



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**PROBLEMAS ONTOLÓGICOS SOBRE LA ESTRUCTURA DE LOS
FENÓMENOS MORALES**

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA:

GONZÁLEZ, JULIANA

MÉXICO, D. F.

1968



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central

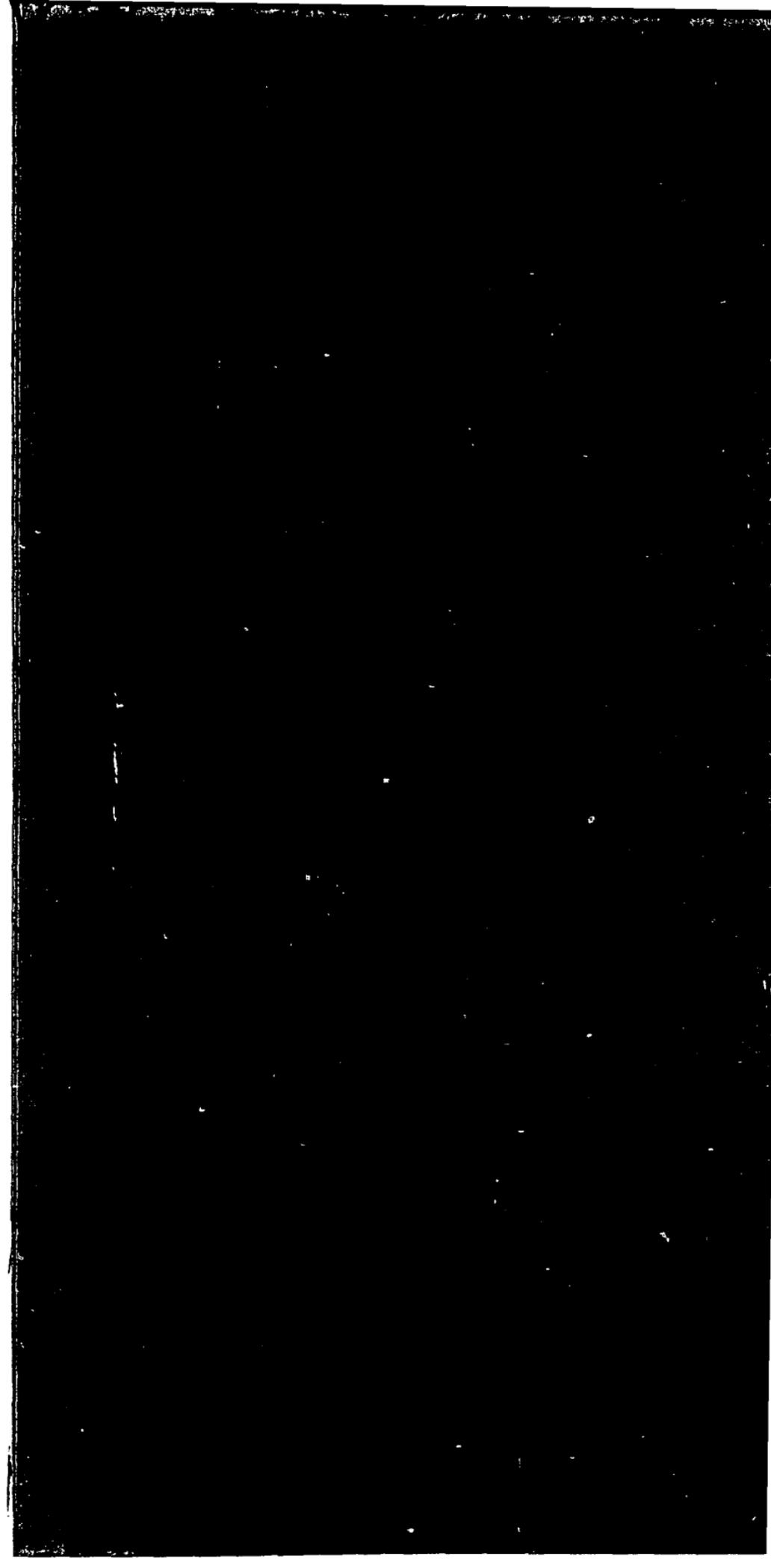


UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

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.



JANUARI 1954
M. A. U.

Con mi respeto y gratitud al Dr. Eduardo Nicol.

INTRODUCCION

El propósito de estas investigaciones es esbozar un estudio fenomenológico de los hechos humanos, buscando en el nivel concreto de la existencia aquellos caracteres que permitan comprender adecuadamente el fenómeno de la moralidad en general. Y en tanto que el existencialismo ha querido aprehender la realidad del hombre en su concreción cualitativa y temporal, hemos seguido de cerca sus análisis, en particular los de Heidegger y Sartre, con objeto de ver si, efectivamente, la descripción existencial ha sido satisfactoria para explicar convenientemente los fenómenos morales.

Ello supone, desde luego, que se juzque como vía positiva del conocimiento ético el análisis de los hechos mismos de moralidad, teniendo presente que la ética no ha de proponerse la fundamentación o la justificación de un criterio valorativo o de una moral particular sino que, en tanto que ciencia, ha de ocuparse de la moral en general, desarrollándose en nivel teórico-descriptivo, y no práctico-normativo. Pues, contrariamente a lo que suponen ciertos criterios comunes en la actualidad, la ética -como toda disciplina- no adquiere su dignidad científica por su "eficacia" práctica, sino por su rigor teórico. La episteme, desde Grecia, es ante todo teoría, visión descriptiva "de las co-

sas tal y como son", y la techné y la praxis ocupan un lugar diferente al de la ciencia en cuanto tal, independientemente de que teoría y práctica se conjuguen y se complementen siempre de manera efectiva.

Pero también, desde su institución en Grecia, la ciencia busca la unidad y la permanencia, la ley, la estructura estable que permiten abarcar universalmente los hechos en su diversidad y cambio. Sólo que la tradición filosófica, desde Parménides, ha considerado que, precisamente, esta unidad y esta permanencia están "más allá" de los fenómenos mismos, los cuales, tomados en su concreción real, diversa y cambiante, contradicen justamente la requerida estabilidad y universalidad. Los fenómenos son "apariencia", devenir puro que oculta el ser, multiplicidad inconexa que por sí misma no ofrece la evidencia del orden; éste, por ende, ha de encontrarse aparte de la realidad fenoménica, lejos o cerca de ella, pero diferenciado de lo que es "puramente" fenómeno; de ahí que haya de garantizarse, de acuerdo con las principales corrientes filosóficas, primero, por una "esencia" universal e inmutable (trascendente, en el caso de la Idea platónica, o inmanente, en el caso de la substancia, o también del "valor", entendido como entidad ideal absoluta, de validez "objetiva", inespacial e intemporal). Y luego, cuando se pone en crisis la noción de ser en sí esencial, el principio del orden se traslada, del ámbito ontológico de la realidad "material", al ámbito lógico y puro de la "forma" de la conciencia y del juicio.

Y lo mismo ocurre con el orden de los fenómenos humanos, y en particular de los hechos morales. En el nivel concreto y existencial, los hombres y sus acciones se ofrecen fenoménicamente,

por un lado, como una multiplicidad caótica de subjetividades que chocan entre sí, en la diversidad arbitraria de actos contradictorios; y, por otro, como el devenir perpetuo que elimina toda noción de estabilidad vital. Así son los hechos humanos, según el criterio tradicional; este es el "estado natural" del hombre, que sólo se supera apelando, o bien a esa esencia común a todos, que permanece por encima de las diversidades individuales y de las transformaciones históricas, o bien, al cumplimiento de un imperativo moral "puro" y purificador, que permita a los hombres trascender el estado subjetivo y cambiante "de hecho", por una forma legal que justifique sus actos "por derecho".

La posibilidad de la ética como ciencia teórica queda orientada, en sus principales manifestaciones, al establecimiento de esta esencia o de esta forma que garantizan la universalidad y la permanencia requeridas, permitiendo, a la vez, fundar en ellas la noción de un bien universal, que da validez racional y sirve de base a sistemas particulares de moral.

¿Es correcta esta apreciación tradicional de los fenómenos? ¿Se pueden éstos caracterizar como multiplicidad abigarrada e inconsistente que remite a un principio transfenomenico para explicar el orden? ¿La posibilidad de la ciencia ha de proyectarse hacia algo aparte de los hechos mismos?

Frente a esta tradición esencialista y al formalismo, el existencialismo, tras del intento hegeliano de integrar dialécticamente el ser y el tiempo, la universalidad y la pluralidad,¹ ha orientado la reflexión filosófica al nivel de los hechos en cuanto tales; y al replantearse "la pregunta que interroga por el ser" en particular por el ser del hombre, la filosofía existencial ha

aprehendido la realidad fenoménica en su concreción dinámica y cualitativa, poniendo en crisis, tanto la noción de una esencia como de una forma a-históricas y uniformes. Fenomenológica y no especulativamente, como lo había visto Hegel, el ser del hombre es tiempo y la existencia precede a la esencia; o, en términos de Heidegger: "la 'esencia' del 'ser ahí' está en sus existencia".² Y, en tanto que existencia, el hombre escapa a toda concepción uniforme y paralizante del devenir histórico; la singularidad humana es irreductible; no se presta, como pudieran prestarse los entes no humanos, a que se le considere en esquemas abstractos de validez intemporal, sean éstos "esencialistas" o "formalistas".

Pero ¿ha logrado la filosofía existencial encontrar en los hechos mismos un principio de orden que permita fundar fenomenológica y ontológicamente la ciencia en general y la ética en particular? Porque si no es así, y si el existencialismo ha logrado una completa y adecuada penetración en los fenómenos, cumpliendo con sus propósitos de ir "a las cosas mismas", para "permitir ver lo que se muestra, tal y como se muestra por sí mismo, efectivamente por sí mismo"³, es evidente que las alternativas que se presentan para la ética serán: o bien renunciar a constituirse como tal, es decir, como ciencia en sentido riguroso, y acaso convertirse en una moral más o menos "provisional", a la manera de Descartes (que es en cierto sentido el rumbo que ha tomado Sartre), abandonando así las pretensiones teóricas de universalidad y permanencia, proyectándose por la vía relativa de la praxis de eficacia vital. O bien, dado que se parte del supuesto de que los fenómenos existenciales no tienen el principio de orden, las posibilidades de la ética científica estarán señaladas por los caminos tradicio

nales y sólo quedará seguirse empeñando, a través de un "neo-esencialismo" o un "neo-formalismo", en la búsqueda de algo aparte de la subjetividad y la historicidad.

