

EL PROBLEMA DEL HOMBRE ANTE EL EXISTENCIALISMO

P o r J . I T U R R I O Z , S . I .

HAY quienes se resisten a admitir en el curso histórico de la Filosofía ciertos ciclos a través de los cuales va recorriendo el pensamiento, en diversos periodos, los mismos trayectos, aunque situados en niveles distintos.

Si se quiere extremar tales cursos cíclicos hasta identificar, aún en los detalles, los procesos del pensamiento, en forma que quiera descubrirse siempre una repetición mecánica de la sucesión del pensar filosófico, entonces habrá que juzgar justificada la repulsa de los ciclos. Por mucho que nuestro conocimiento, no siendo libre, obre según la exigencia del objeto mismo, y por mucho que el proceso de descubrimiento paulatino y gradual del objeto en su verdad, *a-letheia*, se sujete a progreso armónico, nunca, sin embargo, podremos igualar nuestro pensar a una acción mecánica, ni el descubrimiento o potencia del objeto podrá ser asimilado a la evolución solar que siempre y en cada período recorre, a las mismas horas, el mismo curso. El hombre no es una máquina, ni la verdad es un proceso químico.

En lo humano y, en general, en lo vital, hay que dejar siempre un amplio margen a las espontaneidades de la vida y del espíritu. La historia del pensamiento ofrecerá siempre variaciones y modalidades exclusivas de cada momento, que será inútil buscar en otros niveles históricos. Podemos repetir con Bergson, sin la absolutez y universalidad de él, que los procesos vitales—y es vital el del pensamiento—son irreversibles e irrepetibles. Por lo demás, todos estamos de acuerdo en este punto.

Pero no hay que exagerarlo hasta introducir en los procesos ideológicos una absoluta arbitrariedad, una ausencia total de ley, siquiera sea de estructura humana, es decir, no mecánica, sino flexible y adaptable a las circunstancias de cada momento. Por ello creemos que pueden darse ciclos de pensamientos a través de períodos larguísimo seculares y más que seculares, que envuelvan la historia completa de varios pueblos; ciclos que vayan repitiéndose en diversos niveles, con diversas modalidades, pero que, a un ritmo humano, vengán a someterse a unas mismas leyes, siquiera sean muy generales y hasta imprecisas y poco definidas.

Esto supuesto, e invitados por lo que la historia misma de la filosofía con sus realidades nos indica, podríamos cifrar los ciclos de la filosofía en estas tres fases: se inician en un estadio cualquiera de las ciencias de observación del mundo exterior por la fuerza misma del espíritu, el cual, no contento con la observación de los hechos, busca sobre ellos una ulterior ley superior que los explique orgánicamente. Así iniciados los procesos, culminan luego en la alta metafísica, donde los problemas supremos del ser se conjugan con los problemas supremos del pensar, estructurándose así correlativamente la ontología y la lógica metafísicas. Finalmente, los procesos desembocan en los problemas antropológicos, donde se verifican y contrastan las leyes del ser y del pensar en una interpretación final del hecho humano.

Nos sentimos incitados a reflexionar un momento sobre el punto histórico en que nuestra filosofía se encuentra. Me atreveré a decir, señores, que nosotros estamos en la actualidad en la fase final de un gran ciclo, iniciado con la filosofía cartesiana, a partir

de los grandes descubrimientos científicos del siglo XVI y de los métodos experimentales formulados y cultivados por Bacon. El movimiento cartesiano fué desarrollándose hasta culminar en las filosofías de Kant y Hegel. La altura kant-hegeliana fué desenvolviéndose en ulteriores sistemas montañosos de estribaciones y vertientes varias, hasta que, a fines del siglo XIX, entramos en la fase final, en que, a base de las filosofías vitalistas de carácter heterogéneo, apoyadas en las ciencias del espíritu, hemos desembocado en nuestro tiempo en el problema del hombre.

Si la declaración de fase final implica o no una valoración de descenso y decadencia, puédesse discutir. Más allá de tal discusión sí podemos convenir en que el momento actual, al menos en cuanto a su matiz existencialista, es decadente. Recuerdo haber oído hace ya años una conferencia al profesor Bobbio, de la Universidad de Padua, señalando al Existencialismo como la filosofía sintomática de la decadencia actual.

En todo caso, el signo antropológico de nuestros días es una gran oportunidad para el pensamiento cristiano. Nadie sabe tanto ni tan hondo sobre el hombre como la filosofía cristiana. Hoy como nunca el mundo necesita una palabra del cristianismo que le oriente sobre lo que el hombre es y lo que su existencia significa.

1. EL PROBLEMA DEL HOMBRE

Cuando hoy la filosofía pregunta por el hombre, no son precisamente los descubrimientos prehistóricos los que más interesan, aunque también la prehistoria debe aportar sus conocimientos para esclarecer toda la realidad humana. Ni tampoco interesan precisamente otras ciencias antropológicas, como pudiera ser la anatomía u otra cualquiera que observara particularidades humanas. Se busca algo más profundo y radical.

Pero no por ello se ha de ir al hombre abstracto, al que ni existe ni puede existir. Hoy preocupa el hombre real en toda su realidad. La pregunta sobre el hombre va enderezada al hombre

concreto, vivo, presente, de carne y hueso, al que nace y se desarrolla, enferma y sana, al que sufre y goza, triunfa y fracasa, come y bebe y juega y duerme y piensa y quiere, al que se ve y a quien se oye, al hombre que no es otro sino yo con mi mundo, con mi ambiente y mi circunstancia.

Entonces no valen las respuestas de laboratorio que anatomizan al cadáver, ni las disquisiciones de cátedra, que evaporan la realidad humana. No basta entonces con decir que el hombre es el viviente más desarrollado de la tierra, caracterizado por su posición vertical, por el peso de su cerebro y la cubicación de su cráneo, por sus manos, por su lenguaje articulado y su sistema nervioso. Todo eso es muy superficial: no llega a las profundidades del hombre inquieto. Ni basta entonces con describir los elementos de su diferenciación psíquica, espíritu, razón, conciencia refleja, volición.

Poco dirán para el caso las disquisiciones del doctor F. E. Lawson, que consiguió averiguar los siguientes datos: «Un hombre que pese unos 70 kilogramos tiene bastante grasa para hacer siete pastillas de jabón, carbón para 9.000 lápices, fósforo para 2.200 cabezas de cerillas, magnesio para una dosis de sales, hierro para un clavo mediano, cal para blanquear un gallinero, azufre para limpiar de pulgas a un perro, y agua para llenar un barril de 40 litros.»

