

El Problema de la Existencia Humana

Por KURT F. REINHARD

El existencialismo es un nombre nuevo aplicado a una actitud o método filosófico que no sólo es muy viejo, sino también actualmente inoportuno en su significado.

La existencia humana ha sido siempre un problema para el hombre, animal racional, quien en virtud de su facultad de reflexión, no pudo menos que investigar y criticar su propia vida y la vida en general y comparar su propio modo de ser con el de las otras creaturas. El existencialismo en la forma moderna y especialmente en la forma contemporánea concentra esta reflexión crítica sobre el individuo mismo. El confronta la existencia humana individual con aquellos clamores y fuerzas colectivos que amenazan sumergir o pulverizar la individualidad y la personalidad en lo abstracto, en esencias ideales o en esencias pseudo absolutas como «la nación», «la patria», «la raza», «el proletariado internacional», etc. En vista de este peligro, el hombre se reafirma apasionadamente a sí mismo como un *in-dividuum*, como una unidad o sustancia indivisible, conciente del hecho de que nunca puede hacerse una sustitución válida de una personalidad humana. El existencialismo ha aparecido en la moderna Europa porque las presiones constantes y crecientes del colectivismo y del idealismo abstracto han forzado al individuo a una afirmación resuelta y radical de sí mismo.

El surgimiento del existencialismo es por tanto uno de los síntomas de una crisis europea específica, aunque en sus ramificaciones más amplias indica una crisis moderna de la existencia humana como tal. La historia ofrece una clara evidencia de que, mientras la vida y la cultura humana sean sana y normalmente integradas, los elementos individuales y universales se equilibran mutuamente. En los tiempos de fuerte acción y reacción, sin embargo, cuando las bases de la vida humana y del sistema establecido de valores han sido sacudidos, cuando el hombre experimenta más agudamente la inseguridad de la vida, uno u otro de estos elementos tiende a afirmarse a sí mismo desproporcionada y a veces patológicamente.

En el existencialismo, pues, el peso o carga de la vida descansa duramente sobre el individuo y sobre los aspectos contingentes y finitos de su «estar en el mundo» (Heidegger). Pero una vez que la contingencia y la finitud llegan a ser el signo exclusivo de referencia en la existencia humana, el interés y la preocupación del hombre se centran de ma-

ner a creciente en sus propios predicamentos e incertezas individuales. En un estado de mente tal, que tiene por centro a sí mismo, el hombre se inclina a olvidarse de los componentes y necesidades sociales de la naturaleza humana y, cateando profundamente en los terrenos misteriosos de propio ser, empieza un peligroso viaje de aventuras subterráneas. Una cierta clase de existencialismo ha sucumbido sin duda a esta clase de propio centrismo narcisista mientras que otra clase, teniendo en cuenta el componente espiritual no contingente de la naturaleza humana, ha llegado a varias posibilidades de «trascendencia». Así, hablando en general, es una antropología diversa la que cuenta para las diferencias metafísicas y ontológicas entre el existencialismo teísta (Kierkegaard, Jaspers, Marcel), por un lado, y las formas no-teístas o ateístas de existencialismo (Heidegger, Sartre), por otro. En su doble aspecto el existencialismo refleja la ambivalencia e inestabilidad de la naturaleza humana y también las posibilidades positivas y negativas implícitas en la posición del hombre en el universo. Además de esto, el existencialismo ofrece la prueba documental de la seriedad desesperada con que algunas de las mejores inteligencias de la era presente se han enfrentado al problema del hombre y al de la filosofía.