Sin embargo, también cabe reconsiderar los análisis existencialistas y revisar, una vez más, los hechos en su concreción, para ver si, efectivamente, los fenómenos humanos, es decir, el sujeto de la historia y sus productos, están dados como esa diversidad caótica de entidades inconexas, como esa fugacidad inconsistente, absurda y arbitraria, y si no hay nada en los fenómenos que revele, en su propia constitución, la requerida universalidad y permanencia científicas. Ello implica que se adopte, como vía adecuada para esta investigación, el método fenomenológico, no entendiéndose por tal, otra cosa que el simple atenerse a los hechos mismos y buscar su comprensión.⁴

Notas

- 1) Hegel logra, efectivamente, incorporar la racionalidad en el orden de lo diverso y temporal. Esta es su aportación dialéctica que transforma radicalmente el rumbo de la investigación filosófica, de tal modo que la dialéctica ha de ser el obligado punto de partida de "toda metafísica futura", y en particular de toda comprensión de lo humano en cuanto tal. Y ello significa que el punto de partida ha de ser Hegel pero, justamente por ello, que no se puede permanecer en él, dado el carácter abstracto y no fenomenológico de su sistema dialéctico. Sobre este punto en que difieren radicalmente una dialéctica especulativa y una dialéctica fenomenológica, véase E. Nicol, Los principios de la ciencia, F.C.E., México, 1965; primera parte, caps. cuarto y quinto.
- 2) M. Heidegger, El ser y el tiempo, trad. española de J. Gaos, F.C.E., México, 1951; p. 50.
- 3) Id., p. 40.
- 4) Sobre el desarrollo de una fundamentación fenomenológica y ontológica de las ciencias de lo humano, véase E. Nicol, especialmente, Psicología de las situaciones vitales, 2a. Ed. corregida, F.C.E., México, 1963; passim; Metafísica de la expresión, F.C.E., México, 1957; passim y Los principios de la ciencia, passim.

II. MORALIDAD Y COMUNIDAD

§ 1. Los hechos morales como hechos de relación intersubjetiva.

La moralidad como exponente de los intereses comunitarios e individuales.

Si, de acuerdo con la exigencia metódica, partimos de los hechos de moralidad, lo primero que se nos hace patente es que todo fenómeno moral, desde las preferencias y valoraciones más elementales, hasta los más complejos sistemas de normas institucionalizadas, postula una relación interhumana, de tal modo que resulta imposible hablar de eticidad si no vemos en ella una expresión de la vinculación entre los hombres.

Históricamente, las morales se engendran mediante un proceso activo por el cual el individuo y la comunidad se integran mutuamente: compartiendo sus experiencias, los hombres van, poco a poco, eligiendo ciertas posibilidades de existencia, prefiriendo ciertas formas de vida y desechando otras, determinando qué es "lo bueno" y lo prohibido de acuerdo con sus necesidades concretas y su situación particular. Las morales nacen de una experiencia compartida que se transmite a los miembros de una misma sociedad y a sus descendientes, para integrarlos en el destino común. Cada hombre hereda, así, la tradición moral de su comunidad a través de un

conjunto de normas más o menos expresas que le indican qué es "lo normal", lo habitual y preferido por el mundo en que vive. Pero, al mismo tiempo, esta tradición, nacida de la experiencia vital de los otros, sólo adquiere auténtica vigencia si los hombres que la reciben la integran también, vital e individualmente, en su existencia; y así resulta que, por una parte, la moralidad es testimonio de la comunidad y un medio destinado a reafirmar los lazos de la convivencia y, por otra, vemos que sólo se registra y se cumple en el seno de la conciencia individual, brota de ella y apela a ella, es formativa de la singularidad, hacedora de "personas".

O sea que, la más simple y rudimentaria aprehensión de los fenómenos, nos revela, desde un primer instante, el hecho, en apariencia paradójico, de que la moralidad sea simultáneamente exponente de los intereses comunitarios y de los individuales, y nos remite necesariamente a una investigación ética que parta de la adecuada comprensión de las relaciones interhumanas y permita describir fielmente el fenómeno de individualidad y comunidad.

§ 2. El "problema" de la intercomunicación. Las categorías de "ser con" y "para-otro" del existencialismo.

Pero es justamente el hecho de la intercomunicación el que ha sido "problematizado" por el pensamiento moderno y contemporáneo, comenzando por oponer radicalmente la realidad de la individualidad a la comunidad, de la subjetividad a la objetividad; por concebir al yo como una entidad o una fuerza autosuficiente, frente al mundo y a los otros, para luego hacer numerosos intentos por conciliar, de algún modo, estas dos realidades previamente

te separadas. Pero nos preguntamos ¿es obra de la teoría, o de la acción, o de los buenos sentimientos humanos, alcanzar o proclamar estas conciliaciones? La realidad misma de lo humano ¿está constituida como una agrupación de entidades individuales, las cuales, en última instancia, serían fuerzas autónomas y hasta contrapuestas al grupo mismo? La individualización ¿es algo que, en sí mismo, sólo se logra en oposición a los fines comunitarios y éstos implican, necesariamente, una negación o una enajenación de los fines individuales? ¿Serán entonces las morales y las leyes un afán convencional por equilibrar las partes, una estructura normativa super-puesta, cuando no impuesta, a una realidad o a una "naturaleza" que originariamente implica dualidad y contraposición?

Parecería que la filosofía existencialista, habiéndose propuesto una genuina descripción del ser concreto del hombre, había de comprender adecuadamente el hecho de las relaciones inter-humanas, permitiéndonos fundar en su concepción el fenómeno de la comunidad moral. Al menos esto es lo que parecen indicar las categorías relacionantes de ser-con de Heidegger y de para-otro de Sartre.

En efecto, en El ser y el tiempo, Heidegger pretende restablecer la relación que el hombre mantiene con lo que no es él, incorporando el no-yo en la estructura ontológica del yo. El existente es constitutivamente "ser en el mundo", lo cual significa, como dice Heidegger, que no se trata de "una 'peculiaridad' que unas veces se tenga y otras no, o sin la cual se pudiera ser tan perfectamente como con ella". El hombre singular, el "ser-ahí", es siempre en relación a su "ahí", es decir a su mundo, compuesto

de entes humanos y no humanos. Por esto es que, dice Heidegger, "no 'es' inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre tampoco se da inmediatamente un yo asilado de los otros"³; consecuentemente, "en la comprensión del ser que es inherente al 'ser ahí' está implícita, por ser el ser del 'ser ahí' un 'ser con', la comprensión de los otros." ⁴

Sin embargo, a pesar de que Heidegger concibe al sujeto individual como existiendo siempre en relación indestructible con lo extrasubjetivo, no parece ver en este hecho la necesidad de explicarse la individualización como un fenómeno comunitario, ni que tampoco la comunidad pueda ser, de algún modo, productora de individualidades.

En un pasaje significativo de El ser y el tiempo atisba la posibilidad de que el ser de la individualidad se constituye, precisamente, por su relación con el ser de los otros; así dice: "En el 'ser con' y 'relativamente a los otros' hay, pues, una 'relación de ser' de 'ser ahí' a 'ser ahí'. Pero esta relación, cabría decir, es la constitutiva del 'ser ahí' peculiar en cada caso... El 'ser relativamente a otro' se torna entonces 'proyección' del peculiar 'ser relativamente a sí mismo' en otro. El otro es una doublette del 'sí mismo'. "⁵ Pero, inmediatamente después, esta idea queda radicalmente descartada por el propio Heidegger cuando añade, refiriéndose a lo dicho: "mas es fácil ver que este raciocinio, aparentemente comprensible de suyo, descansa sobre un terreno poco firme. No es exacto el pretendido supuesto de la argumentación, a saber, que 'el ser' del 'ser ahí' 'relativamente a sí mismo' sea el 'ser relativamente a otro'. "⁶

Por esto es que Heidegger se verá precisado a caracteri

zar la individualidad como una modalidad existencial que en sí misma habrá de excluir la comunicación. A su vez, la comunidad sólo se logrará, para él, en la llamada "existencia cotidiana", en la cual el hombre vive despersonalizado, sin individualidad ni responsabilidad propia. En la cotidianidad, el "ser ahí" no es "yo mismo", sino "uno con otro", "uno mismo", haciendo y juzgando lo que se hace y se juzga: "inmediatamente -dice - es el 'ser ahí' fáctico en el 'mundo del con'... Inmediatamente no 'soy' 'yo', en el sentido del 'sí mismo' peculiar, sino los otros, en el modo del 'uno'.⁷ O sea que, hay una forma de vida en la que el hombre está unido a los otros y comparte un mundo con ellos, pero a costa de perderse a sí mismo, de perder su responsabilidad individual, y de no realizar sus posibilidades más propias, como las llama Heidegger. Esta es "la caída" en la que el sujeto evade su singularidad y se deja absorber y dominar por lo que no es él mismo: "el 'ser ahí' es inmediatamente siempre ya 'caído' 'de' sí mismo en cuanto 'poder ser sí mismo' propiamente y 'caído' en el 'mundo'".⁸

La cotidiana vida en común queda caracterizada, pues, unívocamente, como una modalidad existencial siempre "banal", precisamente porque en ella nunca es posible que el hombre sea auténtico, es decir, que afronte individualmente su propia condición y se haga responsable de su ser.

Siendo así, es la "existencia auténtica" la que habrá de salvar y garantizar el ser individual, y con ello la responsabilidad existencial; en la autenticidad, el hombre habrá de ser "yo mismo", proyectándose hacia su más propia posibilidad. Pero, correlativamente, ésta ya no es comunitaria, sino todo lo contrario: la posibilidad genuina del individuo es la solitaria y silenciosa

angustia ante su propia muerte.