Esa gran pregunta sobre el hombre, señores, es la agitación más profunda de las fibras más íntimas del propio ser ante el enigma de su misteriosa complejidad, como el escalofrío que recorre en mil ramificaciones el organismo entero cuando el estilete del médico llega a tocar un centro nervioso. En esa pregunta vibra el hombre entero, con su ser y su no ser, su pensar, querer y obrar, su pasado y porvenir. Es una pregunta definitiva que perfora hasta los substratos últimos del ser humano, de donde brotan, como de manantial profundísimo, las acciones y las intenciones, las obligaciones y los derechos, el hombre mismo en lo que de más personal, inconfundible e incommunicable tiene.

El que la filosofía moderna concentrada su problemática con-

junta en el problema del hombre, tenía ya sus antecedentes. Kant, con haber sido ya superado, al menos en la crisis y en las soluciones de los problemas filosóficos, sigue estando en la fuente histórica de ellos.

En la *Crítica de la Razón pura* había escrito Kant:

«Todo el interés de mi razón (tanto el especulativo como el práctico) se concentra en las siguientes preguntas:

1. ¿Qué puedo yo saber?
2. ¿Qué puedo yo hacer?
3. ¿Qué puedo yo esperar?

De estas preguntas, la primera es especulativa. La segunda es práctica. La tercera es especulativa a la vez que práctica.» (Ed. Cassirer, tomo III, págs. 540-1).

Pero en la *Introducción a las prelecciones lógicas*, repitiendo las mismas preguntas, las reducía a la cuarta, donde se concentraba toda la filosofía:

«El campo de la filosofía, en este sentido, puede reducirse a estas preguntas:

1. ¿Qué puedo yo saber?
2. ¿Qué puedo yo hacer?
3. ¿Qué puedo yo esperar?
4. ¿Qué es el hombre?

La primera pregunta corresponde a la metafísica. La segunda a la moral. La tercera a la religión. La cuarta a la antropología, porque las tres primeras preguntas se reducen a la cuarta.» (Ed. Cassirer, tomo VIII, págs. 343-4).

Aquí tenemos formulada por Kant la gran pregunta del hombre como resumen de toda la pregunta filosófica: el hombre resume en sí las preguntas de la metafísica, de la moral y de la religión. Para Kant, todos estos grandes temas tienen su concentración en el hombre.

Juan G. Fichte, que, al decir de Cohn, fué «el discípulo más ilustre del filósofo del Königsberg, fué al mismo tiempo una personificación viva de la filosofía moral de Kant», dió durante el verano de 1794 una serie de cinco conferencias ante un buen número de oyentes de la juventud estudiantil. Constituían una como introducción a una obra total y acabada que entonces proyectaba y preparaba para el público. En la primera de ellas, titulada «Sobre el destino del hombre en sí», dijo :

«Pero la contestación a esta última pregunta presupone a su vez la de esta otra : ¿Cuál es el destino del hombre en sí, es decir, del hombre en cuanto hombre, aislado de toda relación que no se dé necesariamente en su concepto de hombre?

»Debo contestaros ahora, sin más prueba, lo que muchos de vosotros ya sabéis ha largo tiempo, y otros, si no lo comprendéis con tanta claridad, no por eso lo sentís menos fuertemente, a saber : que todo el contenido de la filosofía, todo el pensar y saber del hombre y todos vuestros estudios ; en suma, que todo lo que yo os pudiera decir aquí, no podría tener otro fin que contestar a las preguntas formuladas, y en especial a la última : ¿Cuál es el destino del hombre en general y por qué caminos llegará a alcanzarlo más fácilmente?

«En efecto ; la existencia de toda filosofía, o, por lo menos, de una filosofía convenientemente fundada, depende, ya que no del sentimiento de este destino, de un concepto claro, evidente y acabado de destino. El objeto de mis presentes conferencias no es otro que este destino del hombre en sí. Comprenderéis, pues, que no podría contestar a esta pregunta convenientemente, sino exponiendo en estas conferencias todo el contenido de la filosofía. Sin embargo, yo cuento con un sentimiento común a todos nosotros, y de este sentimiento he de sacar mi respuesta. Comprenderéis, al mismo tiempo, que la cuestión cuya solución constituye el tema de estas conferencias, a saber, la de cuál es el destino del sabio, o, lo que es lo mismo, como ya demostraremos a su debido tiempo, el destino del hombre en su alto y verdadero concepto, es el más elevado asunto de toda investigación filosófica, así como la de-

cuál es el destino del hombre, en general, cuya solución pienso trazar en estas lecciones de un modo general, es, a su vez, el primer objeto de toda filosofía. Trataré, pues, de contestar a la pregunta propuesta.» (J. G. Fichte, *El destino del hombre y el destino del sabio*. Trad. de E. Ovejero. Madrid, 1913, págs. 232-3).

Ya mucho más cerca de nosotros volvemos a ver concentrada la filosofía en el mismo misterio del hombre. Esta vez va a ser Dilthey quien nos va a hablar. La personalidad de Dilthey para el punto que tratamos tiene singular valor. Dilthey no es un filósofo que *a priori*, por especulación analítica lograda en el interior de la conciencia, llega a formularse sus problemas. Al contrario. Los grandes problemas los encuentra en la historia. Para saber cuáles son las cuestiones que en verdad preocupan al hombre, investiga la historia del pensamiento humano; de lo que la historia dé, hará las conclusiones conducentes a la formulación de los problemas. Tampoco buscará en una especulación abstracta la solución de ellos. De nuevo tomará los caminos de la historia para descubrir cuál ha sido la solución que el hombre ha buscado a ellos. Pues bien, este Dilthey, en un amplio estudio consagrado a la Filosofía, dedica un capítulo a la «Filosofía de la filosofía», donde se pregunta: «¿Qué es filosofía?». Por de pronto, da una respuesta negativa:

«Ni por el objeto ni por el método se puede determinar. Los que señalan como su campo especial la investigación epistemológica o la psicológica o la conexión enciclopédica, no hacen más que demarcar lo que en una determinada época y desde un punto determinado aparece como el objeto que a la filosofía le queda reservado después de tanto proceso de diferenciación. Es lo que se ha salvado todavía de su viejo imperio. Hay que preguntar a la historia qué sea filosofía. Nos muestra el cambio en el objeto, las diferencias en los métodos; solamente la función de la filosofía en la sociedad humana y su cultura es lo que persiste.»

Y a continuación, después de examinado en su mente el curso prometeico de la historia, deduce este contenido problemático fundamental, perdurable a través de tantas vicisitudes:

«El enigma de la existencia nos mira en todas las épocas con el mismo rostro misterioso; percibimos bien sus rasgos, pero quisieramos adivinar el alma que tras ellos se oculta. En este enigma se encuentran siempre radicalmente entrelazados el misterio de qué sea este mundo y la cuestión de qué es lo que yo tengo que hacer en él, para qué estoy en él, cuál ha de ser mi fin. ¿De dónde vengo? ¿Para qué estoy aquí? ¿Qué será de mí? Esta es de todas las cuestiones la más universal y la que más me importa. La respuesta a esta pregunta la buscan en común el genio poético, el profeta y el pensador. Este se distingue porque busca la respuesta en un conocimiento universalmente válido. Esta característica enlaza el trabajo filosófico con el del investigador particular. Pero se diferencia de éste porque siempre se halla ante el enigma de la vida, su mirada se dirige siempre a este todo inexplicable y misterioso. Esto será así en toda etapa de la filosofía.»