El principal tema del existencialismo, es como el término lo indica, la **existencia**, entendiendo este término con el significado que lleva consigo la palabra alemana «Existenz», como una *ek-stasis*, una **ek-sistencia**, un «estar fuera» de la mera vitalidad biológica por la cual se caracterizan y circunscriben todas las formas subhumanas de existencia. Martín Heidegger tiene presente este significado etimológico de «existencia» cuando distingue entre los tres diferentes modos en los cuales los existentes son o tienen su ser: 1) se «dan» o existen las cosas como objetos del conocimiento humano; 2) se «dan» o existen las cosas como instrumentos o medios de la actividad humana (un martillo, por ejemplo, se «da» de este modo: deriva su significado, lo que él quiere decir, del uso práctico que el hombre hace de él); 3) el existente llamado «hombre» se aparta de todos los demás modos de existencia en que el hombre no es simple y estáticamente como los minerales, las plantas y los animales o como los instrumentos inanimados, sino que tiene que afirmar y actualizar constante y dinámicamente su existencia en el propio conocimiento y la propia idea de su realización. De este modo el hombre es un ser suspendido entre la nada y la plenitud del ser. El hombre es el «homo viator» (Gabriel Marcel), nunca en la meta sino siempre en camino; puede, para usar las palabras de Goethe, «llegar a ser lo que es», o desviarse de su auténtico yo.

El término «existencia» fue entendido y usado primeramente en este sentido de existencia auténtica por Kierkegaard y Nietzsche. Kierkegaard particularmente, por el profundo análisis de «existencia» y pensamiento existencial (en su **Concluding Unscientific Post-script**, 1846), ha patrocinado el existencialismo en la teología y en la filosofía contemporáneas. La «teología de crisis» o «teología dialéctica» de Karl Barth, Emil Brunner y Reinhold Niebuhr se debe más al pensador danés que a la filosofía existencial de Heidegger, Jaspers, Sartre y Marcel. Pero mientras que la «teología dialéctica» tiene en cuenta primeramente la situación existencial precaria del individuo cristia-

no frente a la «Palabra Eterna» de la revelación cristiana, el objetivo primordial de Kierkegaard es la posibilidad de la propia realización del hombre; hasta qué punto puede el hombre realizarse y salvarse a sí mismo al evitar la irresponsabilidad, la superficialidad y el olvido de la vida diaria? La existencia, pues, es para Kierkegaard el logro de la propia posesión en la vida espiritualmente dirigida y determinada del individuo. Y el «pensar existencial» es el proceso intelectual vital por medio del cual el individuo humano concreto se apropia aquella Verdad que para el filósofo de sillón y el sistematizador permanece como una proposición abstracta, que no lleva consigo ningún asentimiento existencial.

El notable énfasis que Kierkegaard puso en la apropiación personal de los contenidos de conocimiento y verdad pudo haber actuado como un sano correctivo de los excesos del idealismo hegeliano, que había sido igualmente la causa y el objeto del ataque existencialista a la especulación abstracta. Pero en este mismo énfasis aparecería el peligro de subjetivismo e irracionalismo si el pensador existencial en su concentración sobre la actitud personal del conocedor perdiera de vista los objetos del conocimiento. Kierkegaard —y algunos filósofos existenciales con él y después de él— no escaparon a este peligro. Al exigir del filósofo el grado más alto de «subjetibilidad» en la apropiación y vitalización apasionada de la verdad y al denunciar la «objetividad» como irresponsabilidad e indiferentismo, abrió la puerta a un voluntarismo anti-intelectual.

El existencialismo en todas sus formas es sabedor perspicaz de un elemento de inseguridad que va unido a todo conocimiento puramente filosófico. Esta conciencia es la fuerza del pensamiento existencial, pero puede llegar a ser su debilidad si la parte del sujeto se exagera al establecer la certeza filosófica. El conocimiento filosófico nunca es tan completo y terminante como un artículo de fe teológica o una ecuación matemática. Lejos de serle permitido descansar seguramente sobre sus hechos pasados y presentes, la filosofía debe regresar una y otra vez a sus investigaciones originales, hasta las primeras posiciones en su lucha por la certeza.