Si el hombre "cae" en el mundo y se deja absorber en la impersonalidad del "uno" es porque está evadiendo su más genuina y original "vocación", que es la de saberse y vivirse angustiosamente como un ser contingente y mortal. Y si es capaz de recuperarse a sí mismo, recupera con ello su auténtico ser haciéndose capaz de asumir la angustia y "correr al encuentro" de su propia muerte. Sólo en la angustia se alcanza la individualidad, y sólo el individuo puede realizar una de las "más amplias" y "originales" posibilidades de lo humano, que es la angustia. Pero, en el momento en que el individuo vive la angustia, se hace por ella consciente de su radical soledad y del sin sentido que ofrecen el mundo y la comunidad con los otros: "En la angustia - dice Heidegger - se hunde lo 'a la mano' en el mundo circundante, en general los entes intramundanos. El 'mundo' ya no es capaz de ofrecer nada, ni tampoco el 'ser ahí con' de los otros... La angustia 'singulariza' al 'ser ahí' en su más peculiar 'ser en el mundo'."9. Y más adelante añade: "La angustia singulariza y abre así el 'ser ahí' como 'solus ipse'." 10

Con esto queda claro, pues, que para Heidegger el proceso de singularización es como una especie de contracción existencial, por la que el individuo, al recuperarse a sí mismo como tal, se desvincula de algún modo del mundo y de la convivencia con los otros. La individualización por la angustia niega validez a las relaciones, constriñendo al sujeto a su destino solitario y solip-sista. Lo cual no significa -y en ello Heidegger insiste constantemente - que el sujeto singularizado deje de ser en el mundo y con

'los otros. La individualidad angustiada es una manera de seguir existiendo en y con, pero como una modalidad negativa en la que se vive "inhóspitamente", sintiendo que "el mundo ha perdido su significatividad" ¹¹: "La angustia... saca de nuevo al 'ser ahí' de su cadente absorberse en el 'mundo'. Queda quebrantada hasta las entrañas la cotidiana familiaridad, El 'ser ahí' es singulari- zado, pero como 'ser en el mundo'. El 'ser en' pasa al 'modo' existenciario del 'no en su casa'. Ninguna otra cosa significa ha- blar de 'inhospitalidad'. "¹² Y si la singularidad implica esta vivencia negativa de la vinculación es porque, en definitiva, esa posibilidad más propia, y por ello la que verdaderamente indivi- dualiza al hombre, es la de su propia muerte, siempre "peculiar", irrebasable e intransferible: "Nadie puede tomarle a otro su mo- rir... La muerte es algo que cada 'ser ahí' tiene que tomar en su caso sobre sí mismo. La muerte es, en la medida en que 'es' esen- cialmente en cada caso la mía. "¹³

O sea que, si la individualización trae consigo la des- vinculación es porque el individuo se constituye como tal por la angustia ante su muerte y ésta es, efectivamente, la experiencia menos comunitaria porque, justamente, es la que saca al hombre de toda comunidad y de todo ser en el mundo: "La muerte es una posi- bilidad de ser que ha de tomar sobre sí en cada caso el 'ser ahí' mismo... Cuando para el 'ser ahí' es inminente él mismo como es- ta posibilidad de él, es referido plenamente a su 'poder ser' más peculiar... Así inminente para sí mismo son rotas en él todas las referencias a otro 'ser ahí'".¹⁴ por esto es que el existente indivi- dualizado, el que tiene "conciencia moral", como dice Heidegger, vive taciturno y en silencio, ha roto su diálogo con el prójimo y

tiene muertas las esperanzas de encontrar en el mundo y en la comunidad con los otros una posibilidad de evitar la angustiada conciencia de su condición temporal y mortal. Pero, precisamente porque en la angustia asume su muerte y su soledad, es por lo que el hombre alcanza su individualidad: "La muerte es la más peculiar posibilidad del 'ser ahí'... en la señalada posibilidad de sí mismo queda arrancado al uno... La muerte no se limita a 'pertener' indiferentemente al 'ser ahí' peculiar, sino que reivindica a éste en lo que tiene de singular... singulariza al 'ser ahí' en sí mismo... Hace patente que todo ser cabe aquello de que se cura y todo 'ser con' otros fracasa cuando va el más peculiar 'poder ser'."

Siendo esto así, hemos de concluir que el fenómeno se presenta en Heidegger en términos de una irremediable alternativa: si el hombre vive comunitariamente, sintiéndose "uno con los otros", compartiendo sus concepciones y valoraciones, proyectándose hacia un destino común, ha de ser a costa de su individualidad y de caer en la existencia impersonal y banal. Y si, por el contrario, el hombre asume su singularidad, ha de perder la genuina comunicación para vivir solitariamente la angustia ante su muerte. O sea que la individualidad y la comunidad se excluyen mutuamente para Heidegger, a pesar de que el ser-con sea un constitutivo del hombre. Y ¿cómo puede hablarse de "conciencia moral" en esta existencia al margen de fines y de un sentido comunitarios? ¿cómo puede haber moralidad si los nexos interhumanos son banales? Más bien lo que se desprende de la comprensión heideggeriana es que la moralidad queda situada fuera del ámbito de lo que se entiende por autenticidad. El propio Kierkegaard había caracterizado el "estadio"

de la ética como el de la vida "supra - individual"; por ello, según él, la subjetividad absoluta se alcanza en el "estadio superior" de la religión, en el que, al fin, el existente puro se queda en completa soledad proyectándose hacia fines trascendentes.

Heidegger ha apuntado que el fundamento ontológico de la moralidad está en "la cura", y, más precisamente, establece que el "ser deudor" es "la condición existencial de posibilidad del bien y el mal 'moral', es decir de la moralidad en general y de las formas de la misma. No puede definirse el 'ser deudor' original"-añade - "por medio de la moralidad, porque ésta lo presupone ya para darse ella misma." ¹⁶ O sea que, la moralidad se funda en el hecho ontológico de que el hombre es un ser al que le falta ser, que siempre está en deuda de hacerse, de curarse existencialmente de su mengua. Sólo que es una deuda que el individuo tiene contraída consigo mismo, y los otros no cuentan para nada en el proceso de "responder" moralmente a la cura de sí mismo. ¿Cómo pueden fundarse, entonces, los hechos morales en un "ser deudor" que sólo tiene que responderse a sí mismo y si sus nexos morales con los otros siguen considerándose "banales"? La moralidad seguirá estando situada en la banalidad mientras el individuo no sea deudor ante los otros y mientras su propia mengua, su no-ser no haya de salvarse en la complementación con los otros, mientras la responsabilidad moral no sea respuesta dialógica positiva. Sólo que entonces, si el "ser relativamente a sí mismo" se cura por el "ser relativamente a otro", la individualidad y la vinculación comunitaria no se excluyen, sino que se implican mutuamente, y esta es la posibilidad que Heidegger previamente ha descartado.

Por su parte Sartre, que parece ser el filósofo existencialista que más insistente y prolijamente se ha ocupado del tema de la individualidad y de las relaciones interhumanas, se ha propuesto explícitamente, en su principal obra filosófica, trascender el solipsismo ¹⁷ y salvar las deficiencias del ser-con de Heidegger por medio del concepto ontológico de "pour-autrui".

La teoría sartriana de las relaciones del sujeto con el mundo y con los otros, se basa primariamente en su distinción metafísica entre dos regiones de ser que Sartre denomina, siguiendo la terminología hegeliana, el ser en-sí y el ser para-sí. El orden del en-sí queda caracterizado como el de las realidades que son lo que son, o sea del ser que mantiene su identidad absoluta, que está lleno de sí mismo, pleno y compacto: "El en-sí, afirma Sartre, no tiene secreto: es masivo... Es plena positividad... escapa a la temporalidad... Increado, sin razón de ser, sin relación alguna con otro ser"¹⁸; "la densidad de ser del en-sí es infinita. Es lo pleno... El en-sí está pleno de sí mismo y no se podría imaginar plenitud más total, adecuación más perfecta del contenido al continente: no hay el menor vacío dentro del ser, la menor fisura por donde pudiera deslizarse la nada" dice Sartre:¹⁹. Por el contrario, el para-sí es inacabado e imperfecto, no coincide consigo mismo, existe como "un ser que se afecta perpetuamente de una inconsistencia de ser". ²⁰ Es el orden de la temporalidad, del ser posible y libre, nunca completo y al que siempre le falta ser; está penetrado de no-ser (o de "la nada", como dice Sartre). El para-sí es la región ontológica de la conciencia y la libertad, es el ser del sujeto que trasciende el en-sí, negándolo y aniqui-

lándolo, "introduciendo la nada en el ser" en la persecución imposible del ideal de ser en-sí-para-sí, a la vez.

Y en un primer momento, parecería que al orden del en-sí corresponde la realidad no humana, y que el hombre se comprende por la categoría del para-sí. Sin embargo, según Sartre, la realidad humana pertenece simultáneamente a las dos regiones: el hombre es el ser de la ambigüedad, tiene una "dimensión" de ser en-sí, constituida por su cuerpo, por su pasado y por el ser que los otros le confieren, y otra que es el para-sí. La realidad humana no se determina como una zona ontológica definida y diferencial, sino que oscila, por decirlo así, entre dos mundos, los cuales, aunque opuestos y contrarios, son su ser mismo. Y es esta ambigüedad del ser del hombre el fundamento de donde deriva la concepción sartriana de las relaciones del sujeto con los otros hombres.

Para Sartre, el fenómeno de la intercomunicación no es el dato primario del que ha de partir el análisis fenomenológico, sino que, manteniendo vigente el supuesto del idealismo cartesiano, la evidencia primaria y apodíctica es la conciencia subjetiva en su estricta subjetividad, aunque posteriormente se trate de de mostrar que ella está relacionada de algún modo con el ser de los otros. Así dice Sartre que "une étude de la réalité humaine doit commencer par le cogito".²¹ O más explícitamente: "nuestro punto de partida es, en efecto, la subjetividad del individuo... en el punto de partida no puede haber otra verdad que esto: pienso, luego soy: ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma... pues fuera de este cogito cartesiano, todos los objetos son solamente probables..."²²

Así, como existencia que se puede describir originariamente desde su subjetividad, el hombre, el para-sí, es conciencia de un mundo que se organiza en torno suyo en un conjunto de enlaces, determinados por la perspectiva misma del sujeto individual. Y en tanto que se mantiene en esta subjetividad activa, los otros hombres pueden aparecer ante él como unos objetos más dentro de su mundo: "Cette femme que je vois venir vers moi, cet homme qui passe dans la rue... sont pour moi des objets, cela n'est pas douteux. Ainsi est-il vrai qu'une, au moins, des modalités de la présence à moi d'autrui est l'objectité."²³

Pero también sucede, según el análisis sartriano, que el sujeto siente ante la presencia de este hombre-objeto un fenómeno peculiar que lo distingue de los otros entes objetivos. El mundo que se organiza en torno suyo sufre de pronto un extraño desvanecimiento, una fuga hacia aquél otro que, a su vez, organiza ese mismo mundo desde su propia perspectiva: el otro me roba mi mundo, mi universo se me escapa, me huye y se desintegra en un desplazamiento hacia el otro que es como una fuga invisible, como una "hemorragia interna". Sin embargo, el otro todavía sigue siendo objeto para mí, y puedo seguir percibiéndolo como "hombre-lector", por ejemplo, lo cual es lo mismo que percibirlo como cosa: todavía sigue siendo "probable" que se trate de un hombre, pues sólo en el momento en que yo mismo me siento objetivado por él se me presenta él como hombre-sujeto. De pronto -dice Sartre- el otro me mira a mí mismo, y con su mirada me torna objeto, me determina como cosa, como ser en-sí, "masivo", compacto y definitivo. Y es entonces cuando me hago consciente de su humanidad activa y de su ser libre, por esta misma pérdida de mi propia libertad.