No puede ser más explícito el resultado de la historia tal cual lo percibe Dilthey al interrogarla sobre lo que, en verdad, preocupa al hombre. Esas tres grandes preguntas sobre el hombre son las que dan tensión y fijeza a la mirada escrutadora clavada siempre en el enigma de la vida, en ese todo inexplicable y misterioso. Tan seguro está Dilthey de haber dado con el nervio del investigador filosófico, que no duda en implicar en este nivel incluso a filosofías que parecen muy lejanas de tal problemática, cual sería el escepticismo y el positivismo.

«El escéptico es científico porque reclama la validez universal del saber; es filósofo porque desespera de la solución de este enigma con los medios de la ciencia de validez universal. El nervio de su sentimiento vital y de su dialéctica radica en esta circunstancia. El positivista es filósofo porque separa las cuestiones que aborda de la conexión de este uno, enigmático, lo grande, lo ignoto, y porque sustituye lo ignoto con una conexión de las ciencias, cuyos fundamentos establece con seguridad, los delimita frente a lo oscuro, que se sustrae a toda respuesta, y desarrolla los fundamentos que radican en la naturaleza del conocer y en las antinomias del conocimiento absoluto.

De esta tarea radical y permanente de la filosofía derivan otras características esenciales y constantes de la misma.» (*Teoría de la concepción del mundo*. Trad. de E. Imaz, págs. 111-112).

Todavía antes de llegar al Existencialismo podemos recoger en otro sondeo sintomático otra prueba de cómo se plantea el problema del hombre en la filosofía contemporánea. Los tres que hemos citado hasta ahora, bien poco susceptibles son a una sospecha de pretender concentrar en el destino humano el núcleo problemático de la filosofía, bajo la inspiración de una confesión religiosa. Ahora va ser Bergson en quien vamos a hacer una cata. Bergson terminó su vida con una adhesión moral al catolicismo; lo que ello implicaba en su espíritu, y lo que dentro de éste pasó en los años subsiguientes a esa frase testamentaria, no lo podemos averiguar. Lo que aquí va a decirnos es muy anterior a esa época final. Se trata de conferencias pronunciadas en 1911 y 1912.

La primera, con el título de «Life and Consciousness», fué pronunciada en la Universidad de Birmingham el 29 de mayo. En ella dijo :

«Lo que conturba, angustia y apasiona a la mayoría de los hombres, no siempre es lo que ocupa el primer puesto en las especulaciones de los metafísicos. ¿De dónde venimos? ¿Qué somos? ¿A dónde vamos? Tales son las cuestiones vitales que afrontaríamos a la primera si no filosofáramos mediatizados por los sistemas.»

Un año más tarde, el 28 de abril, pronunció en París otra conferencia, en que formulaba las siguientes cuestiones como expresión de «el problema más grave que pueda proponerse la Humanidad» :

«¿De dónde venimos? ¿Qué hacemos acá abajo? ¿A dónde vamos? En verdad que si la filosofía nada tuviera que responder a cuestiones de tan vital interés, o si ella fuera incapaz de elucidarlas progresivamente..., sería el caso de repetir, aun alterando su sentido, las palabras de Pascal, a saber : que toda la filosofía no se merece una hora de trabajo.» (En *Energie spirituelle*, páginas 2 y 61-2).

Muy significativamente dedica Heidegger una de sus obras a Max Scheler. Este se había preocupado como pocos del problema

del hombre. Desde el primer despertar de su conciencia filosófica sintióse atraído por esta cuestión más directa y esencialmente que por ninguna otra. A ella dedicó su atención, sobre todo los últimos años, abordando el problema por todos los lados posibles. Creyó poderse atribuir la orientación netamente antropológica que la filosofía alemana iba tomando, y que, trascendiendo los círculos profesionales de la filosofía, inundaba ya también los médicos, los biológicos, los sociológicos... Así llegó a asegurar que los problemas que el hombre plantea acerca de sí mismo han alcanzado en la actualidad el máximo punto que registra la historia por nosotros conocida. Y, con todo, tenía que asegurar :

«Cabe decir que en ninguna época de la historia ha resultado el hombre tan problemático para sí mismo como en la actualidad.» (*El puesto del hombre en el cosmos*. Introducción).

Comentando estas palabras, explica Heidegger :

«En ningún tiempo se ha sabido tanto y tan diverso sobre el hombre, como en el nuestro. Ningún tiempo ha sabido exponer sus conocimientos del hombre en forma más penetrante y aguda que el nuestro. Ningún tiempo ha logrado ofrecer sus conocimientos con tanta rapidez y facilidad como el nuestro. Pero, también, ningún tiempo como el nuestro ha sabido menos lo que el hombre es. Nunca ha sido el hombre más problemático que ahora.» (*Kant und das Problem der Metaphysik*, pág. 200.)

Y enunciando en concreto los problemas fundamentales humanos, también él llega a percibir la trilogía problemática que han pronunciado Dilthey y Bergson, si bien sus procedimientos metodológicos le obligan a eludir el afrontamiento de dos de las cuestiones :

«El simple «que es», aparece, pero el de dónde y el a dónde permanecen en la oscuridad.» (*Sein und Zeit*, pág. 134.)

Por no alargarme más, me reduzco a comentar una sola frase de Jaspers, para el cual la Filosofía es el atrevimiento de penetrar en el fondo insondable de la autoconciencia humana. Para Jaspers, el Existencialismo auténtico es un preguntar interminable con el que el hombre busca camino hacia sí mismo. La filo-

sofía existencial dejaría de ser tal si se persuadiera de que al fin había logrado saber lo que el hombre es.

Al cabo de tantos siglos la filosofía moderna se encuentra con el mismo angustioso nudo en que se enredó y trabó San Agustín al analizar su interior traído y llevado por contrapuestos afectos, desgarrados por tensiones contrarias: *Factus eram ipse mihi magna quaestio*: Todo yo me hice un gran problema. Y con el mismo San Agustín podemos decir que la causa máxima de los grandes errores filosóficos es que el hombre es un desconocido para sí.