Una y otra vez los filósofos han procurado emular la teología y la ciencia a fin de eliminar este elemento de inseguridad e inestabilidad. Los representantes de la *philosophia perennis* fueron más lejos al colocar un sólido fundamento para la certeza racional, pero al fin tuvieron que resignarse al hecho de que su disciplina carecía de completa suficiencia propia y permaneció en último término la *ancilla theologiae*. Descartes, Espinoza y, en algún modo, Kant quisieron dar a la filosofía la impregnabilidad de las matemáticas, mientras que los positivistas y neo-positivistas (empiristas lógicos, semantistas) modernos y contemporáneos han procurado establecer la filosofía como una rama de las ciencias experimentales y los idealistas alemanes propusieron burlarse del molesto sujeto concreto sumergiéndolo en «una conciencia general» (Kant) o en un ego absoluto, universal (Fichte, Hegel). Pero el ser humano concreto se reveló contra todos esos ensayos de disponer de su subjetividad dinámica. La filosofía existencial propone de nuevo el problema de la individualidad y de la personalidad y del papel

que el filósofo desempeña en el establecimiento de la certeza filosófica. El existencialismo llama la atención sobre el hecho de que la filosofía es una disciplina verdaderamente humana precisamente porque siempre incluye riesgo y albur y refleja al mismo tiempo en su sublimidad y en su fragilidad la doble faz de la existencia humana.

El existencialismo insiste en que ninguna pregunta filosófica válida puede hacerse y ser absuelta a menos de que ambas, la pregunta y la respuesta, tengan en cuenta la existencia concreta del que pregunta. La duda del que pregunta es la duda central de toda filosofía existencial. Aquel ser llamado «hombre», que hace preguntas filosóficas, quiere primero que todo saber qué es y dónde está. Y porqué le importa tan profunda y vitalmente su propia existencia? Sencillamente porque por su propia naturaleza es un ser que pregunta, una creatura filosófica. El animal irracional, en cambio, no es filosófico por esencia; no inquiere acerca del significado de su existencia ni de la del mundo que lo rodea. Meramente las acepta a ambas y usa de ellas lo mejor que puede. Pero el hombre es aquella especie particular de ser que perpetuamente pregunta, desea saber y duda. De esa manera, nos dice el existencialismo, el hombre está al centro de toda pregunta filosófica. Con él empieza y con él acaba la filosofía. Puede asirse a ella como a una guía y entonces puede ella conducirlo hasta las profundidades de su mismo ser. O puede en una aventura intelectual engañarse con ella y perder entonces eventualmente su ser y llegar a la desintegración existencial. Para Platón y Santo Tomás de Aquino la filosofía sirvió de guía para la sabiduría y la virtud; para Nietzsche y Sartre ella ha llegado a ser una tentación para la aventura y el abismo de su propia destrucción. Pero puede haber grandeza aún en la negación filosófica y en el desespero existencial si, como en el caso de Nietzsche, esta actitud se inspira en una sinceridad apasionada, soportada por la voluntad de querer sobrellevar todas las consecuencias y alabada por una inmolación sacrificial de sí mismo. En otras palabras, una actitud de desesperación existencial puede aún ser llamada filosófica mientras este desespero no acabe con la *philo-sophia* del pensador, con su «amor a la sabiduría» o con su «sabiduría del amor», mientras permanece en la sintonía del latido misterioso de la Realidad. El dogmatismo falto de crítica del pensador de sillón y el escepticismo presumido e irreverente del nihilista son sin embargo igualmente estériles, no-filosóficos.

