

EL EXISTENCIALISMO DE JEAN PAUL SARTRE

Por JESUS SAINZ MAZPULEZ

PARA exponer lo que sea el existencialismo —el de Sartre como el de cualquier otro— hay que partir de Kierkegaard, que es quien dió el primer impulso. Pero ni siquiera con este precedente, que todas las orientaciones existencialistas reconocen como legítimo, hay seguridad de conseguir que la exposición resulte sistemática, derivable de las premisas kierkegaardianas. Como el existencialismo se propone, por método, desvelar las estructuras de la conciencia mediante el análisis fenomenológico, sacar a la luz la serie de experiencias personales de cada filósofo, y le está vedado el uso de los instrumentos intelectuales, un verdadero existencialista debería limitarse a vivir, pero permaneciendo en silencio. El hecho mismo de escribir introduce una distancia entre la conciencia y la experiencia que quiere exponerse, y por lo mismo la desnaturaliza, porque la convierte en objeto. Una experiencia íntima es incommunicable: a lo más a que el filósofo puede aspirar es a sugerir las condiciones en que sería posible repetir lo que inicialmente experimentó.

Decir que el existencialismo se caracteriza porque afirma la

primacía de la «existencia» sobre la «esencia» —de aquí el término de «existencialismo» como contraposición a «esencialismo»— nos pondría sobre una diferencia de esta filosofía, pero todavía no es suficientemente clara. Según los existencialistas, el hombre vive primero, y en su vida, en su proyección de posibilidades sobre el mundo, se constituye como una esencia. Pero, bien mirado, no es esta diferencia la que abre el abismo entre las filosofías existencias y las esencialistas. Simultáneamente con la existencia del hombre, se da su manera de ser, lo que le constituye específicamente y le distingue de otras cosas. Pero los existencialistas no admiten, porque para ellos las esencias no pertenecen a las cosas, y, por lo tanto, a la «existencia» del hombre en su momento inicial no le correspondería una esencia: ésta tendrá que dársela a lo largo del drama de su propia vida, al mismo tiempo que tiene que dotar de esencias a todo cuanto entra en el juego de sus posibilidades. Lo que, por tanto, suele presentarse como característica del existencialismo —su afirmación de primacía de la existencia sobre la esencia— remite a una diferencia más radical, que es el concepto mismo que de la esencia se tenga.

Pero hay otra importante diferencia ya apuntada al comienzo, que es el método: el existencialista ha de mantener, sobre todo, el contacto con lo vivido para desvelar las estructuras de la existencia. Comete, sin embargo, un error que vicia todas sus conclusiones cuando quiere elevarse al plano de la abstracción, generalizando lo que cada uno ha hallado en su intimidad. Siempre quedará sin posible refutación quien replique a los existencialistas: «Eso es lo que usted experimenta, pero mi experiencia es distinta.»

Fijémonos ahora en el precedente kierkegaardiano, porque también en él hallamos sorpresa. Este pensador danés vivió entre los años 1813-1855, y se sintió, desde muy joven, conmovido hasta límites de catástrofe interior por una experiencia familiar: su padre había cometido un pecado maldiciendo de Dios y casándose con su criada antes de la muerte de su primera esposa. Tras de esta primera experiencia, Kierkegaard vivió siempre preocupado

