

EXISTENCIALISMO, LIBERTAD Y TRASCENDENCIA

Dr. W. Mann

I

AL hombre de nuestro tiempo, ya tan cargado con problemas de extrema gravedad, ha sido presentado por la filosofía existencial un espejo en que vé refejada una efigie realmente tétrica de su figura espiritual. Este retrato muestra al hombre lanzado al mundo en donde se encuentra completamente desamparado y muestra a la personalidad humana como dotada de rasgos profundamente deprimentes, imagen que, en los tipos que pueblan las novelas de Jean-Paul Sartre, adquiere caracteres realmente caricaturescos y repugnantes.

Pero, aun cuando esta doctrina, sobre todo después de que la prédica existencialista proclamada, hace un siglo, por Kierkegaard fuera renovada y provista de un poderoso armazón lógico por Martín Heidegger, en 1927, ha logrado conquistar a importantes círculos, violenta ha sido también la reacción adversa contra esos empeños de desvalorar la condición humana.

Replicando a esta oposición, algunas fracciones existencialistas pretenden salvar su posición sosteniendo la presencia, dentro de esa filosofía, de una corriente que, si bien descendiente de las ideas de Heidegger, se hubiese independizado de ellas dando a la apreciación pesimista de la existencia humana un giro triunfalmente optimista, y tal nueva dirección habría sido impresa al existencialismo precisamente por aquella corriente que ha elegido los colores más negros para pintar su cuadro de la existencia humana: la corriente conducida por Sartre.

Ella reclama para sí el mérito de haber introducido en la imagen del hombre un atributo de valor positivo que, gracias

a su potencial dominante fuera capaz de sobrecompensar todas las miserias inherentes a la existencia humana. Este elemento sería la libertad de nuestra conducta, libertad ilimitada por la que el hombre pudiera elevarse por encima de su existencia humillada, evadirse totalmente de la esfera de sus cualidades *degradadas* y adquirir la gloriosa condición de ser dueño del destino de su íntimo ser.

La libertad así entendida sería el rasgo que distinguiese la concepción del hombre profesada por Sartre y sus discípulos, de la imperante en las demás direcciones del existencialismo.

Para controlar la validez de estos asertos, se necesita constatar las siguientes preguntas:

1.ª ¿Nos hallamos realmente ante un nuevo giro de la filosofía existencial? El autor del presente estudio reconoce desde luego — como lo hizo ya en otra ocasión — * que la crítica del existencialismo tiene que distinguir entre las tesis sostenidas por las diversas variantes de esta filosofía. Pero ¿imprime la doctrina de la libertad un carácter de originalidad al existencialismo de Sartre?

2.ª ¿Procura tal libertad un fundamento suficientemente sólido para la elevación moral de la existencia humana?

II

Haciéndonos cargo de la primera pregunta debemos constatar que todas las direcciones del existencialismo — en cuanto se hayan dado a conocer — coinciden en reconocer al hombre la libre voluntad. Y no podrá ser de otra manera puesto que esa tesis se infiere con rigor lógico del concepto que forma el elemento central de la filosofía existencial: el concepto de existencia. Bien es sabido que este concepto se define como el ser auténtico del hombre, exento de esencia. Es, pues, el yo profundo que debemos estatuir detrás de las manifestaciones de la personalidad y aún detrás de sus disposiciones o cualidades y que, precisamente por hallarse desprovisto de toda esencia, es capaz de dirigir nuestra conducta con entera

(*) W. Mann: «La filosofía existencial — una tentación para la América Latina». Revista «Conferencia», N.º 1, Santiago 1946, pág. 12.

libertad dando así a la persona la posibilidad de vivir existencialmente, es decir, de mantenerse libre de todo ligamento causal, de fundamentar su comportamiento en la espontaneidad íntima de su soberano ser.

Así, el existencialismo llega forzosamente al postulado de la libertad, una vez de haber independizado el ser de la esencia, pues esto equivale a exonerar al ser de toda traba en su acción. Y la tesis-base de este postulado de que el hombre no tiene esencia precedente a su existencia, lo que precisamente lo hace libre frente a su esencia, ha sido proclamada casi con los mismos términos, a través de toda la historia del existencialismo, desde Kierkegaard pasando por Heidegger y Jaspers y llegando hasta Sartre.