Peter Wurst (Cf. Peter Wurst, *Der Mensch und die Philosophie*, Münster, 1.946), compara el despertar filosófico genuino del hombre a una «metanoia», a una conversión real que marca un cambio radical de inteligencia y proporciona una nueva visión de sí y de la vida. El punto de vista egotista y puramente utilitario da lugar a una perspectiva más grande y amplia en la cual aparece la realidad en sus aspectos objetivos y duraderos. De este modo el despertar filosófico del hombre es un avance hacia el conocimiento de la sabiduría, una sabiduría que penetra hasta los terrenos metafísicos de los fenómenos percibidos por los sentidos y más allá de aquella Razón o Verdad sin tiempo o eterna en la cual todos los existentes están radicados y de la cual participan todos. La duda del filósofo se dirige así al último significado de todos los seres, incluyendo su propio ser. Aunque esta

inquisición puede sobrepasar la capacidad de su razón, su sed de verdad es un imperativo como lo es su apetito corporal para el alimento y la bebida. La lucha por la verdad total y por la total bondad manifiestas, de acuerdo con Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, el deseo universal humano por la felicidad, la felicidad de su propia realización y perfección. Este esfuerzo filosófico o apetito racional, impelido por la luz de la razón anda a tientas buscando la luz y se aparta de la oscuridad y no puede descansar hasta que haya iluminado esa oscuridad densa que oculta y cubre la Realidad. El corazón humano lo describe San Agustín como un corazón inquieto, siempre perseguido por el peso de la verdad, una verdad encarnada en la Fuente Eterna de toda Verdad, Luz y Amor.

Porque la filosofía se vuelve oscura e indiferente cuando desprecia el corazón humano siempre luchador y amante, el filósofo existencial encuentra en «cogito, ergo sum» (pienso, luego existo) o en «sum res cogitans» (soy una sustancia que piensa) una definición inagotable del ser humano. El «soy», arguye, es mucho más que el «pienso»; el ser humano es mucho más que la «res cogitans» y por lo tanto la fórmula cartesiana es aún inconclusa a menos que el ego se entienda a sí mismo, en el sentido de Kierkegaard, como un sujeto que descubre en la introspección su realización de existencia y de esencia para con un Sujeto Absoluto y en virtud de este descubrimiento, llegue a ser en acto lo que es en potencia: un ser humano.

Esta oposición al racionalismo e idealismo cartesianos explica la predilección que algunos pensadores existencialistas muestran por los filósofos antiguos griegos anteriores a Sócrates y especialmente por Heráclito. Mientras Kierkegaard alaba a Sócrates como a un filósofo cuya existencia expresó completa y adecuadamente las ideas socráticas de verdad y de bondad, otros (Nietzsche, Heidegger) hallan defectuoso el racionalismo del filósofo griego y prefieren aquellos pensadores que lo precedieron y en los cuales, dicen ellos, se encuentra un entendimiento más completo del hombre y del mundo. El resultado de las investigaciones más recientes (Cf. Werner Jaeger, *Paideia: The ideals of Greek Culture*. Oxford University Press, New York, 1939. Ludwig Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. A. Francke, Bern, 1947, páginas 98 - 131) parece que confirman este clamor.

El mayor problema en la especulación de Heráclito dice relación al autoanálisis, al autoentendimiento del ser humano, a saber, al problema básico de una antropología genuina. A diferencia de Descartes y sus sucesores, pero de manera semejante a San Agustín y los jefes de escuela de la edad media, el filósofo griego se interesó en la totalidad del hombre y de la realidad, no principalmente en la conciencia humana y en el entendimiento humano. Heráclito describe al alma del filósofo haciendo relación a «el fuego eternamente vivo», una relación que la capacidad para reconocer dentro de sí mismo el reflejo de la sabiduría divina. Estas consideraciones antropológicas se fundan en la cosmología y en la teología. «Para Heráclito, escribe Werner Jaeger, el corazón humano es centro activo y apasionado receptor, en el cual todas las fuerzas del cosmos se encuentran y funden». La existencia humana, para lograr una real posesión de sí, debe apartarse de la distracción,

y este recogimiento íntimo no puede verificarse dejando de lado al mundo sino que debe tener lugar en el mundo y a través del mundo.