2. HOMBRE SIN ESENCIA

Noblemente reconocí anoche el mérito del Existencialismo en recoger las inquietudes vitales que la formidable crisis espiritual de nuestro mundo acusa. El Existencialismo da aguda expresión al problema del hombre, aguzando sus aristas hasta hacerse sangre en sus cortantes filos. Ninguna otra filosofía ha sabido enunciar con tanta fuerza lo que de trágico acontece en la conciencia humana, cuando el hombre mismo queda desarraigado y sin sentido al ignorarse a sí mismo, su origen y su destino. Entonces todo deja de tener razón, todo se vuelve gris y sin color, la vida produce hastío, y la existencia, inquietud.

Lo que de angustioso y deprimente tiene el Existencialismo no nace de su conciencia de los problemas del hombre, sino de sentirse ignorante ante ellos o, más todavía, de quererlos negar o solucionarlos falsamente. Esta filosofía no se reduce a plantear el problema; ante él toma una actitud. La existencia misma, interpretada como libertad, presupone, como sea, en la actitud inicial una solución de los grandes interrogantes vitales; desde sus mismos orígenes el Existencialismo es o lúcido o tenebroso, fecundo o estéril, sedante o angustioso e inquietante.

Tomemos un caso concreto. El problema del ser del hombre tratado por uno de los existencialistas más destacados, Juan Pablo Sartre.

Para no andar espigando en sus escritos frases sueltas, que, zurcidas, nos lleguen a dar una idea de su solución al problema del hombre, voy a limitarme a un solo escrito para en él principalmente apoyar la solución existencialista. No obstante, espero luego completar la exposición sartriana con otros aditamentos.

Tomo como base unas páginas de su conferencia, citada la otra noche: *L'Existencialisme est un humanisme*. La conferencia se tuvo por primera vez en el «Club maintenant», pero al poco tiempo fué repetida en privado ante un grupo de selectos y especialistas para discutir con ellos las bases fundamentales del Existencialismo sartriano. Permítanme, señores, insertar algún que otro comentario al texto, para aclararlo o ajustarlo si alguna imprecisión lo exigiere:

«Hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, y entre los cuales yo contaría a Jaspers y Gabriel Marcel, de confesión católica; y, por la otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que contar a Heidegger y también a los existencialistas franceses, y también a mí mismo.»

Detengámonos un momento. Es exacta la división, y coincide en lo fundamental con la que en noches anteriores les he hecho, en Existencialismo abierto y Existencialismo cerrado. Sartre clasifica confesionalmente al Existencialismo, o cristiano o ateo. Pero no estaría yo del todo de acuerdo con la clasificación de nombres que se incluye. Efectivamente, no puede clasificarse entre los cristianos a Jaspers. Su filosofía existencialista es trascendente; pero su trascendencia, como lo dejé consignado, es tan vaga e indeterminada, que en modo alguno podemos decir que Jaspers llega hasta Dios, sobre todo a un Dios personal, en relación personal con el hombre. Ahora bien, una filosofía en que falta un Dios personal, no podrá ser clasificada entre las filosofías cristianas. Más aun: en sus últimos escritos ha difuminado Jaspers tanto en trascendencia, que más bien empezamos a pensar en un agnosticismo como última posición jaspersiana.

Tampoco es más exacto incluir a Heidegger entre los existencialistas ateos. Quizás fuera posible interpretarle así en su primer

estadio; la crítica tendrá mucho que hacer en concordar las interpretaciones que antes ella diera con las que ahora da Heidegger, y declarar si en éste ha habido evolución o no. Sea de esto lo que fuere, los últimos escritos heideggerianos no amparan esta clasificación hecha por Sartre. Heidegger mismo ha dicho que su filosofía no es atea, sin con ello decir tampoco si es o no teísta; hoy por hoy, no se ha decidido en su filosofía este problema, queda abierto hacia ambas soluciones.

Teniendo esto en cuenta, sería más exacta una clasificación confesional del Existencialismo en esta forma: Cristiano, Gabriel Marcel (claro que no está solo, pongamos junto a él otro de los más renombrados, Nicolás Berdiaeff, éste de confesión ortodoxa); ateo, J. P. Sartre (tampoco solo, sino con su grupo de Simone Beauvoir, Merlau-Ponty, Camus, etc.); en una zona de teísmo vago o posible estaría Jaspers y, por hoy, también M. Heidegger. Continuemos con la lectura de Sartre:

«Lo que todos ellos tienen de común, es el hecho simple de estimar que la existencia precede a la esencia o, si lo queréis, que es menester partir de la subjetividad.»

Interesa escuchar de labios de uno de los más distinguidos existencialistas esta explícita traducción del principio fundamental del Existencialismo. Común a todos los existencialistas, es como un resumen mínimo del contenido existencialista. Sólo que tampoco todos están de acuerdo. Heidegger, en su carta sobre el Humanismo, donde precisó tantas cosas dichas en esta conferencia por Sartre, también comentó la frase que acabamos de leer. Dice Heidegger: «Sartre, por el contrario, enuncia así el principio fundamental del Existencialismo: la existencia precede a la esencia. El ahí toma existencia y esencia en el sentido de la Metafísica, la cual desde Platón viene diciendo: la esencia precede a la existencia. Sartre convierte la frase. Pero la conversión de una frase metafísica continúa siendo metafísica.» Comentando luego los orígenes posibles de la discusión medieval sobre la distinción entre esencia y existencia, continúa diciendo que la frase de Sartre nada tiene que ver con lo que él hubiera dicho en *Sein und Zeit*, donde propiamente

no se llegó a fijar ninguna relación entre esencia y existencia. Heidegger prefería decir que la *ex-sistencia* del hombre es su «substancia», admitiendo así un poco la terminología tradicional, y en conformidad con lo que varias veces se había dicho en *Sein und Zeit*, que la «substancia» del hombre era su Existencia. No vamos a continuar precisando apreciaciones de Heidegger en este punto porque nos haría falta entrar un poco más a fondo en sus términos y ello nos llevaría demasiado lejos.

Quedemos con la frase sartriana, aun en medio de su posible imprecisión, como con una fórmula que señala en la subjetividad el punto fundamental del Existencialismo. Cabrán divergencias en la interpretación de tal subjetividad, pero en lo sustancial de ella todos están de acuerdo. Sigamos con Sartre:

«¿Qué debe entenderse justamente con ello? Cuando se considera un objeto fabricado, por ejemplo, un libro o un cortapapeles, tal objeto ha sido fabricado por un artesano que se inspiró en una idea; se refirió al concepto de cortapapel como también a una técnica de producción previa que forma parte también del concepto, y que en el fondo es como una receta. Así, el cortapapeles es un objeto que se fabrica de cierta manera, y que, por otra parte, tiene una utilidad definida; no puede suponerse un hombre que fabrique un cortapapeles sin saber para qué iba a servir el objeto. Así, diremos que para el cortapapeles la sencia —esto es, el conjunto de fórmulas y cualidades que permiten producirlo y definirlo— precede a la existencia; y así es determinada la presencia ante mí de tal cortapapeles o de tal libro. Así, tenemos una visión técnica del mundo, en que puede decirse que la producción precede a la existencia.»

