

9-432

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS.
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.

EL EXISTENCIALISMO A LA LUZ DEL
BUEN SENTIDO FILOSOFICO.

Prof. José Romano Muñoz.

Tesis que presenta para
obtener el grado de Doc-
tor en Filosofía.

México, D.F. 1952



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS.
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.

EL EXISTENCIALISMO A LA LUZ DEL
BUEN SENTIDO FILOSOFICO.

Prof. José Romano Muñoz.

Tesis que presenta para
obtener el grado de Doc-
tor en Filosofía.

México, D.F.

I N D I C E .

CAPITULOS.	Página.
I.- EN POS DE UNA FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA.	1
II.- LA TEMATICA EXISTENCIALISTA -- HEIDEGGERIANA EN SUS RASGOS -- FUNDAMENTALES.	25
III.- EL PROBLEMA DEL ENTE Y DE LA -- NADA.	39
IV.- LA TEMATICA EXISTENCIALISTA SAR TRIANA EN SUS RASGOS FUNDAMENTALES.	55
V.- EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD.	67
VI.- EL DATO QUE APORTA LA EXPERIENCIA RELIGIOSA.	74
VII.- LA CONVERSION DE LA METAFISICA EN ETICA.	87
VIII.- EL PROBLEMA DE LA MORAL INDIVIDUAL.	100
IX.- COINCIDENCIA DE SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD EN LA VIVENCIA MORAL.	114
X.- EL FENOMENO ETICO EN SU PROYECION SOCIAL.	133
--- APENDICE NUMERO 1.	149
APENDICE NUMERO 2.	164

EN POS DE UNA FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA.

La actitud cognoscitiva, estética y ética del hombre, de cada hombre, su concepción del mundo y de la vida, es una cosa orgánica, temperamental. Se nace idealista o realista, como se nace economista o poeta. Sobre esta incontrolable peripecia, como diría Hemingway, "no hay nada que hacer". El idealista ama la verdad en cuanto abstracción pura de la realidad sensible, con características lógicas de univocidad y necesidad; su realidad es la realidad creada por su pensamiento en actitud trascendental; su meta y su ley son la objetividad; para él hacer metafísica es algo así como hacer "poesía", cuando no insustancial "periodismo". El realista, en cambio, ama la interioridad de lo real concreto, el dato primario e inmediato de la conciencia, nuevo radar atento a las pulsaciones del proceso viviente, intuible sólo en genuina actitud fenomenológica; no le interesa tanto la "verdad" construída artificialmente sobre la realidad, cuanto la aprehensión auténtica de la realidad misma, que no cabe dentro de los estrechos marcos de ninguna lógica, ya sea tradicional o trascendental. Para él la vida es lo más absurdo, lo más ilógico que hay desde el punto de vista del pensamiento puro. Por eso, para él, Filosofía es sinónimo de Metafísica.

Y el mío es un temperamento medularmente metafísico. Aspiro, pues, a una concepción del mundo y de la vida, con fundamento metafísico; de modo que el presente trabajo no es otra cosa que el proceso verbal de mi adhesión a los fundamentos del gran descubrimiento filosófico del siglo: la Metafísica Existencial, sin que esto signifique declararme feligrés de ninguna parroquia, ni implique mi adhesión a la totalidad de la doctrina ni, menos aún, de sus conclusiones actuales.

Mi primer contacto con la Filosofía de la Vida lo obtuve a través de las brillantes conferencias y lecciones del Maestro Caso, que me empujaron a devorar toda la obra de Nietzsche vertida hasta entonces al español y al francés. Su genio y su euforia filosófica me contagiaron, me hicieron vivir momentos inolvidables de asombro, de angustia, de indecible perplejidad. Tenía la impresión de caminar sobre abismos, al dejarme llevar en alas de su tempestuoso frenesí dionisiaco. Pero, pasado el primer arrebato, que reconocí como de índole puramente estética, sobrevino el desencanto, el vacío, la desilusión. A su capd al interrogación: "debe dominar la vida sobre el conocimiento, o el conocimiento sobre la vida?" me contesté a mí mismo con énfasis afirmativo: sí, me decido por la preeminencia de la vida. La filosofía ha de partir de la experiencia vital inmediata.

Más que el conocimiento me interesa la sabiduría, la penetración directa e intuitiva de lo existente; más que la esencia, la presencia; más que el malabarismo dialéctico, conceptual, el entrañable misterio, la genuina y viviente realidad.

El desencanto vino cuando me di cuenta de que, para él, la Vida es mi vida, como un valor concreto y absoluto, en su magnífico aislamiento de toda lo existente, en su escalofriante soledad y solipseidad. Y no, ca. no; o mi vida (para que sea posible una -- congruente concepción del mundo) la concibe como parte integrante, como subsumida en la entraña misma de lo vivo, de lo existente como totalidad, como plenitud, o todo carece de valor y de sentido. Y, luego, ese su grito persistente y desesperado: -abajo Dios! Etronicemos en su lugar al hombre!- que resuena como un leit motiv a través de todos sus escritos, y que invalida todo su pensamiento al hacerlo depender de un supuesto metafísico negativo. Yo no creo -y pienso que en la actualidad nadie cree- en la posibilidad de una filosofía sin supuestos (el fracaso de Husserl es ejemplar); pero de todos los supuestos el único absolutamente inaceptable es un supuesto negativo: puesto que no-Dios, hombre. Tal es el hombre de Nietzsche: un verdadero "plato volador" que gira, sin sostén ni arraigo, en un abismo de cósmica vacuidad. Comprendiéndolo así, busca desesperadamente un

sustituto; se da cuenta de que al derrumbarse el supuesto teísta sobreviene el derrumbamiento de todos los valores, de donde todos sus subsecuentes malabarismos y mitos: el humanismo desesperado y heroico, la raza superior, el superhombre, la voluntad de potencia, el retorno eterno.

No; decididamente, este teutón soberbio y despiadado; este feroz nihilista, con bigotes de caporal, no me gusta; no es el intérprete que yo anhelaba de una verdadera Filosofía de la Vida.

Pero surge entre nosotros ese gran demoleedor -- del positivismo, como filosofía, que fue el movimiento intuicionista, de inspiración bergsoniana, que -- tan gran influencia ejerció en el pensamiento de México a través de Antonio Caso,

Y entre paréntesis, dos palabras a propósito de este insigne pensador y maestro. De él puede decirse, parafraseando a Amado Nervo, que quien lo oyó no pudo ya jamás olvidarlo. Hemos oído mil veces zaherirlo diciendo que su éxito fue el efecto natural -- del prestigio de su palabra. Es cierto --y hay que -- declararlo-- que su palabra tenía un encanto perpetuo. Pero ocurría precisamente que nosotros, sus discípulos, scabábamos por no oírlo; no oíamos más que su pensamiento en el curso de esas lecciones inolvidables, -- que no eran más que meditaciones filosóficas --en el

momento a que aludía que sobre Bergson hacía para él mismo, rehechos para nosotros en voz alta. Como decía Etienne Gilson—recordando a su maestro, el autor de "La Evolución Creadora"—, hablaba durante una hora con una voz cuyas inflexiones, pausas, matices, insistencias, expansiones, eran las mismas de su pensamiento. Quienes lo escuchamos le debemos una de las alegrías más grandes de nuestra vida y, muy particularmente, la de haber sido, durante largo tiempo, dos veces por semana, gracias a él, tan inteligentes como él mismo.

Recuerdo cómo nos hacía notar, a propósito de las dos actitudes filosóficas antitéticas, temperamentales, arriba apuntadas, el movimiento dialéctico (intuicionismo—racionalismo) que a través de la historia de la filosofía se constata en la pugna: Heráclito—Parménides, Platón—Aristóteles, Plotino—Zenón de Chipre. San Agustín—Santo Tomás de Aquino, Abelardo—San Bernardo, Descartes—Pascal, Condillac—Maine de Biran, Kant—Hegel, Comte y Spencer—Bergson; para no mencionar sino algunos de los grandes representativos.

En Bergson no encontramos la misología, el odio a la razón de Nietzsche, sino una vuelta al "buen sentido filosófico", a una clara y franca postulación de que, independientemente de toda exigencia metódica, es preciso volver a los datos inmediatos de la -

conciencia. Es una vuelta -explica Joaquín Xirau- -
el cogito cartesiano, a la experiencia inmediata en
su ímpia desnudez. Con una diferencia, sin embargo.
Una "cosa" que piensa es "una cosa que duda", entien
de, concibe, afirma, niega, siente"..., enseña Des--
cartes. La palabra pensamiento traduce la palpita--
ción plenaria de la experiencia. Pero esta voz lle-
va implícito un equívoco del mayor riesgo. Al lado -
de este sentido amplísimo tiene otro restringido que
lo circunscribe al pensamiento "claro y distinto", es
decir, al ejercicio de la actividad intelectual. Des-
cartes - con él los tres cuartos del pensamiento mo
derno- pasan resueltamente del primero al segundo, -
identifican el pensamiento con la razón intelectual.
Todo lo demás -sensaciones, sentimientos, apetitos,-
esfuerzos- son apariencias secundarias, "percepzio--
nes oscuras", que es preciso reducir y explicar. De
ahí el intelectualismo.

Bergson vuelve resueltamente a la plenitud de la
experiencia espontánea. Con ello se vincula a una -
larga tradición francesa que arranca de Montaigne y
prosigue, a través de Pascal, Rousseau, Maine de Bi-
ran, Revalson, Boutroux..., y que lleva a sus últi--
mas consecuencias. El intelecto puro se convierte -
en una función derivada y subordinada, situada en la
superficie del sér. Es preciso integrarla a la co--

riente profunda sobre la cual brilla y de la cual -
depende, rompiendo la costra de las ideas hechas que
de continuo se interponen entre nuestro espíritu y -
la faz auténtica de la realidad.

Para Bergson la filosofía es una experiencia in-
tegral, es una inteligencia puesta al servicio de --
una intuición. La ciencia analiza, descompone la rea-
lidad perceptible, mostrándonos la ley de su composi-
ción y de su función, permitiéndonos así reconstruir
la y utilizarla. El arte recoge en una intuición de
lo individual, inconsciente a veces y casi instinti-
vo, el movimiento en lo inmóvil y la vida en lo muer-
to. Pero la filosofía integra la ciencia y el arte
en una intuición universal.

En el hombre la luz encendida no es la inteli--
gencia sino la vida; es la intuición. Esta luz vital
brilla en el instinto de los insectos con tan concen-
trado fuego, que deslumbra y ciega; por eso el insec-
to es inconsciente, aunque profundamente sabio. Su--
pongamos que por un poderoso esfuerzo de concentra--
ción logramos por breves momentos juntar en un punto
fugaz inteligencia e intuición, materia y vida. En
ese instante estamos en lo absoluto. La intuición -
entonces se completa con la inteligencia y nos pro--
porciona una visión, rapidísima si se quiere, borro-
sa y fugaz como una aparición, pero absoluta, de la

realidad. Un conjunto de tales atisbos, elaborados y estructurados dentro del engranaje crítico de la inteligencia, hará posible, a la postre, con el esfuerzo colectivo de muchos otros finos y perspicaces observadores y pensadores, la integración de un cuerpo de doctrina que merezca el título de metafísica, de filosofía integral.

Como que la filosofía no puede concretarse a ser una mera teoría del pensamiento puro, del sentimiento puro y de la voluntad pura. Eso es renuncia pura a filosofar. Eso es pura y simplemente quedarse a la zaga de los problemas que en verdad interesan y angustian al hombre, que no puede conformarse con una mera esquematización abstracta y conceptual del mundo y de la vida, sino que quiere saber qué hay "detrás de la cortina de hierro" creada por ese nuevo totalitarismo de la inteligencia, de ese neopositivismo soberbio y agresivo que niega vigencia filosófica a la búsqueda audaz y aventurera del hombre moderno que anhela conocerse a sí mismo, que va en pos del misterio de su propio ser y del mundo que le rodea, y que forma con él un todo conexo, sin solución posible de continuidad.

Que eso no es conocimiento positivo, objetivo, científico. Claro que no lo es. Ni puede serlo. La filosofía no es ciencia, en el sentido actual del término. Pero que se trata de una nueva dimensión de

la realidad que está fuera del alcance de la matemática y de la lógica, que rebasa el cuadro racional -- de las categorías y de los esquemas de la llamada -- "conciencia en general". Así como para construir la nueva Física (con sus novísimos conceptos de masa y gravitación; que implica un universo curvado y finito, en plena expansión, en donde rige una antes insospechada relatividad espacio-temporal; y que anhela penetrar el secreto de la realidad material en su dimensión cuasi infinitesimal) ha sido preciso descartar la antigua geometría euclídeana, impropia -- por abstracta e ideal -- para medir un mundo concreto y real, dando paso a las geometrías no-euclídeanas -- (Riemann, Lobachevsky, Gauss); así, también, para -- hacer posible la nueva Filosofía ha sido necesario -- descartar la antigua Lógica (aristotélica y kantiana) la Lógica de la objetividad, para dar paso a la Fenomenología de la Subjetividad, mediante un nuevo método que, partiendo de un nuevo tipo de experiencia, permita captar la interioridad de lo existente y -- real, en una dimensión antes insospechada. Con ello la Metafísica tradicional (cuya imposibilidad demostró Kant) ha dejado el camino abierto para la metafísica actual.

De ese modo Bergson puso de relieve el hecho incontestable de la existencia y la importancia capital de nuestra experiencia íntima de la duración. -

La "duración pura" (durée réelle) es la raíz misma de nuestro sér. Vivimos porque duramos, porque prolongamos el pasado en el presente y en el porvenir, sin repetición y sin reversión posibles. Somos seres históricos. En el objeto material no hay sino un solo instante, el presente. El objeto material no tiene historia. De ahí por qué su decisión metafísica esencial fue la de identificar esta duración, concebida como libertad creadora, con la realidad profunda del mundo y del hombre. De ahí, en fin, el porqué de esa su descalificación de la inteligencia que, por su esencia misma, está incapacitada para captar lo vivo, lo continuo, lo movable y libre.

Confieso que el pensamiento bergsoniano no fue para muchos de nosotros una completa novedad. Lo encontramos en el fondo del pensamiento de Schopenhauer, de Schelling, de Jacobi. Lo novedoso era la forma metódica y rigurosa de aplicar este viejo órgano de conocimiento, que es la intuición, y que él define, en su "Introducción a la Metafísica", como "esa especie de simpatía intelectual por la cual nos transportamos al interior de un objeto para coincidir con lo que tiene de único y, por consiguiente, de inexpresable". Y nadie podrá negar el valor de sus aportaciones en el campo de la Metapsicología, de la Cosmología, en el problema de las relaciones --

entre lo psíquico y lo somático, en el viejo problema de la libertad, de las condiciones del arte y de la creación estética, y en el estudio de las bases de la moral y de la fé. Pero lo que nosotros buscábamos era al metafísico, al gran metafísico capaz de mostrarnos el camino hacia la solución del enigma -- ontológica, no en su formulación tradicional e infecunda; qué es lo que es? (filosofía de la esencia), sino en su formulación urgente y actual: cuál es el ser de lo existente, en cuanto tal? (filosofía de la existencia). Ya se nos habían ofrecido soluciones -- románticas, constructivas, totalitarias: Hegel, Schelling, Fichte. Pero no; no era eso. No era eso. No es posible aceptar la afirmación del sentimiento sobre el pensamiento. Habría que continuar la búsqueda.

Descubrimos entonces a Unamuno, a Kierkegaard, a Dilthey.

El soberbio desdén de Unamuno por todo lo convencional, por lo puramente especulativo y conceptual, en la concepción del mundo y de la vida, consiguió despertar nuestra más viva y cordial simpatía. Nos arrastra consigo cuando afirma que la filosofía es un producto humano de cada filósofo: que cada filósofo es un hombre de carne y hueso que se dirige a otros hombres de carne y hueso como él, y que, haga lo que quiera, filosofa no con la razón, sino con la voluntad, con el sentimiento, con la carne y -- con los huesos, con el alma toda y con todo el cuer

po. Filósofa el hombre. Como lo hicieron, entre -- otros, Marco Aurelio, San Agustín, Pascal, Rousseau, Thomson, Leopardi, Viguy, Lenau, Kleist, Amiel, Quen tal, Kierkegaard, hombres cargados de sabiduría más bien que de ciencia, hombres angustiados por el punzante enigma de la finitud, de la aparente vacuidad y falta de sentido de la vida, que él (Unamuno) llama "el sentimiento trágico de la vida". Como nos -- subyuga cuando, olvidándose un poco de las estudiadas formas académicas, nos dice que si un filósofo no -- es un hombre, es todo menos un filósofo; es, sobre -- todo, un pedante, es decir, un remedo de hombre, -- porque la filosofía, como la poesía, o es obra de integración, de concinación, o no es sino filosofaría, erudición pseudo-filosófica.

Como que el conocer la verdad "por sólo conocer la verdad", no tiene sentido, como no lo tiene "el -- arte por el arte mismo". Todo conocimiento persigue una finalidad, aunque no sea más que la de la personal complacencia, y el más vital y urgente problema de la filosofía es el de conciliar las necesidades -- intelectuales con las necesidades afectivas y con -- las volitivas. Y está destinada al fracaso toda filosofía que pretenda deshacer, escindir en dos (conociamiento por un lado y vida por otro) la eterna y -- trágica contradicción, base de nuestra existencia. --

Porque a mí no me interesa -ni a nadie- una filoso-
fía que no me ayuda a saber quien soy yo, el "para -
qué" de mi vida, lo que me espera, lo que da unidad
y continuidad a mi existencia, lo que me asegure que
vale o no la pena de vivirla. Todo lo demás (hablo
del conocimiento puro) son tortas y pan pintado. Y
por qué yo, y yo, y siempre yo? Quién eres tú? --
Esta pregunta se la hace Unamuno, y la contesta con
las palabras del enorme Obermann (el de Sinancour):
"Para el universo, nada; para mí, todo!" No se olvi-
de que los juicios singulares valen como universales
según enseñan los lógicos. Lo singular no es parti-
cular, es universal. Nada hay más universal que lo
individual, pues lo que es de cada uno lo es de to-
dos. "Ama a tu prójimo como a tí mismo". Egoísmo?
No, simplemente el amor a sí mismo como fundamento y
raíz del amor a todo lo humano; porque cómo, si no
sé amarme a mí mismo, puedo amar a los demás?. En -
todo caso, si hay piedras que tirar, arrojadlas so-
bre el Nazareno, no sobre mí.

De modo que es este hombre concreto, de carne y
hueso, el sujeto y el objeto a la vez de toda verda-
dera filosofía, quídranlo o no ciertos sedicentes fi-
lósofos.

Y, luego, el pensamiento de Unamuno sobre el --
sentimiento trágico de la vida, su enorme aportación

sobre el instinto humano de la continuidad, sobre el sentido del amor, del dolor, de la vanidad, etc., -- tuve la virtud de tocarme en lo más hondo. Me quedo, pues --me dije a mí mismo--, con ciertas apostillas y naturales reticencias de detalles, con Unamuno.

Pero, claro, como la angustia de Unamuno descubre a leguas a Kierkegaard, a quien aquél había sin duda bebido los alicentos, fuíme derecho a Kierkegaard. Me encuentro en él ya un claro sesgo de la filosofía de la vida hacia la filosofía existencial. Existir en el modo en que el hombre existe, es, para Kierkegaard, estar en el tiempo. El ser del hombre, el ser de la existencia es el devenir, y el -- tiempo tiene para él una significación casi sustancial. Lo característico del hombre radica en ser -- histórico. La existencia no debe confundirse con la vida; las plantas y los animales irracionales tienen vida pero no existencia. Esta es inseparable del espíritu, del pensamiento. Pensar, dice, es una cosa; existir en lo que se piensa, otra cosa. Es tan -- cierto que el existir no es una simple consecuencia del pensar como que es imposible sin el pensar.

Este hombre que "filosofa con toda el alma", -- según el consejo de Platón, nos muestra cómo "para -- tener acceso a la verdad especulativa basta con el -- ejercicio del pensamiento; la conquista de la verdad

existencial, en cambio, no se produce sin las virtudes del amor y el esfuerzo de la voluntad. No es en ningún caso simplemente la verdad neutra de los filósofos; se parece mucho más a la verdad heroica de -- los santos". "Por cuanto en el hombre no coinciden esencia y existencia, y lo que el pensador existencial ambiciona no es solamente saber la verdad, sino estar, ser en ella, su vida tiene que sobrellevar -- una lucha sin treguas para traerla a existencia".

"Lo que yo realmente necesito -- escribía Kierkegaard en su Diario a los 22 años-- es ponerme en claro conmigo mismo, saber qué debo hacer. La cuestión no es para mí lo que debo conocer --si se prescindiera -- de que a todo hacer tiene que preceder un conocer--; más bien se trata de comprender mi destino: que yo -- vea lo que la Divinidad quiere realmente de mí; se -- trata de encontrar una verdad, y para mí la verdad es encontrar la idea por la cual quiero vivir y morir.

De qué me serviría descubrir una verdad llamada objetiva..... si para mí mismo y para mi vida no tuviera una profunda significación? Lo que yo necesitaría sería llevar una plena existencia humana en -- lugar de una vida meramente cognoscitiva, de suerte que el desarrollo de mi pensamiento no tendría por -- base un algo llamado objetivo, un algo que no es -- -- mío propio sino que se fundaría sobre algo fuerte --

mente ligado a la raíz más profunda de mi existencia por la cual, si así puede decirse, estoy unido a lo divino, aunque el mundo caiga hecho escombros. He aquí lo que necesito y, por consiguiente, a lo que - aspiro".

Nos enfrentamos con un hombre que no sólo preconiza la angustia, como un paso necesario para la salvación por la fé, sino que hace ver como imperativo el proceso de educarse para ella - "la angustia en -- la posibilidad de la libertad". "Sólo esta angustia es -afirma- absolutamente educativa... En la posibilidad (se entiende, verbigracia, la gravedad de estas palabras: "suspensión de la ética"?) es todo igualmente posible, y quien ha sido en verdad educado por la posibilidad ha entendido lo espantoso no menos que lo agradable".

He aquí cómo el hombre angustiado que había escrito: "Yo no puedo cumplir el movimiento de la fe: no puedo cerrar los ojos y precipitarme sin vacilar en el absurdo", acaba, ya en plena madurez experiencial, por decir: "Ahora he llegado a la fe en el sentido más profundo.... En Dios todo es posible. Esta idea es, en el sentido más profundo, mi salvación. - Ha llegado a tener para mí una importancia como nunca me la había imaginado". "Sólo ahora, ahora, a -- mis treinta y cuatro años, he aprendido a morir tanto para el mundo, que puedo decir que encuentro mi -

vida entera y toda mi felicidad en la fé, en el perdón de los pecados".

Desafortunadamente, como se ve, Kierkegaard lo único que consigue es frustrar, matar en flor el -- anhelo de construir una auténtica filosofía con fundamento existencial, al invadir con la fe el campo -- vedado de la trascendencia, del sector propiamente -- místico que es el mundo de lo divino. Y ello no por pavor o repulsa de la Lística; al contrario, soy de los que piensan que un análisis integral del ser de la existencia se invalida al ignorar el fenómeno, -- tan esencialmente humano, de la experiencia religiosa (vivencia metafísica, al fin y al cabo); lo que -- no es admisible es hacer de la fe la clave para la -- solución del problema ontológico, lo cual equivaldría a renunciar a la filosofía para echarse en brazos -- de la religión. Y en el caso de Kierkegaard se nos evidencia, con postura previa, un creyente (cristiano, por añadidura) quien a través de un proceso filosófi -- co existencial, y tras de constatar la vacuidad de -- la filosofía, se salva de la angustia y de la desesperación echándose en brazos de la fe. Lo cual no obs -- ta para que deje en manos de sus sucesores un mate -- rial precioso con el cual continuar el esfuerzo en -- pro de la solución del enigma ontológico.

Uno de los precursores y más influyentes pioneros

ros del movimiento filosófico actual es, o no dudar lo, Dilthey, no sólo como propulsor e inspirador de la nueva conciencia histórica -el historicismo- que, como lo expresa nitidamente el malogrado Eugenio --
-maz, consiste en "la afirmación de que el hombre, -
siendo siempre el mismo, es, sin embargo, diferente, y tiene por serlo, con arreglo al momento histórico", sino por su gran idea, que constituye su tema favori-
to, de oponer radicalmente los existentes del tipo -
cosas o naturaleza a los existentes (o al existente) del tipo que llama vida, entendida ésta como sinóni-
mo riguroso de sujeto, de espíritu, de alma, de con-
ciencia (el mundo como naturaleza y el mundo como his-
toria, de Spengler, agregaría yo), haciendo ver que toda diferencia en el modo de ser entraña a su vez, -
necesariamente, una diferencia no menos radical en -
el modo de inteligibilidad. Y no solamente ha visto esta pluralidad de tipos de inteligibilidad, sino --
que ha intentado, en mi concepto como éxito, ponerla en obra, como que verdaderamente ha pensado el espí-
ritu de diferente manera de como se piensa la cosa. Y aunque conviene en que la misión de la filosofía -
es expresar la vida misma, no cree, sin embargo, que haya medio de fundarla sobre la sola experiencia in-
dividual interior. Piensa que la vida misma viene -
en nuestra ayuda dejando en libertad espontáneamente sus propios "productos", que la reflejan de un modo

más fiel de lo que pudiera hacerle observación ninguna interior, en las manifestaciones del arte y de la cultura; de modo que la labor filosófica consistiría en penetrar en tales expresiones del "espíritu objetivo" para descubrir en ellas la vida que manifiestan. En otras palabras, la filosofía vendría a ser sólo una hermenéutica del arte y de la cultura.

Por lo demás, aunque coincido en la crítica de que a Dilthey le falta una problemática de la vida, -- una doctrina acerca de la esencia de la vida, hay -- que reconocer que muestra una clara conciencia de -- las aspiraciones que, en el momento histórico que vivimos, animan a la filosofía contemporánea en general, con el agregado de que con su labor de zapa, -- que hizo vacilar los fundamentos tradicionales de la ontología, ha hecho posible y fácil la labor de sus inmediatos continuadores en la estructuración de la nueva metafísica.

Y llegamos, por fin, a Heidegger; por supuesto, tras un previo y serio contacto con Husserl y la Fenomenología. Mi primer contacto con él fue a través de su ya famosa conferencia: " Qué es Metafísica? --- en la versión española de la revista argentina "Sur", (No. 5, año II) del verano de 1932. La impresión -- que me produjo su lectura fue de esas que hacen época. Por la primera vez encontraba allí, con formulación estrictamente filosófica, y rebasando el plano

de la literatura y del ensayo, una Filosofía de la Existencia desenvuelta conforme a las normas clásicas. El pensamiento existencial, hasta entonces inconexo y disperso, alcanzaba, por fin, franca integración metódica, auténtica categoría filosófica.

Quedaban, por fin, sentadas, con nitidez de diamante, las premisas fundamentales de una genuina metafísica:

a) La metafísica no es una especulación sobre la existencia, sino la experiencia fundamental en y acerca de la Existencia. "La metafísica no es -copio textualmente- un capítulo de filosofía escolar, ni un campo de ocurrencias antojadizas: es el acontecimiento fundamental en la existencia y en cuanto a la existencia misma".

b) La totalidad de la problemática metafísica es posible sólo si se hace del hombre mismo el objeto y el punto de partida del filosofar. Es una vuelta a la más estricta y rigurosa subjetividad, a la interioridad, a la ipseidad. Como la nueva Física, la Filosofía es ahora "el mundo vuelto al revés", según la frase de Hegel. "El tiempo, hecho existencia, es la raíz de todo saber y de toda ciencia"; tal es, según Heidegger, el tema central de la Crítica de la Razón Pura, de

Kant, en la cual ve una fundamentación de la ontología, o sea, que su problema inmediato es el de la condición humana de la ciencia ontológica. Ontología fundamental, afirma, significa de inmediato analítica ontológica del ser humano existente, como necesario preámbulo para la recta proposición de la pregunta: qué es el hombre?, y esto en orden al recto planteamiento del problema más radical y último: qué es el ser?

- c) El ser no permite que se le considere desde un punto de vista exterior a él mismo. En la encuesta sobre el ser es absolutamente imposible establecer una distinción radical entre el objeto de la cuestión y el ser mismo que la plantea. Somos el existente que se interroga sobre el ser de toda existencia. Tal distinción es esencial a todo conocimiento teórico, demonstrativo; el problema del ser, en cambio, exige un método nuevo, peculiar, un método mostrativo, en suma, el método fenomenológico, entendiéndolo por fenómeno (a diferencia de Kant) simplemente lo dado, de un modo genuino y originario, en la experiencia - "todo lo que de alguna manera se manifiesta"-, sin que haya razón alguna para limitar la extensión del término manifestar.

se a la aparición sensible. Así un senti-
miento, una obra de arte, el sentido de una
maniobra política, una forma de cultura, ---
"se manifiestan" de modo tan patente como un
color, si bien de muy diversa manera.