Igualmente todas estas variantes del existencialismo están de acuerdo en identificar la libertad con el «ser sí-mismo» del hombre, también una concepción perfectamente lógica ya que la libertad, como acabamos de ver, es función de nuestro ser a diferencia de nuestra esencia.

No queda, pues, en las ideas referentes a la libertad, absolutamente ninguna diferencia de fondo entre las posiciones sostenidas por las diversas variantes del existencialismo. ¿Cómo explicar bajo estas circunstancias que de ciertas partes haya podido afirmarse la ausencia de la libertad en la caracterización del hombre dada por Heidegger? Tanto más necesitan tales aseveraciones esclarecerse cuanto que a base de esa presunta ausencia de libertad se ha querido imputar al existencialismo heideggeriano otro rasgo ficticio más: una actitud de resignación ante las situaciones reales de la vida, de evasión ante las responsabilidades de cada cual.

Ya en la conferencia arriba citada el que esto escribe destacó entre los rasgos característicos de la filosofía heideggeriana el de «reafirmar la espontaneidad de la personalidad humana» (l. c., págs. 27 y sigts.) y reconoció que esa filosofía «encarece al hombre el deber de tomar a su cargo enérgicamente las faenas a que cada cual es llamado por el desarrollo histórico de su tiempo». Eso sí que negó a tal exhortación todo poder estimulativo por venir acompañada por interpretaciones de la existencia humana «que son aptas a paralizar al espíritu de empresa» (pág. 30) — interpretaciones que reaparecen en las obras de Sartre.

Pero acudamos a la misma obra «Sein und Zeit» de Heidegger para ver cómo ella se expresa acerca de la libertad y la actitud activista del hombre que vive existencialmente. Según lo argumentado allí (pág. 268), la existencia tiene siempre «la posibilidad» de ser sí-mismo, es decir, de disponer de la actitud personal del hombre con plena libertad. A realizar esta posibilidad llama al hombre la voz de la conciencia. «Comprendiendo el llamado, la existencia lleva su auténtico ser a obrar en conformidad con la posibilidad elegida de ser sí-mismo» (pág. 288), posibilidad cuya elección se verifica por «la resolución» (pág. 270).

Tanto sobre el rol que en el sistema heideggeriano juega el concepto de la libre autoafirmación del ser del hombre. Ahora, esta autoafirmación de sí mismo que Heidegger reconoce a la persona, no se queda de ningún modo dentro de una esfera platónica, no se agota en el análisis o el cultivo de nuestros estados internos. El llamado de la conciencia no trata de aislarnos contra el mundo exterior (pág. 273), sino que nos empuja a cumplir solícitamente las tareas impuestas por la situación del momento, referentes ya sea a los quehaceres impersonales ya a la asistencia altruista de nuestros prójimos (págs. 298 y 300).

Libertad y activismo caracterizan, pues, la existencia propia, auténtica, tal como Heidegger la vé y la ha descrito. Negarlo es tanto mas incomprensible cuanto que este aspecto de su filosofía ha sido expresamente reconocido en libros de renombre que versan sobre los nuevos movimientos filosóficos. Ernst von Aster, en su obra «Die Philosophie der Gegenwart»* comenta detenidamente las ideas de Heidegger sobre la libertad del hombre y sobre la manera de aplicarla en la práctica. Vienen al caso, sobre todo, las siguientes declaraciones suyas: «En Heidegger, la actitud del yo es activista» (pág. 161). «Manteniendo una línea determinada de conducta, el yo crea a sí mismo» (pág. 153) «En Heidegger el libre individuo humano... toma a sabiendas y voluntariamente su puesto en su situación histórica para cumplir, de acuerdo con ella, lo que esta situación le revela como su sentido, como su mandato.» (pág. 162).

* Leiden 1935.

El profesor francés Georges Gurvitch demuestra, en su obra «Las tendencias actuales de la filosofía alemana» * que la doctrina de Heidegger enseña «la afirmación de sí mismo como factor activo» al lado de «la resignación ante la muerte»; «la libertad» al lado de «el destino»; y Gurvitch cree aun constatar allí al «optimismo» mezclado con el «pesimismo» (pág. 257).