El ejemplo es claro y preciso. Sartre sabe exactamente lo que quiere decir, y perfila su pensamiento hasta el último detalle. Sabemos con este ejemplo cómo debe entenderse el principio de la objetividad, a saber: que la esencia precede a la existencia. Sartre va a hacer ahora una aplicación del principio de la objetividad al caso del hombre. Va a apoyarse en un ateísmo absoluto:

«Cuando concebimos un Dios creador, Dios es asemejado, la

mayor parte de las veces, a un artesano superior; sea cual fuere la doctrina que consideramos, trátase de la de Descartes o de la de Leibniz, admitimos siempre que la voluntad sigue más o menos al entendimiento, o siquiera lo acompaña; y que Dios cuando crea, sabe exactamente qué es lo que crea. Así, el concepto de hombre, en el espíritu de Dios, es asimilable al concepto del cortapapeles en el espíritu del industrial; y Dios produce al hombre siguiendo ciertas técnicas y cierta concepción, exactamente como fabrica el artesano un cortapapeles según una técnica y una definición. Así, el hombre individual realiza cierto principio que está en el entendimiento divino.»

El paralelismo parecería terminante si no encontráramos una inexactitud antropomórfica profunda al tratar de la obra creadora de Dios. Ciertamente es que nosotros, señores, en nuestra imperfección, concebimos a un Dios Creador que, a la manera nuestra, opera en el tiempo, porque no nos es posible eliminar de nuestras concepciones la categoría de tiempo; y cierto de nuevo que aplicamos a Dios nuestra psicología, poniendo en El una sucesión de actos a los que aplicamos los principios de nuestra función espiritual, donde la concepción intelectual debe preceder al acto volitivo. Pero eso no es así. Porque en Dios no hay tiempo, ni hay una concepción previa para luego realizar un acto volitivo, y, finalmente, realizar la creación misma. Por ello, toda la explicación sartriana falla totalmente en este aspecto. Todavía vale, en su punto, para hacernos comprender cómo son nuestras concepciones objetivas a base de una filosofía esencialista. Sartre, que es ateo con todo su ser, y propagandista de su ateísmo radical, aplica su ejemplo al caso de Dios para que aparezca la concepción teísta como base fundamental de las filosofías esencialistas. Entonces el Existencialismo estaría en radical oposición con toda concepción teísta. Pero, por de pronto, en esto se ha equivocado.

«En el siglo XVIII, por el ateísmo de los filósofos ha sido suprimida la noción de Dios, pero no del mismo modo la idea de que la esencia precede a la existencia. Esta idea la encontramos difundida casi por todas partes: la encontramos en Diderot, en

Voltaire, en Kant mismo. El hombre es poseedor de una naturaleza humana; esta naturaleza humana, que es el concepto humano, se encuentra en todos los hombres, lo cual significa que cada hombre es un ejemplo particular de un concepto universal, el hombre; en Kant resulta de tal universalidad que el hombre de los bosques, el hombre de la naturaleza, como el hombre burgués, están sometidos a la misma definición y poseen las mismas cualidades básicas. Así, aun en este caso, la esencia del hombre precede a esta existencia histórica que encontramos en la naturaleza.»

Es decir, aun suprimida la idea de Dios por la filosofía del siglo XVIII, ha persistido la idea de la objetividad del hombre, de una naturaleza humana común a todos, en virtud de la cual seamos todos poseedores de cierto bloque de cualidades esenciales que podremos descubrir en todos. Sería de interés examinar un poco de cerca la posición de Sartre respecto a esa interpretación. ¿Es exacta? ¿Responde a una concepción *real* de la filosofía? ¿Admiten las filosofías una naturaleza común, pero realmente común, que en su universalidad fuese fuente *real* de las condiciones humanas de cada uno de los individuos? ¿Los individuos *reproducen* en *realidad* una idea del hombre? Pueden ustedes ver, señores, que la sencilla explicación sartriana implica cuestiones un poco más complicadas de lo que pudiera parecer; teóricamente han sido muy discutidas, pero importaría no poco averiguar lo que *realmente* han pensado los filósofos no existencialistas sobre estos extremos, sea o no verdadero en sí, para confrontarlo con la explicación sartriana y deducir si en verdad Sartre ha propuesto un verdadero estado de opinión, o se ha dejado conducir con exceso de las palabras con que tal opinión es enunciada.

«El Existencialismo ateo, que yo represento, es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay al menos un ser en que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por concepto alguno, y que tal ser es el hombre, o, como dice Heidegger, la realidad humana.»

La contraposición de esta concepción de la realidad humana con la anterior es fuerte y definitiva. De Dios se había dicho en la

filosofía tomista que es acto puro de existencia. Eso no es verdad de Dios, dice Sartre, puesto que no existe Dios, pero sí hay otro ser del que puede ello ser verdad, a saber: el hombre, en que la existencia precede a la esencia.

«¿Qué significa aquí la existencia precede a la esencia? Esto significa que el hombre existe primero, se encuentra, surge en el mundo, y que se define después.»

Aparece el hombre como pura existencia inicial, sin que todavía pueda ser definido en su esencia, puesto que no la tiene. Todo el ser inicial de la realidad humana es puro existir, encontrarse consigo, surgir y aparecer en el mundo. Lo que el hombre es se definirá más tarde; y se definirá no sólo en cuanto a un concepto, sino sobre todo en cuanto a su realidad misma.

«El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, ello se debe a que al principio nada es. No lo será sino después, y será tal cual él se hará. Por consiguiente, no hay naturaleza humana, pues no hay un Dios que la conciba. Solo el hombre es, y no solo tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como él se concibe después de la existencia, como él se quiere después de este impulso hacia la existencia: nada más es el hombre que lo que él se hace. Tal es el primer principio del Existencialismo. Esto es lo que se llama subjetividad, y lo que con tal nombre se nos echa en cara. Pero, ¿qué otra cosa queremos decir con ello, sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o que la mesa? Nosotros queremos decir que el hombre existe primero, esto es, que el hombre al principio es lo que se lanza al porvenir. El hombre al principio es un proyecto vivido subjetivamente, en vez de ser una planta, o una putrefacción o coliflor; nada existe antecedentemente a tal proyecto; nada hay en el cielo inteligible, y el hombre será ante todo lo que él haya proyectado ser. No lo que él querrá ser.» (*L'existentialisme est un humanisme*, págs. 16-23.)