El proceso de deslinde, en mi experiencia filo-
sófica, se hizo, pues, nítidamente, por eliminación,
descartando en primer término a Nietzsche con su --
nihilismo heroico, consciente de sí, aunque con ten-
dencia a la superación; enseguida, a Unamuno y Kier-
kegaard, este último con su ansia deseparada de sal-
vación, que lo empuja al campo vedado de la trascen-
dencia y, ambos, porque, al echarse de bruces en bra-
zos de la fe, quedan ipso facto fuera del campo le-
gal de la filosofía. Bergson, con todo y ser la su-
ya una filosofía vitalista, no cierta, sin embargo,
a enfocar el problema metafísico desde el ángulo del
existir mismo. Dilthey tampoco lo consigue. Husserl,
no obstante su aportación del revolucionario método
fenomenológico (el método genuino de todo auténtico
filosofar), su proclividad intelectualista lo induce
a quedarse en el campo de las esencias universales --
(truncando así las posibilidades de su propio método)
hasta desembocar -- como era de preverse-- en una fran-
ca monadología. El pensamiento neokantiano es esencial-
mente idealista, que lo coloca en las antípodas del
existencialismo, y ello por su exigencia de situarse

idealmente fuera de la escena del mundo, porque como de hecho no hay nada fuera de tal escena, lo que él cree observar o deducir no es el mundo en su realidad indivisible, sino la proyección de su propio pensamiento separado del mundo; construye así mentalmente, convencionalmente, un mero esquema del mundo que tiene más de artificio que de realidad. En cuanto al materialismo actual -hijo bastardo de Hegel-, hasta el menos enterado sabe que no es sino un idealismo invertido ya que no parte de la materia sino de la idea de la materia.

El existencialismo, en cambio, al hacer del hombre el centro y el punto de partida de la filosofía, da a ésta no un objetivo ideal y abstracto, sino --- real y concreto: el ser humano mismo en su viviente individualidad, el verdadero factum metafísico. Y ello con estricto rigor metódico. Todo el mundo sabe que el fenomenológico es el método que, prescindiendo de todo supuesto, trata de descubrir la esencia --- misma de las cosas por lo que de ellas aparece (fenómeno), haciendo caso omiso (reducción fenomenológica) de los rasgos accidentales. Pero mientras en Husserl se aplica solamente al descubrimiento de las esencias universales, eidéticas, en Heidegger va al fondo mismo de la realidad, a analizar la esencia del yo humano individual, a describir los elementos más íntimos del yo, tal como se revelan en sus fenómenos, con ---

vistas a la construcción no de un mero subjetivismo antropológico, sino de una ontología fundamental. - Su método es, pues, el análisis de lo concreto por oposición a una sistematización abstracta e ideal, - rebasando el campo de lo noético para instalarse en el propiamente metafísico. Su meta es una filosofía del existir, no del pensar.

LA TEMÁTICA EXISTENCIALISTA HEIDEGGERIANA
EN SUS RASGOS FUNDAMENTALES

Si por Existencialismo se entiende lisa y llana-
mente una corriente de pensamiento que hace del exis-
tir humano individual el punto de partida del filoso-
far, soy y me declaro existencialista. Ahora que si
por Filosofía ha de entenderse, según la clásica de-
finición de Weber: "una visión sintética del mundo -
y de la vida, capaz de satisfacer las exigencias de
la razón y las necesidades de espíritu", declaro, --
con idéntico candor, que si algunos de los máximos -
exponentes de la Metafísica Existencial contemporá-
nea (Heidegger y Sartre) satisfacen en muchos respec-
tos las exigencias de mi razón, dejando insatisfechas
las necesidades de mi espíritu; en cambio, los otros
(Marcel y Jaspers) con todo y coincidir con la genui-
na trayectoria de mi espíritu, están muy lejos de --
proporcionarle la sólida ~~base~~ de sustentación que mi
razón exige. Las conclusiones negativas -el nihilis-
mo radical- de los primeros, me sublevan; la ansiada
positividad en que los segundos culminan, no obstan-
te la esencial coincidencia, me dejan, sin embargo, --
una íntima desazón.

Pienso que si la filosofía no ha de darnos la -
clave de la existencia, el filosofar carece de senti-
do. Y tengo para mí que si algún sistema de pensa-
miento filosófico está en aptitud de darnos la anhe-
lada clave es precisamente la Metafísica Existencial.

Es curioso; el pensamiento filosófico ha perdido veinticinco siglos buscando una cosa que interesa a la razón especulativa pero no a la vida humana misma; que interesa al "filósofo", pero no al "hombre", en el sentido cabal del término. En su soberbia o - en su testarudez el "filósofo" se ha empeñado no en "comprender" sino en ajustar a su pensamiento, en -- "racionalizar" el mundo (la totalidad de lo existente), en su vano, en su impotente empeño por hallar -- una explicación total, racional y exacta, del Universo; cuando lo único que el "hombre" pide, con lo --- que se conforma (si no es posible más), es con una -- sensata y modesta clave para una correcta interpretación del enigma de la existencia.

Y todo por culpa de Parménides quien, como no -- podía "entender" el ser en movimiento (la dinámica -- de la existencia, el devenir de Heráclito), encontró más de su gusto embarcarse y --obedeciendo a la ley -- de menor esfuerzo embarcarnos en todo ese malebarismo insustancial que es, a partir de Aristóteles, la Metafísica de la Esencia, la pura especulación acerca del ser en reposo, de la idea o esencia del ser, -- de la naturaleza y atributos del ser en general. Có -- mo si al "hombre" que sufre y ama y muere; como si -- al "hombre" que se debate en la impotencia de su finitud, la importara algo, para alivio de su agonía, -- el debate bizantino de la filosofía sobre la natura-

leza y atributos del "ser en general"! Es ésta la razón del menosprecio que el hombre, aun aquél que ha rebasado la etapa de la banalidad, siente por la filosofía, como que encuentra que no le sirve para nada, y de ahí que cada quien, a falta de otra cosa, prudentemente formula y vive su propia filosofía. -- Es ésta, también, la razón de ser del auge, en nuestros días, de la Filosofía Existencial. No es una "moda", como muchas gentes superficiales creen, como no es una "moda" la Psicología del Subconsciente o la Física Nuclear. Es un gran descubrimiento. Responde a una auténtica, a una ingente necesidad. Ante la confusión y la desorientación generales; ante la incredulidad y el escepticismo en que se debate el mundo de la post-guerra, el Existencialismo ofrece no una solución depurada, pero, por lo menos, un objetivo concreto, que la filosofía tradicional siempre faltó. Y así como no hemos de repudiar la Psicología del Subconsciente sólo porque Freud --"pionero" al fin y al cabo-- haya desembocado en un inaceptable pansexualismo, hoy rebasado; a nadie se le ocurre tampoco repudiar la Metafísica Existencial tan sólo porque Heidegger y Sartre, verbigracia, hayan desembocado en un incongruente nihilismo, que se está a punto, y es nuestro deber, rebasar.

Ya en un artículo mío, publicado en la Revista Universitaria (1943) e intitulado: "No hay metafísi-

ca para lógicos, como no hay óptica para ciegos", ha cía ver cómo para explorar en el mundo nuevo descubierta por la filosofía actual, ha sido preciso utilizar nuevos métodos; ha sido menester desplazar la lógica de la "pure razón", que encerraba al conocimiento dentro del cuadro fatal de las categorías, -- sustituyéndola por la lógica experiencial, la lógica de la intuición, única que nos permite "ver", de un modo directo e inmediato, y describir lo que se muestra "casi de un modo plástico" ante la esencial intencionalidad de nuestra conciencia, entregándonos, -- así, el dato originario, positivo, del cual partir -- para una interpretación fiel y fecunda de la realidad. Algo semejante a lo que ha ocurrido con la Física actual, en la que, al descubrir Einstein este universo nuevo, curvado, finito, cuatridimensional, concebido desde un ángulo de relatividad espacio-temporal; ha sido preciso, para encuadrarlo, crear nuevas geometrías (la de Riemann, la de Lobachevsky, etc.), relegando a segundo término la geometría de Euclides, -- válida para un universo "ideal", pero no para este -- universo nuevo, "real", no-euclideano, cuatridimensional.

De modo, pues, que de lo que se trata no es de enfocar el problema de la existencia desde un nuevo ángulo, sino de abordarlo de un modo integral, penetrando hasta el centro mismo hasta la intimidad de --

nuestra experiencia vital, y obtener ahí los elementos de orden esencial que nos permitan descubrir la clave para penetrar en el misterio de nuestro angustioso existir. Y el análisis existencial ha aportado a este respecto datos de gran interés.

Rehuyendo el abstruso y muy difícil tecnicismo de Heidegger, que lo hace inaccesible a lectores no especializados, expongo -en condensada síntesis- la versión con que diversos comentaristas han pretendido divulgar el pensamiento del filósofo de Friburgo, la cual, si no lo desvirtúa y desfigura, si, por lo menos, lo deslía y depaupera. En cambio, para los -especialistas y estudiosos, en el Apéndice respectivo que aparece en las páginas finales del libro, -- ofrezco una guía esquemática (lo suficientemente clara y metódica, como para ser útil) que sigue en sus puntos esenciales el pensamiento heideggeriano tanto en la "Introducción" del Dr. José Goss como en la obra misma "El Ser y el Tiempo", de Martín Heidegger.

El dato inmediato, irrecusable, evidente de mi conciencia es éste: yo existo. Pero qué soy yo, en cuanto yo existente, en cuanto íntegro exponente de mi vida individual? Una unidad abstracta, formal, -- vacía, centro puro de posibilidad concienical? No, -- a buen seguro. Ya Leibnitz nos ha advertido en su "Monadología" que "un espíritu puro sería un descriptor del orden universal". Una conciencia que no fue-

ra conciencia de alguna cosa distinta de ella misma, no sería nada. Un yo vacío de contenido concreto, - experiencial, no sería un "yo vivo", sino, en todo - caso (hablando en lenguaje simbólico), una mera burbuja insustancial, sin contenido, sin viviente pleni tud. Sería una especie de ojo estático asomado, en contemplación pura a un mundo ajeno, extranjero, da do como mero espectáculo. No; yo soy yo y mi mundo. Yo soy yo y mis pensamientos, mis amigos, mis libros, mi patria, mi gato, mis amores, mis esperanzas, mi - muerte, mi soledad, mi acción, mi decisión. "Yo soy yo y mi circun-stancia", ha dicho en fórmula lapida ria Ortega y Gasset. Esto es lo que el existenciam - lismo pregona, con Heidegger, cuando asienta: "El Dasein se reconoce a sí mismo en toda afirmación del yo como ser-en-el-mundo". En este un verdadero ha - llazgo filosófico, mediante el cual ha sido definiti vamente rebasada la autítesis (yo) (no-yo) de toda - filosofía anterior, que hizo imposible toda visión - integral de la realidad.

Pero el hombre puede estar -en-el-mundo de dos - maneras, que Heidegger designa como la existencia -- auténtica y la existencia inauténtica. La existen - cia inauténtica es estar en el mundo como perdido - dentro de él. El yo vive de tal manera vuelto hacia las cosas, sumergido en las cosas, que se olvida a - sí mismo, sin hacerse jamás ninguna de las interroga

ciones esenciales que le permitan vivir "en hombre" su humanidad. Es el hombre de la calle, el hombre - banal, sin preocupación metafísica, "encantado de la vida", como decimos en México. La existencia auténtica, en cambio, es la del hombre que se encuentra a sí mismo; que al despertar a la seria conciencia de su propio existir, al surgir en él las esenciales y graves interrogaciones que la existencia plantea, -- al darse cuenta de la gravedad que implica la tarea humana, ante la clara constatación de que "no tiene más remedio que existir"; afirma sin titubeos la existencia, aceptando de plano el "compromiso" con pleno sentido de responsabilidad.

El fenomenólogo ha descubierto que el íntimo -- resorte, el camino que lleva a la existencia auténtica es la angustia. No hay que confundir ésta con la congoja, con la pesadumbre, con el dolor ante las -- peripecias y perplejidades del diario vivir. No es la vulgar angustia por la inseguridad, por las contingencias imprevistas de la lucha consuetudinaria, por los azares del porvenir inmediato, sino la angustia metafísica, la fría desolación ante ese estar -- arrojado o abandonado en el mundo; es la clara conciencia de la contingencia y finitud del ser, que se hace patente ante el abismo de la nada que lo rodea y que se expresa como posibilidad, esto es, como dilema de opción entre la nada y el ser; es, por últi-

mo, la conciencia del pecado (la caída).

En otras palabras, el Dasein (#) se descubre a sí mismo como una existencia ya arrojada y abandonada en el mundo, derelicción ante la cual experimenta la angustia. Además, esa existencia se muestra como obligada a optar entre dos posibilidades fundamentales: o asumir un destino personal o bien hurtarse a esa posibilidad abandonándose al mundo inmediato. La angustia nos revela el-ser-en-el-mundo ante todo como posibilidad, como un poder-ser. El postrer elemento de la angustia, que es la caída, se manifiesta en esa tendencia casi incoercible a optar en el sentido de la repulsa de sí mismo, o sea, en la tendencia del hombre hacia la negación de sí mismo, hacia la abyección, hacia la dispersión del yo. Para Heidegger la caída es algo que ya ha sido elegido anteriormente por el Man (el se castellano en "se dice", el yo comunal, el impersonalismo gregario), y en eso -dice- consiste el pecado. El "uno" anónimo (das -- Man), el producir la nivelación universal, ensombrece y vela todas las estructuras del ser, sustrayéndose de toda responsabilidad a sí mismo y a los demás.

(#) Existir, para el Existencialismo, no es solamente ser (Sein), sino "estar ahí" (Dasein); es estar - en situación, esto es, en relación determinada con el mundo y con otros seres conscientes.

"Su preocupación es allanar todas las posibilidades de la existencia". Por el "se", por el "cualquiera" (das Man) se degrada la existencia y se pierde el hombre a sí mismo. Lo cual, entiéndase bien, no tiene nada que ver con la "caída" en el sentido teológico del vocablo o con el "pecado original" en cuanto corrupción de la naturaleza humana, ya que se trata de un problema anterior a toda afirmación sobre corrupción o inocencia del hombre. Es simplemente que -- "ser en el mundo" es en sí mismo ser ya caído. En -- qué? En la cotidianidad del término medio del "ser ahí", como que en el "ser con" otros estriba el más peculiar "poder ser" mismo. "Será posible -- escribe Heidegger -- el "ser ahí" (Dasein) como un ente en cuyo ser ya el "poder ser", si este ente justamente -- en su cotidianidad se ha perdido y en la caída "vive" apartado de sí?" En términos no técnicos esto quiere decir que "tal como existe de ordinario, el Dasein está ya siempre arrojado y caído en el mundo de sus preocupaciones, está ya siempre esclavizado al Man, al impersonalismo gregario". Y es la prosecución y continuación de la caída -- la cual se manifiesta siempre como algo que ya ha sido elegido o como ejerción dese de hecho -- en lo que consiste el pecado, que se expresa como la aceptación voluntaria de la inautenticidad.

Una noción de la estructura indiferenciada del Dasein exige, pues, ligar orgánicamente estos tres - elementos: dereloción, poder-ser y caída; conxión orgánica que se obtiene al considerar la preocupación, el cuidado (Sorge) -la "cura" como traduce el Dr. -- Gao- como la naturaleza última del Dasein. "Nuestro análisis de la angustia, sentimiento de la situación original, ha justificado nuestra esperanza -dice Heidegger- de encontrar una vía de acceso a una visión de conjunto de la estructura fundamental del Dasein".

El análisis fenomenológico de la "preocupación" o "cuidado", fuente y raíz de la angustia metafísica, pone al descubierto estos datos sustantivos fundamentales en la estructura óptica del existir humano: -- la nada, la muerte, la temporalidad (con la historicidad) y la libertad.

a) La nada. No la nada como la mera negación -- absoluta, conceptual, del ser, sino como la contraparte sustantiva misma del ser. "En esta clara noche, --son palabras de Heidegger- que es la nada de la angustia, es donde surge la originaria potencia del ente como tal ente: que es ente y no nada.... Por -- cuenta que la existencia dice por esencia relación -- al ente, al ente que no es ella y al que es ella misma, procede ya siempre, como tal existencia, de la -- patente nada.... Existir (ex-sistir) significa: --

estar sosteniéndose dentro de la nada.... Sosteniéndose dentro de la nada, la existencia está siempre allende el ente en total".

b) La Muerte.. Frente a la nada el hombre adquiere plena conciencia de su contingencia y finitud. De una manera especial siente esa posibilidad de dejar de ser frente a la muerte, que es la aniquilación total del ser. "La esencia del cuidado, que nos revela la angustia, es una muerte constante, un "ser para la muerte" (sein-zum Tode)". La muerte pertenece al ser-en-el-mundo en cuanto tal y está, en cuanto necesidad ineludible, incluida en él. En otras palabras, la muerte no es un acontecimiento de la "existencia en el mundo"; es la existencia en sí misma que llega a su totalidad por la muerte y por ello mismo se suprime. La muerte se basa en la preocupación, que es el ser de la existencia. El "ser para la muerte", resulta, así, un elemento indispensable de la existencia; es esa la razón por la cual la angustia verdadera se presenta como "la libertad para la muerte".

c) El Tiempo (temporalidad e historicidad). La analítica de la existencia no puede, según Heidegger, darse por concluida con la interpretación de la "existencia que se ha encontrado en sí misma". Precisa descubrir cuál es el sentido del ser de la exis--

tencia, el "sentido ontológico" de la preocupación. Ahora bien, el sentido y el fundamento de la preocupación, en tanto que ser de la existencia, es el -- tiempo o, más bien, la temporalidad. La existencia no está colocada "en el tiempo". Tampoco se puede -- considerar el tiempo como una manifestación de la -- existencia o del ser. "El tiempo no es, pero se temporaliza a sí mismo". La existencia es una concre-- ción del tiempo; es el tiempo mismo que ha recibido una expresión precisa. "El tiempo --dice-- es primor-- dialmente la temporización de la temporalidad, me -- diante la cual se hace posible la constitución de la preocupación en tanto que estructura del ser. La -- temporalidad es esencialmente estática. El tiempo -- se temporaliza por el porvenir". El tiempo no puede ser percibido fuera de los fenómenos del futuro, del presente y del pasado, que son momentos o éxtasis en la unidad de los cuales se temporaliza. El pasado -- subyace en la conciencia original de nuestra derelic-- ción, el hecho de que estoy arrojado en el mundo sin haber elegido yo esta existencia. Lo que engendra -- el pasado es la "repetición". Pero el ser abandonado se encuentra así como un "poder-ser", como un proyec-- to de posibilidades, todo lo cual pertenece al futuro. El momento capital de la existencia auténtica es, -- pues, la "anticipación". En fin, la aceptación. En

fin, la aceptación de esta situación pone al Dasein - "en situación" de ser lo que es, de hacer lo que se hace dentro del conveniente horizonte. "La aceptación" me hace --son palabras de De Wachlens-- todas -- las cosas presentes, tal como ellas son, es decir, -- como etapas en el camino que va de la derelicción en el mundo hasta la muerte. La aceptación determina -- un presente provisto de "presencia", de densidad de todas las presencias de que el hombre es capaz". -- Repetición o repercusión constante del sentimiento -- originario de la derelicción (pasado); anticipación, que se expresa como doble posibilidad de existencia auténtica o inauténtica (futuro), y aceptación de -- la radical finitud que se traduce en la vivencia de todas las "presencias" de que el hombre es capaz -- (presente): he ahí los tres momentos o éxtasis de la temporalidad.

Por lo demás, el "ser de la existencia humana" es, según Heidegger, esencialmente histórico. "La -- historia no es un objeto de la ciencia histórica, -- formado por un método particular. La historia es un sector del ser mismo, y ese sector es idéntico a la existencia humana. El hombre es un ser histórico -- precisamente en tanto que limitado y consagrado a la muerte. El ser para la muerte, es decir, el carácter finito de la temporalidad, es el fundamento ver-

dadero del carácter histórico de la existencia humana".

Así, en la historia, idéntica al ser de la humanidad, culmina toda la analítica existencial de Heidegger, profundizada por su teoría del tiempo.

d) La libertad. "El Dasein es un existente cuyo ser está siempre puesto en juego. Es fundamentalmente poder-ser, es siempre más de lo que es y su ser-más depende de él. Posee necesariamente la libertad de superarse. Esta libertad necesaria no es una propiedad del Dasein, sino el ser mismo de su existencia. Ser-yo es tomar partido en pro o en contra de ciertas posibilidades que me son propias". Es esta la esencia del pensamiento existencialista sobre el tema de la libertad; sin embargo, como dicho tema involucra el problema mismo de la moralidad, habrá que dedicarle, en capítulo aparte, consideración muy especial.

EL PROBLEMA DEL ENTE Y DE LA NADA.

"En términos filosóficos —escribe Jean-Paul Sartre— todo objeto posee una esencia y una existencia. Una esencia, esto es, un conjunto constante de propiedades; una existencia, o sea, una cierta presencia —efectiva en el mundo. Muchas personas creen que la esencia llega primero y la existencia después.... -- Esta idea tiene su origen en el pensamiento religioso; en los hechos, aquel que quiere levantar una casa es preciso que sepa exactamente qué clase de objeto 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 fe han conservado la —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 procede a la esencia. Esto significa, sencillamente, que el hombre primero es y luego es esto o lo otro".

Sí, completamente de acuerdo; el hombre primero es y luego es esto o lo otro. Sin embargo, no importa el tipo de hombre que elija libremente ser, es --

forzoso que sea un tipo humano, un hombre. No una -
bestia ni un ángel, sino precisamente un hombre. Es
to es lo esencial. Entre las esencias individuales,
entre los "posibles" que puede libremente realizar,-
sólo hay un "posible" que se le impone como absoluta
mente necesario, y esto es la forzosidad de ser pre-
cisamente hombre. En otras palabras, está en sus ma
nos, el modo de ser, pero no el ser. Es esto lo que
nos liga con el orden universal de lo existente, y lo
que hace posible una ontología trascendental. Una -
semilla de roble devendrá un roble y no una encina,
y una gameta de elefante devendrá un elefante y no -
un rinoceronte. Es en este orden esencial trascen-
dente en donde no cabe afirmar que la existencia pre-
cede a la esencia. Al contrario, la esencia precede
a la existencia. Qué esto nos lleva al problema de
la trascendencia? Y por qué no? Qué nos impide pen-
sar que, superponiéndose al orden físico, regido por
un determinismo causal inflexible, existe un orden -
moral (el mundo espiritual de los fines) regido por
leyes, inflexibles también, en el que el determinis-
mo causal cede su puesto a la libre voluntad creadora,
en el que la libre arbitrariedad de los fines in-
dividuales, dentro de un mundo sin sentido, cede su
puesto a una libre y espontánea colaboración en una
tarea concreta, con un claro sentido evolutivo y --

perfectible del tipo humano, en un devenir de larga envergadura histórica?

Porque el hecho es que, al nacer, me encuentro con que yo estoy aquí y ahora estando-siendo, es decir, existiendo, viviendo, realizando funciones específicamente humanas. No soy una piedra, ni un árbol, sino precisamente un hombre, conviviendo, entre otras cosas, con piedras y con árboles. "Estoy con las cosas en el mundo". Bien. Aquí estoy. Pero -- qué soy o quién soy? Y, luego, por qué estoy? de dónde vengo? a dónde voy?. En suma, cuál es la razón de ser, el sentido de mi existencia, de mi presencia entre todas estas cosas que integran el mundo o, en todo caso, mi mundo? Quién puede contestarme de un modo satisfactorio a estas fundamentales cuestiones? Habría que echar mano de la contestación -- del baturro de la zarzuela española: "pregúntaselo a Dios"?

Séame lícito, en esta coyuntiva, decir las palabras acerca de la deliciosa novela "La Náusea" de -- Jean-Paul Sartre.

Como el de "Werther", me duele el destino ético de este libro tan bello, tan endemoniadamente bello. Tan inteligente, La inteligencia. Para qué sirve la inteligencia? Asco de vivir. Al señor Roquentin le da asco la existencia. Allá él. De las posturas ne

gativas de la inteligencia, la extrema es la del --- pesimismo radical, la del nihilista. Niega la existencia. Prefiero la nada. No por odio a la existencia, sino porque entre existir y no existir, prefiere no existir. Cuestión preferencial. Pero ésta es -- una posición puramente intelectual, no vital. Schopenhauer, que yo sepa, no se suicidó, que es lo que lógicamente debió haber hecho. Es ésta, en todo caso, una postura absurda, pero no patológica. Lo patológico empieza donde empieza la asco. Porque da asco lo asqueroso; pero hay acaso un espíritu sano que sienta asco frente a la pulsación vital que se adivina en el traslúcido de todas las cosas: en el perfume a carne joven de una tarde de mayo; en el espasmo de la naturaleza copulando en una noche del trópico; en el volver de la muerte tras un abrazo de mujer? -- Son acaso asquerosos el heroísmo, la libertad, la -- poesía, la música, el amor? Porque puede sentirse -- horror frente a la muerte, frente al dolor, frente a la soledad, frente a la nada; pero no asco. Concibo que se sienta repugnancia frente a ciertas formas -- imperfectas de la existencia: la vulgaridad, la tiranía, la traición, la prostitución; pero no frente a la existencia misma con su enorme cantidad de cosas perfectas, hermosas, adorables. Frente al existir -- puro yo concibo el horror trágico o el delirio dioni

ásaco; pero no la repugnancia orgánica, cuyos síntomas son la basca y el vómito. Frente a una postura oblicua de Náusea, maloliente y de mal gusto, yo proclamo una postura vertical de Espasmo, de asombro vital, de alegría báquica frente al misterio, que se adivina sustantivo, cargado de esencias y de presencias inefables. Me repugna esta interpretación de la vida que lleva a la impotencia y a la esterilidad. Ya oigo al "filisteo de la cultura" gritarme: Romanticismo; puro y trasnochado romanticismo! No, señores míos, no tireis con piedra, porque yo os la podría devolver diciendo, prefiero el romanticismo a la imbecilidad. Pero no; no esperéis de mí piedras, sino ideas. Frente a la existencia en cuanto tal -- puede adoptarse esta actitud disyuntiva: o afirmarla o negarla. Yo la afirmo; eso es todo. Si a alguien le atrae el nihilismo, si le place el asco o la negación de la existencia: con su pan se lo coma, y en paz.

Se me dirá, también: es que el pobre hombre no ha entendido; es que se trata de la existencia en sí misma, previa a toda posible toma de posición. Vámonos a ver. "Lo que Sartre describe (dice uno de sus comentaristas) en La Náusea es el choque de estos -- dos factores, de dos polos absolutamente antitéticos; por una parte el hombre, fuentes única de significa-

ción, y por la otra la existencia como lo absoluta-
mente sin sentido, lo que se queda debajo de toda ra-
cionalidad. En este choque, el hombre, fuente de la
inteligibilidad, toma conciencia de la irracionalidad
absoluta de la existencia". (1)

Conque "el hombre es el donador de sentido por
excelencia". No es esto volver a Protágoras? Cómo
es posible dar sentido a lo que en sí mismo carece -
de sentido? Si las cosas pueden entenderse o valo-
rarse, es porque hay en ellas un principio de inteli-
gibilidad o de estimación, porque son en sí mismas -
inteligibles o intrínsecamente valiosas. Lo que ca-
rece en sí mismo de sentido, no hay nada en el mundo
que pueda conferírsele. El hombre no es un donador,
sino más bien un descubridor de sentido. La existen-
cia no es un hecho nudo, sin más. Sin que podamos -
evitarlo, aparece necesariamente ante nuestra concien-
cia como algo que es y que vale: esa es su significa-
ción y a un tiempo mismo su sentido. Esa llamada --
abyección de la existencia, de que las cosas nos apa-
rezcan como "masas monstruosas y blandas, en desorden,
desnudas, y que esta desnudez es espantosa y obscena";
es ya en sí misma prueba plena de descubrimiento de
sentido. La existencia no es pues, nada; es algo --
"monstruoso", "abyecto", "obsceno", es decir, tiene un

(1) "La náusea y el existencialismo", de Jorge Porti-
llo.

sentido; peyorativo, pero sentido al fin y al cabo. Negar esto es negarse a filosofar; es embrollar las cosas por el mero prurito de embrollarlas.

Yo no niego que lo existente concreto pueda ser objeto de contemplación pura. Lo es, y de ahí el goce estético que la lectura del libro de Sartre nos produce. Pero una es la existencia para el esteta, para el contemplador, y otra para el filósofo, para el pensador. Una tragedia de Esquilo que para el esteta es una fuente de sublimidad, al filósofo lo hunde en un mar de cavilaciones y de tortura moral.

En otras palabras, carece de sentido afirmar que la existencia carece de sentido. Como es un contrasentido declarar que el hombre es el donador de sentido. En realidad lo que precisa en filosofía es una buena dosis de sentido común. Y ante una mente no sofisticada, las conclusiones anteriores son obvias.