Debemos un paralelo imparcial entre Heidegger y Sartre a una conferencia dada por de Waehlens y que ha sido ampliamente reseñada en la revista *La nef*.** En cuanto al concepto de la libertad, el autor pone a los dos existencialistas parangonados en la misma línea declarando que para Heidegger «être libre, c'est s'effacer devant l'existant sans s'y perdre... De même, la liberté chez Sartre, est le pouvoir du pour soi de faire glisser l'en soi dans la néant» (pág. 136). Por otra parte, de Waehlens está lejos de suponer a Heidegger una actitud menos activista que a Sartre, sino que hace todo lo contrario al decir: «Pour Heidegger la lucidité est une lucidité de combat tandis que pour Sartre elle est une lucidité de congélation ontologique.» (pág. 135).

No debemos terminar esta confrontación de las ideas sostenidas por Heidegger y Sartre, sin prevenir la posible impresión equivocada de que quisiéramos sostener la total identidad de esas ideas. Nuestras observaciones se refieren únicamente a lo que ambos pensadores opinan acerca de la libertad del hombre y del carácter activista de la existencia auténtica. Por lo demás, seguramente se respira en las obras de Sartre una atmósfera bien otra que la del libro *Sein und Zeit*. Si es verdad lo que se ha referido, de haber declarado Heidegger que no se reconoce en los libros de Sartre, esto se comprendería perfectamente, pues, aunque el cuadro por él presentado de la existencia humana es desolado, se mantiene libre, sin embargo, de rasgos que pudiesen causar náuseas, tal como sucede con algunos tipos creados por Sartre que han servido al autor para sacar de ellos conclusiones sobre la condición humana.

* Edición en castellano, Buenos Aires 1939.

** París, Julio de 194.

A la luz de los hechos expuestos cabe concluir que ninguna variante del existencialismo puede reclamar exclusivamente para sí el mérito de haber encuadrado en esa filosofía la tesis de la libertad del hombre. Este mérito — en cuanto se le pueda apreciar así — lo comparten todas las ramas de la filosofía existencial.

Sin embargo, falta por ver si el reconocimiento de la libertad humana, en la forma en que lo hacen suyo las corrientes existencialistas de Heidegger y de Sartre, tiene el alcance moral que se ha pretendido atribuirle.

La posición ética que es posible derivar del concepto de la existencia humana profesado por estas dos direcciones puede circunscribirse así: La existencia no tiene sentido, y nosotros desenmascaramos todo sentido ficticio que los temperamentos tímidos, cerrando los ojos ante la dura realidad, le atribuyen de contrabando; pero a la existencia así vaciada de significado, nosotros le damos sentido por nuestro comportamiento: el sentido de la realización de nuestra libertad que, por gracia propia, se sobrepone a la absurdidad de lo dado.

He aquí el aire helado del nihilismo y heroísmo de la ética nietzscheana.

Pero cuando vemos al existencialismo inmovilizado en esta posición, se hace sentir la duda de si efectivamente no se ofrece otra perspectiva de más vasto alcance. Ciertamente, la existencia no nos descubre, en su caducidad, ningún sentido cuando se le mira a la manera de Heidegger y de Sartre — como un algo cerrado en sí. Pero tal concepción de la realidad no es la única accesible al filosofar existencialista. Este es libre de reconocer a la existencia un sentido que radica allende su propia esfera.

Ya en su fundador, Kierkegaard, el existencialismo ha extendido los brazos a las lontananzas sobreterrestres, cuya realidad la halló confirmada por la fe religiosa. Los círculos de la teología dialéctica le siguen hoy en esos transportes «ante la faz de Dios». Todos estos adictos a la filosofía existencial encuentran el sentido de la vida humana en su función de entrenadora del hombre para un destino extraterrenal y aprecian

como moral la conducta orientada al cumplimiento de la voluntad divina.