De hecho, es esta la percepción originaria que el yo tiene del otro; primariamente el otro me aparece como aquél que me objetiva, y la aprehensión que yo hago de él como un objeto, es en realidad secundaria, es una medida de defensa frente a la primitiva objetivación que el otro ejerce sobre mí. Originariamente, el otro me mira siempre, me "espía" y me torna una cosa: por esto es que me roba mi ser posible, elimina mi libertad: el otro es "la muerte oculta de mis posibilidades", el ser que me solidifica y me enajena: "Ainsi être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n'est pas ma liberté. C'est en ce sens que nous pouvons nous considérer comme des "esclaves" en tant que nous apparaissons à autrui... je suis esclave dans la mesure où je suis dépendent dans mon être au sein d'une liberté qui n'est pas la mienne et qui est la condition même de mon être. En tant que je suis objet de valeurs qui viennent me qualifier sans que je puisse agir sur cette qualification, ni même la connaître, je suis en esclavage. Du même coup en tant que je suis l'instrument des possibilités qui ne sont pas mes possibilités... je suis en danger. Et ce danger n'est pas un accident, mais la structure permanente de mon être- pour-autrui".²⁴

El otro, por lo tanto, es aquél que compite conmigo en la posesión del universo, es el que me roba mi mundo y mis posibilidades. El otro produce "mi caída original", por él caigo en el mundo de las cosas y me vuelvo una cosa más entre ellas, me vuelvo "naturaleza". Y en este sentido, el prójimo se me presenta originariamente como el enemigo que me esclaviza. Esto somos los unos para los otros: motivo de amenaza y de peligro. Siendo radicalmente otro, "para cada uno el hombre existe en tanto que hombre inhu

mano o, si se prefiere, como especie extraña²⁵, "portador para nosotros de una amenaza de muerte."²⁶ Y es evidente que, en este punto, la descripción sartriana coincide manifiestamente con la de Heidegger. En ambos se produce la pérdida de mi mundo y de mi libertad por la presencia del otro, lo cual significa que la moral no es régimen de libertad, sino imposición que aniquila las posibilidades del individuo.

Pero, añade Sartre, este ser enajenado y esclavizado que el otro me confiere, no me es indiferente. De cualquier modo soy ese ser, pero yo no lo fundo, no puedo producirlo, es indeterminado para mí e imprevisible; no es mi posible, y sin embargo lo asumo como mío aunque yo no lo haya creado, aunque no sea lo que soy para mí mismo, sino lo que soy para los otros. Es mi yo en-sí objetivado que desconozco, que no depende de mí, que yo no he querido ni procurado ser, y que sin embargo soy, a pesar mío: "il m'est donné comme un fardeau que je porte sans jamais pouvoir me retourner vers lui pour le connaître... Et pourtant, il s'agit bien de mon être... Tout se passe comme si j'avais une dimension d'être dont j'étais séparé par un néant radical: et ce néant c'est la liberté d'autrui."²⁷ La prueba de que asumo, y de hecho soy, este ser que los otros determinan, es que ante su mirada objetivante respondo con temor, con vergüenza o con orgullo: "la vergüenza es reconocimiento de que soy ese objeto que el otro mira y juzga... por mi misma vergüenza reivindico como mía esa libertad del otro, afirmo una unidad profunda de las conciencias... una unidad de ser, porque acepto y quiero que los otros me confiaran un ser que yo reconozco. " 28

Así resulta pues que el dualismo ontológico general de ser-en-sí y ser-para-sí, se da particularmente en el hombre y corresponde, en este punto, al dualismo entre ser-para-otro (en-sí) y ser para-sí mismo. La realidad humana se compone de dos dimensiones ontológicamente diferenciadas, una como determinación completa y la otra como libertad absoluta; un ser-en-sí que los otros confieren y un ser para-sí que depende de la libre proyección del individuo. Pero entre uno y otro media 'una nada', entre uno y otro no hay interrelación, aunque se pretenda que cada hombre sea ambos y que estas dimensiones contrarias estén unificadas. Yo tengo un yo mío que no tiene nada que ver con otro yo mío que es el que soy para los otros. Y que este ser para-mí y este ser para-otros no mantienen ninguna relación, resulta manifiesto cuando Sartre afirma categóricamente que el ser para-sí se constituye con absoluta independencia del ser para-otros, el cual, a su vez, no depende en lo absoluto de mí. La modificación que los otros producen en mi ser "deja intactas mis posibilidades y mis estructuras 'para mí'." 29 Es imposible, según Sartre, que del ser para-sí pueda desprenderse el para-otro, ni que éste afecte de ninguna manera al primero: "no podemos soñar, en efecto, derivar como una consecuencia de un principio el ser-para-otro del ser-para-sí, ni, recíprocamente, el ser-para-sí, del ser-para-otro." 30 El hombre contiene una dualidad en su ser por la que coexisten estas dos dimensiones independientes la una de la otra, contradictorias e in-comunicadas, pero no obstante formando parte de lo que el hombre es, como una necesidad de hecho, como dice Sartre, aunque no se explique por qué razón se produce.

Pero entonces resulta que, en sentido estricto, no hay

una literal relación inter-subjetiva. El sujeto, el para-sí, no se comunica con el otro sujeto. La relación, si es que cabe hablar de ella, se produce, no entre el yo y el tú, sino entre el yo (para-sí) y el yo (para-otro) a través de un medio o intermediario que es el otro: "...autrui est le médiateur indispensable entre moi et moi même."³¹ Por lo tanto, una de dos: o el prójimo es un medio o un instrumento para la relación que el hombre mantiene consigo mismo, o bien es un objeto suyo, y la relación es de dominio y posesión, por las cuales el otro queda convertido en un en-sí, es decir en una cosa. Pero mi ser posible no mantiene ninguna relación con el ser posible del otro porque, como dice Sartre, yo no puedo concebir otras posibilidades que no sean las mías: jamás aprehendo al prójimo en su realidad libre: "El para-sí es incognoscible para otros como para-sí... El otro no es para-sí como él me aparece." ³² O bien: "Autrui est par principe l'insaisissable: il me fuit quand je le cherche et me possède quand je le fuis." ³³ Yo lo tomo como objeto, nunca como sujeto; él me objetiva sin aprehender jamás mi subjetividad ni mi ser libre.

La relación entre los hombres es pues de poderío y sólo de eso: "Les gens que je vois, en effet, je les fige en objets, je suis, par rapport à eux, comme autrui par rapport à moi; en les regardant je mesure ma puissance. Mais si autrui les voit et me voit, mon regard perd son pouvoir." ³⁴

Este es el círculo insalvable e "infernado" en el que se hallan inmersos los personajes de la literatura sartriana. La alternativa en la relación del sujeto con los otros es: si tomo al prójimo como un ser libre, yo quedo esclavizado y objetivado. Si, por el contrario, yo asumo mi propia responsabilidad individual,

ha de ser a costa de esclavizar a los demás y tomarlos como objetos ya que, en definitiva, "nous ne pouvons jamais nous placer concrètement sur un plan d'égalité, c'est-à-dire sur le plan où la reconnaissance de la liberté d'Autrui entraînerait la reconnaissance par Autrui de notre liberté." 35

Por esto es que el amor fracasa, ya que, según la teoría sartriana, lo que el amante persigue es actuar sobre la libertad del otro y éste es un ideal imposible. Siendo la relación básica que cada hombre mantiene con los otros una relación de peligro y de amenaza, el amor (como masoquismo, el odio, o el sadismo) es "una pasión inútil", un intento fracasado de superar este círculo insalvable de sujeto-objeto.

Originariamente, el otro me posee, es mi enemigo, estoy en peligro ante él. Originariamente, no es objeto de mi amor sino de mi temor. Originariamente, es decir, ontológica y constitutivamente estoy solo, con riesgo de que los otros destruyan mi ser libre. El amor se produce entonces como una defensa, un paliativo, una reacción, un medio de mantenerse a salvo. De ahí que, para Sartre, lo primordial en el amar es el proyecto de ser amado, lo cual equivale a desear que mi subjetividad sea tomada como tal por la subjetividad del otro, evitando de este modo que me objetive, que me determine y que me cualifique.³⁶ El amante "seduce" y "fascina", dice Sartre. Pero esta seducción y esta fascinación son completamente ineficaces puesto que, siendo mis propias decisiones libres, no pueden jamás afectar la libre decisión del otro, el cual es, por definición, inafectable en su ser libre. "Qu' ai-je à faire d'être aimé?" - dice uno de los personajes sartrianos - si tu

m'aimes c'est toi qui auras tout le plaisir. Va-t'en, salope! Je ne veux pas qu'on profite de moi.³⁷ El afán amoroso es imposible: no puedo poseer la subjetividad del otro, sin que, por ello, él deje de poseerme como objeto. Y si no me objetiva es que lo he perdido como sujeto activo. Acaso lo único que puede ocurrir es que, independientemente de mí, el otro, sintiéndose dominado, proyecte liberarse de esta posesión y se afane por ser amado por mí. Lo que entonces se produce es una relación ilusoria en la que, como yo quiero ser amado por tí, tiendo a concederte de algún modo la subjetividad, y como tú quieres ser amado por mí no me objetivas del todo. Pero, en realidad, la liga amorosa es una ilusión, un espejismo, "un jeu de classes".

En definitiva, el intento amoroso fracasa siempre, puesto que "el problema de mi ser-para-otro permanece entonces sin solución, los amantes permanecen cada uno para sí dentro de una subjetividad total. Nada viene a relevarlos de su deber de hacerse existir, cada uno para sí... Al menos cada uno ha ganado no estar más en peligro dentro de la libertad del otro".³⁸

En cuanto a la "solidaridad", ésta consiste, para Sartre, en la unificación que sienten dos o más hombres cuando tienen en común el hecho de ser dominados por un tercero, o bien el unirse dos o más hombres para dominar a otros. Lo cual equivale a decir que la comunidad solidaria es o posesión o enajenación colectiva.