El propio comentarista expresa: "Podemos caracterizar, pues, con cierta precisión lo que es la náusea: la náusea surge cuando se toma contacto inmediato con la existencia en una forma originaria, de tal manera que al propio tiempo captamos su esencial contingencia". Sartre mismo puntualiza: "Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que por definición la existencia no es la necesidad." Ahora bien, yo me pregunto: la constatación de nuestra esencial con

tingencia es, por sí sola, susceptible de provocar el asco metafísico? No entiendo. Es que la contingencia es, en sí y por sí, algo asqueroso? Porque sólo lo asqueroso da asco. Decir otra cosa es abusar de los términos. En todo caso, la reacción de asco, es una reacción estética, no filosófica. Delata al contemplador, no al pensador.

Por lo demás, la contingencia absoluta (contradictio in terminis) no existe. Quiero decir que nuestra contingencia es relativa. A qué? A la existencia en cuanto totalidad, en cuanto plenitud. A la egocalfriente interrogación de Heidegger (que pone fin a su famosa conferencia sobre Metafísica): por qué el ente y no mejor el no-ente? habrá siempre que contestar: el ente, necesariamente el ente. Puesto que la suprema y primordial posibilidad, el dilema ente no-ente, se resolvió por el ente (el universo, la totalidad de lo existente), es que no pudo ser de otro modo, es que tuvo que ser necesariamente así. He ahí la razón de la existencia como necesidad.

En cuanto a nosotros, claro está, cada quien -- pudo ser o no ser; pero, puesto que somos, hemos dejado de ser contingentes para integrarnos en la existencia misma como necesidad.

Qué no sabemos de dónde venimos, ni a dónde vamos; que nuestra existencia pende como de un hilo al borde de la nada? Y por qué de la nada? Hay alguien

que en serio piense que hemos surgido de la nada? No es verdaderamente cómico pensar que flotamos (hablo simbólicamente) en un océano de nada? Es posible -- pensar en el sér individual, aislado, como no sea -- dentro del marco de la unidad, de la plena integridad del ser? La nada: he ahí el espanta-pájaros de la miopía existencial. Más allá del ente! Pero -- cómo es posible hablar de un "más allá" del ente? -- Si el ente es lo existente, la totalidad total, infinita, absoluta, de lo existente; y si el Ente es la única ya no digamos concebible sino posible Realidad; si el Ente es Todo, dónde diablos hallar "espacio" para la Nada? La nada no pasa de ser un ente, un -- existente en el mundo del pensamiento, como concepto, como idea, pero no algo "más allá" del Ente. La Nada no pasa de ser un concepto-límite, un verdadero -- truco de la mente para disimular nuestra impotencia para pensar, para concebir el Ente como lo que es: -- la infinita, la absoluta totalidad de lo existente. Si ni siquiera es científicamente válido hablar de -- un vacío absoluto "más allá" del universo físico, -- Vemos nosotros a tener la osadía de hablar de un no-- ser absoluto "más allá" del ser? Y que es el ser? -- Pura nada conceptual, "flatus vacis", palabrita sonora aunque vacía de contenido real, existencial, que no nos sirve (si sirve para algo) más que para men--

tar al Ente, a la totalidad de lo existente, la única realidad existencial. Ser-Nada; total, nada. Que ocurriría si, invirtiendo los términos, dijéramos: - "más acá" de la nada, el Ente? Una nadería: iríamos a dar con nuestros pobres huesos al manicomio. Y - aun eso sería nada en comparación de lo que realmente mereceríamos por seguir engañando, con nuestra palabrería filosófica insustancial, a un mundo que espera de nosotros la solución del pavoroso enigma metafísico.

No, no es honrado ni válido decir: más allá del ente, la nada. Más honrado sería decir: no veo nada. Cuando penetramos en un cuarto oscuro y decimos: que no hay nada de luz; mentimos. Lo único correcto es decir que no vemos nada, porque tras de nosotros entran un gato y un ratón, y se mueven a sus anchas en lo que para ellos es luz y para nosotros oscuridad; en otras palabras, ellos ven todo allí donde no nosotros no vemos nada. Por eso siempre me ha parecido que los existencialistas (tipo Heidegger o Sartre) incurren al respecto en la conocida falacia non sequitur. Como que del hecho de no ver nada, no "se sigue" el que no haya nada. Otros hombres (los grandes místicos de todos los tiempos) han encontrado -- siempre en el trasluz de la existencia individual no un vacuum (el vacío, la nada), sino un plenum (la

plenitud del ser). O es que se niega al místico la capacidad de experiencia y análisis fenomenológicos; a un Plotino, verbigracia, o al mismo Platón. Y es que para filosofar es preciso poner en juego no sólo la cabeza sino la totalidad de las potencias intuitivas del yo. De lo contrario nos exponemos a no encontrar en el trasverso de las cosas, sino la Nada, que es como si dijéramos, nada. Por eso la gente sensata se aleja de la filosofía diciendo que no sirve para nada. Como que, en efecto, tal posición nihilista no satisface a nadie ni soluciona nada; como que es preferible darse un tiro a vivir en un mundo ayuno de finalidad y de sentido. Ahí Pero se me olvidaba; es que se dice que el hombre le da, le confiere sentido a la existencia. Pero, ¿qué el hombre no es también un existente, una parte alícuota de la existencia? O es que hay dos existencias: una (el no-yo) que carece de sentido, y otra (el yo) que, en cuanto existencia, carece igualmente de sentido, pero que por arte del diablo "saca" sentido de donde no lo hay para conferírsele a algo en donde tampoco hay nada? No parece obvio afirmar mejor que el hombre dá sentido a su vida individual en la medida en que se esfuerza por orientarla en el sentido de la vida misma como unidad, como plenitud, como parte integrante de esa comunidad de bienes y de fines que llamamos el mundo del espíritu? ¿Qué tiene de incon-

cruento pensar que así como el universo físico (el mundo de lo propiamente material) constituye un todo unívoco, que se mueve dentro de un orden de determinación causal, en el que la ciencia comprueba coherencia y unidad; así también el mundo espiritual (el propiamente humano) constituye un todo coherente y unitario, dentro de un orden de espontaneidad creadora, de operante libertad, en el que una apta filosofía avizora un sentido, presiente una finalidad?

Una cuestión de hecho se impone. El ser del hombre en cuanto ente existente, concreto, cómo ha podido salir de la nada? Esto es una verdadera imposibilidad metafísica (como lo es lógica, matemática y física). Ya Parménides, como más tarde Aristóteles, habían descubierto esa cosa elemental de que "es imposible el paso del no-ser al ser", que, con muy buen sentido, la Escolástica expresó a su vez afirmando que ex-nihilo nihil. Dentro de las posibilidades lógicas de la mente humana no está tampoco la de entender que el ente, en su unívoca concreción y finitud, surja, sin más ni más, del no-ente, de la radical nada. La ecuación matemática, dentro de su abstracto simbolismo, expresa también esa verdad en la fórmula: ; la no-cantidad, aun multiplicada mentalmente al infinito, jamás dará la cantidad. Tal cosa, por absurda, es impensable para la mente humana. Se me dirá que esto no está a discusión; que es

otro problema; que es desbordar el campo de la metafísica para invadir el campo de la Antropología. Pero qué otra cosa ha hecho hasta aquí el existencialismo que pura y descarnada antropología? Se sabe acaso de algún existencialista que haya rebasado el territorio de lo concreto humano, del ente existente, para dilucidar el problema ontológico mismo, el de la existencia misma en cuanto tal? Tanto Heidegger como Sartre, al insistir en la singularidad y concreción del ser (que involucra contingencia y finitud) hacen de hecho un gongolatorio toda encuesta ontológica, reduciendo necesariamente a eso toda posible ciencia de lo existente. La única manera de vencer el impasse, de romper el nudo gordiano de la aporía, la ha señalado, a mi juicio, con claridad meridiana, De Waelhens al precisar: "La finitud radical de lo existente, tal como Heidegger (y Sartre) la proclama y describe, esencialmente constituida por la nada, es una abstracción tan irreal como la nada misma. La nada no es de ninguna manera ingrediente de lo real existente. Porque todo existente, aún lo más imperfecto y efímero, es, existiendo, al menos, esto: absoluta, radical negación de la nada". Y completa su pensamiento en los siguientes términos: "No es la finitud radical la que descubre el hombre en su propio existir y en el de las cosas que le rodean. La finitud que en lo singular existente descubrimos

sólo puede ser penetrada, esclarecida por lo que expresa de perfección mayor o menor, es decir, trascendida en su positividad, elevada al orden de las esencias. Esta transportación de lo existencial a lo esencial es la única manera de posible revelación para el hombre del gran secreto de todas las cosas, de su verdad ontológica. Y así, en el plano de lo esencial, las cosas todas que nos rodean y nosotros mismos, se nos revelan como realizaciones parciales -participaciones- de una más plena realidad y verdad, como invocación irreprimible a una plenitud de perfección y ser". Yo añadiría: a la Existencia pura, en cuanto plenitud concreta y absoluta realidad del Ser, "por esencia actualísima existencia". Pienso que, para una mente no sofiscada, es esta la única manera de fundamentar una verdadera Metafísica Existencial.

Porque yo estoy de acuerdo en que en la vida del hombre, dentro de su efímera temporalidad, en ésta - su peripecia vital que empieza con el nacimiento y acaba con la muerte, la existencia precede a su esencia concreta e individual. Quién puede negar esto? El hombre al nacer es un mero "proyecto" por realizar, un mero haz de potencialidades, de tendencias nativas, creadoras, cargadas de porvenir, temporalidad pura que se resuelve en un multívoco e irreversible fluir vivencial, si es que, como lo sentimos íntima-

mente, "el tiempo es la esencia en que se funda el ser". Su esencia individual cambia y se modifica momento a momento, de un modo insospechable e imprevisible, dentro del marco de su propia espontaneidad, de su libertad. Pero, en términos generales y absolutos, quién puede afirmar, sin acusar ingenuidad o, lo que es peor, sin caer en un nominalismo grosero que la existencia precede necesariamente a la esencia? Acaso el hombre puede ser otra cosa que hombre? Puede el hombre alterar la esencialidad de su sér? Puede ser bestia o angel? No; tiene que ser lo que esencial y unívocamente es: un hombre. Puede ser este o aquel único hombre, con esencial unicidad, eso sí; pero hombre, esencialmente hombre, parte integrante de ese específico grupo entitativo que llamamos "hombre". Es esta duplicidad y confusión de los términos lo que da lugar a la superchería filosófica e impide que las gentes se pongan de acuerdo en puntos capitales.

Y es este planteamiento del problema lo que puede darnos la clave para solucionar la grave aporía metafísica, lo que tal vez nos permita asomarnos siquiera al oscuro misterio de la existencia y alumbrar sus tenebrosas concavidades. Es esto lo que hará posible compaginar la esencia existencial de cada hombre con la esencialidad de la existencia humana en general y con la totalidad de lo existentes, en

cuanto plenitud absoluta del ser. Es en mi concepto el único camino serio y viable para una posible ontología de la existencia.

LA TEMATICA EXISTENCIALISTA SARTRIANA EN
SUS RASGOS FUNDAMENTALES.

"La filosofía es una expiación,
y surge siempre que un tipo -
de vida ética se disuelve". -
Hegel.

Con verdadero alivio (para mí, se entiende) - -
hemos puesto punto final a esa cosa deliberada y en-
diabladamente paradójica que es El Ser y El Tiempo, -
de Martín Heidegger, del que se ha dicho con alguna
razón que "no se sabe si alguien lo ha entendido, en
verdad, todavía"; que es un libro "en el que cada --
renglón es un cucigrama"; y cuya versión al español
por el Dr. Gase ameritaría, por sí sola -por la capa
cidad intelectual y la casi heroica dedicación que -
semejante tarea implica (como que nadie se ha atre--
vido a traducirla al francés o al inglés), que se --
conservase en bronce su efigie o, al menos, su nombre.

Pasemos ahora a una explicitación breve y con--
densada, necesariamente esquemática, pero válida, del
pensamiento existencialista de Jean-Paul Sartre, tal
como aparece en su obra fundamental "L'Être et le --
Néant", "uno de los libros más técnicos y más difícil
les de nuestro siglo", y uno de los más discutidos -
del momento actual. (1)

(1) Sigo en lo medular y, a saltos y dentro de un --
arreglo muy personal, el texto mismo de Vicente
Fatone en "El existencialismo y la libertad crea
dora".

En nítida posición historicista pienso que, sin el desastre material y moral de la última guerra, -- este libro no hubiera sido escrito. Ante la debacle, todos se dieron a buscar al culpable. Sartre fué el único que se atrevió a ponerle el caso bás al gato, desenmascarando la conducta de los buscadores como -- conductas de excusa. Todos eran por igual responsables. "Soy tan profundamente responsable de la guerra como si yo mismo la hubiese declarado". (L'Étre, 641). Con el alma en suprema angustia, vacía de Dios, de ilusión, de esperanza --"esas antiguallas"--, fuerte en la sola dignidad de su libre decisión, asume -- la responsabilidad que le corresponde en esta guerra "en la que no hay inocentes" (Malraux- "La Condición Humana") puesto que todos la han querido. Pudiendo sustraerse a ella, por la desertión o por el suicidio, no lo hicieron. "No quererla, significaba pagar otro precio; y quien no quiso pagar otro precio, quiso la guerra: la eligió". Y la sensibilidad francesa reaccionó, como lo había hecho ya desde el siglo XVII ante la tesis del jansenismo y de Pascal: el hombre es un ser miserable, y sobre él, sobre nadie más que él, recae la responsabilidad de su miseria. Y, sin más esperanza que la de su propia libertad, descubre que este miserable hombre es, como en Descartes, una libertad creadora. El hombre es miseria y libertad creadora; y sobre esta paradoja funda Sartre todo su

sistema. Colocándose en un momento anterior al "pienso, luego existo" cartesiano, que es ya una respuesta, tratará de ver si en el simple hecho de interrogar, -- punto de arranque de toda filosofía, no se nos revela inmediatamente el objeto mismo al que toda investigación se dirige. Ahora bien, el hombre es quien filosofa. Sobre qué? Sobre lo que más le interesa: sobre sí mismo, sobre su existencia, que no es un objeto, -- una cosa más entre las cosas, sino clamor y angustia, pecado y desesperación. No la existencia, sino mi -- existencia, tu existencia, que no cabe dentro de lo -- general como categoría.

Veamos cómo, dentro de este su originalísimo método inquisitivo, la interrogación sobre el ser nos -- revela el no-ser, la nada. "La pregunta, dice, es un puente tendido entre dos no-seres: no ser del saber -- en el hombre y posibilidad del no-ser en el trascendente". En efecto, si al asomarme a un cuarto oscuro me pregunto: qué hay aquí? Caben dos contestaciones: no sé, o bien, nada. Toda pregunta nos revela una do ble nada: la nada subjetiva de nuestra ignorancia y, por lo menos, la posibilidad de la nada objetiva de -- la realidad trascendente. Debemos admitir que la actitud interrogativa nos coloca en verdad más acá del cogito cartesiano, como que nos ha revelado el no-ser antes de que el por lo tanto venga a descubrirnos en el pienso el soy: Toda interrogación hace posible el

"no", la negación; entonces debemos concluir, dice -- Sartre, que "el no-ser es una presencia perpetua en -- nosotros y fuera de nosotros". La nada asedia al ser. Lo que interesa, ahora, es ver si ese juicio negativo se funda en una nada objetiva, en una nada presente -- fuera de nosotros, o si, por lo contrario, es el juicio negativo el que funda la nada objetiva.

En su conferencia: Qué es Metafísica? Heidegger -- como ya vimos --, sin analizar el problema, simplemente expone que hay una experiencia, la de la angustia, en que la nada nos hace patente la totalidad del ser, para concluir que la nada es el fundamento de la negación, y no al revés. Sartre, retomando el problema, se propone demostrar que, cuando negamos, aprehendemos la nada, porque la nada está presente. Entro -- al café, en donde he citado a mi amigo Pedro; lo busco, pero no lo encuentro. Pedro no está. Busco su -- presencia, pero lo que encuentro es su ausencia, la -- nada de Pedro, que es un no-ser. Tengo la evidencia de la ausencia, de la nada de Pedro. La nada es, -- pues, objeto de conocimiento directo. Toda nada es -- nada de un ser y, por lo tanto, objetiva.

ahora bien, percibir un objeto es percibirlo --- como no siendo la conciencia que lo percibe: perci-- bir una hoja de papel es la negación que la concien-- cia hace de sí misma como hoja de papel. El mundo, --

en general, es lo que la conciencia percibe como no siendo ella, lo que la conciencia niega de sí misma. La negación hace, pues, que surja el mundo; por ello mismo la conciencia es siempre negación. El mundo -- no se presenta a la conciencia, sino que la conciencia se presenta al mundo y lo hace surgir como objeto en la nada de esa negación en que se niega a sí misma. El mundo es lo que la conciencia, absolutamente, no puede ser. El ser en que yo recorto las cosas, es; pero no es esto ni aquello: es lo que es. Esto, aquello, suponen mi presencia, mi elección. -- El ser está encerrado en su ser: es; es lo que es y es en sí. Compacto, impenetrable, empastado de sí mismo, sin posibilidad, sin pasado ni futuro, sin pasividad ni actividad, este ser en sí de Sartre está condenado a ser. No deviene: repleto de sí mismo, el ser es una densidad infinita. El ser es, es lo que es, es en sí: he aquí las tres dimensiones del ser. La misma concepción de Parménides.

Pero al intervenir la conciencia, negándose, ha ce surgir el esto, el aquello, el aquí o el allí, -- porque para ser esto o aquello es necesaria la presencia de mi conciencia, sin lo cual ni esto ni aquello tienen sentido. El ser no se agota, pues, en esa región del en sí. El ser de la conciencia admite -- las negaciones internas que en el ser en sí son imposibles. Verbigracia, una mujer afirma que no es --

madre. "Yo soy una mujer sin hijos"; "yo no soy madre". Esa mujer es lo que no es, porque todo su pasado, presente y futuro se estructuran en función de eso que no es: madre. Esta mujer eligió un no ser - que las otras no eligieron. Esta mujer ha descubierto la nada que le roe el ser y en la cual su ser surge como ser incumplido. Esta mujer no es en sí, como las cosas; no es una plenitud opaca, es una deficiencia translúcida. La negación afecta su ser, y su ser es esa misma negación. Haciéndose presente a sí misma, la mujer es, para sí, eso: no madre. Esta segunda región del ser para sí es la existencia. El ser para sí en que la existencia consiste es presencia del ser a sí mismo: conciencia. Porque puede negarse interiormente, porque es su propia negación, puede la conciencia negar, exteriormente, también. - El en sí es el ser opaco, impenetrable; el para sí - es el ser translúcido que en vano se esfuerza por penetrar aquel ser en sí. El hombre niega al ser en sí y lo hace surgir como mundo; pero comienza negándose a sí mismo, y en ese negarse se revela como existencia. Y qué niega de sí mismo? Lo único que puede negar: el ser. El para sí es una condena: la de buscar la coincidencia consigo que jamás le será dada. - La realidad humana es su propia nada; y ésta, al revelarle su ser como deficiente, le exige colmarse, - ser lo que no es. Pero al revelarla como ser defi-

oiente le revela su propia posibilidad. La realidad humana, al negarse en la revelación de su nada, es -- temporalización. La totalidad que no soy es mi posible; y mi posible no se me da como presente sino que constituye mi futuro.

Y aquí surge el problema del tiempo. Como que -- la temporalidad sólo tiene sentido si designa un modo de ser: el del ser que se extraña a sí mismo, que se proyecta fuera de sí. Esta proyección es, en Sartre, búsqueda de la coincidencia del ser para sí y el ser en sí en el ser en-sí-para-sí, realidad indefectible; y se cumple en el doble sentido del pasado y del futuro, que, con el presente, constituyen las tres dimensiones del tiempo. Por lo demás, en la estática del tiempo el pasado precede al presente y éste al futuro pero en la dinámica (el tiempo vive, si se me permite la expresión), nos aparece como invertido: el presente fué, antes, futuro; el pasado fué, antes futuro y, luego, presente. Pretender empezar por el pasado es "como querer agarrar el tiempo por la cola". El pasado es lo que yo soy sin poder vivirlo; el pasado -- es la sustancia. Es mi pasado, pero no puedo identificar-me con él, porque no lo soy: lo era. La identificación con mi pasado puede darse, pero he de ser en el momento infinitesimal de la muerte (L'Étre, -- 156). Ese pasado ya no es para mí, nada; es irremediabilmente en sí: cosa, y no realidad humana. Pero

hay un futuro porque el ser no es su ser sino que --
tiene que ser ese ser que no es. Soy mi pasado sin
posibilidad de no serlo; soy mi futuro con posibili-
dad de no serlo; el futuro es mi posibilidad, no mi -
forzosidad. Soy libertad en la posibilidad. He ahí
la temporalidad en su íntima esencia.

Ahora que la muerte es la única posibilidad de
la que tenemos certeza. Somos para la muerte. Es --
ésta la posibilidad insuperable, segura, cierta, abso-
luta y extrema. Sólo que la muerte que para Heide-
gger es el fundamento de todas las posibilidades ha-
cia las que me proyecto para realizarlas, como voca-
ción que ha de cumplirse en el seno de la angustia;
para Sartre no ha de venir a dar sentido a una vida
que no lo tiene, sino que, por el contrario, le qui-
ta todo el sentido que sin ella hubiera parecido te-
ner. La muerte, dice, es "una aniquilación siempre
posible de mis posibles, que está fuera de mis posi-
bilidades", "la muerte no es sino la revelación del
absurdo de toda espera" (L'Être, 619). La muerte -
viene a revelar que es la vida la que carece de sen-
tido, y no -como cree Heidegger- a demostrar su ca-
rácter privilegiado al constituir la forma auténti-
ca de la existencia en el ser para la muerte. La --
muerte es el exorcismo que nos libera de la brujería
de la posibilidad. Todo es lo mismo cuando se ha --
perdido la ilusión de ser eterno. Porque la alterna

tiva es ésta: o la eternidad o la nada. Pero la nada no es; y si no es, no es siquiera término de la alternativa. Sólo nos queda la existencia: ser lo que no se es, no ser lo que se es. Y la existencia es elección; y la elección libertad. Eso somos; eso estamos condenados a ser.

La segunda alternativa es ésta: o el juego o nada. El hombre lo elige todo. No tiene sentido discutir si yo elegí o no el haber nacido en tal lugar o en tal época. Porque, antes de mi elección, esto no es lugar ni época. De ésto puedo decir que me está dado, y que yo no lo elegí; mi elección no aparece sino en una situación dada. Pero para que haya una situación dada es preciso que a ella se presente mi conciencia y la elija como situación. Elijo, pues, no porque sea el creador del esto, sino porque lo hago surgir, refiriéndolo a mis posibilidades. La realidad humana hace que haya un mundo, como la libertad hace que haya una situación: si la realidad humana no se presenta a las cosas, si no elige, ni hay un mundo ni hay situaciones. Y como el hombre elige todo lo que es, es totalmente responsable; por ello "la elección libre que el hombre hace de sí mismo se identifica absolutamente con eso a lo que se llama su destino". Estamos condenados a elegir; y si elegir es ser libre, estamos condenados a ser libres. Esta es nuestra horrible libertad (L'age, 249).

Infinita, la libertad es, sin embargo, libertad de --
finitud y, por serlo, esta libertad creadora que ha-
ya una existencia humana y un mundo, es para Sartre
miserable e inútil. Somos libres, pero no para la --
muerte, sino para aceptar, para rechazar, en suma, --
para nada. ¡Libertad miserable e inútil que crea su
propia miseria y su propia inutilidad! Y si todo es
un vil engaño, una farsa, entonces la alternativa es:
o la nada o la farsa; o la nada o el juego existen-
cial. Cada quien juega su juego (a ser profesores --
de filosofía o mozos de café); juega a ser el mismo.
Pero como nada es lo que es, ni nadie es quien es, --
todo es un lindo truco aunque, eso sí, "de buena fe":
como en el teatro, en que los actores viven sus per-
sonajes ficticios en plena farsa pero con perfecta --
"buena fe". En otras palabras, no somos personas --
sino personajes. Nos morimos como vivimos: gratuita-
mente; de más. Estamos solos, irremisiblemente so-
los, sin ayuda, sin apoyo, sin excusa; condenados a
ser libres: engagés, perdidos en el vértigo de nues-
tro ser lo que no somos y nuestro no ser lo que so-
mos.

¡Ahí pero estamos realmente solos? Y esto? --
Qué es ésto? Está tan cerca de mí que es yo mismo --
y me obliga a existirlo.... Mi cuerpo. Y "Para --
qué tendremos cuerpo"? Para qué este montón de ali-
mentos? Ahora bien, qué es mi cuerpo? Yo como pun-

to de vista: eso es mi cuerpo. Mi cuerpo es mi posibilidad, y como yo soy mi posibilidad, yo soy mi cuerpo. No tengo un cuerpo: el cuerpo, íntegramente, es conciencia, para sí, posibilidad. "Nacimiento, - pasado, contingencia, necesidad de un punto de vista, condición de hecho de toda acción posible sobre el mundo: tal es el cuerpo, tal es para mí" (L'Étre, - 392). Y esta revelación de mi cuerpo, así, sin distancia, en unión absoluta conmigo, constituye la náu sea. De todos modos, yo soy un punto de vista, una mirada que hace surgir el mundo; y como yo veo algo semejante a mi cuerpo, que se comporta como éste, -- infiero que a ese cuerpo le corresponde un yo, que es otro yo. El hombre es un ser que mira y es mirado. Miro y reclamo que se me mire, porque es a través de las miradas como se establece la comunicación social activa. Es así como Sartre descubre una nueva dimensión del ser: el ser para otro. Y cuál es la función de la mirada ajena? La de sorprenderme, la de desnudarme, la de descubrirme mi ser. El otro no es aquel a quien veo, sino, ante todo, el que me ve. El otro es, por principio, quien me mira. Y ese otro es mi enemigo; y no puede no serlo porque con su presencia a las cosas me roba el mundo, lo reestructura para él; y las cosas, dóciles y fieles se presentan a la infamia. El otro, si me mira, y yo sé que me mira, me roba mi condición de sujeto, de -

conciencia, así como al mirar el mundo me lo robaba. Es una lucha de vida o muerte entre dos sujetos, entre dos libertades: el otro, el que me mira, quiere convertirme en un ser para él; y yo, al mirarlo, quiero convertirlo en un ser para mí. Necesitamos la mirada ajena, para ser, para odiar ese ser incapaz de -- odiarse y de odiar su miseria con todas sus fuerzas. Para que haya condena, es necesario el otro. El infierno son los otros; el infierno es la mirada de los otros porque es la única que puede ver claro. Ahora bien, cuáles son las relaciones posibles con los -- demás hombres: el amor, el odio? Desgraciadamente, dentro de este sistema todos los caminos parecen cerrados. El otro es mi enemigo, y eso es ya una solidaridad porque el enemigo me descubre mi ser aunque me lo enajene. Pero yo no puedo amar a ese otro. -- Amar es querer, exigir, que se me ame. Exijo con el amor que el otro se enajene, se me entregue, pero no como cosa, no como objeto bajo mi mirada, sino como libertad. Tanto el odio como el amor son un fracaso. Qué nos queda, pues: la muerte? Pero la muerte es -- nuestra imposibilidad, no nuestra posibilidad; des--poja de sentido a nuestra existencia, no se le con--fiere.

El hombre de Sartre, totalmente libre, totalmen--te responsable, resulta, así, el mayor fracaso de -- la naturaleza o de Dios. O el mayor disparate de la filosofía.

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD.

Personalmente siento una íntima repulsa hacia -- esa forma de libertad irrestricta, absoluta (que, entre paréntesis, en el terreno de la empirie, ignora -- las tremendas aportaciones actuales de la Biología, -- de la Psicología y de la Psiquiatría) que entre proclama. Pero suponiendo, sin conceder, que así sea, -- me viene a la cabeza el brutal papirotazo de Leibnitz, quien aplastó de una vez y para siempre la ingenuidad del sensualismo gnoseológico, al descubrir que "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, -- nisi ipse intellectus". En efecto, suponiendo en el hombre una libérrima voluntad ética, es acaso libre de no ser libre? No; puesto que es hombre, es libre. Y escogió él por ventura ser hombre? Intervino él en alguna forma para nacer o no nacer? Nació; es ese el hecho nudo e inexplicable, y por esa efeméride, ajena a su voluntad, es libre. Qué es, pues, lo que le hace ser libre: él? No, puesto que él no se dió el -- ser, única manera de proclamarse fuente y raíz de su propia libertad. Y si él no escogió el ser, entonces su única libertad consiste en el modo de ser. En -- otras palabras, queda en pie el punzante problema metafísico de cómo es posible ser sin que uno quiera -- ser, de cuál es el supuesto necesario, la "conditio sine qua non" de la posibilidad misma del ser. En -- prosa vulgar esto quiere decir que la primera condi--

ción para que haya guisado de liebre, es que haya liebre. Y buscar la liebre, esa es para mí la meta de toda genuina cinegética existencial.