Pero aun aquellos fieles del existencialismo que se hallan imposibilitados para dejarse guiar por la fe religiosa, aquellos que necesitan de una ética laicizada, pueden fundamentarla sobre la admisión de un orden del ser superior a lo humano. Ahí está, para probarlo, la concepción existencialista profesada por Karl Jaspers el que, si bien reconociendo plenamente a la religión como un acceso a la verdad absoluta, trata de acercarse a ésta por el camino de la filosofía.*

Concordando con las demás corrientes del existencialismo en el reconocimiento de la libertad humana y en la interpretación activista de la actitud que corresponde al existir auténtico, Jaspers introduce, por otra parte, un elemento nuevo en aquel campo al declarar como lo verdaderamente real lo trascendente en el sentido de «el ser abarcador» (*das umgreifende*), realidad absoluta que, sin embargo, solamente nos es dado intuir sin poder formarnos de ella una imagen objetiva. Abre, pues, la filosofía de Jaspers el horizonte estrecho al que otros existencialistas quieren reducir la existencia humana, y deja traslucirse una realidad «carente de horizonte y que excede y envuelve a todos los horizontes» (*Existenzphilosophie*, pág. 22).

Como esta realidad comprende en sí y sustenta todo, también el hombre — que Heidegger y Sartre ven desamparado en medio de la Nada — se halla para Jaspers abarcado por el ser universal, por la realidad auténtica (*das Wirkliche*). Llega, pues, el hombre por su parte a servir de morada para lo trascendente, a «incluir el ser universal en sí» (*Existenzphilosophie*, pág. 63). Porque, para la intuición de Jaspers, o para su «fe filosófica», esa realidad auténtica no existe separada de la realidad inmanente sino que constituye su fondo profundo. Luego, no es algo distinto del sí-mismo del hombre, no se halla frente a él; más bien, el ser del hombre pertenece a dos mundos; atreviéndonos podríamos decir que tiene una cuota de existencia inmanente y otra trascendente. Por esto, para hacerme partícipe de la realidad auténtica, del ser abarcador, no

* Karl Jaspers: «Philosophie», Berlín 1932; «Die geistige Situation der Zeit», 5.ª edición, Berlín 1933; «Existenzphilosophie», Berlín, 1938.

necesito ni puedo cumplir más que llevar mi propio ser a la plena realización (*Existenzphilosophie*, pág. 85).

Esta posibilidad da base segura para un concepto optimista de la existencia humana, pues la elevación a la esfera de lo trascendente constituye «la grandeza del hombre» (*Existenzphilosophie*, pág. 63).

Ahora conviene, para dejar nítidamente aclarado el significado de la trascendencia tal como la entiende Jaspers, diferenciarlo del sentido con que el mismo término figura en la filosofía de Heidegger y de sus seguidores. Pues esta dirección del existencialismo reclama para sí el carácter de «filosofía de la trascendencia». Para verificar la legitimidad de tal pretensión debemos preguntar en qué sentido se emplea en este caso el concepto de trascendencia.

Distinguiremos tres acepciones del término trascender: primera, salir de sí mismo, proceso que se realiza en el ser-en-el-mundo y en la temporalidad de la existencia; segunda, salir de la racionalidad al ser irracional; y tercera, de acuerdo con el concepto kantiano de los trascendentes, sobrepasar el dominio de la experiencia, la realidad empírica.

Ahora, el existencialismo de los Heidegger y Sartre tiene carácter trascendentalista en los dos primeros de los sentidos que acaban de enunciarse. Recordemos sólo que se pone allí tal énfasis sobre la temporalidad de la existencia, sobre su constante adelantarse a sí misma, que hasta se llega a sentar la ecuación: el ser = el tiempo. Así, esta filosofía existencial ve el ser en sí, el ser auténtico, absoluto en el continuo renovarse, sobrepasarse.

Se trata, pues, de un trascender que no alcanza un ser que fuera de orden superior a la realidad que efectúa aquel proceso. Tal orden superior del ser no es reconocido por las direcciones existencialistas a que nos estamos refiriendo. Más bien, aun aquel ser hacia el cual va dirigido el trascender, se caracteriza como finito; así, en su disertación sobre «Kant y el problema de la metafísica», Heidegger habla de la «finitud de la trascendencia». Para este modo de ver, la última fase del trascender consistiría en un «emerger fuera de lo existente» siendo su meta suprema la muerte, la Nada.

En el existencialismo de Jaspers, en cambio, aparece, en lugar del vacío de la Nada, el «ser abarcador» que lo sustenta todo; se hace presente, pues, un ser trascendente positivo.