Y es que, en última instancia, Sartre entiende la relación interhumana en el sentido de una exclusión o una negación interna, lo cual implica que no hay tal relación. El otro no es mi prójimo, o mi complemento ontológico positivo. El otro es

"nuestro doble demoníaco", el ser "de otra especie"³⁹. Es el extraño, el literalmente otro, al que tengo que negar como tal, para existir como yo mismo: "c'est par le fait même d' être moi que j' exclus l'autre: l'autre est ce qui m'exclut en étant soi, ce que j'exclus en étant moi".⁴⁰ Y Simone de Beauvoir añade que "el sujeto no se afirma si no es bajo forma de oposición".⁴¹ Esta negación en la alteridad es la que se pretende que sea la vinculación interhumana, la cual es negación no meramente lógica, sino que se manifiesta concreta y existencialmente en este círculo irremediable de sujeto-objeto, como una eterna lucha, aniquilación y competencia sin fin, por las cuales o poseo o me poseen, o esclavizo o me esclavizan. Y cabría llamar dialéctica a esta relación, pero la dialéctica entendida como polémica y guerra, nunca como armonía o como vínculo positivo de implicación recíproca. Por esto es que, en definitiva, la subjetividad permanece en el más absoluto solipsismo. La individualidad, la persona, la mismidad se constituye esencialmente por una negación de la alteridad, por una afirmación absoluta del para-sí que se alcanza, precisamente, en la medida en que se niega al otro. Por esto dice Sartre que "...aquello que confiere a un ser la existencia personal... es el hecho de existir para sí como presencia a sí...¿ Cómo definir en efecto la persona sino como libre relación a sí? ⁴² Relación de sí mismo consigo mismo, esto es la individualidad, por ser libre; y la libertad se concibe como absoluta y total indeterminación. La categoría heideggeriana de "ser-con" queda entonces sustituida, en última instancia, por la de "ser-contrá": "L'essence des rapports entre consciences n'est pas le Mitsein, c'est le conflit."⁴³

De esta libertad del para-sí, que se alcanza por la exclusión de los otros, se pretende, además, que haya de depender la responsabilidad moral. Pero este ser para-sí es solitario e in-comunicado, porque aquí la indeterminación de la libertad es in-comunicación. ⁴⁴ Mi acción libre no se combina con la acción libre de los otros, porque yo no puedo afectar ni determinar su libertad, ni ellos pueden obrar sobre la mía. Jamás mis posibilidades y las posibilidades de los otros se conjugan directamente para proyectar un destino común. Estamos separados en lo más fundamental de nosotros mismos, que es la acción libre -y por ende moral, la cual es estéril si pretende dirigirse a la libertad del otro: "Le respect de la liberté d' autrui est un vain mot..." ⁴⁵ No hay inter-acción, en sentido estricto; no hay fecundidad espiritual: hay soledad de libertades.

Y Sartre mismo parece ver la necesidad de superar este callejón sin salida, al menos en un nivel existencial (si no ya en el de la descripción teórica ontológica). En efecto, la Crítica de la razón dialéctica es un intento más por conciliar "dialécticamente" esta individualidad solitaria, "atomizada" y "abstracta" -como ahora la califica el propio Sartre-, con la comunidad o la "totalización" práctica.

Sin embargo, aparte de otras consideraciones del alcance de esta obra sartriana, cuyo carácter es fundamentalmente sociológico y político (véase el siguiente capítulo, § 3), la conjugación de la acción individual y la comunitaria, que ahora propone Sartre, no parece discordar, en esencia, con los conceptos ontológicos de L'Etre et le Néant. En efecto, la praxis individual, habrá de cumplirse genuina y concretamente, según Sartre, en la

acción totalizadora del grupo. ¿Cómo es esto posible, partiendo de los supuestos ontológicos de la radical oposición entre el yo y el Otro? El yo, se ha dicho, sólo se afirma como sujeto activo en la negación del Otro. Y efectivamente, no parece que Sartre vea otra solución. Sólo que ahora se anuncia una nueva modalidad de la negación del Otro en cuanto tal. En la praxis concreta, puede ocurrir que mi proyecto coincida y se "sincronice" con el proyecto del Otro, eliminando así la original Alteridad. "Aquí aparece el primer 'nosotros' ", dice Sartre y añade enseguida: "No es que sea yo en el Otro: es que en la praxis no hay Otro, hay varios yo-mismo. El libre desarrollo de una praxis, en efecto, sólo puede ser total o totalmente alienado." ⁴⁶ O sea que el Otro, en tanto que persigue los mismos fines, deja de ser "Otro", se torna igual que yo y se produce entonces la "hermandad" histórica; desde luego, dentro de la "solidaridad" de un mismo grupo político, cuyos vínculos con los otros, que no pertenecen a él, siguen siendo por definición conflictivos y polémicos.

E independientemente de la validez y significación que puedan tener, en el nivel económico, político y sociológico, las categorías de enajenación y libertad, alteridad y mismidad, etc., con que se explican estos fenómenos, pretendiendo darles mayor alcance del que les ha dado Marx, lo que en este punto y a nosotros nos importa destacar es que, en esencia, la mismidad se sigue oponiendo a la alteridad; sólo que ahora el yo ha sufrido una especie de acrecentamiento cuantitativo: el yo es ahora muchos, todos los miembros del grupo que se unifican, circunstancial e históricamente, en un mismo proyecto y en una misma libertad homogeneizada, que suprime las alteridades esenciales, y con ello la "iner-

cia" y la "enajenación" en el seno del mismo grupo, y que, a la vez, se realiza en su "mismidad" como acción aniquilante de la alteridad de otros grupos. La "dialéctica histórica", tal como la concibe Sartre, es esta especie de lucha maniquea en que se produce la alternancia cíclica de la mismidad contra la alteridad y la alteridad contra la mismidad, es decir, la oscilación entre el "momento" de enajenación y de conflicto radical "bajo el predominio del Otro" y "el momento" de homogeneización, de identidad e indistinción completas; o como dice el propio Sartre, es "este extraño conflicto circular y sin síntesis posible que representa la insuperable contradicción de la Historia".⁴⁷

Y así nos encontramos con que el existencialismo ha intentado restablecer de algún modo la liga ontológica entre el ser del sujeto singular con lo extrasubjetivo, la "mismidad" con la "alteridad", pero que, en conclusión, esta relación no es operante, no es la constitutiva de la realidad individual, sino todo lo contrario. El hombre se individualiza, lo mismo en Heidegger que en Sartre, en contraposición a la vida auténticamente comunitaria y comunicada, en una dialéctica negativa de exclusión, la cual descarta taxativamente la posibilidad de una implicación recíproca de positiva integración del ser individual en lo que tiene de "propio", de "mismo", y el ser de los otros.

¿Corresponde realmente a los hechos la descripción existencialista? ¿Pueden efectivamente explicarse los fenómenos morales a partir de esta supuesta individualidad solitaria que se proyecta desde sí misma hacia sí misma? ¿Cómo puede ser posible el engagement, el compromiso existencial, si la vida es "una pasión

inútil", como dice Sartre, y si todos los afanes están condenados al fracaso? "¿Hasta que punto se ha reconquistado lo concreto?" -como advierte Sánchez Vázquez-"¿Hasta qué grado no es abstracto también vacío de contenido vital-ese individuo que se abstrae de la historia y de las relaciones sociales?"⁴⁸ ¿Es la vida comunitaria una "caída original", en la que el hombre se pierde a sí mismo? ¿Puede explicarse el fenómeno moral sin relación intersubjetiva, sin amor, sin esperanza y sin fe?

Más bien nos parece que el existencialismo, en su afán de reivindicar la genuina singularidad del individuo, y de restablecer el carácter dinámico y cualitativo de la existencia humana, ha descrito parcialmente los hechos y que, en definitiva, sus supuestos teóricos invalidan toda posibilidad de comprender la moralidad, independientemente de que, en particular Sartre, pretenda derivar del existencialismo una forma de moral.

§ 3. La realidad unitaria. Dialéctica individuo-comunidad.

Lo primero que hemos de advertir en una revisión de los hechos es que, en el nivel primario en que éstos se nos presentan, el dato es la vinculación indestructible, la unidad dialéctica del hombre individual con lo que no es él mismo, y que toda distinción dualista entre sujeto y mundo, entre el yo y los otros, entre individualidad y comunidad, es producto secundario de la abstracción teórica. Y si esto es así, hay que comenzar por descartar, como falso problema, el de la intercomunicación humana, ya que éste no es un problema que la teoría tenga que resolver, sino un hecho que la investigación fenomenológica ha de explicar. La realidad

humana, concebida en su más radical concreción y universalidad, es una trama dinámica de interrelaciones que el hombre establece con el hombre y con el mundo, y que es la constitutiva de su propia individualidad.

Ello significa que el fenómeno presenta una estructura dialéctica, a partir de la cual ha de buscarse su genuina comprensión, y sólo por ella. No es que la subjetividad se de conjuntamente a la vinculación comunitaria, y que en los fenómenos coexistan dos "dimensiones" distintas y hasta opuestas, diferenciables, metafóricamente, como "vida privada" y "vida pública". No es que el hombre exista para sí mismo, como entidad singular que proyecta su vida y sus acciones hacia fines estrictamente "personales", y que además, o a la vez, lleve una vida social y comunitaria, logrando acaso, existencialmente, una "armonía" más o menos estable entre ambas. La estructura dialéctica es la recíproca y positiva implicación de las "partes" relacionadas que, por ser tan efectiva, invalida, de hecho, toda distinción o toda separación en "partes" o "dimensiones". Los hechos no revelan, si se les aprehende en su unidad sintética fenomenológica, una entidad determinable como subjetividad y otra como vinculación transubjetiva; revelan una estructura dinámica unitaria, por la cual el sujeto es en la relación misma.

El análisis fenomenológico de la realidad humana tomada en su concreción cualitativa, pone de manifiesto la imposibilidad de aprehender en la experiencia un "sujeto" aislable o desgajable del mundo con el cual convive, porque en el seno mismo de la conciencia individual se encuentra un mundo que trasciende la propia

subjetividad. El dato es que el hombre es siempre, en cualquier modalidad existencial, un ser "situacional", si la categoría de "situación" ha de significar este hecho central de la relación dialéctica del yo y el no-yo, relación por la cual se integran y se constituyen recíprocamente lo que llamamos el sujeto y su mundo. "La palabra sujeto denota más o menos señaladamente una especie de sujeción: el hombre o su conciencia, se diría que son sujetos porque están sujetos o sometidos a algo. " ⁴⁹ En sentido estricto, no hay un yo apresable y definible en su propio ser, porque éste se constituye por lo que no es él mismo y, en especial, su propia realidad se integra por la presencia del "otro-yo" que es el prójimo: en el seno de la conciencia individual se registra siempre una trama dinámica de emociones, pensamientos, recuerdos, afanes, por los que el sujeto va entrelazando su vida con los otros, presentes o ausentes, reales o imaginarios, actuales o futuros, amados o temidos.

"La vida propia se desenvuelve necesariamente incorporando la ajena, en una integración recíproca tan efectiva, que por ella queda desautorizado cualquier intento de estudiar psicológicamente al sujeto como una unidad vital suficiente. Lo ajeno al sujeto-sobre todo el "otro-yo"- no le es ajeno, sino que le es propio, puesto que tiene que incorporarlo para existir como sí propio o sí mismo. El otro y lo otro decimos por consiguiente que forman parte de la situación, no porque sean lo extraño al yo y que lo demarquen, como las aguas del mar demarcan a la tierra de una isla que ellas rodean por todos lados como algo extraño a la tierra. El sujeto no está rodeado de lo transubjetivo. El sujeto es propiamente sujeto, o está sujeto a lo transubjetivo, porque lo incorpora

a su propia vida."50 De ahí que el coqito no sea la evidencia primaria de la que hay que partir. La conciencia solitaria, sólo consciente de sí misma, es una mera abstracción. Antes de ella está la evidencia apodíctica de la interrelación del sujeto y su mundo.