Dentro del pensamiento heideggeriano este problema adquiere magnífica lucidez. "El Dasein replica, es un existente cuyo ser está siempre puesto en juego. Es fundamentalmente poder-ser. Es siempre más de lo que es y su ser-más depende de él. Posee necesariamente la libertad de superarse. Esta libertad necesaria no es una propiedad del Dasein, sino el ser mismo de su existencia". "Ser-yo es tomar partido en pro o en contra de ciertas posibilidades que me son propias".

Nadie, jamás, había puesto de relieve, de un modo certero y limpio, la estructura óptica del ser de la libertad. Cómo se regocija el ánimo ante un hallazgo filosófico de tal magnitud! Como que ésto es cortar el nudo gordiano de todo el problema moral.

La desilusión viene cuando nos damos cuenta de que, apurando los términos, la libre determinación es punto menos que nugatoria; que el acto libre carece de contenido, de intencionalidad. "Cuando yo declaro -son palabras de Sartre- que la libertad a través de cada circunstancia concreta no puede tener otra finalidad que la de quererse a sí misma (de se vouloir -- elle-meme); una vez que el hombre ha reconocido que "pone" (pose) valores, en su desamparo él no puede querer más que una cosa, y es la libertad como funda-

mento de todos los valores. Eso no significa que la quiera en abstracto. Quiere decir simplemente que los actos del hombre de buena fé no significan en último término más que la prosecución de la libertad en cuanto tal".

En buen romance esto significa que no tenemos libertad más que para ser libres. Bonito juego insustancial de palabras; pero yo me pregunto: es eso proceder con buena fé? Esto me recuerda la graciosa "puntada" de uno de nuestros críticos de arte. "La culta dama le pregunta: -Dígame usted, este cuadro es bello? -Sí- Y por qué es bello? -Porque es bello-. Pero, hay alguna clave para reconocer lo que es bello. Cómo no? -le contesta-, "la clave azul".

Y el propio autor insiste: "queremos la libertad por la libertad, a través de cada circunstancia particular".

En el pensamiento de Heidegger descubrimos que - "la existencia se manifiesta como obligada a elegir - entre dos posibilidades fundamentales: o asumir un destino personal (autenticidad), o bien hurtarse a esta posibilidad abandonándose al mundo inmediato (inautenticidad)". Esto es hablar en plata. Porque ser libre significa ser libre para algo; en eso estriba la intencionalidad del acto libre, la razón suficiente de la libertad, su íntima y esencial teleología. Si en la peripecia de una enrucijada moral, en la angustia

de la decisión, me interrogara a mí mismo: qué he -- de hacer? Y me contestase: pues haz lo que te dé la gana, con la sola condición de que estés seguro de -- que ejercitas libremente tu libertad. No es este el caos, la negación misma del mundo moral?

Cuando a principios del año pasado, en París, en la entrevista que tuve con el propio Jean-Paul Sartre, quien se hallaba en compañía de su dilecta amiga Simone de Beauvoir, a la discreta media luz del Café Pont Royal en el que se refugia huyendo de sus fanáticos -- perseguidores (entrevista que presencié mi buen amigo Manuel Cabrera), le pregunté: "No cree usted que su definición de la libertad por la libertad misma es -- una contradictio in terminis, que la convierte en nugatoria e inoperante?" Me contestó con voz apagada: "La vida es en sí misma una pura contradicción". No contesté nada, pero me dije a mí mismo: eso no contesta a mi pregunta porque reconociendo, como reconozco, que desde el punto de vista de la razón especulativa, la vida es, en efecto, una pura contradicción (contradicción que el genio de Goethe había ya descubierto -- en su famosa sentencia: "Mientras más lo pienso más me convengo de que la vida no tiene otro objeto que -- ser vivida"), queda, de todos modos, en pie la inquietante aporía. No es lo mismo "vivir y ser libre" que "ser libre para ser libre". Hay que entender a Goethe, un enamorado de la vida como valor, de la vida valiosa. Porque la vida en sí, no es nada; es una mera po

sibilidad de posibilidades. Vale, positivamente, -- cuando se le vuelve valiosa por la vivencia de posibilidades en sí mismas valiosas, cuando se la afirma, se la enriquece y se la ennoblece, o, negativamente, cuando se la niega, se la depaupera o se la evade.-- Una es la vida biológica (como naturaleza) y otra la vida espiritual (como historia). La planta vive, no por vivir su vida, sino meramente porque vive. El -- vivir del hombre, en cambio, es un vivir para, es un vivir con finalidad, con sentido. El hombre si vive por vivir su vida; es libre para hacer de ella una vida plena o una vida pobre o una vida nula. Puede, incluso, suicidarse, renunciar a ella, cosa que no ocurre con la planta o con el animal. En el hombre ser es ser-libre, libre para hacer de su vida lo que mejor le plazca en el uso pleno, cuasi irrestricto, de su libertad. Todo lo que no sea eso, es hablar por -- hablar, es negarse a filosofar, es negarse a usar la cabeza pensando con rectitud y nitidez, que es --según entiendo-- para lo que la cabeza sirve. Nietzsche había visto ya esto con toda claridad. "Ignoro --dice-- si la vida es en sí buena o mala..... Lo que vale la vida, en su totalidad, nadie puede, pues, decirlo; ignoraré para siempre jamás si hubiera sido mejor para mí existir o no existir. Pero ya que vivo, quiero -- que la vida sea, en mí y fuera de mí, tan exuberante, tan lujuriosa, tan tropical como sea posible. Diré, pues, "sí" a todo lo que haga la vida más bella, más

digna de ser vivida, más intensa". En otras palabras, quiero, decido, opto por ejercitar libremente mi voluntad para hacer de la mía una vida grande, noble y bella, digna de ser vivida. Y cuál es la pauta para reconocer y declarar que una vida es digna de ser vivida? Pues algo que yo reconozco como valioso en sí y por sí, como objetivamente valioso, esto es, la intensidad, la potencia, la plenitud del vivir, Una vida pobre, débil, infecunda, depauperada, no vale la pena de vivirse. Se ve, pues, cómo la decisión es la de ejercitar no la libertad de ser libre (lo cual no tiene sentido), sino la de hacer de la vida algo digno (valioso) por la vivencia de posibilidades en sí mismas valiosas, en suma, por las "vivencias de valor". Es esto y no la pura "vivencia de libertad" lo que — confiere a la vida una dignidad, un sentido. En la transformación del oxígeno y del hidrógeno en agua, — hay sólo un hecho, sin más; en cambio, en la decisión de los Estados Unidos de entrar a la guerra en Corea, hay un sentido que comprenderemos al descubrir los motivos que impulsaron a dicha nación a entrar en la guerra. Tiene sentido todo lo que tiene conexión unitaria, que entra en la integración de un conjunto; por eso una vivencia sólo tiene sentido cuando posee una significación para la totalidad de la vida, como una jugada de ajedrez sólo tiene sentido cuando se la relaciona con el juego total. Una jugada, por la juga-

da misma, no tiene sentido. Se entiende ahora por --
qué la libertad, por la libertad misma, carece de sen-
tido? Es ésta la razón por la cual la interpretación
de Heidegger parece tan encomiable cuando afirma que
el Dasein "posee necesariamente la libertad de supe--
rarse". Qué cuál es la pauta, el criterio ético que
decide sobre tal superación? "La aceptación silencio-
sa y angustiosa de la culpabilidad fundamental (la --
dereección o el estar arrojado en el mundo), que com-
prende anticipadamente todas las posibilidades del Da
sein, puesto que se confunde con la anticipación mis-
ma de la muerte". Son palabras de Heidegger. Desde
el momento en que, gracias a este esfuerzo, acepto mi
finitud, veo y vivo mis tareas, todas las cosas tales
como son y tal como yo soy, acepto llanamente mi res-
ponsabilidad, hago de la mía una "vida auténtica", es-
to es plena de sentido y de valor. Lo cual, en exis-
tiano, quiere decir: soy libre para hacer a mi vida au-
téntica o inauténtica.

EL DATO QUE APORTA LA EXPERIENCIA RELIGIOSA.

(Fenomenología del acto místico).

"El estremecimiento es la parte -
mejor de la humanidad. Por mucho
que el mundo se haga familiar a
los sentidos, siempre sentirá -
lo enorme profundamente conmovi-
do". Fausto (Goethe).

El más grave reproche que generalmente se hace al desemboque nihilista y pesimista del existencialismo heideggeriano y sartriano es que no toma en cuenta la totalidad de la experiencia humana. Filósofos de la categoría de Platón, Plotino, San Agustín, Pascal, - Hegel, Spinoza, Descartes, Malebranche, Kierkegaard y Bergson (para no mencionar sino algunos de los más -- destacados); y tantos y tantos historiadores, psico-
logos, místicos, poetas, novelistas y escritores de - todas las épocas, tipos y categorías, tantos que po-
drían llenarse páginas con sus nombres; nos hablan de un tipo de experiencia que, por lo universal, se ovi-
dencia como típica experiencia humana, que es aquella que hace desembocar la angustia no en la desesperación o en la resignación heroica, sino en la alegría, en - el entusiasmo, en la afirmación de una tarea humana - con sentido, en el descubrimiento de un índice rector de la acción creadora y libre; experiencia que pone - a quien la padece no frente a frente de la nada y de - la muerte, sino frente al ser mismo, en su total ple-
nitud y a su continuidad immanente; en la que el ser angustiado no constata su aniquilación sino su libera

ción. Que, en suma, halla en el fondo de su visión - no un "vacuum" sino un "plenum". Tal ocurre en el arrobó, raptó o éxtasis de la "iluminación".

Tras de un examen acucioso de la literatura mística mundial, particularmente de la occidental, he aquí una clara descripción fenomenológica de la "experiencia mística" tipo.

En la angustia de su cósmica soledad y de su desamparo, en la trágica conciencia del aparente vacío que lo constriñe y lo anonada, el hombre busca el camino del conocimiento que le revele el misterio de su propio ser, la "voz" amiga capaz de contestar a su --escalofriante interrogación. Sabe bien que no habrá de encontrarla en el mundo de la objetividad, de la --verdad objetiva -que roza apenas la periferia del problema-; está harto de verdades y nada habrá de confortarle sino la realidad, la realidad misma, que está --si está en alguna parte- dentro de él mismo, en su viviente subjetividad, en las profundidades de su propio ser. Como que es el único ser en el universo conocido, que, siendo, es y a un tiempo mismo es capaz de interrogarse a sí mismo sobre el enigma de su propio ser. Entonces, en actitud contemplativo-activa, que es a la vez interrogación e imploración, ansia y ruego, irrumpe de súbito la gran revelación. El ser se le revela "de un modo casi plástico" como una "presencia" que no es un "ningún" ni un "algo", sino un -

"alguien". La conciencia es asumpta en un pasmo, --- que es un "asombro" --el asombro de los asombros-- ante la inmensidad, ante lo absoluto del ser, que lo permea y lo trasciende en su total plenitud; en un arrob metafísico que es "alegría", no mero goce ni exaltación eufórica; no alegría de o por, sino alegría -- pura y simple, dicha suprema, beatitud, al contacto radial, "poro a poro", de la vida misma, omnipresencia y omnivalencia integral; en fin, en un rapt de "amor", amor puro, como respuesta automática ante el impacto amoroso de la numinosa "presencia", que es -- Amor (el odio no existe en el universo como algo sustantivo, sino adjetivo, como mera reacción negativa del ser en el mundo de los "contrarios", en la facticidad) en su medular esencialidad existencial. Su vida, su ser entero, se halla de pronto subsumida, inmersa en la vida, en el Ser como totalidad. Es el instante efímero de la experiencia del ser como "totalidad cumplida". Es la sed (trana) del atman que se debate en el engañoso, en el ilusorio mar de la existencia -- (Samsara), que se calma en la trascendencia del trance místico (nirvana) por su efímera o duradera absorción en Brahman, la "nada de la plenitud", el "Único necesario y absoluto", de que habla la Mística oriental. Para la conciencia cognoscente es, pues, conciencia de plenitud; para el sentimiento es dicha inefable; para la voluntad es renuncia momentánea de individuación,

de eclipsidad; entrega incondicional y total, amor. He ahí los tres momentos o éxtasis de la "Iluminación". El hombre de la auténtica experiencia mística --no el devoto ni el rezandero-- renuncia a la palabra fe, -- que menta creencia y no vivencia; prefiere el vocablo viviente: iluminación. Porque todo en ese instante es luz, misterio que deja de ser misterio, vida, plenitud, gozo, paz, eternidad, amor. La nada, la muerte, la finitud, la temporalidad, toda negación y todo límite quedan en suspenso y como anulados. El tiempo -- sustantivo, la pura y viviente duración, se hace patente, prístina realidad. El Dasein (el ser ahí y -- ahora), con toda su miseria y limitación, desaparece por un instante y se funde en el Sein, se aniega en -- la plenitud, en la integridad del Ser. Renuncia también a la palabra Dios, tan horra de sentido, tan de pauperada, tan envilecida por el "Man" de las religiones positivas. El "sin nombre" sería quizá la mejor expresión. Porque el Ser no se le revela como una -- totalidad masiva, homogénea, apeirónica, como un "en sí" absoluto, como "algo", sino como "Alguien", como "presencia" real y concreta, aunque absoluta, como "mirada" que no sólo no le roba el ser y lo anonada, sino que, a su "mirar", sonrío, gesto por igual humano y divino. Es la fusión misteriosa, la simbiosis integral, la comunión suprema de amigo y amigo, en mágica síntesis existencial. Es la "sinfonía incompleta" de

la existencia individual (existencia en pos de una --
esencia) que se completa en la experiencia de su inte-
gración en lo que es, por esencia, actualísima exis-
tencia. Ahora bien, y por añadidura, en este supremo
instante nirvánico, puede el hombre dudar de la per-
sistencia, de la per-vivencia, de la in-solución de --
continuidad, de la imposibilidad de la aniquilación --
total del ser?

Pertrechado en la experiencia de su propia reve-
lación, vuelve así el hombre cargado de sabiduría, --
"preñado de misterio", fuerte en la evidencia de su --
incompartible visión. Deja, pues, a los filósofos --
discutir. Ahora él sabe, y sabe que sabe. Y se rein-
tegra a la faena diaria con un nuevo sentido de las --
cosas, en la seguridad de la grandeza del destino hu-
mano.

Véase el atisbo que de tal experiencia nos da --
Plotino (Sexta Eneada, Libro IX, "Del Bien y de lo --
Uno"): La causa principal de nuestra incertidumbre --
es que la comprensión que tenemos de lo Uno no nos --
viene ni por el conocimiento científico ni por el pen-
samiento, como el conocimiento de las otras cosas in-
teligibles, sino por una presencia que es superior a
la ciencia.... Esta contemplación del alma es, más --
bien, un éxtasis, una simplificación, un abandono de
sí, un deseo de contacto, una perfecta quietud; en fin,
un deseo de confundirse en lo que se contempla.... En
tonces el alma puede ver a Dios y verse a sí misma, --

tanto como lo permite su naturaleza; se ve brillante de claridad, llena de luz inteligible, o, más bien, - se vé como una luz pura, sutil, ligera; se vuelve -- Dios o, más bien, es Dios. En ese estado el alma es, pues, como un fuego resplandeciente; y si cae luego - al mundo sensible, se hunde en la oscuridad.... Cualquiera que lo conozca sabe lo que digo; sabe que el alma vive entonces otra vida, que avanza hacia Dios, que lo alcanza, que lo posee, y en ese estado reconoce la presencia del dispensador de la verdadera vida. Ve la fuente de la vida y de la Inteligencia, el principio del Ser, la Causa del Bien, la raíz del alma.... Cuánta felicidad es entonces la suya, es lo que pueden juzgar hasta cierto punto los que no han gozado de ella, por medio de los amores terrestres, viendo la alegría que experimenta el que ama cuando obtiene lo que ama.... Entonces, cuando haya permanecido suficientemente con El, vendrá a revelar a los demás, - si puede, este comercio celeste".

Como todos los estudiosos saben, la fuerza de -- Plotino consiste (con las limitaciones y deficiencias conceptuales propias de su época: el alma, el bien, - la inteligencia, etc.) en que, aparte de darse en él reunidos el gran místico y el eminente metafísico, es notable, a través de sus escritos, su voluntad de mantener siempre a la misma altura el impulso del místico por descubrir en sí mismo el secreto del Ser, y --

el impulso científico para criticar y entender la experiencia. Su análisis de la Eternidad y del Tiempo (Tercera Eneada, Libro VII) sólo hallan su paralelo en las finas meditaciones de San Agustín (Confesiones, Libro XI, Cap. XIV a XXVIII) o en las recientes de Heidegger y Sartre.

No de otra manera describe la experiencia mística el Prof. H. Bois en su obra: "La Valeur de l'Expérience Religieuse": "La presencia de Dios en mi conciencia no puedo definirla analíticamente con palabras, ni traducirla con la precisión exterior del lenguaje intelectual que usamos al hablar de la experiencia sensible. Mientras más me empeño en buscar palabras para expresar este comercio íntimo, mayor imposibilidad siendo de expresarlo con la ayuda de imágenes usuales. Pero me es conocido, de una manera mucho más honda que por las facultades intelectuales descurtidas, por una intuición profunda contra la cual ninguna argumentación o razonamiento pueden prevalecer. - He la aquí. Puedo adivinar su acercamiento y experimentar su contacto como cuando, en el silencio de la noche, se oyen los pasos o se toca la mano de un amigo que aún no se reconoce. Está cerca de mí, dentro de mí, al punto de sentirlo lo más íntimo de mi propia vida. Es una presencia misteriosa, inefable, singular, sin analogía con nada de lo que se expresa comúnmente con ese nombre. Sí, al aislarme de todo lo ex-

terior y replegarme a la más honda profundidad de mi conciencia, experimento con incomparable intensidad la penetración candente y directa de una vida en la que la mía parece ahogarse o más bien de donde ella parece surgir; me encuentro así ante una fuerza extraña - frente a la cual mi fuerza no es más que debilidad, - por más que sea de una naturaleza semejante y que tome de ella su esencial movimiento. En una intuición espontánea, viviente e íntima, sé, entonces, de la manera más indiscutible, que mi ser se funde en un Ser que lo envuelve y lo desborda; en una Conciencia, de la que la mía no es más que un débil reflejo, en una Vida de la que la mía no es más que continuidad y radiación".

He reunido una cantidad considerable de testimonios, semejantes a los anteriores, de las más diversas fuentes, todas precisas, serias, responsables y, además, notablemente coincidentes. No las transcribo aquí, en el cuerpo mismo de trabajo, por no hacer redundante la exposición, prefiriendo el análisis crítico.

Ahora bien, qué valor tienen, ante la exigencia de rigor científico, tales descripciones? Uno fundamental, en mi concepto: el de ser no hipótesis ni elucubraciones ni fantasías, sino la expresión de una experiencia directa, viviente, profunda, tan profunda que ha provocado, en todos los casos, una radical trans--

formación y una elevación sensible en la tónica espiritual de sus vidas. Bastaría eso sólo para darlos - vigencia legal como datos positivos dentro de la investigación filosófica.

Pero tiene otro. El místico no puede dejar de creer, aunque lo intentara, en lo que con certidumbre ha visto y sabe. No hay lobotomía, ni narcosíntesis ni "shok" eléctrico capaz de curar la -para los psicólogos chabones- "alucinación" de la auténtica experiencia mística, como no lo hay para curar la en todo caso, similar de Heidegger, verbigracia, por lo que hace a su experiencia de la Nada. La irresistibilidad de su creencia es el criterio de su verdad. M. Rauh, (x) a propósito de la experiencia moral y de la fé en la libertad, dice: "Yo creo en la libertad, y esta creencia es irresistible. Ahora bien, la irresistibilidad de la creencia es el único criterio que podemos tener de la verdad. Si yo creo en la existencia de leyes en la naturaleza, no es porque yo capte -Hume y Kant lo han demostrado- entre el hecho A y el hecho B quien sabe qué liga sustancial, transitiva, que me haga de algún modo asistir a la creación de B por A. Es que no puedo evitar el creer en tal relación. La certidumbre consiste, pues, en el caso, y no puede consistir más que en un cierto estado inte

(x) Boletín de la Sociedad Francesa de Filosofía. -- "La Noción de Libertad Moral". Abril 1903.

rior irresistible. Entonces, si yo acepto este criterio, y no hay otro concebible tratándose de verdades objetivas, no veo por qué he de rehusarme a aplicar - el mismo criterio cuando se trata de una certidumbre moral interior. No puedo impedirme a mí mismo el -- creer en la libertad cuando yo actúo; tal creencia es tan cierta como la creencia en una ley de la naturaleza que se me impone cuando contemplo las cosas".

Se argüirá: es que el demente tiene igual certidumbre cuando asegura que es Napoleón o Agustín Lara. De acuerdo. Sólo que en ese caso se trata de un hecho objetivamente falso (por más que sea subjectivamente verdadero) con falsedad obvia, 100% evidente, que tendría en su apoyo el consenso humano universal. Pero cuando se trata - como en el caso de la experiencia mística- de una auténtica experiencia normal, al alcance de quien quiera que se ponga en "situación" apropiada, que ofrece la nítida característica de creencia irresistible y, además, respaldada por un de hecho universal consenso humano, de todas las épocas y con testigos de la más varia calidad, incluyendo una legión de cabezas intelectualmente eminentes; entonces no -- hay más remedio que aceptar los hechos y sacar de -- ellos las consecuencias metafísicas a que haya lugar. Y habrá que reírse de los "abstraccionistas" que no -- desaprovecharán la ocasión de sacar su disco rayado y marcarnos con la musiquita de la "conciencia trascen-

dental". El existencialismo ya está por fortuna curado de espantos y harto de pamemas pseudo-filosóficas.

Nos hallamos, pues, frente a un dato ignorado -- hasta aquí por la rama del existencialismo pesimista y nihilista, cuyas implicaciones metafísicas hay que dilucidar. Una de ellas pareceme ser ésta: la angustia no lleva necesariamente al hombre a la presencia de la Nada, sino más bien a la presencia del Ser, de la totalidad del Ser. Y si en algunos casos --Heidegger, Sartre, unos cuantos más-- el resultado del análisis, no obstante situarse en formal actitud fenomenológica, ha dado un resultado negativo, probablemente se debe a un obstáculo subconsciente que, en forma de escondido pre-supuesto, hizo impura, imperfecta, la "epojé", y que jugó el papel de mancha en el objetivo del microscopio intuicional. Para mentes empañadas por la debacle espiritual de la postguerra, -- por el cuasi morboso y dramático escepticismo de la postguerra, con la consiguiente derrota de los conceptos y valores tradicionales, se concibe ese grito que se diría casi histérico y desesperado-- de ambos: Fuera Dios! Abajo Dios! "L'existencialisme --escribe -- Sartre (Humanisme, 94)-- n'est pas autre chose q'un effort pour tirer toutes les conséquences d'une position athée cohérente". Ahí está el prejuicio, la posición previa tomada, el obstáculo ifranqueable para una limpia "epojé". Y, claro, el resultado del defor

me análisis existencial no podía ser más que éste: la nada, la muerte como fin necesario de la posibilidad, la finitud radical y la gratuidad de la existencia humana, la estúpida aunque heroica resignación, la acción moral sin finalidad y sin sentido, "el hombre es una pasión inútil". Era natural. Hablar de Dios en una Francia o en una Alemania totalmente desmoralizadas, en plena derrota material y espiritual, era como "mentar la soga en la casa del ahorcado". De todo -- tiene en Europa la culpa Dios, como en México de todo tiene la culpa Alemán. Y para no toparse con Dios, -- se topó con la Nada, que es como decir: con nada. De ahí el ser abstracto, ser-fantasma, deformado, menguado, deshumanizado, que es el ser del hombre en el ingeniosísimo truco del nihilismo existencial.

Pero el ser humano, real, con toda su miseria y limitación, está ahí, "vivito y coleando", riéndose -- de la maniobra fallida, listo para proseguir, con fruto y sin prejuicios, la encuesta metafísica existencial.

Y basta. Me tomado tan a pecho la defensa del -- hombre "humano" que cualquiera diría que estoy en trance de postular el reemplazo de la metafísica por la -- mística y de propiciar una moral religiosa. Nada más lejos de mi pensamiento. Nada de Dios (como supuesto metódico, se entiende) pero tampoco de no-Dios; tan -- pre-judicio es lo uno como lo otro. No; ni ruda acometida crítica cobra pleno sentido en las palabras de --

Duguesclin al hundir su puñal en la espalda del rey -- don Pedro, en los campos de Montiel: "ni quito ni pongo rey; sólo ayudo a mi Señor". Y mi Señor es una Metafísica Existencial depurada, que tenga en cuenta -- tanto la autenticidad como la universalidad de la experiencia humana. La idolatría del genio no me subyuga; de modo que no es cosa de aceptar, así como así, las conclusiones del primer resentido que pase por la calle, por muy genio que sea. Me de permanecer fiel al lema que sirve de título al conjunto de ensayos -- que forman este documento humano: "El existencialismo a la luz del buen sentido filosófico".

LA CONVERSION DE LA METAFISICA EN ETICA.

"El destino del hombre es, pues, primariamente acción. No vivimos para pensar, sino al revés; pensamos para lograr pervivir".
J. Ortega y Gasset.

El hombre es un ente metafísico. Este es un hecho y no una gratuita afirmación dogmática. El yo, no el sujeto empírico cuya realidad se manifiesta por entero dentro del orden y ley de lo fáctico, sino esa íntima y última realidad suprapísica para la que reservamos el sufragante calificativo de EGO TRASCENDENS o de YO -- puro (por llamarlo de algún modo); ése es un objeto metafísico cuya realidad se instituye en el campo que A. Müller designa como de "lo inexperimentable" por principio e inferible sólo de lo experimentable". No es objeto de experiencia, en cuanto tal, ni puede serlo puesto que trasciende el orden categórico experiencial. Su estructura óntica no se nos revela sino como el A -- PRIORI ontológico, como la condición subjetiva de la posibilidad misma de la experiencia. Esto sólo puede negarlo un ciego positivismo materialista que se contra dice a sí mismo al negarse a aceptar los hechos. Ni siquiera es un dato, sino simple y sencillamente un hecho, sin más. Pero es un hecho metafísico SUI GENERIS: su ser se nos revela esencialmente como un PODER SER, -- como un "posible" dinámico cuya posibilidad radica por entero en la ACCION, en el paso actuante de LO-QUE-NO-ES a LO-QUE-AUN-NO-ES. Es un perpetuo FIERI. Actúa, -- y como su ser es ser libre, es, pues, IPSO FACTO, un su-

jeto moral. Es una "persona" humana. La moralidad - no se da en la EMPIRIE ni tiene en ella su raigambre. La posibilidad moral radica en el SER mismo en cuanto ser actuante y libre. Por eso, quien niega al fenómeno moral su raigambre metafísica, no sabe lo que dice; pertenece obviamente a ese sector humano que se ocupa de la Filosofía, pero que, según la expresión de Lange, está "radicalmente incapacitado para la Filosofía".

No importa cuál sea el origen o la causa inmediata de nuestro ser (lo que no está a discusión), NUESTRO SER, no EL ser, sino precisamente NUESTRO SER, el que afirmamos al decir YO SOY, el "PARA-MI" implica - SER-LO-QUE-NO-ES, lo cual, si no ha de traducirse en mera vacuidad conceptual, significa A FORTIORI esto: un PODER-SER que anhela SER-MAS, es decir, una voluntad, una aptitud de ser todo lo que PUEDE SER en la plena realización de su posibilidad inmanente. Y esta voluntad de ser, de SER-MAS, implícito en su esencial PODER-SER, no nos conduce como de la mano a la clara patencia de que el secreto del ser como PODER-SER está juntamente en el PASO de lo que somos a lo que no somos, paso que no es reposo sino movimiento, que no es ACTO sino ACCION? Es, pues, en la ACCION en donde radica la posibilidad misma de la posibilidad, de que el futuro (lo que no soy) se transforme en presente - (lo que en ese instante soy), dando así nítido sentido a la temporalidad.

La temporalidad sólo tiene sentido si designa un modo de ser: el del ser que se extraña, que se proyecta fuera de sí. La conciencia como negación interna de sí misma, no es ese ser que sin embargo es (el pasado) y ese ser que sin embargo no es (el futuro), si no esa incoercible, perenne apetencia de ser que va - del ser QUE-HA-SIDO al ser QUE-AUN-NO-ES, pero que -- PUEDE SER a través de un ser-siendo que representa el ápice, el momento fugaz que en este instante vivo. -- Es ésta la dinámica de la existencia, del ser que soy yo. Es éste el tiempo que se temporaliza en los éxtasis o momentos de la temporalidad. Y si no queremos engañarnos a nosotros mismos, escamoteando nuestro -- verdadero pensamiento en un puro juego de palabras -- -haciendo con ello imposible lo que yo llamaría una -- METAFISICA ORGANICA- qué otra cosa significa lo anterior sino la urgencia, la necesidad de convertir -- la METAFISICA en ETICA? La metafísica es exigida por la ACCION y el objeto que confusamente persigue se -- resuelve en términos prácticos, es decir, en ética. -- "La acción --dice Maurice Blondel-- ,es la sustancia -- misma de lo que se conoce". Es ésta la razón por la cual es imposible resolver aisladamente el problema -- metafísico y el moral.