Sartre ha sido todo lo explícito que podíamos desear y esperar. Sabemos ya lo que exactamente quiere decir con la subjetividad

existencialista, con esa fórmula enigmática y paradójica de que la existencia precede a la esencia. La fórmula se encontraba, aunque en sentido inverso, en la obra *L'Être et le Néant*: «La esencia es posterior a la existencia» (pág. 547). La había repetido como punto central del Existencialismo en su famoso estudio publicado en *Action*, 27 de diciembre de 1944, un estudio que venía a ser, según ya su título, un como reajuste del Existencialismo en vista de las objeciones suscitadas: «El Existencialismo sostiene, por el contrario, que en el hombre, y solo en el hombre, la existencia precede a la esencia.» Así se explica la enorme importancia y significación que la libertad tiene en esta concepción existencialista :

«El hombre es libre, el hombre es libertad. Si, por otra parte, Dios no existe, no encontramos ante nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, ni ante nosotros, ni a nuestras espaldas tenemos en el dominio lúcido de los valores justificación o excusa. Estamos solos, sin excusa. Esto expresaría yo diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado él a sí mismo; pero, con todo, libre, porque una vez arrojado a este mundo es él responsable de todo cuanto haga... El Existencialismo piensa que el hombre sin apoyo ni socorro alguno, está condenado a inventar cada instante al hombre.» (*L'existentialisme est un Humanisme*, págs. 36-8.)

Resulta, por lo tanto, en el Existencialismo sartriano un hombre sin esencial. El hombre originariamente es existencia, no tiene esencia alguna que fije su horizonte, su futuro; él mismo tiene que inventarse el hombre que él será, escoger su propio ser, y lanzarse luego él solo a realizarlo.

Con mayor o menor radicalidad, con mayor o menor apoyo en la trascendencia y en la divinidad, podemos decir que esta interpretación subjetiva, total y radicalmente subjetiva del ser del hombre, es principio fundamental del Existencialismo. Heidegger, aun en medio de sus reajustes, coincide; Marcel, con mitigaciones, coincide; Jaspers, coincide, y, antes que todos, lo había enunciado de una u otra forma el mismo Kierkegaard.

El hombre sin esencia libre por fuerza, solo sin excusas, pero con responsabilidad, es la última palabra del Existencialismo para el formidable problema del hombre.

3. EXISTENCIA-HISTORIA

El Existencialismo dedica un capítulo a la historia y a la historicidad del hombre. Casi puede percibirse una franca tendencia a fundir en una sola filosofía la existencialista y la historicista.

Conociendo los orígenes hegelianos de la filosofía historicista, aunque fusionados con el vitalismo, a partir sobre todo de Dilthey, hácese un poco extraño que pueda encontrar modo de combinarse con el Existencialismo de orígenes rabiosamente antihegelianos. Si la historia hace al hombre, entonces el hombre viene a ser un objeto, algo hecho desde fuera, y, por lo tanto, el principio de la subjetividad queda radical e inicialmente anulado. ¿Cómo puede ser esto?

Puede ello ser tan fácilmente, señores, como que dentro del historicismo rige con plenitud el principio de la subjetividad.

Ya desde Dilthey la historia es un fenómeno del hombre, donde éste vive su propia vida, manifestándola en la realidad a través de la historia. De Dilthey es el dicho de que la historia dice qué sea el hombre. Y también que lo que de posibilidades hay en la naturaleza humana, lo pone de manifiesto la historia. Dilthey, al separar netamente las ciencias del espíritu de las reales, apuntaba a lo mismo que nos acaba de decir Sartre en su conferencia sobre el Humanismo. Sartre quiere defender con su doctrina la dignidad humana, sacándola del orden de las cosas y poniéndola en un nivel exclusivamente humano. Historicismo y Existencialismo vienen a coincidir en decir que el hombre no es cosa, no es objeto, e incluso, en que el hombre no tiene naturaleza humana. Así, vemos concordar a ambas filosofías, al menos en lo negativo, en liberar al hombre de la objetividad.

¿Cómo se hace el hombre? ¿Cómo se sabe lo que es el hombre?

Examinemos las expresiones de uno de los historicistas más próximos a nosotros: Ortega y Gasset.

«La vida, nos dice, es un quehacer, es problemática tarea. Ante el hombre se abren diversas posibilidades, y lo más grave que tiene que hacer es determinar *lo que* va a ser. Ante ellas el hombre es *por fuerza* libre, es decir, puede ser otro del que se era y no puede instalarse de una vez y para siempre en ningún ser determinado. Pero a la espalda del hombre está lo que ha sido, y ello actúa negativamente sobre lo que puede ser. En la ilimitación principal de las posibilidades del hombre, sólo hay una línea fija, preestablecida y dada, que pueda orientarnos, sólo hay un límite: el pasado. Las experiencias de vida hechas limitan el futuro del hombre. Se vive en vista del pasado. Es decir, el hombre tiene historia. Lo que la naturaleza es a las cosas, eso es la historia a los hombres. El individuo humano no estrena la humanidad, sino que acumula a su humanidad un modo de ser hombre ya forjado, que no tiene él que inventar, sino instalarse en él, partir de él para su individual desarrollo. Así, el hombre no es cosa ninguna, sino drama; su vida, un puro y universal acontecimiento, que acontece a cada cual y en cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento: Ahí está el hecho previo de todos los hechos, en que todos los demás flotan y de que todos emanan: la vida humana según es vivida por cada cual. El hombre va tesaurizando su pasado: el pasado es el momento de identidad en el hombre, lo que tiene de cosa, lo inexorable y fatal. Mas, por lo mismo, quiere decirse que su auténtico ser, el que en efecto es, es distinto del pasado. El hombre no es, sino que va siendo. Para comprender algo humano, personal o colectivo, es preciso contar una historia. Este hombre o esta nación hace tal cosa, y es así porque antes hizo tal otra y fué de tal otro modo. La vida sólo se vuelve un poco transparente ante la razón histórica.»

Este zurcido de frases orteguianas, con ser de cuño auténticamente historicista, tiene resonancias que indudablemente nos recuerda la subjetividad existencial. Eso de que cada cual tiene que determinar lo que va a ser; que el hombre es por fuerza libre;

que el hombre no es cosa, sino drama y vida, y la vida, quehacer; que el hombre tiene historia como las cosas tienen naturaleza... son pensamientos que cuadran sin nuevos reajustes dentro de la mentalidad existencialista.

Claro es que hay diferencias entre Historicismo y Existencialismo, pero no tan irreductibles quizás como a primera vista pudiera parecer. Recordemos que la subjetividad existencialista vive con miras al futuro; precisamente por eso, mientras todo es futuro en el hombre, no tiene éste esencia todavía en el primer momento de la existencia: la esencia se la da el hombre a sí con su propia acción, según que realiza sus propios proyectos. El conjunto de la acción libremente ejecutada por el ser humano es lo que, al fin, determina el ser de ese hombre. Pero, ¿qué otra cosa quiere el Historicismo cuando nos dice que la historia es lo que hace al hombre, y que cuando queremos saber qué es un hombre contamos una historia...?

