanezcan en ellas: sus análisis, en realidad pasan a través de esas disciplinas, enriqueciéndose con sus resultados y evitando así los peligros de los discursos contruidos en el aire. Merleau-Ponty no se deja «aprisionar por las ciencias naturales, sino que simplemente [...] se limita a prestar la atención debida a sus resultados, sometiendo a una adecuada investigación sus métodos y sus supuestos» (P. Chiodi). En este sentido, el existencialismo de Merleau-Ponty, cuando examina su tema fundamental, la relación entre conciencia y mundo, se configura como un fecundo encuentro con el conductismo y con la psicología de la forma.

También para Merleau-Ponty la existencia es «estar en el mundo», «una cierta manera de afrontar el mundo». Sin embargo, este «estar en el mundo» es anterior a la contraposición entre alma y cuerpo, entre lo psíquico y lo físico. Merleau-Ponty rechaza la interpretación causal de las relaciones entre alma y cuerpo. Ve en esta relación una dualidad dialéctica de comportamientos; o mejor dicho, alma y cuerpo indican planos de comportamientos del hombre, dotados de distinto significado. En *La estructura del comportamiento* Merleau-Ponty manifiesta: «No pueden considerarse sustancias o mundos nuevos ni lo psíquico con respecto a lo vital ni lo espiritual con respecto a lo psíquico. La relación que cada orden mantiene con el orden superior es la misma que existe entre lo parcial y lo total. Un hombre normal no es un cuerpo portador de ciertos instintos autónomos, unido a una vida psicológica definida por determinados procesos característicos —placer y dolor, emoción, asociación de ideas— y sometida a un espíritu que llevaría a cabo sus propios actos basándose en estas superestructuras. La realización de los órdenes superiores, en la