La individualidad del hombre no puede concebirse, por consiguiente, como una realidad autónoma, independiente de sus referencias al mundo. El yo está poblado de "tús"; el individuo no es nada aparte de las relaciones que establece con el prójimo, porque son éstas las que lo hacen y lo forman como tal. El hombre es un ser comunitario y comunicado por definición, y su comunidad no se constituye como la comunidad de grupos o de especies no humanos, en los cuales los individuos agrupados son concebibles en su propia singularidad como especímenes de la especie. En la existencia humana, las relaciones son integradoras de la propia individualidad. La vida humana es intercomunicación, y por ello es que "la sociedad" no es algo que contravenga las individualidades, pues éstas son, como tales, vínculo, relación.

"Vivir es estar en situación. " 51 Por ello no cabe hablar de soledad en sentido radical y originario. Aunque de hecho, un hombre pueda estar solo y aislado, de manera real y efectiva, su yo se sigue constituyendo en función de lo que no es él mismo, en función de la ausencia y el vacío. Ante éstos, el sujeto puede reaccionar de infinitos modos; con esperanza o con amargura, con ilusión o con cinismo, pero siempre su propia persona se configura por la situación, por la referencia a lo que no es ella misma; a la vez, cada situación es lo que es por la manera individual con que cada sujeto la adopta y la vive concreta y cualitativamente. La soledad es, comprendida dialécticamente modo de relación.

Queda claro entonces que en sentido estricto, no cabe hablar de un sujeto "para-sí" y de una "situación", diferenciable de la realidad propia del sujeto, aunque éste, como piensa Sartre, viva siempre en situación y actúe siempre contra ella. La categoría de "situación vital" se entiende aquí de manera distinta del existencialismo; se entiende como categoría dialéctica que expresa si multáneamente la subjetividad vinculada y la vinculación intersubjetiva y del sujeto-mundo, mundo-sujeto, inseparables en su implicación efectiva y positiva, que se hace patente al análisis fenomenológico. "Mi ser sólo puede existir en conexión real con lo que él no es: lo que no soy me determina, me constituye, condiciona y define, no ya por delimitación sino por integración e interacción efectiva... no solamente he de existir con el ser, de tal manera que el ser-con es un constitutivo de mi ser propio (Heidegger) sino que no puedo ser ni tengo otra manera de existir sino en y con y por y para el ser que no soy yo mismo". 52

Pero si la interrelación se comprende como integradora del ser mismo del hombre, ello revela que la comprensión profunda de este hecho se da en el nivel ontológico, donde cabe abarcarlo en toda su radicalidad.

Ontológicamente, "el hombre es el ser de la expresión"; y ello implica que la expresión es "la clave para la explicación de todo fenómeno humano: de su ser y de su devenir, de su diferencia con lo no humano, de su acción y todas las posibles cualificaciones estéticas, religiosas, éticas, políticas, etc. Para ello es preciso comprender que la expresión no es tan sólo un rasgo propio del hombre, sino 1) que lo es con carácter determinante y constitutivo de su ser, de modo que la expresión debe considerarse riguro-

samente como una categoría ontológica; 2) que lo es con el carácter de un dato originario, primariamente cognoscible, de tal suerte que todos los demás derivan fenomenológicamente de éste; y 3) que lo es con carácter exclusivo, es decir ontológicamente diferencial. " 53

Pero expresión es intercomunicación. Por ser expresivo, cada hombre se manifiesta ante los otros y, a la vez, aprehende de inmediato la expresión del prójimo y la integra en su ser. La expresividad implica, simultáneamente, don y recepción, vínculo permanente, transformador y activo, formativo del ser mismo de lo humano. De hecho, yo no soy libre de impedir la manifestación del "otro". Es cierto, pues, que su ser libre me limita. Pero soy libre de recibir esa manifestación y de interpretarla en mí de una manera u otra. La presencia expresiva no es sólo limitación. En todo caso, la co-presencia es originaria y constitutiva. Lo radical es que toda acción expresiva es una inter-acción por la cual el individuo se modela a sí mismo, incorporando libremente en su ser los actos de los otros, a la vez que cada expresión suya es capaz de afectar el ser libre de los otros. Y en tanto que este fenómeno revela una forma ontológica distintiva, queda pues establecido que la relación interhumana es un hecho universal y permanente que se da en todas las modalidades posibles de la existencia, y que todas ellas contendrán siempre esta vinculación indestructible que es, justamente, la que explica, en sus últimas raíces, el sentido de la existencia humana y todos sus productos.

La relación con el otro no implica que ésta sea siempre de orden positivo, pues tanto depende el yo del tú cuando lo afirma como cuando lo niega; tanto depende del prójimo el que lo ama

como el que lo odia. Las formas hostiles y egoístas de conducta son también, aunque existencialmente negativas, formas de la radical interdependencia ontológica. La comunidad y la comunicación son constantes, aunque sus modos sean infinitos. Lo radical, originario y permanente, lo ontológico, es la intercomunicación, y las modalidades históricas de "incomunicación", tan patentes en nuestro tiempo, no son el dato fenomenológico que revele la estructura fundamental de la realidad humana, como ha querido el existencialismo, confundiendo e invirtiendo los planos ontológico y existencial. Cualquier modalidad histórica y situacional de incomunicación es ella misma una forma de intercomunicación. Lo ontológico no es el "ser-contra", la alteridad absoluta, como formas constitutivas de la conciencia frente al mundo. La constitución universal y permanente de lo humano es la proximidad o "hermandad" ontológica del sujeto con sus semejantes, semejantes en el ser. El otro es otro-yo, es el complemento del ser propio. La incomunicación, la destrucción del hombre por el hombre, la enemistad, la pugna, el dominio, la competencia, etc. son modalidades existenciales; su universalidad y constancia actuales no las hace constitutivos ontológicos. Ellas revelan también la estructura radical de relación interhumana, aunque, precisamente, como modalidades negativas, privativas, y, en definitiva, de literal des-humanización que, como tales, corroboran que lo humano es vinculación positiva.

En El Banquete,⁵⁴ Platón había expresado mitológicamente esta complementación intersubjetiva cuando, en el discurso de Aristófanes, se afirma que la condición humana es constitutivamente amorosa porque cada hombre es insuficiente, carente, mermado en su ser, y necesita del otro para complementarse y reintegrar

una unidad perdida. De ahí que el hombre sea "el símbolo del hombre", entendiéndose por ello que cada hombre es "mitad" o parte complementaria del otro, y que su ser se explique como un afán de salvar su mengua y su insuficiencia a través de la vinculación con los otros. Decir, pues, que el hombre es "por naturaleza" amoroso quiere decir que, siendo insuficiente en su ser, su existencia consiste en un permanente empeño por completarse, en un constante afán de enriquecerse, incorporando a su propio ser menguado el ser de los otros. "Pero este amor puede aspirar a la identificación porque, precisamente, el otro no es un ser ajeno en el sentido de ontológicamente extraño al propio: con dos partes disímiles no puede recomponerse una unidad. El otro es un ser al que llamamos prójimo o semejante porque su ser no es tan ajeno que no pueda apropiarse: tiene constitutivamente la disposición de ser parte del ser propio. Y esta disposición radical es la que determina la expresión." ⁵⁵ Y por ello, es la que determina una particular expresión que es la moralidad, pues determina el hecho de que, siendo el otro el complemento ontológico del yo, las relaciones entre uno y otro sean necesariamente "morales", cualificables, no indiferentes; y sobre todo, que no mermen el ser de la libertad, ni la autenticidad existencial. La moralidad emerge de la constitución misma de lo humano. No es fenómeno sociológico sobreañadido adventiciamente a la realidad humana en su profunda radicalidad. El hombre es, en su ser mismo, un ser moral.

La experiencia primaria que el hombre tiene del prójimo consiste en la aprehensión inmediata de su ser expresivo y, por ello, posible y libre. Aún en las modalidades más negativas e indiferenciadas de "utilización" del hombre por el hombre, la relación

qué el sujeto mantiene con los otros es esencial y cualitativamente distinta de la que tiene con cualquier ente no humano. En sentido ontológico, el hombre jamás es "objeto" o "cosa" para el hombre. Estas cualificaciones son abstracciones o "metáforas" que tienen validez en un nivel psicológico, sociológico o político, caracterizables precisamente como fenómenos de des-humanización, pero que de ninguna manera pueden ser categorías ontológicas de la condición humana. "El otro" no es jamás un objeto confundible con cualquier otro objeto, porque el hombre pertenece a un orden ontológico perfectamente diferenciado del orden de lo no humano. El individuo no tiene una dimensión "en-sí" o una "naturaleza" identificable con la de cualquier otro ente. Lo que captamos primeramente del otro, no es un "cuerpo" confundible con cualquier otro cuerpo, sino un hombre, es decir, un ser expresivo, o, si se quiere, un cuerpo cualitativamente diferenciado precisamente por su expresión. Y si reconocemos en la expresión el rasgo primario de la condición humana, ésta no puede seguirse caracterizando como una realidad "en-sí" y otra "para-sí", como una región en la que rige "la necesidad" y otra en la que rige "la libertad". O dicho en otros términos, más simples y más tradicionales, pero en algo equivalentes, como una "unidad" de "cuerpo" y "alma". El hombre es una realidad unitaria, que originalmente se hace patente siempre en esta unidad que es la expresión. Como tal, la aprehensión primaria que tenemos de él es la de un "cuerpo-animado" o "espiritualizado", de un cuerpo expresivo, o de una "alma-incorporada" que captamos de inmediato por esta expresión significativa, por este mensaje comunicativo y con sentido que nos ofrece su simple presencia. Por esto es que también de inmediato, ante el prójimo,

adoptamos siempre una actitud distinta de la que adoptamos ante todos los demás seres no humanos que, precisamente, no ofrecen este rasgo diferencial que es la expresión y el sentido. ⁵⁶ La comunicación inter-subjetiva se da como un hecho básico en el nivel primario de la existencia, que se hace patente fenomenológicamente por este "dispositivo" intencional de expectativa y hermenéutica, radicalmente diferenciado de la disposición originaria que el hombre adopta ante lo no-humano, lo cual es el orden de la indiferencia, ontológicamente extraño y no próximo, no prójimo. Originalmente el otro se me presenta como mi complemento ontológico expresivo, ante el cual mi disposición inmediata es la de interpretar su expresión, a la vez que yo me hago patente ante él como ser expresivo, abierto a su interpretación.