Porque si el ser es esencialmente un poder-ser, eso nos muestra a las claras que el ser, en cuanto -- tal, es SER-PARA-LA-PERFECCION, aspiración ontológica cuyo contenido ideal es la PERFECCION misma, la pleni

tud, la plena integración del ser. Tal vez es ésto -- lo que hay en el fondo de toda aspiración religiosa, de toda mística de salvación. Por más que esto de -- salvarse (la salvación), tiene sus bemoles. Las pala-- bras, ya se sabe, son meros símbolos, pero algo hay siempre detrás de ellas revelador de sentido. Para el hombre inauténtico, salvarse significa escapar de su -- a veces insufrible cotidianidad, deshacerse del fardo de sus problemas inmediatos, de su aburrimiento, de -- su dolor, de su inseguridad; correr hacia un "más -- allá" que su esperanza le hace concebir como alivio, como seguridad y paz; por eso el cristianismo grega-- rio ha tenido siempre tan franco éxito, al igual que todas las religiones positivas. En cuanto al hombre -- auténtico, consciente de sí, preso en la angustia de su finitud, tampoco busca otra cosa que salvarse, pe-- ro no de la angustia que como revelación del ser es -- consustancial con él, sino del ser que la nada le re-- vela y que es un impulso insobornable de ser-siendo -- lo que no es. Su ser es una perenne huída, una esca-- patoria sin término. Salvarse es, en su última esen-- cialidad, HUIR DE. El presente es negación del ser, fuga ante el ser. En esa fuga el PARA-SI se revela -- como no siendo lo que es (pasado) y siendo lo que no es (f turo). "El hombre es el que niega. Niega al -- SER-EN- SI y lo hace surgir como mundo. Pero comien-- za negándose a sí mismo, y en esto negarse se revela como existencia. Y qué niega de sí mismo? Lo único

que puede negar: el ser . El PARA-SI se niega como - SER-EN-SI. Los llamados objetos del deseo no son sino los aspectos que protéricamente va cobrando la deficiencia que la existencia humana descubre en sí misma, en su propio EN-SI. El hombre niega su propio -- EN-SI y por ello existe: porque descubre a su SER-EN-SI como CARENCIA, como TOTALIDAD INCUMPLIDA, y PORQUE QUIERE Y HA DE QUERER SIEMPRE SER LA TOTALIDAD QUE NO ES". Como se ve, me apoyo en el propio pensamiento - de Sartre. De modo que no veo el porqué de tantos -- melindres frente al concepto puro de "salvación". Es uno de tantos gestos pueriles con que suele "adornarse" la mojigatería filosófica profesional.

El ser apetece ser, necesita sin taxativa ser. - Lo que está en riesgo a cada instante es, pues, el -- ser, suspendido en el vacío del no ser, y su única -- salvación está no sólo en ser sino en ser-más, ser -- para la posibilidad que aún no es, necesidad metafísica que cobra realidad en la angustia. "la necesidad metafísica --son palabras de Angel Vasallo-- no es -- una curiosidad trascendente; es un apetito, y apetito de ser, derechamente. Aspira a la posesión del ser; y el ser, de otra parte, no puede sino ser poseído, - de ninguna manera representado o conocido; de nada va le nombrarlo.... Desde el momento que existo, algo -- hay puesto en peligro que puede ser salvado; o, mejor que sólo será en caso de ser salvado. Eso es el ser".

El hombre del existencialismo nihilista es tota-

lidad incumplida, finitud, temporalidad, miseria; eso es el hombre. Dios sería el cumplimiento perfecto, -- la plenitud, la total coincidencia de esencia y existencia. Pero Dios no existe; existe el hombre, esta libertad creadora de angustia y de desesperación.

Por qué --son palabras de Vicente Fatone-- el hombre, si su libertad hace que haya un mundo y si su --responsabilidad es total, es creadora de miseria, de su propia miseria? Dónde reside el secreto de esa --miseria? Y dónde --si existe-- el otro secreto, el que Sartre se niega a revelarnos: el de la salvación?

Y agrega: "El nombre de Pascal aparece pocas veces en los millares de páginas que ha escrito Sartre. Pero, la condición humana analizada en sus obras, no es la que Pascal fué caracterizando en sus "Pensamientos"?

Todos los existencialistas contemporáneos, desde Chestov y Unamuno hasta Heidegger y Jaspers, son deudores de Pascal. Cómo podía no sufrir esa influencia --quien como Sartre ve en el existencialismo una nueva forma de humanismo? Pascal había querido eso, también: un nuevo humanismo sin concesiones, duro y áspero, --enemigo de toda lasitud y de aquel "probabilismo" fácil en que para salvarse bastaba la cobardía de un "lo hice sin querer" o la argucia casuística de quienes --creían que se podía chicanear con Dios. Qué es el --hombre para Pascal? "Juez de todas las cosas, imbé--

cil gusano de la tierra, cloaca de la incertidumbre y del error; gloria y deshecho del Universo". Tal es para él la "condición humana". Por lo demás, "el hombre de Pascal tiene que elegir, elegir aunque sea en una apuesta, en un PARI, porque de la elección dependen la vida y la muerte. Y en su elección el hombre se compromete, lo compromete todo: "su pasado, su presente, su futuro, y el de los otros a quienes la acción importa". Esta no es "una cuestión de filosofía"; aquí se lo arriesga todo.... Y qué es el hombre de Sartre? Es también gusano y cloaca; quiere huir de sí mismo en el futuro y en el pasado; busca el DIVERTISSEMENT inútil que termina con la palada de tierra; es incapaz de extremarse, vive TRUQUE PAR NATURE y es totalmente responsable porque "el miedo y el odio y todas las sociedades que nos ocultamos son TAMBIEN razones". (Huis clos, esc.5). Y tiene que elegir, y al elegir se compromete totalmente y compromete a estos otros que son su infierno y al mundo que con su elección hace surgir (Humanismo, 27). Pero el hombre de Sartre no conoce la gracia (esa posibilidad, digo yo) y parece estar irremisiblemente condenado.... Como en "SER y TIEMPO", "EL SER y LA NADA" es expresión de un pensamiento inconcluso. El análisis de las relaciones concretas con el OTRO conduce, en Sartre, a la desesperación: al PARA-SI no le queda otra alternativa que la de "dejarse BALLOTER indefinidamente por el amor y el odio, actitudes fundamentales que

constituyen, por igual, un fracaso". "Estas CONSIDERACIONES NO EXCLUYEN --se limita a agregar Sartre en -- nota a pié de página-- LA POSIBILIDAD DE UNA MORAL DE LA LIBERACION Y DE LA SALVACION. PERO ESTA DEBE SER ALCANZADA AL TERMINO DE UNA CONVERSION RADICAL DE LA QUE NO PODEMOS HABLAR AQUI".

Pero por qué no hablar? digo yo. No es éste el término lógico y obligado de toda investigación metafísica seria? De otra manera corremos el riesgo de -- quedarnos con el calificativo de meros "encampanados", de cobardes "buscabullas" de una Ontología que no se atreve a llegar hasta el final, a agotar sus últimas consecuencias.

Dicho esto esa sólo con el ánimo de dar vigencia filosófica al contenido ideal de perfección, como vivencia, dentro de la típica experiencia humana; sin -- que ello quiera decir que "adelante visperas" yondo, sin más ni más, a desembocar en una mística de salvación. No; hay en mí una nítida voluntad de mantener -- mi pensamiento dentro de un plano estrictamente filosófico, aunque, eso sí, no especulativo sino ACTIVO, no dialéctico, sino EXPERIENCIAL. Aparte de que no -- hay ninguna cosa estúpida detrás del inquirir en el -- campo de la mística cuando éste representa un paso -- más en el esfuerzo intelectual honrado por perforar -- la "cortina de hierro" que nos permita asomarnos si -- quiera al inefable misterio de la existencia. No soy de los que se asustan ni me tiembla la mano al trans-

cribir las siguientes palabras de Eugenio Blondel: --
"La noción de causa primera, de una perfección metafísica o de un ideal moral, estas concepciones de la razón, vanas, falsas e idolátricas, si se consideran como representaciones abstractas; son verdaderas, vivas y eficaces desde que dejan de ser un juego del intelecto para ser una certidumbre práctica". Lo cual, pienso yo también, no implicaría un regreso a la vieja metafísica, sino que se trataría de discernir qué sustancia y fuente se oculta bajo la forma intelectual de la metafísica. O si --según frase de Marcel-- se trata de saber, precisamente, si entre la metafísica y la mística existe, en fin de cuentas, una barrera precisable.

Cosa horrenda la mística! Pero qué es sino místico el resorte formidable del movimiento social de liberación que el marxismo representa, un misticismo humanista aunque AMETAFISICO, que sería absurdo si no fuera porque el móvil subconsciente, el "irracional" (es decir, el metafísico) está ahí en el fondo, como vergonzante vivencia, oculto sólo por razones de congruencia lógica, único modo de construir una DOCTRINA DE LA ACCION consecuente con el principio fundamental, con el dogma confesado, con el A PRIORI metafísico negativo: NO-DIOS? Qué el movimiento marxista no es un maelianismo? Que Lenin no fué un místico de la acción, el místico redentor del proletariado? Hombre! Qué -- hay más irracional, más ilógico, más absurdo, que sa-

crificar el bienestar personal, la familia, la patria, la vida misma, por la liberación de una clase social, por la transformación de un mundo sin razón de ser trascendente, sin finalidad histórica, en suma, sin sentido. No se descubre una contradicción interna en el proclamado ideal de una "sociedad sin clases", en que los fines individuales no cuentan sino en cuanto supeditados a la finalidad política y a la voluntad unánime y anónima del Estado? Me gustaría saber cuál es la finalidad no política, sino humana, de ese Estado-fantasma que sacrifica en última instancia al hombre en nombre del hombre! El sujeto y el objeto de la historia es el hombre, no el Estado. El Estado no es un ser histórico. El Estado omnipotente, totalitario, es el más repugnante truco que ha inventado el hombre para esclavizar al hombre, al imposibilitarlo para realizar su tarea verdaderamente humana, personalísima, la única por la que vale la pena haber nacido.

Ahora bien, si el hombre ningún hombre, puede -- tener un actuar fecundo sin un resorte místico (el amor, la patria, la ciencia, el arte, la humanidad), puesto que la médula de su ser es pura y esencialmente metafísica, entonces, de mística a mística, dan ganas de decir: me quedo con una mística con fundamento no negativo, sino positivo, lo que equivale a decir, con una ética que tenga en cuenta la totalidad de la experiencia humana; que me permita realizar mi

faena humana, individual, dentro de los cuadros y en función de un ideal social auténticamente humano.

Pero volvamos al punto de partida. Dijimos antes, con Maurice Blondel, que "la acción es la sustancia - misma de lo que se conoce". Eso, en cristiano, significa que el ser, en su esencial ímpetu como ~~QUERER~~ SER, "presentándose", descubre el mundo, con lo que se realiza, por integración, como ser-en-el-mundo. En otras palabras, el conocimiento encuentra en la acción su propia fuente y raíz. El problema de la acción --siguiendo el hilo de su pensamiento-- es éste: Tiene el hombre un destino, y un sentido la humana existencia? Para que nuestro destino se haga un problema, -- es menester que algo HAYA CAIDO de pronto sobre nuestra vida que nos ~~SUSTRAYA~~ SUBITAMENTE a la inconsciencia de las determinaciones naturales, ¿ nos dé esta conciencia: que NUESTRA VIDA ES UN PROBLEMA. Hay -- aquí como un rompimiento de equilibrio entre aquello -- que íntimamente quiere EN nosotros y lo querido y hecho por NOSOTROS. EL PROBLEMA MORAL CONSISTE EN ADECUAR EL IMPULSO ORIGINARIO DE LA VOLUNTAD EN NOSOTROS el impulso del ser CON LAS REALIZACIONES DE LA VOLUNTAD. Que al destino humano haya que darle una solución negativa, que la vida ha de ser refutada -- como -- diría Nietzsche --, es el programa de todo PESIMISMO O NIHILISMO: LA VOLUNTAD DE LA NADA. Pero he aquí que el análisis fenomenológico del acto volitivo muestra que no se da ni concepto ni voluntad real de la nada.

Siendo de la esencia de la voluntad el querer ALGO, - querer la nada es, teóricamente contradictorio. La - voluntad de la nada traduce la insuficiencia de todo querer empírico y es confesión implícita, querer im- plícito, de un objeto adecuado subyacente en la inten- cionalidad volitiva. "En tu nada -leemos en el Segun- do Fausto- esperé hallar el todo". La voluntad de -- la nada es, pues, voluntad de ALGO (I).

En la afirmación de la libertad frente al deter- minismo; la acción va buscando la ECUACION DE SI MIS- MA. Surge así la llamada "moral naturalista" que bus- ca una comunicación más íntima con el universo. Mas el universo, como naturaleza, no puede satisfacer a la voluntad volente: "parece como si se infiriera de to- da experiencia que ella no es lo que debiera, lo que queremos que sea". Así, realizándose en la experien- cia y siguiendo su inevitable trayectoria, la acción se ve forzada a establecer un sistema de verdades me- tafísicas.

Por de contado la verdad metafísica no es una co- rrespondencia entre una realidad como cosa metaempíri- ca y un intelecto puro. El orden metafísico se con- tiene en la misma voluntad. Las concepciones metafí- sicas expresan la necesaria expansión de la voluntad. Surge el caudal de las concepciones especulativas; -- pero, aun así, la base vital de que emanamos sigue -- obrando en ellas para hacerlas SIMBOLOS DE LAS EXIGEN- (I) Véase A. Pränder: "Fenomenología de la Voluntad".

CIAS de la acción, eficaces **ETICAMENTE**. Por este carácter regulador que asume, el pensamiento especulativo, nacido de la práctica, vuelve de nuevo a la práctica. "Toda gran filosofía -dice el citado Blondel- encuentra su principio y su término en una concepción del - destino humano: la práctica la orienta y ella orienta a su vez a la práctica. Siempre, todo sistema filosófico completo ha sido una ética". La acción es la sustancia de la metafísica.

De ahí por qué todo existencialismo congruente - culmina **A FORTIORI** en una doctrina de la acción. Oigámoslo de los propios labios de Sartre: "La doctrina que os presento es justamente lo opuesto del quietismo, puesto que declara: **NO HAY REALIDAD FUERA DE LA ACCION**; y va más lejos aún puesto que agrega: el hombre no es otra cosa que su **PROYECTO**; no existe sino - en la medida en que él se realiza; no es, pues, nada como no sea el conjunto de sus **ACTOS**, nada como no sea su **VIDA**". (Humanisme, 55).

EL PROBLEMA DE LA MORAL INDIVIDUAL.

"Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse". J. Ortega y Gasset.

La condición del hombre, es pues, de incertidumbre, de tanteo, de "náufrago" en el océano de su propia angustia, de desolación. Pero también de riesgo. En cada jugada arriesga su destino. Y lo verdaderamente grave, lo que da a la "condición humana" dramático patetismo, es que no puede dejar de jugar; tiene que jugar o que retirarse del tinglado del juego - la existencia- (to be or not to be that is the question); tiene que decidir a cada instante porque, inclusive, el rehusarse a decidir ya es en sí misma una decisión. Ortega y Gasset expresa esto mismo en forma tan certera como elegante: "Mientras el tigre no puede dejar de ser tigre, no puede destigrarse, el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse". -- Cada uno de nosotros está siempre en peligro de no -- ser el "sí mismo", único e intransferible, que es; de donde el viejo imperativo de Píndaro, grabado en el templo de Apolo, en Delfos: "llega a ser el que eres".

En el desarrollo de la tesis de la necesidad de la conversión de la Metafísica en Ética, creo haber -- dejado fuera de toda duda que el problema moral consiste en adecuar el impulso originario de la voluntad -- el impulso del ser- con las realizaciones de la vo--

luntad. Si el destino del hombre -y esto nadie lo -- discute- es primordialmente acción, entonces toda encuesta ontológica consecuente con sus propias premisas tiene que culminar en una interpretación del sentido en cuanto inspirador y rector de la praxis, de la vida activa, que es otro modo de decir: en una doctrina de la acción.

La esencialidad ontológica del ser del hombre implica elección, cumplimiento, compromiso, realización. Y lo que del filósofo se espera es justamente aportar alguna luz sobre las formas posibles de este cumplir del hombre, en cuanto ente cuyo modo de ser es el querer saberse y hacerse. Por supuesto, el filósofo sabe que esta elucidación no puede intentarse sino desde y en el seno mismo de la conciencia. Si a esto se le llama idealismo, bien está, siempre que no se le incluya dentro de las formas idealistas extremas, de un trascendentalismo inoperante o inhumano. "El filósofo -escribe Angel Vassallo- es el hombre que sabe que la conciencia es la dimensión de su consistencia. Este comportamiento se llama, en términos muy generales y deliberadamente injustos para con todos los matices, idealismo; y en ese sentido toda filosofía, en cuanto lleva con dignidad ese hombre, es, en alguna esencial manera y medida, idealismo. Enfrente, sólo puede suscitárselo un prejuicio: el prejuicio del hombre en cuanto inhumano, es decir, en cuanto ente entre los entes, como una cosa entre las cosas. El --

realismo, en efecto, viene a ser la intrusión guaranga de un comportamiento del hombre inconsciente -como cosa- en el filosofar. El realismo toma su punto de partida en las cosas, res, o, lo que viene a ser lo mismo, supone siempre que la conciencia es una excrescencia de las cosas. Si quisiera ser consecuente el realista, para justificarse, debería arrancarse del todo la conciencia, cosa que hasta el presente (bien que - para daño de la filosofía) no se ha podido lograr que hiciera". (1)

Esto deja limpio el terreno para la afirmación de que "el ser ontológico no puede ser reconocido sino en manera personal por la totalidad de un ser "engagé" en un drama, que es el suyo, al mismo tiempo -- que lo desborda en todo sentido; por un ser al que le ha sido conferido el poder singular de afirmarse o negarse (en su ser), según que afirme el ser y se abra a él, o bien que lo niegue y al mismo tiempo se cierre a él -pues en este dilema reside la esencia misma de la libertad".

Como que "ser es la subjetividad que excede -- y participa en un más, en cierta zona de adherencia.

(1) El idealismo absoluto, en efecto, con una cosa personal conciencia reprime o de algún modo ignora -- "lo personal bajo todas sus formas, ignora lo trágico, niega lo trascendente e intenta reducirlo a expresiones que desconocen sus caracteres esenciales"; según frase, que hago mía, de Gabriel Marcel.

Este excederse le da validez; en ese excederse el ser se constituye, y constituye el ser de aquel más. Y - al ser-con el sujeto se enriquece, se renueva y constituye". Es ésta la única manera de entender el proceso de actualización de todas las posibilidades del ser, como ser-más, del impulso originario de la acción que se convierte en raíz y resorte de toda posible actividad creadora, de toda libertad. Como que es ella quien es libre, libre en el proceso irracional de -- creación de nuevas cualidades. La libertad moral del ser como persona consiste en la participación activa y autónoma en la ala creadora pura, en la cual forma un radio de actividad creadora especial. Libre es -- siempre la acción y nada más que la acción.

Es ella, y sólo ella, la fuente y raíz de toda - vida moral: positivamente, por la afirmación o enriquecimiento, o bien, negativamente, por la negación - o degradación del ser. Es por ello, de un modo concomitante, el sujeto de todo posible juicio de valor. - No son, pues, los valores morales cualidades que se - agregan al ser por su realización, sino, al contrario, es el ser mismo quien al afirmarse o negarse libremente de tal o cual modo, en su enriquecimiento o degradación merece el calificativo moral, se convierte en sujeto del juicio de valor. Los valores se conciben así no como atributos del ser, sino como virtualidades de la posibilidad, como categorías ontológicas de

la acción. Es este el secreto de la libertad como -- actividad creadora, y del valor como actualización vi va de sus posibilidades immanentes. Es esto, en una palabra, lo que confiere "sentido" a todo humano ha- erse, lo que nos entrega el contenido de una Etica -- con fundamento metafísico existencial.

Habría que puntualizar entonces y decir: no es el valor el fundamento de la acción; es la esencialidad activa del ser, en su espontánea y libre actualiza- ción, la que da margen o fundamento a toda posible -- valoración moral. Afirmar lo contrario, sería inser- tar la heteronomía en la raíz misma del impulso origi- nario a la acción, haciéndola esclava de una pre-deter- minación axiológica; sería la muerte de la libertad.

Queda, así, inoperante la objeción usual y banal de que la Axiología no nos proporciona un fundamento válido para la conducta al comprobar la objetividad -- ontológica del ser de los valores. De un modo iróni- co se hacen aparecer los valores, en su apriorística objetividad, como meros productos de la fantasía, co- mo "palomitas" voladoras en la vácua irrealdad de un "cielo" metafísico, sin conexión alguna con la doloro sa realidad humana, como "ideas platónicas" en el sen- tido sustancial del término, es decir, hipóstasis.

No; la axiología investiga la esencia de los valo- res éticos sólo en cuanto expresión de "posibilidades ideales" de la acción, como posibilidades immanentes --

del ser mismo en tanto querer-ser-más, en tanto modalidades del ímpetu originario de superación, de plena integración. Ahora bien, lo único que una Ontología sería afirma es que tales modalidades valiosas de la posibilidad no son arbitrarias, sino que forman, -- dentro de la inmanencia del ser, a manera de cauces-límite, dentro de un orden axiológico preestablecido (sin dar a la expresión un sentido teológico que no -- está en la mente darle); tal como se dan al hombre, -- verbigracia, dentro de un orden físico preestablecido, las leyes naturales, que éste no ha dado a la naturaleza, sino que se le dan, sin que esté en su mano -- crearlas o alterarlas. Las cosas son así, y basta.

En otras palabras, el ser del hombre ejerce su libertad no en el ser mismo (lo cual no tiene sentido), sino en el modo de ser; su actuación creadora se manifiesta en las posibles modalidades del ser actuante -- en la "situación", situación que él mismo elige libremente o que sin o contra su voluntad empírica, se le impone.

El que tales esencias valorativas se den o no -- como existentes en la mente de Dios, es cosa harina de otro costal. San Agustín afirma, sin ir más lejos, -- que, al igual que todas las leyes de la creación, se dan en la mente de Dios, de modo que el devenir universal no es sino "el desenvolvimiento del pensamiento divino a través del espacio y del tiempo". Sólo -- que tal afirmación es válida en el terreno de la fé,

en los dominios privativos de la Mística, no de la --
Ontología.

Por lo demás, los valores, como valores dados, -
no son esencias formales, abstractas (como los concep-
tos), sino materiales, concretas. La belleza o la bon-
dad, en general, no se dan en parte alguna. Los valo-
res morales, o son valores de la "persona", humana, -
valores personales o no son nada. Son "vivencias", -
realidades vivientes en la experiencia cotidiana, lo
cual no obsta para que la filosofía los estudie y ana-
lice en cuanto esencias, con la mira de fijar el per-
fil estructural, óntico, de su pura esencialidad on-
tológica.

Si estoy en trance de actualizar las posibilida-
des immanentes de mi ser, dentro de una "situación" -
concreta dada, mi ser entero reacciona, según el tipo
de "hombre" que libremente he elegido ser, en un im-
pulso afirmativo, negativo o neutro (que no es sino -
una forma implícita de negación), en una decisión que
compromete la totalidad de mi ser (mi irrevocable --
destino) y que, claro, puede y suele --ya en el proce-
so de la actualización, no en el acto primordial de -
la decisión misma-- apoyarse en ciertos motivos (valo-
res o formas ideales del ser-más) o ganar ímpetu me-
diante el recurso de determinados móviles (religiosos,
eróticos, estéticos, políticos, etc.); pero el impul-
so primero, la decisión original del ser-que-no-era --

para devénir del ser-que estoy-siendo aquí y ahora -- (mi decisión) es anterior y previa a toda "toma de -- posición", a toda concurrencia de motivos y móviles. Es en la postrimería del "cumplimiento", en la acción cumplida, cuando surge la peripecia del auto-juicio -- o del ajeno juicio moral.

Es a Kant a quien debemos esta precisa distin -- ción entre motivos y móviles.

Los motivos son las valencias que, en tanto formas ideales, se ofrecen a nuestra conciencia como meras posibilidades de acción, sólo que con validez objetiva, como expresión apodítica de leyes vigentes en el mundo moral (comunidad espiritual de los fines); -- verbigracia, la generosidad y la crueldad aparecen -- ante la praxis humana como expresiones valentes, positiva la una, negativa la otra, de la experiencia convivencial, en cuanto que encarnan dos sentimientos -- asimismo inversamente valiosos: el amor y el odio, -- formas empíricas a su vez de afirmación o de negación del ser. Por eso, y sólo por eso, valen: porque son paradigmas de afirmación o negación del ser.

Y porque así como hay en la empirie, pongamos ~~en~~ por caso, un mundo físico, con sus leyes de validez ~~o~~ necesaria y universal, hay también --con realidad ~~ontológica~~ ontológica-- un mundo eidético, con sus leyes lógicas, e igualmente válidas; como hay, en fin, dentro de la -- propia realidad ontológica, un mundo ~~moral~~ moral, con sus -- leyes axiológicas (que ~~se nos dan como valores~~), de --

idéntica validez. Sería cómico, por ejemplo, negar -- que lo justo, en cuanto tal, en su íntima esencialidad, se impone a nuestra conciencia estimativa como -- algo positivamente valioso en sí y por sí. Y ello -- porque está en la "naturaleza de las cosas" el que -- así sea. Las leyes morales se imponen al hombre con la misma necesidad (con necesidad moral, se entiende) con que se le imponen las leyes físicas o las secuencias matemáticas. Puede ignorarlas o violarlas, pero no alterarlas. Lo más que está en su mano es describir las (cabe la invención ética), pero ni crearlas ni destruirlas. Y es que, querámoslo o no, somos partes integrantes de un todo coherente y unitario, dentro del orden universal de lo existente, y no vértices de arbitrariedad, "ruedas locas" en el seno del caos.

Los móviles, en cambio, son los resortes empíricos de la acción, que ponen en juego (en calidad de impulsores o motores) la actividad de esa potencia orgánica maravillosa, que es la voluntad, sin la que toda actualización práctica sería imposible.

Es en este terreno de los motivos y los móviles, como índices de "sentido", en donde se devuelve toda Ética, toda doctrina de la acción. Y es no sobre el "logos" sino sobre el "ethos" humano en donde resulta operante toda válida Pedagogía.

/Es así como, dentro de una coherente "doctrina de la acción", surge patente la posibilidad de una --

Axiología. En efecto, por qué puede la "generosidad", verbigracia, ser el predicado de un juicio de valor -tal hombre es generoso- sino porque se da a la conciencia como un "trascendente", como un "objeto" de conocimiento, dentro del orden categorial de la "Preferencia" que (tratándose de valores en sí, de valores intrínsecos) nadie puede objetar es de tipo emocional puro (1), categoría que, en su aprioridad, le confiere, sin más, su objetividad?

El valor (como pura valencia o valiosidad) es algo necesariamente trascendente frente al acto cognoscitivo que apunta hacia él. La fenomenología ha puesto de manifiesto que el carácter trascendente del objeto se contiene ya, también, intrínsecamente, en cada acto intencional. De ahí por qué cuando captamos un valor, captamos de un modo implícito que tal valor existe de por sí, como valor absoluto, es decir, con independencia de que lo intuyamos o no. Tanto los valores estéticos como los éticos requieren los actos adecuados para su captación, ni más ni menos que los objetos del conocimiento. Ahora bien, en tales actos van implícitos, al mismo tiempo, tanto la trascendencia de todos esos objetos con respecto a los actos que los apprehenden, como su carácter absoluto y su

(1) "En nuestros días -escribe Kant (citado por Brentano, "Psicología", pag. 177)- se ha comenzado a ver que la facultad de representarse lo verdadero es el conocimiento, y la de percibir lo bueno, el sentimiento, y que ambas no deben confundirse una con otra."

objetividad.

La "generosidad" es un objeto ideal-valente cuya estructura óptica lo circunscribe al orden ontológico de lo preferencial o axiológico, no de lo eidético. - No es una idea; es un valor. No puede pensarse, sino sólo intuirse como preferente. No puede definirse, - pero sí sentirse, sí vivirse. Es una experiencia de orden vivencial, no mental. Puede, quizás, esquemáticamente, mentalmente, darse el perfil conceptual de - su estructura óptica, pero su realidad íntima sólo se revela a la conciencia como "vivencia de valor" dentro de un orden, repito, estrictamente preferencial. El confundir los dos modos u órdenes de la realidad - el eidético y el axiológico - hace que algunos amateurs de la Axiología afirmen que el valor no es un concepto de "esencia", sino de mera "relación", de correspondencia entre un objeto y un estado subjetivo específico, que es un sentimiento de valor. "No hay valores sino para alguien y no valores en sí - dogmatiza Heyde - pues, si los hubiera, serían valores para nadie".