por el problema religioso, con un sentido muy agudo de la significación del cristianismo para el hombre. Los conceptos existencialistas básicos, tales como «angustia», «culpa», «fe», «decisión», «elección», que tienen en Kierkegaard un contenido trascendente, son vaciados de éste por los que luego se han considerado sus continuadores: un Heidegger, un Jaspers, un Sartre. El primero y el último los emplean para una filosofía que está en los antípodas de aquél: el ateísmo. Dentro del mundo protestante tampoco ha tenido buena suerte Kierkegaard, como lo ilustra el caso del teólogo Karl Barth, quien primero le exalta y más tarde, cuando se dió cuenta de que la crítica que Kierkegaard hacía del protestantismo tenía un arranque católico, le combate. Por esto, Kierkegaard, que aparece tras de las destilaciones existencialistas de quienes se dicen seguidores suyos, no es el auténtico, sino un falsificado para que no aparezcan sus motivos religiosos y hasta católicos. «Lovrie admite —escribe el P. Fabro— incluso que la obra de Kierkegaard ha servido de estímulo a muchas almas desarrolladas en la Reforma, para buscar y hallar el catolicismo en el «cristianismo primitivo del Nuevo Testamento.» Y cita, entre estos casos, a un amigo de Kierkegaard, el Pastor Kofoed-Hansen, y, entre los más recientes, a Th. Harker (1).

Desde Kierkegaard pudo haber surgido un existencialismo cristiano, pero todavía no han sido aprovechadas sus obras en este sentido, y lo que se divulga bajo su patrocinio es más bien su falsificación. Citamos un texto que patentiza bien cuál era la orientación del pensador danés: «Como he explicado muchas veces, Hegel, en el fondo, hace de los hombres lo que hacía el paganismo: un género animal dotado de razón. Y sabido es que en todo género animal vale el principio de que «el individuo es inferior al género». Pero el género humano, precisamente porque todos sus individuos son creados a imagen de Dios, tienen la característica de que el individuo es superior al género. Que todo esto pueda ser desatendido e incluso torcidamente interpretado, lo concedo. Sin embargo, esto

(1) Cornelio Fabre: *Arbor*, mayo 1949, pág. 114.

es lo esencial del cristianismo, y es «aquí», en realidad, donde se debe dar la batalla» (1).

Lo mismo decimos nosotros: es «aquí» donde debe darse la batalla para quitar a los existencialistas ateos todas sus pretensiones. ¿No ha sido Sartre quien ha dicho que «el existencialismo no es otra cosa que un esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente?» (2). Así, lo que hay que destacar con el mayor vigor es que el existencialismo ha nacido de una experiencia cristiana, que de ella vive, y que incluso los ateos, en medio de sus negaciones, son denunciados por un perfume religioso que se escapa de sus mismas actitudes. Se apartan de la experiencia cristiana, la niegan firmemente, pero el hecho mismo de que se asienten sobre puras negaciones cristianas revela sus orígenes y la motivación religiosa de sus ideas. Sólo la religión cristiana ha podido revelar esos modos de existencia que luego son morosamente analizados y que llevan a desentrañar nuestros más íntimos secretos, y es porque el cristianismo, más que una doctrina, es una forma de vida que influye en las propias ideas. El cristianismo no es algo que acontece fuera de nosotros por la asunción de éstas o de aquéllas creencias, de éstos o de aquéllos deberes, por la práctica de unos u otros ritos. Somos cristianos, sobre todo, por virtud de una transformación interior operada por los Sacramentos, y esta transformación sale luego a la luz en todos nuestros actos. No somos cristianos «objetivamente», como objetivamente tenemos determinada facha o pertenecemos a un partido político; lo somos subjetivamente, íntimamente, esencialmente, por la fe. Todo el esfuerzo de Kierkegaard se consume en una empresa esencial: expresar la subjetividad profunda del ser cristiano, desvelar lo que esta realidad implica y, al mismo tiempo, enfrentarla con Dios para que se vea la diferencia infinita que existe entre las dos realidades. El citado Carl Barth había desprendido esta misma enseñanza del pensador danés: «Si yo tengo algún sistema —ha dicho—, éste consiste en lo que Kierkegaard llamó «la infinita dife-

(1) Kierkegaard. 1850. Citado por el P. Fabro. L. c., pág. 117.

(2) J. P. Sartre: «L'existencialisme est un humanisme»; pág. 94.

rencia cualitativa entre el tiempo y la eternidad en su significado positivo y negativo.»