Si reconocemos que el dato es la unidad del hombre en la expresión ha de descartarse todo dualismo teórico (entre "cuerpo" y "alma", entre ser-en-sí y ser-para-sí, etc.) y reconocerse también que la intercomunicación es directa e inmediata. Por esto, contrariamente a lo que ha descrito Sartre, el otro no es aquél que mata mi ser posible ni al que yo pueda percibir como una "cosa" cualquiera dentro de mi universo de objetos; el otro es, precisamente, el que de inmediato me aprehende en mis posibilidades, en mi ser libre y expresivo y por esto me cualifica, me determina en "apreciaciones de valor", como dice el propio Sartre, ya que sólo puede ser cualificado y valorizado aquello que "puede ser de otro modo", aquello que es posible, lo que tiene sentido. Porque la relación es inter-subjetiva y la vinculación se establece entre mi yo libre y el yo libre del prójimo, es por lo que sus cualificaciones afectan mi ser. El otro me confiere un ser que yo

asumo como mío, no porque se trate de una dimensión "en-sí" de mí mismo, sino porque sus juicios, sus valoraciones y sus actos tienen una eficacia sobre mi propio ser "para-sí", libre y activo, el único que tengo. Lo que soy para los otros es determinante y constitutivo de lo que soy para mí mismo, y lo que soy para mí mismo, mi propia actuación libre, está siempre en relación directa con las posibilidades existenciales de los otros. Por esto mi ser para-otro no me es indiferente; y "mi ser para-otro" hay que entenderlo no sólo en el sentido de la imagen que los otros se forman de mí y el ser que ellos me confieren, sino en el sentido de mi propio ser comunicativo cuyas acciones se proyectan siempre para los otros, hacia ellos y por ellos. Por esto soy responsable y por esto soy un ser moral. Porque los actos de los otros, y en particular sus cualificaciones, afectan mi ser y exigen una respuesta mía; porque soy vulnerable a ellos y el prójimo no me es indiferente, y porque, a la vez, mis propios actos afectan directamente su existencia. Es esta comunidad ontológica, primaria y universal, la única que puede explicar el hecho de que el hombre sea un ser moral, y la que pone de manifiesto que el "ser-para-sí" deriva fenomenológicamente del "ser-para-otros" y que la individualidad genuina sólo se comprende como una modalidad más diferenciada de existencia y, por ello mismo, la más solidaria y comunicada.

Así, contrariamente a lo que piensa el existencialismo, el análisis de los hechos parece mostrar que la individualidad no sólo es compatible con la comunidad, sino que no se puede producir más que como un hecho comunitario. Que no se trata de dos realidades opuestas, sino interdependientes; la una se logra precisamente por la otra. En la moralidad, la individualización es un

proceso de comunicación y la comunicación es por sí misma individualizante.

La individualidad concebida en su radicalidad ontológica, no es otra cosa que una manera, siempre única y singular, de integrar en el yo lo que él no es. La voluntad individual consiste en la respuesta propia, libremente elegida, ante la presencia del mundo en mí mismo, y esto es así porque: "La situación no está constituida por lo que me rodea, sino por la relación vital que mantengo con lo que me rodea... La modalidad de la situación no depende sólo de la manera como estén dispuestas las cosas en torno al sujeto, sino además de la manera particular con que se relaciona con ellas el sujeto, o sea de la experiencia que él haga de ellas en o ante aquella disposición. Ante el mismo dispositivo, dos sujetos pueden tener experiencias distintas; la situación será entonces distinta, aunque el dispositivo sea el mismo".⁵⁷

Los actos del prójimo modifican mi ser, pero es mi propia voluntad individual la que reacciona y responde ante estas modificaciones de diversas maneras; y éstas a su vez, se constituyen en actos capaces de integrarse siempre activamente y de diversos modos, también, en la vida de los otros. El ser individual no se contrapone al ser de la comunidad, sino que la individualización es una forma de comunidad, de convivencia. Sólo puedo afirmar mi ser como propio y distintivo singularizando mis vínculos; no me individualizo negando la acción de los otros en mí, y afirmando una supuesta entidad o proyección existencial autónoma, desprendida de toda interrelación; por el contrario, la individualidad se acrecienta cuando los vínculos con lo que no soy yo mismo se hacen más firmes, más selectivos; mientras que, en la medida en que menos me in

dividualizo, en esa medida la comunicación es más débil: el verdadero diálogo se establece cuando los interlocutores tienen voz propia. La intercomunicación entre los hombres implica que el yo se reconozca a sí mismo en el tú, y que lo integre en su ser propio; pero, a la vez, esta unión dialógica no niega la individualidad, no vence la alteridad, ni elimina las diferencias ópticas entre los comunicantes. En esto consiste el carácter dialéctico de la relación sujeto-mundo, individuo-comunidad, por la cual el uno no elimina al otro, sino que lo afirma. Pues sólo dialécticamente podemos comprender este fenómeno ambiguo, por el cual la conciencia individual se constituye como tal mediante una negación de sí misma, en tanto que no es nada concebible aparte del mundo con el cual se vincula, a la vez que dicho vínculo no enajena su propia singularidad, sino que afirma y define al individuo como sí propio y sí mismo. La clave del hecho está en que la individualidad se alcanza por la vinculación transubjetiva, pero, a la vez, en que todo nexa genuino remite a la soledad, a la singularidad irreductible.

Esta ambigüedad, de inmediato se aclara si reconocemos en la expresión el rasgo primario y fundamental de la condición humana. Todo cuanto el hombre es, es expresión; y expresión implica, simultáneamente, afirmación de los caracteres individuales, y comunicación. Individualizarse es acentuar la expresión propia. Enriquecer la expresión individual es acrecentar los vínculos comunitarios. La expresión es al mismo tiempo, instrumento de individualización y de comunicación: aquello que me distingue es lo que me une: "las diferencias individuales revelan precisamente la comunidad de los diferentes. La existencia humana es diferenciación,

pero toda diferenciación es una comunicación expresiva." 58

La evidente conciencia de mi soledad no es entonces otra cosa que la conciencia de mi perspectiva única, desde la cual mantengo lazos vitales con lo que no soy; es la conciencia de la singularidad de mi vida y de mi situación, siempre concreta y personal, y es la certeza de que nunca mi intención comunicativa llegará a aniquilar las diferencias subjetivas en la identificación absoluta de mi yo en el tú, o de éste en mi yo. Ello implicaría perder mi ser propio, o hacer al prójimo un eco de mi voz, negando su propia situación personal, irreductible en su individualidad. La relación simbólica complementaria no implica la negación de una de las fuerzas vinculadas. La intercomunicación es una unidad armónica: consonancia de lo diverso, no homogeneidad, no fusión y confusión de los elementos complementarios, no uniformidad monótona. Nos estamos aproximando, nos vamos identificando en cada acto expresivo de nuestro ser pero, a la vez, éste nos distingue, nos define y nos separa, y nunca logramos la identificación definitiva y absoluta: ello implicaría la pérdida de la individualidad, el cese de la acción y la expresión: la suficiencia, el silencio, la paz y la muerte. Esta es la consecuencia de la implicación dialéctica de la individualidad y la comunidad: me alejo y me distingo, aproximándome. Me aproximo, alejándome y distinguiéndome. Porque individualidad y comunidad se implican recíprocamente, es por lo que no es concebible un sujeto absoluto, sin vínculo, ni un vínculo absoluto que elimine la subjetividad. La estructura dialéctica de la condición humana implica la paradoja de que la soledad sea comunicación, y la comunicación, soledad; es decir, que toda sub-

jetividad remita más allá de sí misma y que todo mundo "objetivo" se registre y se dé por una subjetividad. Es preciso, entonces, si se persigue la fidelidad descriptiva de los hechos, que éstos sean abarcados en su integridad dialéctica y en su "armonía de contrarios", lo cual no sólo implica que lo uno no sea sin lo otro, sino que lo uno es, de manera efectiva, por lo otro.

§ 4. La negación de la comunidad como negación de la individualidad, y viceversa. Autenticidad e inautenticidad como modos de relación. Amor y poder.

Si no hay individualidad, no hay comunidad en sentido estricto; si no hay comunidad positiva, no hay individualidad auténtica, puesto que una y otra se involucran mutuamente.

En su descripción de la "banalidad", Heidegger señala un hecho significativo, aunque no parece que extraiga de él todas sus consecuencias: el "uno", dice, el hombre que vive en la impersonalidad es, al mismo tiempo, el que no comprende nada, el que no se pone en contacto real con el mundo y el que, de hecho, no vive con el otro sino que "tras la máscara del 'uno para otro' actúa 'uno - contra otro'." ⁵⁹ Y luego añade que, en "la caída" el hombre se pierde a sí mismo en sus genuinas posibilidades, pero que, a la vez, la inautenticidad "impulsa al 'ser ahí' a una forma de ser a la que atrae el más exagerado 'autoanálisis'... la caída conduce.. a que el 'ser ahí' 'se enrede' en sí mismo." ⁶⁰ O sea que, en la banalidad, se produce el fenómeno paradójico de que el existente eluda su propiedad, despersonalizándose, no siendo nunca 'yo mismo' y que, a la vez, no sea más que para él mismo. Dicho en otros términos, resulta que el "banal" es, simultáneamente impersonal y

egoísta, es el que evade su yo, y al mismo tiempo el que no lo trasciende jamás; el que afirma más exageradamente su vida con los otros y por ellos, y el que, paradójicamente, está más solo e incomunicado, por ser incapaz de establecer una vinculación genuina.

Si tratamos de penetrar en la significación de este hecho, nos encontramos con que, por una parte, esta ambigüedad, que Heidegger ha señalado en la existencia inauténtica, sólo puede explicarse si partimos de la implicación recíproca de individualidad y comunidad, por la cual, la negación de una involucrará necesariamente la negación de la otra. Por otra parte, si el inauténtico es simultáneamente "uno con los otros" y "enredado en sí mismo" ello significa que, de una manera u otra, también en la inautenticidad hay un "yo" en relación a un mundo; lo cual no hace otra cosa que corroborar que el hombre es siempre "yo mismo" y "con los otros", en cualquier modalidad existencial, auténtica o inauténtica. Y si esto es así, ha de ponerse de manifiesto que las variantes existenciales no pueden caracterizarse en términos de una pérdida del yo, en el caso en que predomine el ser con los otros, ni como una soledad inhóspita y angustiada, en la que el individuo se arranca del mundo para lograr su singularidad. Tanto en la inautenticidad como en la autenticidad hay un sujeto que se configura y se constituye por la situación, y una situación que es lo que es por la manera individual con que la persona la vive y la registra. Siempre hay un yo que adopta una situación, y una situación que lo hace ser lo que es. Lo que varía no es el predominio de uno de los componentes de la relación sobre el otro; lo que varía, dando lugar a las diversidades existenciales, es la ma

nera como el sujeto individual establece sus vínculos, de acuerdo con la situación concreta. Esta manera es la que puede calificar se de positiva o de negativa, de auténtica o inauténtica, de responsable o irresponsable, de propia o impropia. Pero, tanto en la propiedad como en la impropiedad, hay una relación constitutiva de las partes vinculadas, aunque la relación misma varíe en grados y en modalidades.