Ahora ¿percuta este nuevo giro dado al existencialismo en la ética propia del movimiento? A primera vista no, pues Jaspers caracteriza al deber con la misma fórmula que usan las demás corrientes existencialistas: El hombre debe «seguir el camino que conduce a ser sí-mismo» (*Geistige Situation*, pág. 162 y *passim*).

Y sin embargo, ha cambiado profundamente el significado de la fórmula, y esto por haber variado el panorama del sí-mismo ya que a lo que vieron allí los Heidegger y Sartre, Jaspers agrega la trascendencia hacia el ser universal*. Sólo gracias a este enriquecimiento, el existencialismo laico está en situación de hacerse cargo plenamente del destino moral del hombre. Pues cumplimos este destino cuando orientamos nuestro comportamiento hacia lo que valoramos como válido en sí, hacia la cooperación en el ser y devenir de lo universal.

Con esta orientación traspasamos las fronteras de un yo mismo cuya capacidad de trascender quedara reducida a un continuo adelantarse a sí mismo y renovarse en el tiempo. La filosofía de Jaspers amplía tal concepto estrecho, y es ilustrativo a este respecto confrontar el tono crítico en que Heidegger habla de la «idea de la 'trascendencia' de que el hombre fuera algo que se elevará encima de sí mismo» (*Sein und Zeit*, pág. 49), con la afirmación expresada por Jaspers de que, al realizar su yo auténtico, el hombre alcanza «lo que es más que él» (*Geistige Situation*, pág. 134).

La contribución original aportada al movimiento existencialista por el segundo de los dos filósofos consiste en haber demostrado cómo la posibilidad del hombre de trascender hacia un ser que sobrepasa la realidad humana, se concilia con la posición del existencialismo laico o aún se deriva como consecuencia forzada de ella.

En cambio, tanto Heidegger como Jaspers, por sus declaraciones hasta ahora publicadas, se han cerrado el acceso a la esfera de tal ser trascendente. Bien es verdad que todavía no han dicho su última palabra; pero sea como sea lo nuevo que

* Nos limitamos a exponer simplemente la interpretación metafísica del ser en sí dada por Jaspers, suspendiendo toda toma de posición personal frente a ella. No corresponde en el presente estudio plantear la cuestión de si es posible ver en lo universal que guía la conducta moral, una realidad más cercana a la esfera de lo empírico.

ofrecerán el segundo tomo de *Sein und Zeit* y el tercero de *Les chemins de la liberté*, no se concibe cómo podrían estos existencialistas realizar el salto hacia un trascendente positivo, un trascendente que fuera más que la Nada, sin renegar de sus principios ya formulados, y mal podemos figurarnos en actitud de renegados a estos dos pensadores que se caracterizan por la valentía audaz de su filosofar.

Resumiendo, cabe constatar que, en cuanto a su posición frente a la trascendencia, el existencialismo se divide en tres corrientes: la que debiera llamarse inmanentista, por negar toda trascendencia hacia una esfera suprahumana de carácter positivo, corriente en que se encuentran lado a lado Heidegger y Sartre; la que se acerca a lo auténticamente trascendente — tal como sería lo divino — por vía de la experiencia religiosa, ya sea ligada a dogmas o libre de tal ligamento; y finalmente, la corriente que realiza su ascensión a lo trascendente en el sentido de alguna energía rectora del mundo, por cauce filosófico, tal como enseña Jaspers.

Querer identificar esta última corriente con la religiosa — como se ha tratado de hacerlo — significa empobrecer el cuadro real de estos movimientos del espíritu. Hacerlo es tanto menos justificado cuanto que Jaspers, en su *Existenzphilosophie* ha expuesto con toda claridad cómo «la filosofía capta lo trascendente de una manera que se distingue esencialmente de la fe religiosa» (pág. 72), renunciando, pues, a apoyarse en lo que predique al respecto «algún mensaje directo de la divinidad» (Ib., pág. 71). Pero juntas se oponen estas concepciones, la religiosa y la filosófica, a aquel existencialismo que desconoce toda realidad positiva trascendente al hombre y que, después de inculcar a éste una visión denigrante de la existencia terrena, le niega la posibilidad de refugio a esferas sobreterrestres.