Observemos, con todo, en ellos, matices hasta cierto punto divergentes. El Existencialismo mira al hombre antes de ser, y pregunta por él antes de que el porvenir haya venido a ser presente y pasado. El Historicismo, en cambio, mira al hombre desde el término del tiempo, cuando ya no queda futuro, porque todo entero se fué por el presente al pasado. Para el Existencialismo el hombre todavía es un poder ser; para el Historicismo, un haber sido; para aquél, el hombre todavía no ha sido, está por ser; para éste, ha sido ya y ha llegado a lo que tenía que ser. Pero, aun en estas diferencias de expresión y de puntos de mira hay un presupuesto inicial, básico y fundamental, en que ambas filosofías coinciden del todo: el hombre no aparece en el mundo hecho ya, terminado, es decir, la negación de la objetividad. Por otra parte, el hombre tiene que darse a sí mismo su ser, que antes de llegar a ser es libertad, después de haber sido es historia; libertad e historia son así una misma realidad, pero vista desde extremos opuestos. En el fondo de esa libertad y de esa historia está el principio de la subjetividad, a saber: que el hombre, no teniendo

ya naturaleza, se da a sí mismo su ser con su propia determinación libre.

Por ello, el tono en que ambas filosofías se pronuncian tienen también acentos distintos. El Existencialismo insiste mucho más en la libertad que el Historicismo. En el Historicismo aparece mucho más la forzosidad de la libertad del ser humano, y con ello su facticidad. Estas divergencias se reflejan todavía en la responsabilidad. El Historicismo la atenúa, el Existencialismo la acentúa. El Historicismo tiende a objetivar al hombre desde fuera; el Existencialismo a subjetivarle en exceso desde dentro.

Si nos animamos a admitir el Historicismo y el Existencialismo como expresiones las más vivas y aristadas de la actual modalidad del pensamiento filosófico, tendremos que decir que el pensamiento moderno tiende a la subjetividad del hombre. Y ¿qué decir de la subjetividad?

4. ¿SUBJETIVIDAD?

Una vez llegados aquí puede afirmarse que, en lo fundamental, el problema cumbre que plantea el Existencialismo es el de la subjetividad.

En parte tenía que ser así. Situada esta filosofía en la fase final de lo que llamamos *filosofía moderna*, de la que tuvo comienzo con el *Cogito* cartesiano, nada tenía de particular que también el Existencialismo insistiera en la interioridad. Solo que la ha extremado, llevándola hasta la plena y radical subjetividad.

Por ello pudiera decirse que el Existencialismo representa un extremo avanzado de la filosofía moderna. A partir de Descartes, pero sobre todo desde Kant, la filosofía tradicional ha tenido que irse enfrentando con el problema del interior humano; no solamente para buscar una salida al exterior, sino también, y no menos, para buscar una base a la conciencia, cuyos datos la filosofía moderna dejaba en suspenso, sin apoyarlos en un sujeto que diese unidad a la sucesión fluida de la experiencia consciente. Se había reducido el ser del hombre a simple sucesión, a un conjunto de actos que no radicaran en un sujeto permanente, fuente, soporte

y término de la conciencia. Tendríamos iniciado así el movimiento hacia la subjetividad, una vez que a las acciones subjetivas de la conciencia privábamos de una realidad permanente, hecha y terminada en lo sustancial. La filosofía tradicional respondió aceptando los hechos —no podía hacer otra cosa—; admitió los actos de la conciencia y les dió todo el valor que se merecían. Pero, a la vez, insistió en que tales actos tenían una fuente, que era la esencia humana. Con esto salvaba una vez más la sustancia, comprobando su existencia desde una base experimental, aunque coronada con una reflexión racional.

Ahora se ha ido mucho más adelante. El Existencialismo reduce a la realidad humana a mucho menos. Inicialmente el hombre no es ni siquiera un conjunto de actos conscientes: sólo es un conjunto de posibilidades; con las escogidas libremente de entre ellas, se hace el ser del hombre. La filosofía tradicional admite de nuevo esa realidad, a saber: que el hombre inicialmente está en posesión de posibilidades que debe ir realizando a lo largo de su vida en cumplimiento de un quehacer, de una misión. Pero de nuevo, ahondando hasta las raíces de las posibilidades, encuentra allí, no pura la subjetividad existencialista, sino una esencia humana, una sustancia de que dependen las posibilidades y su realización vital.

Con esto, sin más, habríamos llegado a una radical antítesis entre el Existencialismo y la filosofía tradicional, antítesis a primera vista irreductible. Concluiríamos que, si no es imposible un Existencialismo cristiano, sí es imposible, por de pronto, una filosofía escolástica existencialista; en esto podríamos estar todos de acuerdo sin más. Pero, ¿habría que rechazar como imposible toda conciliación, siquiera mínima, entre la filosofía tradicional y la existencialista?

Este punto debemos examinarlo con un poco más de atención.

Que la existencia precede a la esencia. Descubramos cuanto en esto puede encerrarse. ¿A qué debo llamar mi *yo*? Voy a permitirte tomar como base una definición que se emplea en la Escolástica. Decimos que esencia de un ser es aquello con lo que se

constituye en sí y se distingue de todo lo demás. Si quiero saber qué es aquello que constituye mi *yo*, he de preguntar qué es aquello por lo que mi *yo* se distingue de todos los demás. Entonces no puedo recurrir a lo que comúnmente llamamos esencia humana, humanidad, o sea animalidad con racionalidad, mi *yo* no se distingue de todos los demás; al contrario, ese es precisamente el punto común donde todos los hombres coincidimos, aunque a la vez es el punto desde el que todos los hombres nos distinguimos de cuantos seres no pertenecen al reino humano.

El punto de diferenciación de los hombres entre sí está justamente ahí donde termina de constituirse la esencia humana: de ahí en adelante comienzo a ser *yo*. Con solo tener lo que llamamos naturaleza humana, mi *yo*, eso que es tan absolutamente mío que jamás puede coincidir con nada ajeno, ese *yo*, aun no ha comenzado a formarse. Se habrá formado una individualidad evaluable como tal bajo el prisma metafísico; estará constituida una personalidad que se ajustará a alguna definición de la Escuela. Y, con todo, *yo* no he comenzado a ser *yo*. Aun en mi ser no hay nada mío. Lo que tengo puede ser de cualquiera, es lo común a todos los hombres. Es decir, inicialmente mi *yo* está aún sin empezar, es puro programa, es todavía conjunto de posibilidades de un *yo* que seré más tarde.