Pero en este análisis de la subjetividad, en la indagación existencialista de lo que el hombre sea íntimamente, se llega a un punto en que el sentimiento de nuestra contingencia, de nuestra finitud, nos pone en contacto con una trascendencia absoluta que únicamente podría explicarnos nuestro ser. Esta ha sido la empresa de Kierkegaard y es hoy una de las tareas posibles para un existencialismo cristiano, siempre que pueda quedar a salvo el origen sobrenatural de nuestra fe.

Los ateos Heidegger y Sartre, al apoderarse de estas experiencias cristianas y aplicarlas al conocimiento, no de la vida de un cristiano, sino de la vida humana en general, ya realizan una primera degradación que las desnaturaliza, porque se trata de nociones que sólo dentro de una actitud religiosa tienen sentido. ¿No son conceptos tomados de una subjetividad cristiana y para interpretar ésta utilizados?

Por principio, hay que admitir que sean auténticas las experiencias que los ateos como Sartre nos transmiten; lo que ya es absolutamente falso es generalizar estas experiencias y convertirlas —contra lo que exige y permite el mismo método— en puras conclusiones, válidas también para los demás.

Todos los existencialistas de hoy son maestros consumados en el arte de describir fenómenos interiores, y algunos de ellos son, además, escritores de una gran categoría, como es el caso de Sartre y del existencialista católico Gabriel Marcel. Al describir la propia vida, la propia existencia «arrojada» al mundo, buscan en ella experiencias significativas e implicaciones de estas mismas experiencias. Unos y otros conceden a la efectividad cierta trascendencia metafísica: el «cuidado» y la «angustia», en Heidegger; la «náusea» y la «mala fe», en Sartre; la «esperanza» y la «fidelidad», en Gabriel Marcel, tendrían la virtud de llevarnos al plano metafísico y revelar nuestra esencia. Pero para desplegar cuanto más exhaustivamente la vida de la «existencia», unos y otros recurren a la ficción literaria, novelas, obras de teatro. Gabriel Marcel, por

ejemplo, que se dedicó al teatro antes de que despertara en él la afición filosófica, dice que meditando sobre sus mismas obras teatrales llegó a la filosofía. «Hoy me parece —dice— que esas piezas (se refiere a las obras de teatro) han sido como experiencias reales vividas al través de la interpretación de los personajes imaginarios, experiencias que deben contribuir posteriormente a promover la investigación especulativa.»

Sartre ha procedido de la misma manera: primero, se dió a conocer como gran escritor teatral y novelista, y más tarde, realiza la hazaña de producir un denso libro de investigación filosófica: «L'Être et le Néant». Aquí fácilmente se adivina el riesgo de falsificación: pueden crearse situaciones ficticias, no realizables o no realizadas, convertir estas situaciones en casos típicos y luego generalizar. Por eso advierte Marcel que «la experiencia no puede ser especulativamente útil más que a condición de que sea conducida con entera buena fe». Este ha sido su caso, pero no el de Sartre. Para el primero, crear ha sido responder a una llamada que le lanzaba su propia experiencia pura, y por este camino ha llegado a la noción de receptividad creadora que en él es básica. Para Sartre, crear ha sido ilustrar una previa opción atea, para lo cual no duda en falsificar los propios conceptos que debía a Kierkegaard y otros, al ambiente cristiano en que ha nacido y escribe y que, como ya hemos dicho, llevaban en sí la transcendencia religiosa.