La característica común a todos los hombres, de acuerdo con Heráclito, es la posibilidad de la **phronesis**, es decir, reflexión o introspección. El hombre entra al estado de **phronesis** cuando se recoge íntimamente en la tranquila contemplación de la verdad en cuanto ella le habla en la voz de la naturaleza y en la voz de su profunda y durable personalidad. Pero mientras que esta clase de existencia está abierta para todos en potencia, en acto sólo la buscan y la escogen unos pocos. La multitud permanece sumergida en las distracciones de la vida. Estos pocos son los **aristoi**, los mejores, mientras que los muchos se llaman los **hoi polloi**, «la muchedumbre sin características» de Kierkegaard, «las masas» de Jaspers, «das Man» de Heidegger. La multitud no entiende, ni aprende, ni conoce, ni recuerda nada, pero cree que todo lo sabe. Como muchedumbre y en la muchedumbre los seres humanos se olvidan de lo que significa escuchar y hablar. Llegan a ser como los sordos de quienes se afirma que «aunque presentes, están ausentes» (Cf. Hermann Diels, **Fragmente der Vorsokratiker**, vol. I, 1.922). Los ojos y los oídos son pobres testigos en los hombres que tienen almas de bárbaros. Pero el más reprehensible rasgo de su modo de vivir es lo que Heráclito llama **hybris**, a saber, su orgullo presuntuoso. Aunque ellos se porten como niños o animales irracionales, son realmente inferiores al animal que se mueve con certeza instintiva dentro de su órbita natural, al paso que una existencia humana está obligada a trascender su órbita natural positiva o negativamente: escogiendo, formando, creando o fracasando al escoger, formar y crear. Porque cualquier cosa que es o llega a ser depende de lo que el hombre elija hacer, o fracasa al hacer, de su vitalidad natural. Karl Jaspers elabora meramente esta tesis de Heráclito cuando indica que el hombre que escoge descender al nivel de los brutos, se vuelve no un animal sino menos que un animal, «una existencia sacudida por la desesperación, que carece de aquel poder y certeza que posee el animal». Sin embargo, el hombre gregario, parecido al animal, el hombre que ha desaparecido en la multitud se parece al bruto en que también él acepta la vida sin preguntar, sin escogencia auténtica, sin imperio actual sobre su destino.

Los muchos parecidos que el concepto de hombre y de su «estar en el mundo» de Heráclito tiene con el punto de vista existencialista son obvios. Falta, sin embargo, en la antropología de Heráclito la «categoría metafísica» del «individuo» de Kierkegaard, que **ek-sists** (esto es, está fuera) contra las quejas y los reclamos universales de la **polis** (el estado, el mundo, la civilización). Para Heráclito, no menos que para Hegel, el individuo es absorbido en último término por el universo social y político.

La **phronesis** o el escuchar íntimamente la verdad del ser en la naturaleza y en sí es, en opinión de Heráclito, el modo de obtener conocimiento de aquella norma cósmica que él llama «**logos**». «Todas las leyes humanas se nutren de la ley divina, porque esta ley divina manda lo que quiere y prevalece sobre todo lo demás» (fragmento 14). El conocimiento de la norma cósmica (el **logos**) enseña al hombre que todos los acontecimientos cósmicos expresan en su movimiento dialécti-