No creo que resulte excesivamente sutil el esfuerzo hecho hasta ahora para comprender que, en el momento en que aparecemos en el ser, lo iniciamos todavía con la hoja personal del todo limpia, toda blanca, para en ella redactar el curso histórico de nuestro ser propio, del que formamos nosotros mismos, de ese ser nuestro, tan exclusivamente nuestro, que ningún otro le tiene igual, y tan hecho por nosotros mismos que ni Dios mismo nos lo puede hacer. Si al principio de la vida me diere Dios todo el ser que al fin de ella voy a tener, ya no sería *yo*, por la sencilla razón de que eso no sería *yo*, no sería el resultado de la gestión vital de una persona que se hace cargo de su responsabilidad de la propia decisión.

En el punto en que aparezco en el mundo, cuando me encuentro conmigo mismo, cargo con mi existencia; y me encargo de

desarrollarla con mi acción lanzada hacia el porvenir de la vida con más o menos conciencia responsable; en ese punto, puedo afirmar, la esencia del *yo* está todavía por hacer. Sería, en ese sentido, pura existencia, y no estaría constituida todavía *mi* esencia.

Podemos ya francamente reconocer que el hombre no comienza siendo él propiamente, entendida así su personalidad: en el primer instante su persona es todavía un poder ser, un poder de conducir su propia realidad a través de la vida hacia el cumplimiento de una misión. Las sucesivas determinaciones de la libertad irán decidiendo en cada momento cuál de las posibilidades va a ser efectuada: la acción decretada por la libertad personal ejecutará cada uno de los proyectos.

El Existencialismo nos dice que inicialmente el hombre está abierto *a toda posibilidad*. Cabe exageración al abrir tanto el horizonte, que se lo haga infinito, un horizonte de absoluta libertad del ser para cuanto proyecte ser. Esto es exagerado. Es claro que el haber inicial de posibilidades tiene una limitación interna. El hombre no puede escoger nada que esté fuera del cauce determinado de posibilidades que están a su disposición: que haya un cauce, pronto lo echamos de ver, dado que el hombre no puede escoger en su proyecto realizarse en cualquiera de los órdenes del ser o con cualquiera de sus modalidades, por ejemplo, como elefante. Desde un principio la existencia tiene un límite en sus posibilidades. ¿Por qué en lenguaje existencialista no podríamos llamar a este cauce determinado, limitado de posibilidades, «esencia humana»? No habríamos caído en la objetividad, pues que tal esencia no sería una cosa hecha y terminada; por otra parte, indicaríamos que el ser del hombre de por sí limita ya las posibilidades que en el ámbito general del ser pueden dársele y por las posibilidades de cada ser llegaríamos a fijar su modo, orden y grado en el ámbito del ser. Nosotros, con nuestra filosofía, más cargada de sentido común, buscaríamos en profundidades más hondas la razón de ser tal el conjunto de posibilidades, y allí, en aquel fondo hallaríamos propiamente el verdadero cauce de las posibilidades, la esencia humana y la de cada hombre. Pero, en absoluto, no

hace falta. El Existencialismo cae en la cuenta de esta interna e inicial limitación de posibilidades que debe ponerse en las raíces del hombre y de cada hombre: a eso llama *condición humana*.

Pero el posible humano tiene también otra limitación. Esta vendría de las circunstancias extrínsecas. Es decir, las circunstancias históricas en que cada hombre se desarrolla, aparte de las circunstancias de carácter, temperamento, etc., que irían juntamente con la condición humana, ponen un límite a las posibilidades que en absoluto pudiera tener un hombre cualquiera. Es claro que el hombre del siglo XX cuenta con posibilidades que no estaban a la disposición del hombre del siglo XIII. Y, viceversa, el del siglo XIII podía tomar determinaciones que nosotros hoy ya no podemos tomar. La historia pone límites a lo posible, que será a las inmediatas, uno u otro, según el conjunto de circunstancias en que cada hombre se encuentre. Esta realidad tampoco ha pasado desapercibida al Existencialismo. Con mayor o menor precisión, a ella se ha referido cuando ha hablado de la *situación humana*.

Libertad del hombre, pero dentro de los límites de la condición humana y de la situación, esa sería la interpretación de la subjetividad existencialista.

Ni en la suposición de Dios creador y pródigo podemos decir que el hombre venga al mundo del todo hecho y terminado. La Providencia divina tiene sus fines, pero nunca son ellos tales que anulen la libertad humana. Por eso es el hombre responsable, porque él con su acción se hace su vida y su quehacer; entonces entregará su propio ser, respondiendo entonces de lo que su libertad hizo de él.

El hombre libre. El hombre dueño de sí y decidiendo de su ser. El hombre realizándose con su acción. El hombre responsable. El hombre ser para morir, un ser cargado con una misión que llegará a su fin. Todo tiene sentido coherente.

Se ha definido el Existencialismo como filosofía de la libertad. No podemos negar que esta filosofía, aunque envuelta en una horrible hojarasca de presuposiciones, exigencias metódicas, y aun

absurdidades, y hasta de repugnantes obscenidades, ha llegado a tocar uno de los misterios más hondos de la creación: la libertad. El hombre es libre: sólo este hecho envuelve toda una filosofía. Nunca quizá acabaremos de sondear el tremendo —en todo el rigor de la palabra—, el tremendo misterio de la libertad, que nos carga con la responsabilidad de nuestro propio ser. No es sólo que tengamos una facultad libre, y menos ciertos actos libres. El misterio es más hondo: el ser mismo humano es libre, por eso es persona. La historia de la Teología católica sabe mucho de las implicaciones gravísimas entrañadas en la libertad humana, en que se pone en juego la misma soberanía divina, con su Sabiduría y Omnipotencia. Hay en esa historia un capítulo de controversias que no se ha cerrado todavía y posiblemente nunca se cierre. En la libertad juega el destino humano, y con el destino, su ser todo entero. Muchos en el Existencialismo se han perdido en el abismo de la libertad humana, no sabiéndola interpretar ni enderezar. Pero es posible un Existencialismo que salve debidamente al hombre libre.

Si, finalmente, acudimos a la metafísica para que acabe de iluminarnos todo el misterio humano que el Existencialismo ha palpado y vitalizado, habremos de decir que, en definitiva, el hombre es una participación de la perfección infinita de Dios, pero una participación que inicialmente no está del todo lograda. El hombre participa del Ser de Dios, pero también de su Libertad, Omnipotencia, Sabiduría... Por eso el hombre es persona. Partícipe en su persona del supremo dominio de Dios, el hombre dueño de sí, con su propia acción va colmando su ser participado, participando más de Dios, siendo más, hasta lograr la plenitud de su ser, según que su propio querer libre y soberano, en las circunstancias en que se encuentre, decida y realice. El hombre es quehacer, programa, misión. Cuando el progreso de la participación de Dios a lo largo de la vida por la acción libre haya llegado a su término, su quehacer habrá terminado, entregará la misión recibida, y será examinada la ejecución del programa.

Eso es el hombre. Esa su vida.