Todos los existencialistas pretenden realizar una ontología, a la que los llevarían determinadas experiencias —ya hemos apuntado que conceden a la efectividad alcance metafísico—, y aspiran a ofrecer doctrinas sobre el ser. El mismo Heidegger declaraba ante la Sociedad Francesa de Filosofía: «La cuestión que me preocupa no es la existencia del hombre; es la del ser en su conjunto y en cuanto tal» (1). Sartre, al través del análisis de la conciencia y de sus estructuras, llega también a dar una teoría general del ser. Por eso, ha podido titular su obra principal «Ensayo de

(1) Heidegger: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, número 5, pág. 193.

ontología fenomenológica». En cuanto «ontología» se le impone ser una doctrina del ser; en cuanto «fenomenológica», tiene que proceder mediante descripciones de fenómenos de conciencia que lleven a la intuición esencial. Pues bien, la fenomenología sitúa a Sartre ante dos problemas de realidad o de ser: la conciencia y el mundo o la objetividad. Si se quiere, la conciencia y la materia, el yo y las cosas: siempre una subjetividad que se caracteriza por su intencionalidad y una objetividad a la que alude. Sartre inventa dos términos nuevos para designarlas. A la objetividad, a las cosas, a la materia —porque todos estos nombres concretos puede tomar en casos distintos—, la llama él «en-sí». A la conciencia la llama él «para-sí». Pero como lo que realiza es un estudio de ontología, tiene que decidir si estas dos formas de realidad cumplen las exigencias del concepto de ser, si alguna de las dos es derivable de la otra, y cuál sea en este caso la primordial —el ser en el sentido auténtico— y cuál la derivada. Al mismo tiempo deberá analizar la forma cómo esta derivación puede realizarse. Todo ello sin salirse de una estricta actitud existencialista, es decir, fenomenológica, que tiene que atenerse a la descripción de puras experiencias.

«Esta idea —dice Sartre— tiene origen en el pensamiento religioso; en los hechos, aquel que quiere levantar una casa es preciso que sepa exactamente qué clase de objetos va a crear; aquí la esencia precede a la existencia, y para todos aquellos que creen que Dios ha creado a los hombres, es natural que el Creador lo haya hecho refiriéndose a la idea que tenía de ellos. Incluso muchos que no tienen la fe han conservado esta opinión tradicional de que el objeto no ha existido jamás, sino en conformidad con su esencia, y todo el siglo XVIII creyó que existía una esencia común a todos los hombres, que denominó «naturaleza humana». El existencialismo sostiene, por el contrario, que en el hombre —sólo en el hombre— la existencia precede a la esencia. Esto significa sencillamente que el hombre primero «es», y luego es «esto» o «lo otro» (1).

(1) J. P. Sartre: En *Action*, 27 de diciembre de 1944.

El ser «en sí», con que topa la conciencia, no puede ser determinado en conceptos esenciales, porque la esencia de que le revisiéramos sería ya un complemento añadido a su realidad por nuestra propia conciencia. Del ser «en-sí» sólo debería poder decirse que «es algo». Al desprenderle de toda la vestimenta esencial con que le dotamos —al quitarle todo lo que no es él, sino nuestro—, nos queda un ser «en-sí» «macizo», «sin vacío alguno», «opaco en sí mismo», «idéntico a sí mismo», sin relaciones con nadie, cerrado a todo, en una espantosa e insuperable soledad. Es algo que «está ahí», y con lo que topa la conciencia de todas sus operaciones. Tendríamos que decir de ello que «es» y nada más. La mejor definición que él da es decir que es «idéntico a sí mismo», y, por tanto, no puede moverse, cambiar, relacionarse con nada: es macizo, compacto, solo. Es... un «algo». Nada más.

Este ser, desesenciado en sí mismo, sin ninguna determinación, no puede ser derivado desde otro ser necesario, porque el carácter de necesidad sólo tiene validez para las proposiciones ideales, no vale para los hechos en sí, en cuanto tales. Por tanto, es una absoluta contingencia, pura gratuidad, algo que «está de sobra» en el sentido de que por nada anterior viene exigido, por nada puede ser explicado, sino que simplemente «está ahí». Pero como por virtud del método no puede Sartre proceder por deducciones de razón, este ser del «en-sí» tiene que serle dado por virtud de una experiencia vivida, y esta es la náusea. La náusea pone al hombre ante este «ser en sí».