Lo que él no ve es que en el valor se dan tanto una esencia como una relación: una esencia imbibita - en su óptica esencialidad estructural (que nos permite, verbigracia, distinguir la generosidad de la lealtad o de la cobardía), y una relación que es una relación estimativa o apreciativa, que se da en el acto - de valoración. Y no hay que confundir el acto de va-

lorar (proceso subjetivo) con la valencia objetiva,-- con la esencialidad ontológica, con el ser mismo del valor. En el valorar se da necesariamente una relación valorativa, pero siempre sobre la base de algo -- objetivo que es el valor mismo, en cuanto tal, con -- plena realidad entitativa, como algo cuyo ser consiste en ser-valioso en sí y por sí. Inclusive, ya dentro de una escala preferencial, ciertos valores se nos -- muestran como más valiosos que otros, pongamos por -- caso, la generosidad con respecto a la probidad o -- la simple equidad.

Es así como es posible integrar una teoría de la motivación ética, válida para el hombre que, como "per-
sona", es capaz en la vida diaria de "hacerse", de --
construirse, con plena responsabilidad un destino,--
dentro de pautas ideales, objetivas, de acción.

En cuanto a los móviles cualquiera ve que éstos son los resortes emocionales de la volición, algo así como el petardo que dispara el potencial anímico para la actualización fáctica del acto de voluntad. En el paréntesis de indecisión que en el seno de la concien-
cia empírica se da generalmente para el hombre "inau-
téntico", para el hombre medio, frente a una "situa-
ción" dada, en una encrucijada de la conducta; la de-
cisión originaria de su Ser se debate en confusión, --
en dramática indecisión ante la responsabilidad. Es
entonces cuando surge el móvil emocional, subjetivo --
(erótico, filantrópico, político, hedonístico, utili-

tarista, ansia egoísta de "salvación" individual, etc.) que empuja a la voluntad a la acción, que pone remate y fin al proceso como "conducta" concreta y actual. Es el "individuo" -el "Man"- que juega torpe, a veces dolorosamente, a la moralidad.

Quede, pues, bien claro que no estoy formulando ni propugnando por una moral religiosa, sino por un tipo de moral estrictamente humana, con fundamento -eso sí- metafísico, pero que tenga en cuenta la totalidad de la experiencia.

... siquiera propongo el dato que aporta la "experiencia mística" como fundamento necesario de la moralidad. Nada más lejos de mi pensamiento. Hay gentes temperamentalmente inclinadas y, por ende, aptas para tal experiencia. El filósofo, sobre todo el profesional, es por lo general un tipo de estructura mental -propicia al exigente rigor metódico, que no gusta de invadir el campo puro de lo subjetivo, de lo "irracional", dentro del que se siente confuso y muy poco a sus anchas. Es más cómodo aceptar como vigente sólo lo racional, en sentido estricto, lo cual en todo caso no le impide un tangencial coqueteo con la metafísica auténticamente existencial.

Como no propongo, en fin, para el bien delimitado campo del conocimiento metafísico, el concepto de un Dios personal (dato válido en el caso de la vivencia mística), sino simple y sencillamente el concepto orgánico de Unidad Existencial, del ser como Plenitud, es -

decir, en cuanto esfera de integración de la totalidad del ser, como término impredecible de un infinito positivo, idea esencial en toda filosofía que se remonta - hasta las últimas fuentes de los problemas que le incumben y se le plantean, único medio, además, en mi convicción-, de lograr una concepción unitaria del universo, una visión de conjunto del mundo y de la vida, a la vez coherente y con sentido.

COINCIDENCIA DE SUBJETIVIDAD Y OBJETIVIDAD EN LA VIVENCIA MORAL.

"Cultura, hambre del espíritu,
su, hombre de vida superior;
he ahí nuestra salvación".
J.R.M.

Formulamos antes la tesis elemental de que en el hombre, filosóficamente hablando, la conciencia es la dimensión de su consistencia. La única oposición la encontramos en el infundioso campo del positivismo naturalista o materialista, por más que -como asienta el conocido maestro español- "ya se sabe que positivismo y materialismo más que dos modos de filosofía, son dos modos de ignorancia filosófica". Moralidad es, pues, subjetividad, pero, para ser humanamente válida, es a un tiempo misma objetividad, coincidencia de lo subjetivo del impulso originario y lo objetivo del contenido intencional en el proceso concreto de la actualización. En la concepción trascendental del ser del hombre no es sólo "un querer-ser" sino un "querer-ser más", apetencia ontológica que halla su contraparte en el mundo fáctico y consuetudinario no sólo como una "voluntad de persistencia" sino como una "voluntad de superación". Si no fuera por sus serios inconvenientes conceptuales, por la resonancia teológica que el vocablo suscita, me gustaría decir "voluntad de perfección".

Porque el hombre no es en la existencia real un mero ente metafísico, un espíritu puro, sino también una estructura somática, un cuerpo, ese repugnante "montón de alimentos" a que el genio acuático de Sar-

tre alude. El ser-aquí, el ser-en-el-mundo es, por añadidura, un ser vivo, un ser-en-este-mundo, que actúa - y se mueve dentro de un cuadro de "situaciones" que implica, con el ejercicio de su libertad personal, responsabilidad individual y social. Bajemos, pues, del moroso limbo metafísico y hagamos frente al hombre de carne y hueso, que vive con nosotros esta inquietante y dolorosa realidad. Es aquí, entonces, en la actividad corporal misma, donde hemos de buscar y encontrar la base orgánica de la moralidad. Y esta base no es otra que el instinto. Líbrems Dios de caer en un vil e inconsistente naturalismo moral. A mis años de escolaridad no se incurre en semejante sandez. Digo simplemente que si en lo psíquico-somático del hombre no se dieran impulsos concomitantes y concurrentes con el impulso originario del yo, no habría manera de hacerlo orgánico; la "voluntad pura" (el puro querer-ser) no podría expresarse como "voluntad empírica" actuante y eficaz, digamos como voluntad de colaborar socialmente o de obstruir, de salvar o de matar.

La voluntad empírica es una maravillosa potencia orgánica que no se mueve (esto es un truismo en Psicología) sin el resorte de un móvil, y ello a condición de que responda a una proclividad trópica o trófica, a una específica tendencia instintiva, inserta en las profundidades subconscientes de la capa psico-somática.

En dos libros admirables: "Orígenes del conocimiento

to" y "La base trófica de la inteligencia", del dis-
tinguido biólogo catalán, Dr. Ramón Turró (cuya lectu-
ra debí al consejo del maestro Isaac Ochoterena), quien
a su validad de hombre de ciencia unió una concienzuda
preparación filosófica, puesta a relieve en su obra: -
"Filosofía crítica"; partiendo del análisis del hambre
como apetencia trófica celular, nos hace ver cómo de -
la sensibilidad trófica, específicamente selectiva, en
raizada en la oscuridad de la subconciencia, surge el
significado de los objetos y del mundo exterior, ha -
ciendo a la larga posibles esas asociaciones represen-
tativas elementales que son al propio tiempo el punto
de partida del conocimiento empírico y de la inducción
lógica. De donde se desprende que todas las possibili-
dades cognoscitivo-dialécticas del ego trascendental -
no serían factibles sin esa humilde raigambre orgánica
que es la apetencia trófica.

Pues bien, sin esa raigambre orgánica del instin-
to, en su múltiple diferenciación, tampoco hallaría -
eco ni habría base fáctica de sustentación para la ac-
tualización empírica de la actividad creadora y libre
del ser del "hombre", en cuanto sujeto moral. Una -
ética de tipo existencial exige, por consiguiente, pa-
ra ser operante y no quedarse en el limbo de la pura -
especulación, un análisis del fondo orgánico de la -
praxis, que nos la haga ver como lo que realmente es:
una vivencia, una experiencia moral, con raíz en el -
lagua subconsciente del psicosoma.

Diremos entonces que en la esencialidad del actuar humano, en este mundo real y concreto, está que lo que - en los dominios del ser es objetivamente necesario, en - los ethos es subjetivamente orgánico. Si no fuere así - el sujeto moral se quedaría ad perpetuum en las nubes, - en su linda mongolfiera, sin poder aterrizar y tomar par - te activa en los asuntos humanos.

Por eso sostengo que en la raíz de toda vivencia -- moral (que es siempre "vivencia de valor") debe buscar-- se el impulso primario, orgánico, correspondiente, y que éste se halla en el mundo subyacente de los instintos, - tomado el vocablo no en su sentido restringido de "hábil filológico", de "modo espontáneo, aunque específico, - de reacción frente al estímulo", sino en una connotación más lata que englobe la totalidad de las tendencias, pro - clividades o impulsos congénitos: apetencia trófica, tro - pismos, avideces vitales de todo orden, disposiciones -- psíquicas temperamentales afectivo-activas, en suma, to - dos los resortes dinámicos de raigambre somática y ps-^{ic} - quica.

He aquí, pues, lo que un acucioso análisis de la - multívoca y plural diferenciación del instinto -al mar - gen de nomenclaturas oficiales y de los cuadros cerra-- dos de la Psicología- nos entrega:

- 1.- Instinto de conservación (de persistencia como sér vivo, de defensa vital), base natural de -- toda actitud contrípeta o ego-céntrica (egois--
... en sus colaterales:

a) instinto de lucha (ciega voluntad de vencimiento de obstáculos) que se expresa como lucha por el pan, por la hembra, por la posesión de cosas agradables o útiles para la economía vital.

b) instinto de placer (1), impulso fuertemente enraizado en las profundidades de la libido, que lleva de un modo natural al hombre a buscar lo agradable y placentero, y a huir de lo desagradable y penoso. Es la base inconsciente de la propagación de la especie, fuente de equilibrio orgánico y poderoso acicate de la evolución. Otra de sus formas es la tendencia generalizada al bienestar individual y social.

c) instinto de economía del esfuerzo, llamada por Ostwald "ley del menor esfuerzo" -máximum de aprovechamiento por mínimum de esfuerzo-, que podría llamarse también "instinto de adaptación al medio" o de "aprovechamiento vital". Es, junto con los instintos de posesión y de bienestar, la raíz orgánica de la Economía.

d) instinto de desgaste de la energía sobrante, base biológica del juego y quizá -como lo

(1) El llamado instinto de reproducción es una pura paparrucha científica; ni el animal ni el hombre se ayuntan para reproducirse, sino por el placer que en ello encuentran.

ha visto Guyau- de la propia creación ar-
tística,

e) instinto maternal, base consciente de -
la conservación de la especie -"1- mujer -
es el genio de la especie", ha dicho el -
Dr. Gonzalo Pittaluga- y de la estabilidad
Social. Quienes se empeñan en ver en la -
maternidad una mera prolongación del "ins-
tinto de posesión", ni son buenos observa-
dores científicos ni merecen haber tenido
madre.

2.-Instinto de poderío, de afirmación y expan-
sión de la personalidad (que tan a fondo -
ha estudiado el Dr. Alfredo Adler), ese --
instinto de conservación del "yo", cuya --
obstaculización o negación es una de las -
más seguras fuentes de neurosis.

3.-Instinto de sociabilidad, impulso orgánico
de adaptación al medio social, antecedente
natural de toda convivencia humana, que, -
en su forma elemental, se expresa como vo-
luntad de ayuda mutua. Es el punto de par-
tida de la Sociología.

4.-Instinto de progreso, anhelo de mejores for-
mas de la vivencia y de la convivencia.

5.-Instinto de filantropía, forma específica
de la simpatía que nos lleva espontáneamen-

te a participar en la dicha y a compartir el dolor, ajenos. Es la raíz anímica de buena parte de la actividad ética, - del desinterés, inclusive del heroísmo.

- 6.- Instinto de equidad, proclividad elemental de exigir, primero, lo que nos pertenece o corresponde y, luego, de dar lo que pertenece o corresponde a los demás. Véase la actitud del niño, en su cuna, cuando se le arrebatata y, en seguida, se le devuelve un juguete (reacción de enojo y alegría elementales).
- 7.- Instinto de saber, mezcla de curiosidad natural de conocer e interpretar el mundo - que nos rodea y, luego, de conocernos a nosotros mismos; necesidad perentoria de averiguar el porqué, el cómo, el qué y el para qué de la realidad que vivimos, y que - al nacer nos es dada, sin más.
- 8.- Instinto artístico, necesidad orgánica de expresar en formas de belleza la desnuda - realidad que la naturaleza ofrece al hombre, fenómeno universal que la Antropología ha descubierto y puesto de relieve.
- 9.- Instinto de superación (que no hay que confundir con las meras apetencias de progreso o de sociabilidad), exigencia anímica

de rebasar la animalidad; ansia de liberación de las formas inferiores, elementales, de la experiencia; sed de espiritualización, eco y forma orgánica del fundamental querer ser-más. Impulso subconsciente de toda actividad creadora, de toda cultura, de toda actualización moral.

- 10.- Instinto de rebeldía (modalidad del anterior) contra las formas ineficaces de la vivencia, contra los moldes gastados aunque mantenidos por la inercia convivencial.
- 11.- Instinto de libertad, anhelo de vivencia autónoma e irrestricta; voluntad de autonomía individual, a la vez que (reforzado y fundido en el instinto de rebeldía) dinamita de todo movimiento histórico de revolución social.
- 12.- Instinto de unidad, fuente y raíz de todo empeño metafísico, a la vez que -junto con el ansia instintiva de salvación- de toda actitud religiosa.
- 13.- Instinto de persistencia, de continuidad del ser, fundamento subconsciente e insobornable de toda creencia en la inmortalidad de ese "impredicable" espiritual que -- como irracional pero -- no sabemos, pero -- presentimos, forma la porción indestructible de nuestro ser. El suicidio es la ne-

gación misma del instinto, aunque prueba plenaria de la realidad y de la libertad del "yo".

Es así como la immanencia del ser se liga, en síntesis existencial, con la trascendencia del cumplimiento, cómo el orden trascendental coincide orgánicamente con el orden fáctico. La vida espiritual y la vida corporal, en perfecta simbiosis. -- Quién, en efecto, no ve que el querer-ser del ser halla su complemento orgánico en las múltiples facetas del instinto de conservación; que el ser se afirma en la personalidad como instinto de poderío; que sus posibilidades de expresión, de vivencia estética, hallan su cauce natural en el instinto artístico; que su ímpetu de relación ontológica con el "para-otro" encuentra un fundamento práctico en los instintos de sociabilidad, de filantropía y de equidad; que la exigencia de autoconocimiento, de "saberse", tiene su contraparte en el instinto de saber; que el impulso originario de querer-ser-más cobra suelo y raigambre en el instinto de superación; que su ser-libre encuentra resorte fiel en el instinto de libertad; que su anhelo de cumplimiento total toma firme asidero en el instinto de unidad; -- que, en fin, la angustia metafísica logra respiro y alivio en el instinto de persistencia, de continuidad del ser?

Lo espiritual y lo corporal, lo trascendental y lo fáctico, lo egoidal y lo psico-somático, forman, como se comprueba en la experiencia de cada quien, un todo orgánico, funcional, unitario. La metafísica sin la ética, como la ética sin el dato de conciencia subliminal, no bastan, como se ve, para explicar la totalidad del ente humano.

Con lo anterior hemos descubierto y puesto de relieve el fundamento orgánico y -no se tiembla la mano al escribirlo-, con ello, la base trófica de la moralidad. Porque la moralidad es, sustantivamente, eso: hambre, hambre de espiritualidad, apatencia de vida superior, ansia insobornable de ser más.

Y todo el problema moral -el drama humano- no consiste sino en el conflicto entre lo espiritual - (lo específicamente humano) y lo animal que en él - hay, fundiéndose y confundiéndose en íntima promiscuidad. Es la eterna lucha entre el Hombre y la Bestia -Dr. Jekyll y Mr. Hyde-, el titánico esfuerzo del espíritu por rebasar la animalidad.

Esto mismo expresa en forma clara y bella el Dr. S. G. Mung, conspicuo discípulo y continuador de Freud, cuando, al hablar del instinto sexual y del instinto de conservación propia (que este último llama "instinto del "Yo") e instinto de poderío, escribe:

"En realidad, la naturaleza humana es la protagonista de una cruel y casi interminable lucha entre el principio del Yo y el principio del instinto informe. El Yo es todo limitación; el instinto no conoce límites, y ambos principios poseen la misma potencia. En cierto sentido, el hombre puede considerarse dichoso de no tener conciencia más que de uno de los dos instintos; y en ese sentido es prudente abstenerse de conocer el otro. Pero cuando conoce el otro instinto, está perdido. Entonces el hombre cae en el conflicto de Fausto. En el Fausto (parte primera) nos muestra Goethe lo que significa la aceptación del instinto; y en la parte segunda, lo que significa la aceptación del Yo y de su tortuoso mundo inconsciente. Todo lo insignificante, mezquino y vil, que hay en nosotros, se abate y humilla por lo pronto. Y para esto hay un buen medio: se descubre que "lo otro" que hay en nosotros es -- "el otro", o sea, un verdadero hombre que piensa, siente, obra, e intenta todas las cosas más abominables y despreciables. Sorprendido el ego, se emprende con satisfacción la lucha contra él. De aquí proceden esas idiosincrasias crónicas de que -- la historia de la moral nos ofrece algunos ejemplares. Uno de estos ejemplos, y bien claro, es, como ya se ha dicho, "Nietzsche contra Wagner, contra San Pablo", etc. Pero en la vida diaria de los hombres

abundan casos semejantes. Con este ingenioso medio se salva el hombre (el "Mán", diría yo), de la catástrofe fáustica, para la que le faltan ánimos y fuerzas. Pero el hombre cabal sabe que, aun su enemigo más acérrimo, y aun toda una banda de enemigos, no compensa y anula la contradicción peor, la del propio "otro" que "reside dentro de su pecho". Nietzsche llevaba a Wagner dentro de sí; por eso le envió el Parsifal. Pero aún más: Saulo llevaba dentro de sí a Pablo. Por eso Nietzsche llegó a ser un estigmatizado del espíritu y hubo de experimentar - la cristificación, como Saulo, cuando el "otro" le inspiró el "Ecce Homo". Quién se prosternó ante la cruz: Wagner o Nietzsche?"

Conflicto, conflicto y conflicto: conflicto -- entre el instinto de conservación que dice el hombre inexorablemente: "sálvate tú" y el impulso superior que le urge: "salva a tu hermano, aunque perezcas tú"; y conflicto (como en el drama fáustico, que es el de Nietzsche) entre el instinto de poderío, que pretende que el Yo quede siempre "encima" en todas -- las circunstancias, ya por camino recto o torcido, y el Yo mismo quien, en la decisiva protesta de un -- "no me defiendas, compadre", reivindica los fueros del espíritu, sacrificando la personalidad en aras de la "persona", haciendo con ello posible la afirmación creadora y libre de su "ser" dentro de los -- cauces de un destino ético positivo.

Es ahí la urgencia de formar o reforzar, mediante la cultura el ethos humano, entendiendo por tal "el sistema de reacciones morales que actúan en la espontaneidad de cada individuo, clase, pueblo o -- época". Es lo que propone el cada día más arrollador movimiento pedagógico actual del behaviorismo, aunque sin los fundamentos torpemente materialistas, ni la estrecha y pobre concepción del hombre y del mundo que de él se deriva, ya que como expresa el ya citado y eminente psicólogo Yung: "Una psicología que satisfaga sólo al entendimiento no puede -- nunca ser una psicología práctica, pues el conjunto de lo anímico no puede ser aprehendido por el entendimiento sólo. Querámoslo o no, la visión total del universo nos asedia, porque el yo es una expresión que abarque su conjunto total".

Uno de los rasgos esenciales en el carácter dialéctico del hombre, es el de permanecer siempre abierto y problemático para sí mismo; su realidad -- es siempre una posibilidad y su ser un poder: su "poder-ser más propio", "ser propiamente" o su "ser él". Lo que es no es sino que devendrá; y lo que -- puede devenir ya lo ha sido. Por otra parte, ser -- hombre es ser-responsable, porque es ser-libre. Es un ser que -- como asienta Jaspers -- decide cada vez lo que es: es un "ser-que-decide". Es, a un tiempo -- mismo, posibilidad y responsabilidad. Es esta la -- razón por la cual --hay que insistir en ello nil ve-

ces- la Metafísica no puede agotarse en pura Ontología; debe convertirse en Ética o desvirtuar su propia finalidad. Como la Ética no puede conformarse con ser mera axiología; debe culminar en una "doctrina de la acción", en fuente viva y actuante de moralidad, o en una Pedagogía.

No nos conformemos, pues, con llenar de dictorios y despreciar olímpicamente al "Man", al hombre de la calle, al "inauténtico" que no ha tenido la fortuna de alcanzar el momento milagroso de la "conversión", que lo transforme, sin más, en "auténtico". Hay que hacer la "socialización" de la autenticidad. La verdadera comunidad es, sustancialmente, una comunidad de personas responsables, mientras que la simple masa no es sino la suma de entes despersonalizados. Ahora que ser-persona (existencia humana, Existencia) quiere decir ser-otro, absolutamente, ya que la esencial y valiosa peculiaridad de cada hombre no significa sino que éste es otro - que todos los demás. De ahí la necesidad (utópica, por ahora) de dar no una educación moral "estandarizada" (que es la muerte del "Otro"), sino meras pautas ideales, directrices superiores de la "posibilidad", pleróicas no de normas ni de deberes, sino - de "invitación" y de inspiración, que permitan a cada quien, "a su modo", según su genio personal, "hacerse" a sí mismo y realizar su propio destino, en función de los fines sociales de la comunidad en --

que actúa, y, claro, del destino histórico, humano, en general.

Una Axiología, práctica, operante, convertida en "doctrina de la acción", tiene, pues, que dirigirse a la "persona" humana convenciéndola de que la responsabilidad es algo que brota del carácter concreto de la persona misma y de la "situación" concreta e irrepetible, y surge con esa concreción misma. Los valores absolutos, objetivos, se convierten así, en deberes concretos, se traducen en las exigencias de la vida diaria y en deberes personales.

Hay que inyectar y saturar la vida de valor. - "La educación -apunta Aloys Müller en su "Psicología" -es esencialmente un hacer intuir valores, no un hacer aprender doctrinas sobre valores". Hay que educar, despertando de su sueño empírico al burgués. El "burgués", explica Max Scheler, es aquél que, dejándose llevar por los medios de realización de una obra, se olvida del fin último, es decir, de los valores mismos. Porque el burgués -diga lo que diga Sartre- es nuestro hermano; hay que poner, pues, la filosofía al servicio del pueblo. Cómo? Haciéndole saber estas cosas tan sencillas como fundamentales: lo que -según la admirable explicitación de Viktor E. Frankl, "Psicoanálisis y Existencialismo"-, el hombre no tiene más remedio que enfrentarse con un destino, y tiene que -

moldearlo o aguantarlo para que sea suyo. 2o. que allí donde el hombre se enfrenta a las contingencias naturales, donde el hombre "se comporta" como tal - hombre frente a ellas, es decir, cuando deja precisamente de someterse al imperio de lo biológico (raza), de lo sociológico (clase) o de lo psicológico - (tipo caracteriológico), y de obedecer ciegamente a estos poderes, es donde comienza a ser susceptible de enjuiciamiento moral en todos y cada uno de los aspectos. 3o. que, para ello, se le ofrecen las siguientes posibilidades o "valores de acción", capaces de dar sentido y fecundidad moral a su vida:

a) Valores de buen cumplimiento de la tarea vital (forma elemental de la autenticidad) que se expresan dentro de la fórmula clásica: "sé lo que eres", es decir, sé fiel a tu personal, a tu personalísimo destino: si elegiste ser un "albañil", sé un buen hombre albañil, y si "médico", sé un buen hombre-médico. El valor de un hombre no se mide por su oficio o profesión, sino por el "modo" humano de ejercerlo. Es más estimable un honrado y concienzudo albañil, que realiza su faena con sentido de responsabilidad, que un médico descuidado e irresponsable o, peor aún, vil explotador del dolor humano, - de esa sociedad a cuyo esfuerzo colectivo debe su "título", es decir, su privilegiada situación. Aparte de que en toda ocupación concreta puede surgir la "situación" propia y, con ella, el impulso ac-

tivo epizonal, el momento o momentos cu - capaces por los solos de enriquecer, de dar un alto y noble sentido a la vida. "Por la grandeza de un instante se mide, a veces, la grandeza de toda una vida. La altitud de una cadena de montañas no la determina la altura de tal o cual valle, sino la altura de la - cumbre más alta". Son los puntos culminantes en - la vida de un hombre los que deciden en cuanto a su sentido.

b) Valores de creación que se dan en toda vida consagrada seriamente a la investigación, a la invención, al hallazgo de formas nuevas de expresión artística, a la promoción de nuevas modalidades en el campo de la economía, de la técnica, de la política, de la ciencia, de la filosofía, en suma, de la cultura; en una palabra, en toda actividad creadora - tendiente a enriquecer, ennoblecer o embellecer la vida, si en ello se pone un limpio y noble desinterés. La consagración plena, con el alma entera, a una "tarea" vital, es lo único capaz de dar íntegro sentido y dignidad a una vida, y lo único capaz, - por añadidura, de apartar a ella alegría y felicidad. La felicidad no es algo sustantivo, sino adjetivo, que adviene-con, que se produce espontáneamente en el fecundo cumplimiento de la tarea misma. - Quien busca por encima de todo la dicha, se bloquea por ese sólo hecho el camino que conduce a ella. - Por más que no es la dicha, sino la calidad e inten

sidad del esfuerzo en la "obra", lo que da el índice de la vida moral.

c) Valores de actitud. Una existencia al parecer empobrecida por la carencia de valores de fidelidad o de creación, puede, a pesar de todo, ofrecer una última posibilidad, y grande, de realización de valores. Ella es su actitud ante un destino adverso e irremisible. Cuando el hombre se enfrenta con su destino que no le deja otra opción que la de afrontarlo, lo que importa es cómo lo afronta, como carga con él como una cruz. Se trata de la actitud humana, verbigracia, ante el sufrimiento, o la dignidad frente a la ruina y el fracaso. Una actitud noblemente estoica puede, en tales casos, dar a la vida de un hombre pleno sentido.

/Ahora que no es preciso circunscribirse o aferrarse, por así decirlo, a un grupo cerrado de valores; la dinámica de la vida moral exige a veces ser lo suficientemente ágil para adoptar un nuevo tipo de actividad valiosa, cuando en ella y sólo en ella se dé la posibilidad de una auténtica realización.

Por lo demás, las tres pautas (a, b, c) de actividad valiosa antes señaladas no son los solos cauces válidos; son unas de tantas posibilidades para la vivencia humana de valores, para dar vigencia y sentido al actuar de un hombre, para estructurar un destino positivo. Son simplemente tipos selectos -

de realización, pero no los únicos.

Lo importante es actuar con plena conciencia - de la responsabilidad y en pleno uso de la libertad. Ningún hombre tiene derecho de invocar su propia insuficiencia ni, menos aún, de ignorar sus propias - internas posibilidades.

Quiero cerrar estas líneas con las palabras de Vicente Fatone, que son mías, aunque mejor expresadas por él: "No podemos ser dioses, pero estamos -- condenados a ser dioses, porque somos libres. La - libertad crea su propio juego a lo divino y crea, - a la vez, las leyes de su juego, que no pueden serle impuestas como si existiesen con anterioridad al juego mismo. Y esa ley es la que ya Descartes había descubierto: la generosidad". Por la pasión de la generosidad deja la pasión humana de ser inútil. "Es ésta la otra "delicada y exquisita" región del ser: la del sacrificio generoso porque es libre y - gratuito, y más generoso aún porque es angustia. - Somos angustia y somos generosidad.... Acto extra-- temporal y eterno, la libertad, en esa generosidad que es su gracia gratuita sostiene al ser y en él se sostiene, merced a una negación que ha dejado de - ser negación para ser abnegación. Esa es la ley de la generosidad. Y así la pasión del hombre, en este juego existencial, deja de ser inversa a la pasión de Dios, para ser, en su juego a lo divino y - más allá de la desesperación, esa pasión".

EL FENOMENO ETICO EN SU PROYECCION SOCIAL.

"Mientras Ibbieta (el hombre de Bar tre) piensa que 'siempre ha de lle gar la muerte para desvanecer este encantamiento', el encantamiento del futuro; Soane (el héroe espa ñol) sabe que la muerte, en este caso concreto su muerte, hará cre cer y tomar forma al futuro del hombre sobre la tierra". José Man cisidor.