co la eternamente mudable naturaleza del «fuego» cósmico aborigen. Sin embargo, el acento principal de la metafísica de Heráclito no descansa, como frecuentemente se ha afirmado, sobre el **panta rei**, a saber, el flujo externo de todas las cosas. Porque en todo este flujo el pensador griego busca aquella armonía eterna que es la razón de todo cambio (Cf. fragmento 51). Aunque el mundo a veces parece un «montón desordenado de basura» (fragmento 124), esta primera apariencia apenas vela la armonía misteriosa del ser y una verdadera **phronesis** sería imposible si no se la reconociera en todo como una medida, una proporción, un orden o una ley normativos. Pero la **phronesis** no es solamente una inspección intelectual en la naturaleza del **logos**: ellas también participa, al igual que el **logos** mismo, del «fuego cósmico», de tal suerte que existe un paralelismo material y moral entre el alma y el mundo; entre el micrócosmo y el macrocosmo. «La regularidad de los fenómenos cósmicos garantiza la naturaleza ético jurídica de todo lo que llega a ser» (Cf. Friedrich Nietzsche, *The Will to power*, II, 3 y Diels, op. cit. fragmento 94). Esta consideración unificada y transparente del cosmos, como han observado Heidegger y Binswanger, no admite hasta aquí distinción entre las disciplinas filosóficas y científicas separadas, tales como la metafísica, la ética, la lógica, la psicología, la biología, la física, etc. Es estrictamente **monística** y la unidad y armonía cósmica se mantienen en la dialéctica de los opuestos. El **Sophon** (razón divina) mismo, al cual se hace referencia en el fragmento 108, no es evidentemente un principio trascendente sino inmanente en la dialéctica cósmica. Este movimiento cósmico oscila entre dos polos: va y viene entre la **phronesis** humana y el **Sophon**, pero es imposible precisar en qué polo comienza puesto que «en la circunferencia cósmica el principio y el fin coinciden» (fragmento 103). El principio divino es impersonal: no considera planes ni designios, así sea con relación al hombre o al mundo. En la antropología de Heráclito como en el «humanismo» existencial de Jean Paul Sartre, el hombre se halla suficientemente recompensado de su esfuerzo implacable por la posibilidad de «hacerse a sí mismo» libremente, por descubrir en el **logos** de su propia existencia lo que San Agustín llama la **profunda, inmensa, infinita** **aut** **memoriae**, las tremendas capacidades de su personalidad existencial en la apropiación de su pasado, en la actualidad de su presente y en su futuro en proyecto.

La discusión de algunos de los conceptos básicos en el pensamiento de Heráclito parece garantizar la conclusión de que el **existencialismo** es un nombre nuevo aplicado a una actitud o método filosófico que no sólo es muy viejo, sino también actualmente inoportuno en su significado. El filósofo existencial, antiguo o moderno, proclama y enseña una verdad que es muy a menudo perdida de vista: que el fin de la filosofía es proporcionar un modo de vivir más bien que presentar una doctrina abstracta y que el filósofo genuino responde por la autenticidad de su pensamiento con su existencia más bien que con su «sistema». En una conferencia dada en la Universidad de Lovaina, Gabriel Marcel dijo a su auditorio que «no pasa un solo día sin que alguien (generalmente una mujer cultivada, pero quizás un portero o un motorista) me pregunte qué es el existencialismo. Nadie se sorprenderá que

yo evada esa cuestión. Respondo diciendo que es muy difícil o muy largo explicarlo. Todo cuanto se puede hacer es tratar de dilucidar el principio fundamental y no formular una definición». Este principio fundamental lo acentúa Martín Heidegger al escribir: «Nos acostumbramos a buscar el pensamiento filosófico en forma extraordinaria, lo que sólo es dado a los iniciados. Concebimos el pensamiento al modo de un conocimiento científico y en sus proyectos de investigación. Llegó la hora de desembarazarnos de esa sobre estimación de la filosofía que exige de ella lo imposible. Lo que necesitamos en la situación actual del mundo es menos «filosofía» y más cuidado en pensar; menos «literatura» y mayor cuidado en cultivar el lenguaje y las letras». El pensamiento es apenas «un instrumento preliminar» (Martín Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, A. Francke, Berna, 1.947; Cf. el Apéndice *Brief über den Humanismus* dirigido a Jean Beaufret en París, página 109). Es, en síntesis, un instrumento que puede ayudar al hombre en la realización de sí mismo y por ende en el total cumplimiento de su destino humano.