La otra forma de realidad, contrapuesta al «en-sí», al «ser» simplemente, es la conciencia, que él llama el «para-sí». Captar lo que esta conciencia sea deberá lograrse también por virtud de una nueva experiencia: la de la interrogación. Una interrogación es, por lo pronto, un dejar en suspenso y abrir la posibilidad de que la respuesta sea negativa, de que no exista aquello por lo que se pregunta. Es decir, nos enfrenta con la nada. Aun en el caso de que la interrogación reciba una respuesta positiva, ésta supone una limitación. Al decir que una cosa es, que algo es así,

excluimos de nuestra afirmación todo lo demás que «no es así», es decir, nos encontramos también envueltos en una nada. ¿No estaríamos en camino de haber descubierto aquí un segundo término al lado del ser, que sería la nada, en la forma en que se realiza en la dialéctica de Hegel?

Sartre niega esta posibilidad, así como la de Heidegger, de que el mundo se halle en suspenso sobre la «nada», tal como lo descubre en el sentimiento de la angustia. Pero aquí hay que guardarse de una falsa interpretación: para Heidegger, como para Sartre, la nada no existe, no tiene ninguna realidad, pero para los efectos de la conciencia «se hace» ante nosotros en cualquier experiencia que signifique acabamiento, negación. La diferencia que caracteriza a Sartre es que es que, para él, la nada anida en el seno mismo del ser, traída por la conciencia. «La nada —dice Sartre— si no está sostenida por el ser, se disipa en cuanto nada y volvemos a caer en el ser. La nada no se «nadifica», sino sobre el fondo del ser; si puede darse la nada no es ni antes ni después del ser, no de una manera general fuera del ser, sino que está en el seno mismo del ser, en su corazón, como un gusano (1).

La conciencia es, pues, una capacidad de nadificación; es un «ser» que admite la nada en su seno, es decir, tal que su masa compacta parece haberse descomprimido, abierto huecos dentro de sí, establecido distancias, hecho posible la exterioridad, la relación, el enfrentamiento ante sí propio... Es decir, estamos ante una descomunal hipótesis metafísica —por paradójica que parezca la expresión—: «Aquel ser en sí, opaco, mudo, cerrado en sí mismo y que se caracterizaba por su pura identidad, por arte de no se sabe qué, admite en su entraña un hueco —como un gusano—, que es cierta «nada»; se afloja y hace posibles las distancias interiores y, por tanto, el que el «ser» pueda colocarse ante sí mismo, enfrentarse... Este ser, con esta «enfermedad», sería la conciencia. El primordial sería el otro, el ser puro, sin contaminaciones de la nada; este otro de la conciencia sería una degeneración de aquél.

(1) J. P. Sartre: «L'Être et le Néant», pág. 57.

La conciencia sartriana no es una sustancia, sino más bien una peripecia en el seno mismo del ser; lo que resulta cuando por arte de «nada» aparece la nada dentro del ser. «La conciencia —dice él— no tiene nada de sustancial; es una pura «apariencia», en el sentido de que no existe sino en la medida en que aparece.» Está dentro del ser, dentro concretamente del cuerpo, del cual es una enfermedad, en el sentido de que dentro de la masa material es como un hueco, una nada. El cuerpo, para Sartre, no «es en modo alguno una adición contingente a mi alma, sino, por el contrario, una estructura permanente de mi ser, y la condición permanente de mi conciencia como conciencia del mundo (2). La conciencia no es «nada», es sólo «nada» dentro del ser. Otras citas de Sartre traen la evidencia a esta descripción: En este tipo de ser, al que llaman conocer, el único «ser» que se puede encontrar es el que está permanentemente ahí, es lo conocido.» El conocedor no es captable; no es otra cosa que lo que hace que haya un «ser-ahí» conocido, una presencia —pues por sí mismo lo conocido no es ni presente ni ausente—. Mas esta presencia de lo conocido es presencia de «nada». En otra parte añade: «El «para sí»... —la conciencia— es la nada por la que «hay» cosas, mas él mismo no es cosa alguna...» «Así, pues, el conocimiento es «el mundo», para hablar como Heidegger, el mundo, y fuera de esto, «nada»... Esta «nada» es la realidad humana en sí misma.»