En una especie de testamento moral, destinado a mis alumnos de la Universidad, tengo escrito: "lo que no es social, no es moral". La respuesta bizarra del soldado portugués, a quien su compañero, en el pánico de la derrota, encuentra metido de cabeza dentro de un barril, y le pregunta "¿Qué haces allí? -Estoy escondi do.- Pero con todas las piernas de fuera? - Lo que me importa, contesta, es la cabeza; a lo demás que lo par ta un rayo"; siempre me ha parecido tremendamente revela dora, típica, del individualismo moral radical. "¿Cál veme yo; a los demás.... que los parta un rayo".

Es esta la postura "moral" característica del bur gués. Y conste que doy a este vocablo no la connotación sociológica de Marx, sino el sentido ético que le da Max Scheler en su "El resentimiento en la moral", tal como quedó explicitado antes bajo el rubro: "El proble ma de la moral individual". El burgués, dice Scheler, es aquél que en la persecución de los medios olvida el fin último, que son los valores mismos. El burgués, aun en sus impulsos colectivos, es siempre un individua lista o, dicho de otro modo, un utilitarista; el objeti

vo de su acción no es un fin en sí mismo, sino sólo un medio para lograr algo que le es provechoso o ventajoso, es decir, útil. Vive siempre al margen de la moralidad. El hombre cabal, en cambio, es aquel que (en los actos cuya resonancia se gota en la intimidad de la propia — conciencia), sordo a las voces de la conveniencia, e — independientemente de toda imposición legal divina o humana, se decide, verbigracia a la acción leal o justa — sólo por ser leal o justa, sin más; sólo porque "no puede dejar de", por la irresistibilidad incoercible que — en el fondo su ser como "persona" halla; todo — su ser se afirma en ello, en el ímpetu creador y libre de arriesgarlo todo, de jugarse una carta al destino. — Y con ello, y por ello mismo, su ser se salva. Se salva de la "impropiedad", de la degradación, de la dispersión de su ser (en la deslealtad o en la injusticia), — con la vergüenza, el envilecimiento, y el sentimiento — de culpa que tales actitudes negativas llevan implícitas. Hace del valor mismo, ínsito en ella, el fin de — la acción. Como que por eso, y sólo por eso, la acción humana cobra un "sentido", una calidad moral.

Por supuesto, ya en el terreno de la actividad — con resonancia social, el juego en el fondo es el mismo; sólo que la decisión restringida de lealtad o de justicia para el "otro", para el próximo, en el caso concreto individual, se transforma ahora en voluntad de lucha por asegurar lealtad o justicia para los "otros", es decir para la sociedad, en cuanto grupo humano organizado.

En este "excederse", en este salir "fuera de sí", el impulso originario del ser como un poder-y-querer-ser-más, se torna en principio activo de acción "más allá de sí mismo" en resorte y raíz de actividad con "sentido" — ya no immanente sino trascendente, en potencia motora y fecunda en el proceso de continuidad histórica.

Y es aquí donde entran en juego motivos y móviles, formas y paradigmas ideales en la motivación; impulsos y fermentos vivos, emocionales, capaces de hacer saltar los resortes de la voluntad, de empujarla a la actitud o a la conducta con franca finalidad constructiva — y colectiva, dentro de los cuadros y urgencias históricas del momento que vive.

Para la moral individualista, expresa Max Scheler, (1) "el pecador que peca es mejor que el pecador que no peca, pero cuyo impulso pecador revierte sobre su intimidad y envenena su ser, aun cuando la comunidad experimente con aquél un daño, del que permanece libre en el seguro caso... La moral evangélica prueba en este rasgo su carácter rigurosamente individualista, al colocar en el centro la "salvación" y el ser del alma. Pero el que valor primordialmente de un modo social, esto es, — el que lo mide todo por el provecho o daño de la comunidad, debe, naturalmente, sentir y juzgar de manera muy distinta. Qué importa que la intimidad del alma sea —

(1) "El Rosentimiento en la Moral", edición de la Revista de Occidente, pag. 119.

ésta o aquélla? Qué importa que la parte de la conducta individual sustraída a la percepción propia sea ésta o aquélla? Lo fundamental es que el impulso pecador no conduzca a acciones nocivas para la comunidad. Y sólo como "disposición" para tales actos es "pecador" un impulso".

Como puede apreciarse por lo anterior, dentro de un libro concepto existencial del actuar humano, la acción social surge, de modo espontáneo, como una natural extensión, como una mera prolongación del impulso originario del ser. Sólo que Sartre no lo ha entendido así. A él todo le da náusea: la contingencia, la finitud, la vacuidad, la gratuidad de la existencia. El universo, la vida humana, la historia, carecen de finalidad y de sentido; "el hombre es una pasión inútil". El hombre no tiene otra cosa, en la tragedia de su total desamparo, que su libertad; no para pugnar por la libertad de los demás que, según él, nadie puede darles, sino para realizar libremente su propio "proyecto" individual, para construir su personal destino. Eso de que "cuando decimos que el hombre es responsable de sí mismo, no queremos decir que el hombre es responsable de su estricta individualidad, sino que es responsable de todos los hombres" (Humanisme, 24); no pasa de ser una "boute de" extralógica, una afirmación gratuita e incongruente con la totalidad del sistema. En las 722 páginas de "L'etre et le néant" no hay una sola prueba de que el -

"pour-soi" sea o deba ser responsable del destino concreto del "autrui". El hombre de Sartre se agota lógicamente en pura y descarnada solipsidad. Por eso su reciente afiliación como militante del partido socialista francés, pienso que debe tomarse como un acto de -- rectificación o de arrepentimiento, como un gesto romántico, en actitud "impropia", o -- como diría mi fraternal amigo Joaquín Macgrégor, usando el calificativo del propio Sartre --elegido bajo el signo de la "reflexión cómplice". En todo caso, un macanudo contrasentido. "cada realidad humana --son sus propias palabras (L'etre et le néant", 26a, edición, pag. 706)-- es a la vez proyecto directo de metamorfosarse su propio "para-sí" en "en-sí-para-sí" y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de "ser-en-sí", bajo las especies de una cualidad fundamental". O, dicho en cristiano, cada hombre -- es un doble proyecto: de metamorfosis de sí mismo y de apropiación del mundo. Yo que me metamorfosco y yo que hago del mundo mi propiedad. Yo, yo y yo. En dónde -- como no sea mediante un truco-- hallar la hendidura por la cual colarme e insertarme en la lucha social? Ni para qué esforzarme y sacrificarme por una comunidad humana carente en sí misma de finalidad?

Cuando en mi breve conversación con él, en París -- (febrero de 1950), le pregunté: "Cuándo publicará usted la obra que, sobre el problema moral, nos tiene prometida en la última línea de El Ser y la Nada?" me con-

testó: "Dentro de tres años". No la ha publicado aún, que yo sepa, pero está ya, implícita y explícita, en toda su obra filosófica y literaria, aparte de que contamos con algunos casos concretos de nítida ejemplaridad, como cuando uno de sus discípulos (Humanisme) llega a pedirle consejo sobre si debe quedarse con su madre en Francia o marchar a Inglaterra (para vengarla — muerte de su padre) a incorporarse a las fuerzas libres francesas. Tras de muchas sutilezas, haciendo ver al joven que se halla ante dos tipos de acciones muy diferentes: la concreta o individual y la indeterminada o social; que nadie puede a priori decidir y que tampoco puede hacerlo ninguna moral escrita, Sartre decide: "Si los valores son inciertos, si son siempre demasiado vastos para un caso determinado y concreto que pongamos en consideración, no nos queda otro remedio que confiar en nuestros instintos." Sin comentario. El único, si acaso, sería éste: para qué tanto millonario esfuerzo de civilización, de cultura, de angustia, si hemos de regresar al instinto para hallar en él la clave de la conducta humana? No hizo esto mismo el hombre de las cavernas, el del paleolítico inferior? Y, claro, el comentario del discípulo no se hizo esperar: "En el fondo lo que cuenta es el sentimiento; deberé escoger lo que me arrastra verdaderamente en una dirección determinada. Si siento que quiero tanto a mi madre como para sacrificar por ella todo lo demás — si deseo de venganza,

de acción, de aventuras-, me quedo con ella. Si, por el contrario, siento que mi amor por ella no es suficiente, entonces me marcho". Queda, sin embargo, el problema de determinar el valor de un sentimiento. Sartre lo hace al afirmar: "el sentimiento está constituido por los actos que se ejecutan". Luego, no es posible consultarlo para guiarse por él.

Y como en Etica no hay nada tan revelador ni tan definitivo como un ejemplo concreto, vivo y actuante: he aquí uno, el del español Ibbieta, personaje inventado por nuestro filósofo en el primer cuento de su tomo "El Muro". Séame lícito, en este caso, transcribir, -- resumiendo, algunos párrafos del ensayo de José Mancisidor, intitulado: "El existencialismo, filosofía de la evasión".

"Pablo Ibbieta ha sido detenido. Se le acusa de participar en la resistencia en contra de Franco en España. Pero se quiere de él que denuncie el sitio en donde se esconde Ramón Gris, uno de los directores del movimiento patriótico antifranquista. Un inquisidor lo interroga, e Ibbieta niega. Pero qué le impide a negar? Su solo instinto; no el espíritu de solidaridad con sus compañeros de lucha, ni la elemental consideración de que Gris era un dirigente responsable, organizador de la resistencia cuya vida, por necesidad, había que salvar. Un día sacan a sus compañeros de celda y los fusilan; pero a él, no. Se le ofrece la vida con tal que denuncie a Ramón Gris. ~~Ésta su vida contra la suya --~~

le advierte-. Se te perdona la vida si nos dices donde está". Se le da un cuarto de hora para que decida. He aquí las reflexiones de Ibbieta: "Naturalmente, sabía - donde estaba Gris.... Sabía también que no revelaría su escondrijo salvo si me torturaban... Todo esto estaba - perfectamente en regla, definitivo y de ningún modo me interesaba. Sólo hubiera querido comprender las razones de mi conducta. Prefería reventar antes que entregar a Gris. Mi amistad por él había muerto un poco antes del alba al mismo tiempo que mi amor por Comcha, al mismo tiempo que mi deseo de vivir. Sin duda le seguía estimando; era fuerte, pero eso no era una razón para - que aceptara morir en su lugar; su vida no tenía más - valor. Se iba a colocar a un hombre contra un muro y a tirar sobre él hasta que reventara: que fuera yo o Gris u otro, era igual. Sabía bien que era más útil que yo a la causa de España; pero yo me.... en España y en la anarquía; nada tenía ya importancia. Y, sin embargo, - yo estaba allí. Podía salvar mi pellejo entregando a - Gris, y me negaba a hacerlo. Encontraba ésto bastante cómodo; era obstinación; pensaba: "Hay que ser testarudo". Y una extraña alegría me invadía". (El resto - del relato tiene sólo una importancia literaria, artística). "He aquí el hombre que Sartre inventa. Es un - traidor en potencia y en latencia, capaz de venderlo - todo: todo, menos su libertad".

Manos su libertad de ser testarudo, orso que saltó

agregar. Qué pobreza de calidad verdaderamente humana hay en todo ese drama moral ! qué concepción más menguada del hombre, de la vida y de la libertad! Y no se nos venga con el cuento de que es sólo un hombre imaginario, un personaje de novela. No; es que se trata del hombre-tipo Sartriano, de aquel que quiere la libertad como un fin en sí, la libertad por la libertad misma, -- según palabras textuales y reiteradas. Esto me recuerda otras palabras brutalmente coincidentes: las de Lenin cuando se le interrogaba sobre la libertad dentro del Estado totalitario: "Libertad? --contestó-- para qué?" -- Y digo coincidentes, aunque con diversa implicación, -- porque para Sartre la libertad es libertad sana nada: -- pura y sabrosa libertad. Y no se me diga que el caso de Ibbieta es único. Toda la literatura sartriana está -- llena de ellos: ahí están sus personajes de "Los Camioneros de la Libertad", quienes, frente a los anuncios de movilización para la guerra, sienten frustrado su futuro. "La Muerte --dirá nuestro filósofo-- no es sino la -- revelación de lo absurdo de toda espera". Son las mismas inquietudes de Mateo, personaje de "La edad de la razón"; de Francisco, actor de "Muertos sin sepultura"; de Tom, el condenado de "El Muro"; de García e Inés, su jetos de "A puerta cerrada", para no mencionar más.

Y para que se vea hasta qué punto toda la ideología nihilista se exhibe en el caso de Ibbieta, he aquí -- aquí en frases textuales: "El había soñado con salvar -- a Esp... ; el había creído en la dignidad de la vida; --

él lo había tomado todo en serio "como si hubiese sido inmortal": sus proyectos eran líneas tendidas hacia la eternidad. Y ahora la muerte venía a dejar sin sentido toda la vida. Porque el sentido de la vida está en el futuro, y él ya no tenía futuro". Así queda exhibido, en su negra e inhumana realidad, el valor radicalmente negativo del existencialismo pesimista y nihilista.

Cuán diferente la actitud de ese otro personaje de la realidad española: Antonio Seoane! "Durante cuatro años he aportado mi modesto concurso a esta lucha grandiosa y heroica que libra nuestro pueblo por los sagrados ideales de libertad, independencia y República. Já más me he sentido pesados del paso que había dado. Todo lo contrario. El contacto vivo con este magnífico pueblo, la indomable rebeldía de estos labradores gallegos, es algo que sólo cuando se palpa muy de cerca puede comprenderse y amarse como yo he llegado a amarlo. Ojalá hubiera venido mucho antes! Actualmente estoy en prisión y estoy seguro de que mis días de vida están contados". Habla luego de su detención; de cómo han convertido su cuerpo en una piltrafa humana; de cómo, empero, hay algo que no pueden destruir: su espíritu de español patriota, de médular republicano. Y termina: -- "Con serenidad y también con orgullo de haber cumplido con mi deber, aguardo el momento final. Estoy seguro de que mi puesto, el puesto de los que caemos por la liberación de nuestra patria, será pronto cubierto por decenas y centenares de nuevos combatientes, de los hi-

Jos de esta brava tierra que me vió nacer y en la cual voy a morir".

Esto es hablar en "hombre" y no en "eunuco" de la libertad.

La experiencia de Seoane (que es la experiencia de tantos héroes conocidos e ignorados de la Independencia, de la Reforma y de la Revolución Social mexicana; de tantos otros de la magnífica Resistencia francesa; de tantos patriotas más caídos por la libertad de Israel, de Indonesia, de la India, de Egipto, del Irán) desmiente la experiencia de Ibbieta. "La muerte, su muerte, no acaba con la vida, sino que la prolonga. Y mientras Ibbieta piensa que "siempre ha de llegar la muerte para desvanecer este encantamiento", el encantamiento del futuro; Seoane sabe que la muerte, en este caso converge to su muerte, hará crecer y tomar forma al futuro del hombre sobre la tierra".

He ahí el motivo ideal del hombre moral, cabal, auténtico (este es auténtico, aunque no haya pasado por el trance de la conversión metafísica), en franca proyección social; he ahí, también, el móvil que dispara su voluntad de cumplimiento: el amor a la Patria, el móvil patriótico. Como, en el terreno puramente ideológico, están ahí los tres primeros siglos del Cristianismo, con su motivo ideal de la redención espiritual del género humano, y con su poderoso móvil emocional del amor fraterno; como está, en fin, el movimiento socialista contemporáneo, con su ideal de "una sociedad sin clases"

y su móvil sentimental del ansia de redención del hombre proletario.

Por eso, como el mundo entero está en crisis, es mi convicción que el filósofo no puede cruzarse de brazos, encerrado en su torre de marfil, viendo con indiferencia lo que a su alrededor ocurre. Tiene que tomar posición; tiene que decidirse a tomar parte en la lucha, no digo que necesariamente en las barricadas, en la militancia política, pero sí en el campo abierto de las ideas, orientando y señalando soluciones o rubros, según su leal saber y entender. Tenemos que decidimos entre comunismo ateo o democracia con medular inspiración cristiana. Porque, ante la evidencia de los hechos, tenemos que declarar que algo muy vivo y operante debe haber en el mesianismo comunista donde tal penetración y propagación logra, a la vez que algo vacío y anárquico debe haber en nuestra democracia cristiana cuando de esta manera se debate en plena crisis. Habla el Papa y su voz se pierde en la indiferencia y en el vacío; habla Moscú y el mundo democrático se coha a temblar.

Mi ideal no es la violenta y radical transformación social que el comunismo proclama, sino un proceso gradual con el fondo, revolucionario, claro está, histórico, hacia una democracia depurada y responsable, planificada, en que el espíritu de competencia individual ceda el lugar como está ocurriendo ya, y en eso está la salvación de la ~~democracia~~ a un espíritu de cooperación social, nacional e internacional, que ponga sobre

la Economía la Ética; sobre la materia, el espíritu. Mi libro de cabecera no es "El Capital" de Carlos Marx, — sino "Libertad y Planificación" de Karl Mannheim. No desdeño la economía, librense Dios. Creo que nuestra gran deuda con Marx consiste en habernos despertado del gran sueño medieval, obligándonos a aceptar el hecho de que es el interés económico el resorte principal en el actual del tercerio medio de los hombres y de las naciones, ya que, como diría el Maestro Casó: "No sólo de pan vive el hombre, pero principalmente de pan".

Como filósofo cumple, pues, en todo este libro, — con la tarea de orientar correctamente (a nadie se le exige dar más de lo que sabe y puede), es mi convicción, el rumbo de la acción social humana, dentro de cauces — no sociológicos o políticos, sino estrictamente éticos.

Porque, para mí, la crisis moral está por encima — de la crisis económica, y los hechos actuales evidencian que la moral está en crisis; la más grave crisis de todos los tiempos. En el proceso dialéctico de la historia, en el terreno político frente a la tesis: democracia individualista (Estados Unidos), ha surgido la antítesis: socialismo totalitario (Rusia); y, en el terreno ético, frente a la moral antigua, cristiana y burguesa, ha surgido el nuevo tipo de moral atea y proletaria, que al invertir casi totalmente el viejo cuadro de valores, ha venido a romper la secuencia de la moral tradicional.

Roma-Moscú: he ahí el pivote sobre el cual gira la

crisis moral de nuestros días. La crisis de la moral -- cristiana primitiva (que habría de convertirse en la -- moral burguesa actual) arranca de la rebeldía racionalista del siglo XVII, se acentúa en el materialismo ingenuo del siglo XVIII, se prolonga en el romanticismo intelectualista del siglo XIX, para culminar en el escepticismo realista, amoral, cínico, del momento actual. Cristianismo es fundamentalmente heroísmo, actitud heroica frente a la dura realidad del mal en la existencia; y el heroísmo no es planta que prospere en el terreno depauperado, en pleno estado de erosión, de nuestros días. El hombre de este siglo (no me refiero al mexicano, sino sobre todo al europeo, al hombre mundial), profundamente desilusionado, escéptico, cínico, ya no cree en la vigencia de -- los valores morales tradicionales; en realidad, no -- crece en nadie ni en nada. Así, sin el viejo asidero -- religioso, ético, sentimental, va al garrote de la circunstancia ambiente, sin rumbo ni control. Ya no le importa la bondad, sino el éxito de su acción. Tal es el cuadro crítico de la moralidad consuetudinaria, banal, de nuestra época. Cuando sabemos que en Martín -- Heidegger, de Friburgo, Alemania, al conceder derechos de traducción de su obra cumbre "Ser y Tiempo", a una empresa editora de la Capital, por unos cuantos dólares, pide sobre todo que se le envíe "en forma de alimentos", nos da una idea trágica, pero real, de la preocupación básica europea, del momento que vivimos. Que

cuál es la síntesis en la cual, en el movimiento dialéctico, habrá de resolverse la pugna entre la tesis - y la antítesis históricas antedichas? No lo sabe nadie con precisión. Pienso, sin embargo, que en el mundo nuevo que habrá de surgir de esta pugna, se impondrá un cuadro moral en el que los valores tradicionales habrán de subsistir no con nombres nuevos, pero sí con un sentido nuevo. Eso quiere decir que, mirando retrospectivamente crisis semejantes en el curso de la historia, soy optimista respecto a la reintegración moral - del mundo sobre bases, creo yo, que nadie puede predecir.

Paréceme, sin embargo, que el existencialismo francés (Sartre), no sólo no viene a resolver nada, sino - que, al contrario, aporta un nuevo elemento de confusión y de desorientación. Para él no existe más que el hombre como un ser de excepción, totalmente aislado en el universo, un universo sin finalidad y sin sentido.

Aparte de eso, sus conclusiones son el resultado de una profunda y muy difícil lucubración metafísica; y el pueblo no entiende de metafísicas. En otras palabras, se trata de una solución moral (para quien la acepte, por supuesto) para pensadores selectos, refinados, capaces de penetrar en los vericuetos de la alta filosofía, no para el pueblo que no entiende ni quiere entender de estas cosas. Jamás la solución existencialista, sartriana, será adecuada para la educación moral del pueblo, ya que éste, si acaso, entenderá (co-

mo de hecho lo han entendido muchos babosos) que el --
principio básico de la moralidad es éste: el hombre es
libre para hacer lo que se le da la gana; y esto es la
negación misma de la moralidad.

APENDICE N° 1.

"EL SER Y EL TIEMPO" DE
MARTÍN HEIDEGGER.

En condensado extracto y en sus puntos absoluta-
mente esenciales, he aquí un sumario del pensamiento -
heideggeriano, estructurado con base en la "Introduc-
ción a El Ser y el Tiempo de Martín Heidegger", del --
Dr. José Gaos, su mejor y más fiel exponente y exégeta,
y con referencias frecuentes a la obra capital.

Empecemos por la definición de filosofía y por la
precisión del objeto mismo del libro, expuestas por el
propio Heidegger:

a) "La filosofía es la ontología universal y feno-
menológica que parte de la hermenéutica del "ser ahí",
la que, a su vez, como analítica de la existencia, ata
el cabo del hilo conductor de toda cuestión filosófica
allí donde toda cuestión filosófica surge y retorna".

b) "El desarrollo concreto de la pregunta que in-
terroga por el sentido del término "ser", es la mira -
del siguiente tratado. La exégesis del tiempo, como -
horizonte posible de toda comprensión del ser, es su -
meta provisional".

Sigamos, ahora, el desarrollo del Dr. Gaos:

1.- La pregunta ontológica es la única que no pre-
gunta por ningún ente (algo que es, en alguna acepción),
en ninguna acepción, ni por el sentido de ningún térmi-
no que miente un ente en alguna acepción; es la única
que pregunta por el sentido del término que miente aque-
llo que es distinto de todo ente. Lo propio de los en

tes y los conceptos y términos relativos a ellos son - "ónticos"; lo propio del ser y los conceptos y términos relativos a él, "ontológicos".

2.- Habrá qué hacer la pregunta ontológica por igual a todos los entes, o habrá un ente singularmente señalado para responderla, para revelar qué sea el ser?.... Lo hay: el mismo ente que hace la pregunta, - el hombre mismo.

3.- La comprensión del ser no es, radicalmente, - ninguna comprensión en un sentido intelectual, sino en un sentido más básico y decisivo que todo lo intelectual.

4.- El hombre es un ente cuyo ser consiste en irle éste. Nuestro ser consiste, radicalmente, en este tener que tomar o prender en nuestras manos, por decir lo así, nuestro ser mismo, para ser. Este es el sentido radical de la humana "comprensión" del ser.

5.- La ontología del hombre es la "ontología fundamental" para o de la "ontología general".

6.- A este ser del hombre, el irle del ser, se le reserva exclusivamente el tradicional nombre "existencia", y al hombre mismo el de Dasein, infinitivo alemán que - significa "existir", pero que es ineludible traducir - literalmente por "ser ahí" porque el componente da, que significa "ahí" expresa justamente el miembro central de la articulada constitución del ser del hombre, de - la "existencia", según se verá. El "ser ahí" es, pues, el ente hombre; y la "existencia", el ser de este ente,

su esencia - "hasta donde se puede hablar de esencia"..
Y, así, se puede decir que "la esencia del "ser ahí" -
es la existencia".

7.- Al "ser ahí" es esencial, según se verá, "ser
en el mundo", como condición de posibilidad de que para
el "ser ahí" se den entes dentro del mundo, entes "in-
tramundanos", entre ellos los entes cuya forma de ser
no es la del "ser ahí".

8.- La ontología no es posible con otro método --
que el de la fenomenología, ni ésta tiene un objeto --
más propio que el de la ontología, y ambas, ontología
y fenomenología, no son sino la filosofía misma defini-
da, respectivamente, por su objeto y por su método. -
El método de la analítica existencial u ontológica -
(para distinguirla de la existencial u óptica), es ade-
más, "hermenéutica" (interpretación o exégesis); la --
comprensión preontológica del ser, esencial al "ser --
ahí", no puede ser sino interpretativa. En fin, su --
método es "trascendental" ya que el ser es lo puro y -
simplemente trascendente, pues que es lo único distin-
to de todo ente, lo trascendente a todo ente. Toda -
comprensión del ser, pero eminentemente la existencial-
ria, es trascendental.

9.- Pero hay dos modos de ser del "ser ahí", car-
dinalmente fundamentales: el modo de la "propiedad" y
el de la "impropiedad". El "ser ahí" que es en el mo-
do que es el modo de la "propiedad", es "él mismo" en
el doble sentido de ser dueño de sí mismo -de "comprenderse" a sí mismo- en lo que él mismo es, más peculiar

mente, esta misma "comprensión" de sí mismo. El "ser ahí" que es en el modo, que es el modo de la "impropiedad", no es "él mismo", sino "uno" como "los otros", -- "uno" de "los otros," o simplemente "uno" y, a lo sumo un "uno mismo"; por tanto, no es dueño de sí mismo en lo que él mismo es más peculiarmente. Hay, en fin, un modo de ser, el modo del término medio de la vida diaria, el modo de la "cotidianidad", que es el modo de la "indiferencia" entre los dos modos anteriores, los cuales no son sino, recíprocamente, modificaciones -- de él. Dentro del modo de la "cotidianidad" es a su vez el modo de ser fundamental, el modo del "ser en el mundo".

10.- El "ser en el mundo" es una "estructura" a la vez unitaria y triple: sin menoscabo de su unidad, se destacan en ella los elementos del "mundo", del -- "quién" sea en el mundo, y del "ser en" el mundo.

11.- Mundo del "ser en el mundo" en el modo de la "cotidianidad" es, por ejemplo, "el mundo en que trabaja un trabajador manual". Dentro de un mundo semejante se dan entes "intramundanos", pero se dan como -- "útiles" que se manejan. El manejar útiles es un modo del "ser ahí" que debe llamarse el modo del curarse de manejar útiles. En general, un útil es un ente con que el "ser ahí" que "se cura de", "se conforma" al -- "curarse de". En general, también, el "ser ahí", "por mor" de su ser, se "conforma" con los útiles al "curar se de" en uno u otro modo. El "por mor" significa un "para" de un útil, verbigracia, el martillo "para" --

martillar. El todo de las anteriores "referencias": del para del "curarse de", del a del "conformarse" y del con de la "conformidad, en cuanto así "significativas", es la "significatividad"; y la "significatividad" constituye el ser mismo del mundo, "mundanidad".

12.- El "ser ahí" no es, pues, primitivamente, un "sujeto" sin mando, que entre después en relación con éste: el "ser ahí" está constituido por el "ser en el mundo" y, por tanto, el mundo mismo es un ente constituyente del "ser ahí". Por lo mismo, el "ser ahí", - con significatividad "o" mundanidad" y su mundo constituido por ésta, es la condición de posibilidad, el a priori, del darse útiles, como entes "intramundanos", en cuanto tales. Del sentido primitivo del término - "mundo" se derivan los demás: a) el todo de los entes "intramundanos" o el "mundo" (así, entre comillas); - b) una región de entes, por ejemplo, los entes matemáticos, el mundo del matemático o de lo matemático; - c) el ser del mundo en el sentido primitivo. la "mundanidad", y d) el ser de los entes intramundanos.

13.- En conclusión, el mundo no es el "mundo", el todo de los entes "intramundanos"; ese todo es él mismo un ente "intramundano".

14.- El "ser en el mundo" es un darse entes "intramundanos" cuya forma de ser es tanto la de un no-"ser ahí" como la de un "ser ahí", cuya forma de ser es un "ser ahí" con, esto es, "los otros". Más el --

"ser ahí" no es con "los otros", sino como "uno" de éstos, como "uno mismo". El "uno" (que en alemán es Man, que igual puede traducirse por "uno" o "se", según los contextos) es quien "es en el mundo", en el modo de la "cotidianidad", inmediata y regularmente; el "ser con" es un "ser uno con otro".

15.- El "ser uno con otro" tiende al "término medio", a la "mediocridad", y a la "nivelación" o "aplastamiento", lo cual constituye la "publicidad". La publicidad lo oscurece todo y da lo así encubierto por lo sabido y accesible a todos. El "uno" puede darse el gusto de que "uno" apele constantemente a él. El "uno" "descarga" así al "ser ahí" del peso de su ser, y con este descargar del ser sale el "uno" al encuentro del "ser ahí", en tanto en éste se halla insita la tendencia al tomar ligeramente y al hacer fácil. Todo lo anterior constituye la sustancialidad del "uno mismo", su "mismidad".