Pero además de este ser «en sí» y de esta dimensión enfermiza del mismo que es el «para sí», o sea la conciencia, hay también algo más: están «los otros», que son otras tantas conciencias. En el estudio de las estructuras de la existencia humana halla Sartre algunas que remiten a este «otro» y que lo descubren como tal. Hay en nosotros actos que nos ponen en contacto con la conciencia ajena. Son, por ejemplo, la vergüenza y el pudor; dos actos que nos enfrentan con los demás, que nos los descubren existiendo dentro de nuestro propio mundo, que nos los hacen aparecer.

Sartre ha sintetizado de una manera gráfica lo que representa

(2) J. P. Sartre: «L'Être et le Néant».

la entrada de los demás en nuestro circuito, cuando emplea en «Huis-Clos» la fórmula terrible: «El infierno son los otros.» La forma como en el pudor o la vergüenza penetran los otros en nuestra atmósfera, ya es una actitud de conflicto: o para matarnos como conciencia al objetivarnos, o para ser muertos ellos como tales al ser «mirados» por nosotros. Cabe, sí, que este conflicto sea superado; pero en todo caso, inicialmente, el problema se presenta así. «Ningún optimismo (filosófico) —escribe— podría, pues, hacer cesar el escándalo de la pluralidad de las conciencias...; la tarea que una ontología puede proponerse es describir este escándalo y fundarlo en la naturaleza misma del ser, pero es impotente para sobrepasarle...; la dispersión y la lucha de conciencias permanecerán lo que son: simplemente habremos descubierto su fundamento y su verdadero terreno» (1).

Un ejemplo de este conflicto de conciencias aparece en el amor. El amante quiere que la persona amada se le consagre, que no sea más que para él. Pero el conflicto surge por el hecho de que también el amado tiene esta misma pretensión: hacerle girar en su órbita. Cabe, pues, que el amante renuncie a su exigencia, que se anule a sí mismo para consagrarse al amado, lo que viene a ser el «masoquismo». A la inversa, puede mantener sus pretensiones y querer convertir en objeto propio al amado, anular su autonomía erótica y hacerle subordinarse. Esta segunda degeneración es el «sadismo». Pero en todos estos esfuerzos, lo mismo cuando el amante subordina al otro que cuando se subordina él, es a costa de haber desnaturalizado al otro o haberse desnaturalizado él mismo. O le han convertido en objeto —y, por tanto, ha matado la peculiaridad de su conciencia, la cual no consentiría esta apropiación—, o él mismo se ha convertido en objeto y sufre en sí la misma desgracia. Una conciencia, como tal, no puede absorber a otra como tal. De aquí la pugna, el «escándalo de la pluralidad de las conciencias», el odio. «El odio —termina Sartre— representa simplemente la última tentativa, la tentativa de la desesperación... En

(1) J. P. Sartre: «L'Être et le Néant», pág. 300.

vano tratará la realidad humana de salir de este dilema: trascender al otro o dejarse trascender por él. La esencia de las relaciones entre las conciencias no es el existir en común; es el conflicto» (1).

Poco consoladoras son, pues, las perspectivas que ofrece para la acción social el sistema sartriano. Su ética, de igual modo, ofrecerá por fuerza un cuadro sombrío. Si el ser es pura contingencia y no puede ser aplicado por ningún ser necesario; si la conciencia es una derivación patológica de este ser; si las relaciones con los demás se presentan siempre bajo una perspectiva de conflicto; si no hay valores establecidos, sino que todo depende de la libertad del hombre..., la moral será la que éste en cada caso quiera establecer. Como el hombre tiene que constituir su propia esencia, al elegirla se ha propuesto como ideal, y ésta es para él la norma más alta. Por encima de él no hay valores que tenga que respetar, ni fuera de él justificaciones ni excusas. El hombre está condenado a ser libre, y lo que en cada caso escoja o decida, eso será su bien y su norma. El hombre descubre que es una realidad desgraciada y tiene que aceptarla tal como es: en esto consiste su grandeza.

Un tomista como Etienne Gilson se ha planteado el problema de si el tomismo puede mantener el diálogo con las filosofías existencialistas; si entre ambas hay un terreno común. Claro que esto no podrá ser por virtud de adaptaciones del tomismo para ponerle a la moda. «Disfrazar el tomismo en filosofía existencial—Etienne Gilson—podría presentar cierto interés apologético, y todavía lo dudo mucho; pero el interés histórico y filosófico de tal operación sería nulo» (2).

No es, pues, mediante adaptaciones donde busca el diálogo. Más bien trata de saber si el tomismo, en el que «el ser actual de la existencia» es, no la esencia del ser, sino el acto de esta

(1) J. P. SARTRE: L. e., págs. 484 y 502.

(2) ETIENNE GILSON: «El tomismo y las filosofías existenciales», en *Sapientia*, número 4, año 1947, pág. 107.

esencia, puede dialogar en este terreno con los existencialismos, Si este diálogo es posible, es porque el tomismo sitúa en el corazón mismo del ser el acto primitivo de la esencia, que es el existir, y, por tanto, el existir es la raíz del ser y la fuente de todas las operaciones immanentes y transitivas del mismo.

Respecto de las tesis existencialistas de Gabriel Marcel, parece que la respuesta sobre la posibilidad del diálogo es afirmativa. ¿Y respecto de Sartre? En relación con el pensamiento religioso de Kierkegaard, dice que el problema es saber si partiendo de su espiritualidad se puede alcanzar una ontología. Como algunas de las direcciones existencialistas que de él se derivan dicen haberla alcanzado y las ponen, el problema sigue concretándose: si estas ontologías lo son auténticamente. Para ello se requería que los resultados del análisis fenomenológico incluyan también la cooperación del pensamiento discursivo, es decir, la posibilidad de ser formulados en conceptos de razón y desarrollados dialécticamente.

Pero los existencialistas creen que pensar la existencia es objetivarla y, por lo mismo, destruirla. Pero quizá aquí procede todo de una reducción injustificada de la idea de objeto: cabe adjudicar como término a un acto de pensamiento una realidad que sea objeto en el sentido lógico, como punto de referencia, y al mismo tiempo sujeto, puesto que por convención mantenemos ante la atención la riqueza, apenas alterada, de la experiencia vivida. Si esta operación es válida —y debe serlo, pues de lo contrario hasta las mismas experiencias existencialistas perderían su valor—, cabe entonces llevar al plano ontológico, en el sentido del tomismo, también los descubrimientos del existencialismo. Si no es posible, el existencialismo tendrá que renunciar a ser una ontología y deberá limitarse a bellos ensayos de análisis interior, sin que sus experiencias tengan que ser admitidas por nadie más que por el que las vive y en el momento mismo de la vivencia.

En todo caso, antes de que el filósofo acometa tales intentos tendrá que desbrozar el camino, retirando por inservibles los existencialismos del tipo del de Sartre, que desnaturalizan la realidad

humana, que intentan convertir en típicas y válidas para los demás unas experiencias que no son primitivas, no son ingenuas, sino que patentizan su carácter de productos derivados de opciones previas. Y en este caso, de una opción de ateísmo. Así, pues, no es que el existencialismo lleve a la negación de Dios, sino, por el contrario, una previa negación de Dios lleva a cierta forma de existencialismo.