16.- Se sabe ya qué es el mundo en el que es el "ser ahí": el ente constituido por la mundanidad o las referencias de la significatividad; se sabe también quién es en el mundo en el modo de la cotidianidad impropia: el "uno"; hace falta precisar cómo "es en" el mundo el "ser ahí".

17.- El "ser en" del "ser en el mundo" tiene el sentido radical que tienen el "curarse de" útiles y el "procurar" por los "otros"; el sentido de ocuparse y preocuparse humanamente en ellos, con ellos, de ellos,

por ellos. Ahora bien, lo que hace posible el "aquí" y el "allí" o la espacialidad del "ser ahí" es tanto un "descubrir" útiles como un "abrirse" a sí mismo. - El "ser ahí" es su "ahí", es este su "abrirse" mismo. Es un "ver" y un "abrir", y este "abrir" es la "verdad" que el "ser ahí" es primitivamente y de la que - son derivadas las demás acepciones de la "verdad", - como la de las proposiciones o de los juicios. El - "ser en" es radicalmente dos existencialistas que se im plican con reciprocidad: el "encontrarse" y el "com- prender".

15.- Pues bien, de un modo mucho más profundo que todo conocimiento -en realidad sólo él, radicalmente-, el sentimiento nos hace sentir el hecho de que existimos, que somos, que somos ahí, que estamos, que somos ya arrojados en el existir, en el ser, en ser en el mundo; sin hacernos sentir, en cambio, ni de dónde hemos venido ni adónde vamos a ser arrojados de tal forma. Y por no hacérselo sentir, sentimos el ser como un enigma y una carga, ante la que "inmediata y regularmente" huímos; pero esta huída ante el ser no es sino un "abrirse" ante sí mismo, el modo de sentir el ser "inmediata y regularmente", esto es, "encontrarse". El sentimiento "abre" "cómo le va a uno", y a uno le va, radicalmente, como a quien en su ser "le va éste. El "encontrarse" es el término expresivo de este radical "irle" a uno. Ahora bien, al hecho de que (factum) somos ya arrojados en el ser, se le -

designa como "estado de yecto".

19.- Ontica o existencialmente se dice "no comprende" de alguien que no sabe obrar como debe, de quien no puede obrar así. Ontológica o existencialmente cabe decir que el "ser ahí" acierta a obrar como debe para "existir", sabe "existir", puede "existir". Este radical "poder ser" es lo que, con la misma radicalidad, es el "comprender". Y siendo el "ser ahí" - el "comprender" así entendido, el "ser ahí" es, más radicalmente que nada, este su "poder ser", ser como posible, "ser posible", "posibilidad". Por ser tal posibilidad, puede elegirse a sí mismo, y ganarse o perderse, como también recobrase tras de haberse -- perdido, porque tal relación con su ser, tal posibilidad, es la "existencia" que es su esencia.

20.- Mas como este "ser en" el mundo es en el modo de ser del "uno", es yecto en la "publicidad" -- del "uno", de donde las "habladurías", la "avidez de novedades" y la "ambigüedad", que integran una unidad que deja comprender la forma de ser radical de la "cotidianidad". Esto equivale a una "caída" de sí, como "ser en el mundo" (que puede ser él mismo propriamente) en el mundo inherente a su ser, como el signo de la impropiedad. El "ser ahí" se depara a sí mismo la posibilidad de perderse en el "uno": el "ser en el mundo" es de suyo una constante "tentación" a la "caída". Todo este "movimiento" (la caída) es un derrumbamiento del "ser ahí" en el desarraigado "no ser" de

la cotidianidad "impropia", oculto para sí mismo por la "ambigüedad", "pública" que lo hace pasar por vida ascente y plenitud de vida.

21.- Ya se dijo que el "ser ahí" "abre" su ser en el encontrarse y el comprender. Tal "encontrarse" -- es la angustia, que no hay que confundir con el temor. Lo que atemoriza es siempre un ente intramundano y ame nazador. En cambio, el que se angustia no sabe de qué se angustia; se angustia de nada. Lo que angustia -- es completamente indeterminado, no es nada determinado, y está, es, "ahí" tan cerca que corta la respiración, que.... angustia, y, sin embargo, en ninguna -- parte. Lo que le angustia es siempre y únicamente su "ser en el mundo", su ser mismo, él mismo. Lo que angustia es cómo es que ES uno mismo. Por lo que uno -- se angustia es por sí mismo, lo que hace del "ser ahí" un solus ipse ('solipsidad'). Ahora que por el hecho de "ser-siendo-ya-en" el mundo, por su "estado de yo to", el "ser ahí" existe fácticamente. Y este existir fáctico, el yecto "ser en el mundo", es justamente aquello de que se siente la angustia.

22.- El "ser ahí" existe, pues, fácticamente, -- cayendo; el "ser ahí" es "ser en el mundo" como un -- "pre-ser-se-ya-en el mundo-cabe el "mundo". Tal es la fórmula total y definitiva de la unidad del "ser en el mundo", la del ser mismo del "ser ahí". A tal ser le viene como ningún otro nombre bien el de "cura". La -- primera parte de la ontología fundamental, a la pregun

ta: cuál es el ser del "ser ahí"? contesta: la "cura" (en alemán Sorge). Ahora bien, cuál es el sentido de la "cura"?

23.- La "existencia", el "preserse", implica que el "ser ahí", mientras es, aún no es lo que será; es, en cierto modo, lo que aún no es, en lo cual entra su fin: la muerte; mas en cuanto el "ser ahí" es ya todo lo que aún no era, en cuanto llega a su fin, deja de "ser en el mundo", deja de ser. Qué es, pues, la muerte, como fin del "ser en el mundo"? Un camino al fin del cual se llega, fina en el sentido de constituirse como "objeto" finalizado. El "ser ahí" fina dejando de poder constituirse como "objeto". El "ser en el mundo" era, en la unidad de su raíz, "cura", y su fin es la muerte; ésta ha de "comprenderse", por tanto, como fin de la "cura". La muerte es, en suma, la posibilidad más peculiar, irreferente, irrobasable, del -- "ser ahí". El ser "yecto" en tal posibilidad, es "no morir". En suma, el "ser ahí" es "ser relativamente a la muerte", ser para la muerte", ya que ésta es el fin o el final, no en el sentido del postrero "dejar de vivir", sino en el sentido del actual, permanente ser finito, poder no ser o "morir". Es la posibilidad de la totalidad.

24.- La "propiedad" del "ser en el mundo" del -- "ser ahí" es tal cual lo atestigua el fenómeno cotidianamente llamado "la voz de la conciencia" (no en el sentido moral del término). En efecto, la "cura" era

la radical unidad del yecto -proyectarse- cayendo en la "impropiedad". Pues bien, la "impropiedad" implica un "no", un "no ser"; la "cura" misma está transitada de "no ser" de un cabo a otro en su misma esencia, de donde hay que concluir que el "ser ahí" es, como -tal, "dador". El "no ser" que desde la raíz del "ser del "ser ahí" domina a éste, sólo se abre para sí mismo, acabadamente, en el "estado de resuelto", "corriendo al encuentro" de la muerte. Uno vive como sí mismo auténtico sólo en tanto vive cada cosa de la vida de todos sub specie individuationis per mortem. El "estado de resuelto" es el modo de la "propiedad" del "ser en el mundo". Quien lo vive todo, resueltamente, -- sub potentia mortis, todo lo vive desde una posición extrema, desde una "situación límite"; y en el "estado de resuelto" a la "situación límite", alcanza el "ser ahí" su poder-ser propio y total.

25.- La totalidad del "ser en el mundo" del "ser ahí" y de la "cura" misma, por el lado del fin, la -- aporta la muerte. Ese es su sentido. Pero cuál es el sentido de la "cura", por el lado del principio? - La "temporalidad". El "ser ahí" es, relativamente a la muerte, advinando a sí mismo; presupone el "sido" como siendo sido y, por último, el "presentar", en la acepción de "presentarse" el "ser ahí" a sí mismo las cosas. La "cura", en el modo de la "propiedad" presupone, por ende, el advenir, el sido y el presentar. El futuro, el pasado y el presente integran el foná--

meno del tiempo en la acepción cotidiana de esta palabra: las tres anteriores (advenir, sido, presentar) - constituyen la "temporalidad". La total unidad del - "pre-ser-se-ya-en (el mundo)-cabe el ('mundo')" es -- posible gracias a la triplicidad unitaria del ser ad- viniendo-sido-presentado. Ahora bien, el pre sólo -- puede aludir al ser advenidero, sólo puede signifi-- car el "advenir"; el "ya" sólo puede aludir al ser -- sido, sólo puede significar el "sido"; en cuanto al - "cabe" implica, en todo caso, el "presentar", el ser presenteado.

26.- Con respecto a la "temporalidad" hay que decir:

- a) que no es un ente; la "temporalidad" no es, - se "temporacía";
- b) que tiene una estructura "extática". El "ad- venir", el "sido" y el "presentar" nientan re- laciones a algo que es "fuera de" algo, a un "fuera de sí" (ex-tasis) del "ser ahí"; son, pues, los tres momentos o "éxtasis" de la "tem- poralidad";
- c) que el "advenir" tiene la primacía; la tempo- ralidad se "temporacía" primariamente desde el "advenir" "propio";
- d) que la temporalidad es "finita"; la finitud - no se predica de aquello a que le sobreviene un fin, sino del ente que puede finar, en cuan- to tal ente es esta posibilidad.

27.- El conocimiento es un modo fundado en el "ser en el mundo", constituido fundamentalmente por el comprender, el encontrarse y el habla.

28.- El mundo ni es "ante los ojos" ni "a la mano", sino que se temporacia en la temporalidad. "Es ahí" con el "fuera de sí" de los éxtasis. En tanto el "ser ahí" se temporacia, es también un mundo. Este tiene, pues, la forma de ser del "ser ahí". Es aún: el "ser ahí" es, existiendo, su mundo. Por eso, si no existe ningún "ser ahí", tampoco "es ahí" ningún mundo.

29.- "Historia" designa la realidad histórica; "histografía", la ciencia histórica. La "historicidad" hace referencia al "ser ahí" en cuanto ser "entre" su principio y su fin. El término "histórico" involucra cuatro cosas: a) lo pasado, como cuando se dice que algo "es ya histórico"; b) lo inserto en un peculiar continuo de "acción" pasado, presente, y futuro; c) - el continuo anterior mismo (que abarca tanto Humanidad como naturaleza); d) lo transmitido o tradicional en cuanto tal, que entraña la consideración de que lo no transmitido del pasado a tiempos ulteriores desaparece de la historia. En los cuatro sentidos anteriores, "historia" se comprende, inmediato y regularmente, como "ante los ojos". Las antigüedades aún "ante los ojos" tienen el carácter de "pasadas" e históricas, so bre la base de su pertenencia a y procedencia de -como útiles- un mundo "sido" de un "ser ahí" ("sido ahí").

30.- Si por "sustancialidad" del hombre se entien

de cotidianamente su ser en sí y no en otro, y su permanecer idéntico consigo mismo a lo largo de las distintas vivencias de la vida, el "ser ahí" es auténticamente sustancial o "estante" en "sí mismo".

31.- En fin, el "curarse de" es también un "curarse del tiempo". El "ser ahí" cuenta con el tiempo y se rige por él. Existiendo fácticamente el "ser ahí" puede "tomar tiempo" o "perder tiempo". Este tiempo del que se cura tiene estas características: es fecha ble, distendido, público y mun no.. Este tiempo, un versalmente accesible en los relojes resulta, así, — encontrado delante cómo... una multiplicida de ahoras "ante los ojos". De este tiempo sale el tiempo vulgar y este mismo.

32.- En resumen:

- a) La cura es el ser del "ser ahí";
- b) la temporalidad es el sentido del "ser ahí"; o de la cura;
- c) en el "ser relativamente a la muerte" y la historicidad, estriba la totalidad del ser del "ser ahí";
- d) en la cotidianidad estriba el modo indiferente del ser del "ser ahí";
- e) la impropiedad estriba en la caída que — huye ante la muerte y es la historicidad impropia del absorberse en lo histórico intramundano; por último,
- f) la propiedad estriba en el "ser relati—

vamente a la muerte "propio y la historicidad
propia; el "estado de resuelto" que corre ---
al cuentro de la muerte y. que reitera la he--
rencia histórica.

Falta a Heidegger por decir cuál sea el sentido del
ser en general.

Al Capítulo intitulado: "El dato que aporta la experiencia religiosa".

Del nutrido material que ha llegado a mis manos sobre la auténtica experiencia religiosa, he seleccionado los siguientes relatos personales o expresiones que tienen el valor de "vivencias" personales, que vienen desde los tiempos más remotos -Los Vedas y los Upanishadas- y de los más variados campos religiosos (induismo, brahmanismo, budismo, judaísmo, islamismo y cristianismo), entre los que quedan comprendidos los testimonios de poetas, psicólogos, pensadores y filósofos eminentes, inclusive fenomenólogos contemporáneos, del tipo de Gründler y Otto. El alto valor documental de tales expresiones -vivientes de la experiencia humana estriba en que, en todas ellas, aparecen como un leit motiv los mismos elementos "irracionales" pero irrecusables: lo divino como un absoluto, pero siempre como una presencia real y positiva; el pasmo que, como todo lo inefable hace enmudecer la lengua y las potencias expresivas del intelecto; un sentimiento de beatitud, de suprema bienaventuranza; en fin, amor, amor desbordantes, plena e íntima fusión espiritual con la Divinidad.

Empecemos por las palabras del místico mahometano - Bajesid Bostami: "Entonces, el Señor, el muy Alto, me descubrió su secreto y me reveló toda su gloria. Allí, mientras yo le contemplaba, no con los ojos sino con sus propios ojos, ví que mi luz, comparada con la suya,

no era más que tiniebla y oscuridad. Y que mi grandeza y mi magnificencia no era nada ante la suya. Y cuando - con los ojos de la verdad examiné las obras de piedad y devoción que había realizado en su servicio, reconocí al punto que todas procedían de El mismo y no de mí". Teake reh - Evlia, "Tadhkiratu l'avliya" ("Memorias de los amigos de Dios; Acta sanctorum"), traducido por de Courteille, París, 1899, Pág. 132.

El hombre se hunde y derrite en su propia nada, en su pequeñez. Cuanto más clara y pura se le aparece la - grandeza de Dios, tanto más reconoce su pequeñez". C. - Greich, "La Mística Alemana en la Orden de Predicadores", Pág. 144.

"El perfecto sosiego de la noche sobre el ánimo con su solemne silencio. La oscuridad envolvía una - presencia con tanta más fuerza sentida cuanto que no se la veía. Yo no podía dudar de la presencia de Dios, como no dudaba de la mía. Sí; yo me sentía, si ello es - posible, el menos real de los dos. Tenía yo la sensación de que había perdido mi propio yo. Yo estaba solo con El..., no le buscaba, pero sentía la perfecta unión de mi espíritu con el suyo".- Citado por William James - en "Las variedades de la experiencia religiosa", Pág. 53.

"Mas decidme, os ruego, Dios y señor mío, por qué suceda esto así? Yo de algún modo lo alcanzo, mas no sé

cómo lo explique, sino diciendo que TODO lo que comienza a ser y deja de ser, entonces comienza y entonces acaba, cuando la Razón Eterna, en quien ninguna cosa comienza y acaba, conoce que debió comenzar y acabar..... Allí es donde verdaderamente somos enseñados y aprendemos, -- cuando estamos atentos oyendo lo que nos dice, y nos llenamos de un gozo muy grande..... Quién podrá comprender esto? Quién podrá referirlo? Qué es esto que me traspasa de luz y percute mi corazón sin herirlo? Me espanto y me enardezco. Me espanto porque me siento disímil a -- ello; me enardezco porque me siento semejante...." San Agustín, "Confesiones", Libro XI, Caps. 8 y 9.

" Tú eres!

Ni el escuchar del oído ni la luz de los ojos

Puede llegar a Tí.

Ningún cómo, ningún porqué, ningún dónde

Te conviene como signo.

Tú eres!

Tu misterio es recóndito,

Quién podrá sondearlo!

Tan profundo, tan profundo,

Quién lo encontrará!"

Del magnífico canto Atta ninessa. M. Sachs, "Oraciones de las fiestas de los Israelitas".

"En este momento no sentí más que una alegría y un

deleite inefables. Es imposible describir cabalmente mi emoción. Era algo así como el efecto que produce una gran orquesta cuando sus timbres se funden en una sola armonía, la cual despierta en el oyente el sentimiento de que su espíritu se eleva, y casi se siente "la de alborozo". — "Pero cuanto más intento pintar con palabras esta íntima relación, tanto más claramente veo la imposibilidad de describir la emoción por medio de las imágenes acostumbradas". — Hablando del momento de su conversión, Jacobo Böhme escribe: "Pero de lo que haya sido este triunfo del espíritu no puede ni escribir ni hablar. Tan sólo podría compararse con quien es nacido a la vida en medio de la muerte y equivale a la resurrección de los muertos". — Y Catalina de Génova: "Oh, quién pudiera decirnos lo que el corazón siente, y cómo se consume y arde interiormente! Pero no encuentro palabras para expresarlo. Sólo me es dado decir que si una gota de eso que siento cayera en el infierno, el propio infierno se convertiría en un paraíso". Testimonios de conversos reunidos por el eminente psicólogo norteamericano William James, en su "Variedades de la Experiencia Religiosa".

"Los Paraísos más elevados pertenecen, según el Budismo, al mundo del deseo, de la ilusión, de la impermanencia; pueden constituir un alto en el fluir de la eterna corriente (el samsara), pero no son el fin, el puerto, el reposo para siempre asegurado. Ese puerto lo ha alcanzado el Aráhat; en vida ha traspuesto el umbral

del más allá de nuestras visiones y de nuestras concepciones, y aunque lo vemos moverse entre nosotros con sus gestos habituales, no pertenece ya al mundo de la ilusión y de la impermanencia; mora en lo Inmutable, en lo Increíble, en lo Eterno.... Tal estado es el Nirvana, (Bliss, -- unspeakable)".- Alexandra David, "Le Modernisme Bouddhiste". Ed. Alcan. París, 1911, pág. 187.

" Es más que un breve punto

El bajo y torpe suelo, comparado

A aqueste gran trasumpto

Do vive mejorado

Lo que es, lo que será, lo que ha pasado?"

Fra. Luis de León, Oda: "Cuando contemplo el cielo".

"Por el camino de la nada has de llegar a perderte en Dios, que es el último grado de la perfección; si así te sabes perder, serás dichoso, te ganarás y te acertarás a hallar.... Camina, camina por esta segura senda, y procura en esa nada sumergirte, perderte, abismarte, si quieres aniquilarte, unirte y transformarte.... Aniquilada -- así el alma, y con perfecta desnudez renovada, experimenta en la parte superior una profunda paz y una sabrosa -- quietud, que la conduce a tan perfecta unión de amor, que es todo júbilo. Ya esta alma ha llegado a tal felicidad que no quiere ni desea otra cosa que lo que su amado quiere; con esta voluntad se conforma en todos los sucesos, -- así de consuelo como de pena; y juntamente se goza de ha-

cer en todo el divino beneplácito". Miguel de Molinos, "Guía Espiritual", Libro Segundo, Caps. XX y XXI.

"Aquel cuyo corazón está desprendido de los objetos exteriores, encuentra la felicidad dentro de sí mismo, y manteniéndose identificado, por medio del Yoga, con el Supremo Espíritu, disfruta de la bienaventuranza perdurable". "El hombre que halla la satisfacción, la felicidad y la luz en su interior, es un Yogui, y participando de la naturaleza del Supremo Espíritu, va a absorberse en El". "Bhagavad Gita", V, 21 y 24.

En la contemplación perfecta e infusa "habla Dios al Hombre suspendiéndole el entendimiento, atajándole el pensamiento y tomándole la palabra de la boca, que aunque — quiera no puede hablar, si no es con mucha pena. Entiende que sin ruido de palabras le está enseñando el Divino Maestro, suspendiéndole las potencias, porque entonces antes dañarían que aprovecharían, si obrasen. Gozan sin entender cómo gozan. Está el alma abrazándose de amor, y no entiende cómo ama; conoce que goza de lo que ama, y no sabe cómo lo goza; bien entiende que no es gozo que alcanza el entendimiento a desearlo; abrázale la voluntad sin entender cómo; ~~mas~~ no pudiendo entender algo, ve que no es éste bien que se puede merecer con todos los trabajos, que se pasan juntos, por ganarle en la tierra. Este es — don que el Señor da... como quien es y a quien quiere y como quiere". Santa Teresa de Jesús, "Camino de Perfección".

"Un Brahmin me preguntó una vez por qué había abandonado yo mi estirpe brahminica. Le contesté; Cuando - la tempestad del divino éxtasis se apoderó de mi corazón y de mi alma, aventó de mí todo signo de casta y credo. Si vos llegáis alguna vez a enajenaros en el amor de -- Dios, entonces me comprendereis..... Dios sólo es la - realidad; todo lo demás es irreal. Una vez colocados - cara a cara con la Visión Divina, vemos que no son otra cosa que sueños, y entonces rogamos por más luz, más es biduría, más amor divino, el amor que eleva al hombre ha cia Dios, el amor que nos hace experimentar que somos - realmente hijos de la Existencia Suprema, cual to- do lo que se pueda decir es que Ella existe, que Ella es el conocimiento mismo en su más elevado sentido, y que - Ella es la Eterna Fuente del amor y de la dicha". - Sri Ramakrishna, en /"El Evangelio de Ramakrishna", Edición Argentina, 1913, págs. 232 y 260.

"Al conocer lo Supremo quien es perfecto, intelligen- te y bienaventurado, repudia todo lo demás y permanece - firmemente unido con el Ser que existe por Sí mismo..... El Yogui que posee perfecto discernimiento, contempla -- todas las cosas como subsistentes en él mismo; y así, con los ojos del conocimiento descubre que todo es el Uno -- Espíritu.... Después de atravesar el océano de la ilu-- sión, y destruido el genio maléfico que lo infesta, el -

Yogui se sume en la tranquilidad y su espíritu se hieado de gozo.... Brahma es el objeto de visión más allá del - cual ninguna visión ulterior se desea; la existencia en unión de la cual no es posible nacimiento alguno; el conocimiento que no requiere ningún otro conocimiento". -- Sri Sankaracharya, en la obra biográfica del mismo nombre, págs. 152 a 155.

"Señor, exclamó Arjuna, mis ojos se abren a la verdad; comprendo el misterio del mundo. Oh! Si tú crees - que tal visión me sea posible, muéstrate a mí en tu eternidad". A la vista del Dios infinito, Arjuna, transido de estupor, bajó la cabeza y murmuró: "Por fin te veo, - Oh, gran Purusha! En tu inmenso cuerpo veo el universo - entero: en tus brazos están los Inmortales; en tus orejas los puntos del horizonte; en tu cabeza, el cielo; en tus ojos, el sol; en tu boca, el fuego; en tu palabra los himnos del Veda; en tus venas, los ríos y todos los seres movibles e inmóviles..... Eres el principio y el fin: - todo procede de Tí y a Tí vuelve! oh, montaña de luz: - brillas como el sol en tu inmensidad! Amo de los dioses, morador del mundo, fuente invisible del ser y del no-ser! Gloria a Tí mil veces; gloria y más gloria a Tí!" Desvanecida la visión y vuelto Vishnú a su forma humana, dijo a Arjuna entre otras cosas: "El sabio no desea ni el - rango supremo, ni el trono del gran Indra, ni el imperio de la tierra, ni la soberanía de los infiernos, ni las facultades sobrenaturales del Yoga. Su recompensa será la

beatitud eterna en el seno del Absoluto".- Henri Valenti
no, en "La historia maravillosa de Krishna, según los li
bros sagrados de la India", Perrin, París, 1923, págs. -
226/28.

"Yo, el mismo que habla con ustedes, lo ha visto una vez en una forma que no es la forma de Su sistema... Podría pensarse en el Augoeides llevado más y más arriba, hasta el infinito.... Lo único que puedo decir es - que eso es una tremenda realidad y que, una vez vista, - tal experiencia no puede ser olvidada..... Es imposible describirla: no hay palabras humanas que puedan dar de - ello la menor idea. Pero, por lo menos, se impone esto con una certidumbre que nada puede alterar: que lo que - hasta ahora hemos supuesto ser nuestra conciencia, nuestro intelecto, es simplemente Su conciencia, Su intelecto; no un reflejo, sino literal y verdaderamente una parte de Su conciencia, una parte de Su intelecto. Algo incompreensible, pero literalmente verdadero! Es un lugar común en nuestra meditación decir: "Yo soy El mismo; El mismo soy yo"; pero verlo, saberlo de cierto, sentirlo, verlo convertido de este modo en realidad, es algo muy diferente de dicha recitación verbal". - C.W. Leadbeater, "The Inner Life", The Rajput Press, Chicago, 1911, págs. 72/73.

"Hay en el hombre algo más que el amor a la felicidad. La Bienaventuranza consiste, no en el amor del placer, sino en el amor de Dios. Esto es el Eterno Sí es e

que toda contradicción queda resuelta". --Thomas Carlyle en "Sartor Resartus", capítulo: "El Eterno sí".

"Toda acción creadora se acompaña de placer, pues -- en la verdadera actividad, en la realización de sí mismo, debe experimentar el hombre el sentimiento de que alcanza una perfección mayor, un sentimiento de alegría. El hombre que en verdad conoce (pues conocer es obrar), conoce las cosas en sus relaciones, conoce el orden del mundo en Dios. De este vivo sentimiento de unidad le nace la alegría. Pero la alegría referida al objeto que la motiva es amor. Así la alegría que proviene del vivo sentimiento de unidad se transforma en amor a Dios, como el ser en el que todas las cosas alcanzan su unidad". -- "Nuestra felicidad más alta o nuestra beatitud suprema -- sólo consiste en el conocimiento de Dios, que nos lleva a ejecutar las acciones que aconsejan el amor y la devoción".-- Benito Spinoza, en "Spinoza" de Carl Gebhardt, -- Losada, págs. 148 y 159.

"Una vez que el devoto ha hecho en sí el vacío tan por completo y ha rechazado de sí todo lo mundano, ha agotado cuantos esfuerzos están en su mano para avanzar en la contemplación de Dios, y ya nada le resta sino esperar pacientemente. Y entonces sobreviene el milagro de gracia de que, en este gran vacío, Dios irrupa, por decirlo así, y el hombre queda lleno de Dios y lo ve corpóreamente "cara a cara" y queda tan fatigosamente lleno de --

El que, finalmente, sujeto y objeto, Dios y yo se confunden, y el hombre se hace uno con la Divinidad. Rompe — aquel entonces en el grito extático de júbilo: "Yo soy — Dios", y al recordar tales momentos de arrobamiento, compone — himnos de divina embriaguez, como en el Brihadaranyaka — Upanishad, 4, 4, 10-21, donde se dice: "Aquel que ha — visto el rostro a Dios, Señor de lo que fué y será, como si viera el propio yo, no teme ni se oculta". (V. 15, Deussen, "La Doctrina secreta del Veda", pág. 65). Y, — no obstante, el vidente tiene conciencia de que ni aun — las palabras más ardientes son aptas para expresar adecuadamente su experiencia: "Lo último es inefable", confiesa Omar el Rashid Bey al final de su obra "La alta meta del conocimiento", pág. 173." —Otto Gründler,— "Filosofía de la Religión —Ensayo fenomenológico", págs. 91-92.

"En este momento es cuando empieza la verdadera vita religiosa..... Por muy distintos que estos estados, desde los más elementales a los más depurados, sean entre — sí, todos muestran, sin embargo, un rasgo común, y es — que en ellos se percibe y siente el misterio en su realidad positiva y conforme a su íntima cualidad, como algo que proporciona la beatitud, pero sin que se pueda expresar ni concebir, sino solamente experimentar, "vivir"; y en este "vivir" lo misterioso consiste propiamente la beatificación. Los bienes de la gracia, de los cuales la doctrina de la salvación puede hacer alguna indicación — positiva, están, todos comprendidos, mezclados y amalgamados

dos en esa emoción de beatitud. Pero ésta no queda agotada en ellos. Y cuanto irrumpe, se extiende e inflama, produce por sí misma mucho más de cuanto la razón dice y concibe acerca de ella, puesto que proporciona una paz - que está por encima de toda razón. Lo único que puede - hacer la lengua es balbucear algo. Y sólo imágenes y analogías da un concepto remoto, confuso e insuficiente. "Lo que ningunos ojos han visto, lo que ningún oído ha escuchado, lo que no ha sentido ningún corazón humano, son las palabras con que San Pablo expresa lo inexpressable de este raptó de embriaguez dionisiaca, divina, en - que los elementos del "amor", la "confianza", la "enajenación", la "fascinación", se mezclan en un conjunto inefable. - Rodolfo Otto, "Lo Santo". Ed. Rev. de Occidente, Págs. 50 a 52.