De este modo, habría que caracterizar a la inauténticidad como una manera negativa de realizar la singularidad y, consecuentemente, la comunicación. En la llamada existencia banal nos encontramos con el sujeto que evade su capacidad de asumir individualmente su propia vida, "dejándose llevar" por lo que los otros quieren y viven, fundiéndose "sociablemente" en una existencia anónima, despersonalizada e impropia. Pero también se ha puesto de manifiesto que esta evasión de "sí mismo" es una forma de egoísmo. El impersonal, el no individualizado, resulta ser el más "subjetivista", solitario y, literalmente en-si-mismado. Precisamente lo que le hace falta al "uno" es sentirse "uno con los otros". Y, en efecto, parece fácil advertir que el impersonal es el superficial, el que no se vincula directamente con el mundo ni con los otros, puesto que sus relaciones se dan a través del anónimo "se cree", "se piensa", "se dice"; por ello vive en su propio mundo, concentrado en sus trivialidades, enajenado de sí mismo y enajenado también de lo que no sea él mismo; es el que vive de prisa, sin intimidad ni profundidad, indiferenciado e indiferente. Y, en última instancia, es manifiesto que la irresponsabilidad, que concretamente lo caracteriza, es una forma radical del egoísmo, pues

el no responder ante sí mismo ni ante los otros es un medio de no comprometerse para salvaguardar el "yo".

Así, la paradoja del impersonal es ser egoísta. Y, a la inversa, la paradoja del egoísta es ser impersonal. Esta es, por ejemplo, la tragedia del Peer Gynt de Ibsen, que queriendo mantener intacto su yo, evita toda vinculación, jamás da de sí, ni permite que los otros le influencien en su originalidad, procurando siempre "bastarse a sí mismo", para llegar al final de su existencia con una vida no vivida, como un Don Nadie, como "un botón que hay que volver a fundir", sin carácter, sin individualidad ni consistencia propia. Esta es la paradoja de una concepción egoísta del yo que, semejante al sujeto libre de Sartre, se contrae en sí mismo sin expanderse ni arriesgarse, de un yo que tanto se afana por salvarse, que acaba por perderse o no logararse jamás.

El egoísta es el que, de una manera u otra, tiene afán de poder y busca la realización de sí mismo y la distinción, por sus "propiedades", en el sentido de dominios y posesiones. El mundo y los otros son vividos por él como una prolongación suya, como medios para su propia satisfacción, como instrumentos o proyecciones de sí mismo. Se distingue en tanto que él es el dominante, y los otros, los dominados, en tanto que se acrecientan cuantitativamente sus posesiones y sus poderes; mide su voluntad individual en términos de su acción de conquista exterior, pero, en sentido profundo, el vínculo por ambición o poder es indiferenciado: el "yo" no se distingue cualitativamente de "lo otro", de sus posesiones: la relación es de dependencia mutua, de esclavizador-esclavo, de poseedor-poseído. El poderoso somete al mundo, pero a la vez se encuentra sometido a él: el yo se confunde con "lo

mío".

Y si Sartre pretende que la libertad individual se realiza cuando el sujeto "puro", desprendido de la "esclavitud" que los otros ejercen primeramente sobre él, despliega el poderío de su "mirada" sobre el mundo y sobre los demás, está entendiendo la relación en esta modalidad negativa de voluntad de dominio, pretendiendo además que sea la forma genuina de lograr la individualidad, sin percatarse de que la afirmación del sujeto por vía del poder implica una limitación en la auténtica distinción o individuación. Pero lo que es más grave aún en la teoría sartriana, es la pretensión de que este lazo sea originario y constitutivo y, por ende, el único posible, convirtiendo así lo que es una modalidad existencial, histórica y situacional, en la forma ontológica, universal y permanente de vinculación interhumana.

La individualización implica, por un lado, diferencia-
ción y, por el otro, como dice Heidegger, "propiedad", esto es, realización de las posibilidades más "peculiares". Pero la diferenciación y la "propiedad" genuinas son obra del amor, y amor y poder se contradicen.

La individualización es un proceso de distinción, pero éste no se alcanza eliminando toda referencia al mundo o destruyendo el lazo con los otros, tratando de recuperar una posibilidad intrínseca al sujeto que sea aquella que resulta tan absolutamente peculiar, propia y autónoma, que no sea compartible con nadie más. La diferenciación es un fenómeno que involucra la distinción de las dos partes confundidas e indiferenciadas; para que el sujeto se distinga de lo transubjetivo tiene que distinguir lo tran--

subjetivo de su propia subjetividad. Pero la capacidad de restituirle al no-yo su otredad es capacidad amorosa, pues sólo por amor el hombre puede dar libertad al otro y a lo otro y concebirlos como tales, concederles autonomía, desprenderlos de la "subjetivización" y comprenderlos "objetivamente", lo cual es exactamente opuesto a la objetivización como forma de dominio de la que habla Sartre; ésta es "subjetivista" y por ello indiferenciada. Por el contrario, la objetividad auténtica sólo se alcanza por la trascendencia del afán de poder, y equivale a aquella actitud socrática que consiste en romper el dominio sobre los demás y sobre las cosas para alcanzar el dominio de sí mismo y la autarquía, alcanzándose así la genuina individualidad que, socráticamente, es autonomía moral, y ésta es fuente, vital y racional, que nutre la auténtica vinculación comunitaria: "Del ideal de dominar a las cosas se pasa al ideal del dominio de sí mismo... cuando la individualidad humana se contrae de nuevo, cuando el principio de la acción se traslada al interior, las cosas recuperan su independencia, el hombre se hace libre liberándolas a ellas, y al mismo tiempo, el nexo en que consiste su relación vital, cambia de sentido, se racionaliza y ennoblece..."⁶¹ Al independizarse y diferenciarse, el sujeto establece con lo otro una relación amorosa de comprensión, de respeto y conocimiento, y éstos mismos promueven su distinción. El prójimo se convierte en otro-yo, restituyéndole así su ambigüedad real que es de otredad y proximidad simultáneas.

Esto es lo que explica que el fenómeno de comprensión, fundado siempre en el "eros" (trátase de comprensión psicológica o histórica), no pueda alcanzarse si no es por un doble movimiento, de alejamiento y aproximación simultáneas del "objeto" comprendi-

do.

Sería imposible la comprensión de un fenómeno humano si el sujeto lo juzga desde su propia subjetividad y sólo desde ella; ha de comenzar por "verlo" en su diferencia cualitativa, con sus rasgos propios, independientes del sujeto y de sus valores históricos y situacionales. Pero, a la vez, la genuina comprensión implica la aproximación o apropiación, la experiencia de lo ajeno como una posibilidad propia, intrínseca al sujeto que comprende e interpreta. La comprensión estética de una obra como Coatlicue, por ejemplo, sólo se alcanza, por una parte, si el sujeto la sitúa dentro del mundo indígena prehispánico, con toda su extrañeza para los valores de la cultura "occidental"; y por otra, si se encuentra en la obra una significación común, si se experimenta, en algún grado, la "identificación", si el hombre encuentra en sí mismo la vivencia de la profundidad misteriosa de la tierra, de la madre y del Origen, Caos Andrógino, choque entre vida y muerte, potencia e impotencia, fecundidad y destructividad, etc., se comprende a Coatlicue si se la vive como "otro", y a la vez como "yo", como otro-yo.

La individuación, por tanto, no es ruptura del vínculo, sino una nueva modalidad positiva de él, por la cual se reafirma y se acentúa la integración recíproca intersubjetiva. Y es el amor el que promueve la singularización, porque restituye a lo otro su carácter de tal. El amor es principio de distinción y unión simultáneas, el amor es dialéctico, es complementaridad de "dos mitades" diferenciadas, y el hombre es "por naturaleza" amoroso, como había dicho Platón, es decir, es el ser esencial y constitutivamente relacionado, comunitario, "simbólico".

El que se pierde a sí mismo se salva; salva su dignidad individual por la alteridad, por el altruísmo, por la capacidad amorosa de sacrificar el propio afán de dominio y posesión. La auténtica singularidad y propiedad se alcanza en la medida en que el hombre trasciende su subjetividad, su egoísmo y su afán de poder, en la medida en que establece una positiva vinculación con lo que no es él mismo. Es así como se mantiene la interdependencia del yo y el no-yo en esta otra modalidad que cabría cualificar de "propia", responsable y auténtica, a la que Heidegger ha atribuido como rasgo característico la conciencia moral, la cual parece estar mejor comprendida por la tradición socrática que por el existencialismo.

Y hemos de insistir en que, si la acción expresiva y positiva es vinculatoria y a la vez singularizadora, no tiene sentido pretender que la individualidad se alcance en un reducto de experiencia subjetiva, de angustia ante la propia muerte o ante una libertad solitaria. La vida comunitaria, e incluso cotidiana, puede ser principio de singularización cuando es activa y responsable. Porque, concretamente, el ejercicio de las posibilidades más propias en que consiste la autenticidad, es el de la formatividad vital de sí mismo, y toda formación es literal conformación. Ser "yo mismo" significa hacerme a mí mismo, y esta gestación del propio ser no se efectúa al margen de los otros, sino todo lo contrario: mi propia formación se nutre siempre de la acción "ejemplar" de los otros, a la vez que cada acto mío tiene sentido, lo cual implica que tenga un destinatario y que sea "ejemplar" para la vida de los otros. En el orden concreto de la existencia, el hombre alcanza su propiedad cuando persigue la "actualización" de sus posi

bilidades, de sus "potencias", y éstas son siempre modos vitales de relación por eros, por pathos, por logos. Es esta ejemplaridad recíproca, positiva y creativa, esta vinculación originaria entre el hombre y el hombre, el fundamento de la moralidad, lo cual es un hecho en el que no parece recaer el existencialismo, como tampoco recae en otro fenómeno fundamental y es el de que la individualidad es histórica y que son históricos los grados de individualización, sus formas y sus cualidades. El hombre puede ser "más" o "menos" individuo, o serlo de una manera u otra, no por un propósito suyo que se establezca al margen de la comunidad histórica en que vive.

Las modalidades "subjetivistas" o "individualizadas", propias o impropias, se producen históricamente con cualidades distintas en las diferentes épocas y son promovidas por la situación. La vida individual es comunitaria y toda comunidad es histórica.

Una comprensión fenomenológica de los hechos morales ha de partir, por consiguiente, de la constitución dialéctica de la realidad humana, de la implicación recíproca, positiva y constitutiva de estas dos realidades, individuo y comunidad, que habitualmente se tiende a divorciar, contrariamente a la evidencia. Pero también se precisa la comprensión dialéctica de la temporalidad, de la implicación recíproca del pasado, el presente y el futuro y, en última instancia, de la comprensión unitaria y dinámica del orden de la necesidad y la libertad. Individualidad y comunidad se complementan dialécticamente porque la libertad y la determinación se complementan dialécticamente, porque la temporalidad es una continuidad unitaria y porque, en definitiva, la comunidad es histórica y la historia es comunidad.

Notas

- 1) Cf. especialmente primera parte, primera sección, § § 9 a 44.
- 2) M. Heidegger, El ser y el tiempo, § 12, pp. 67 s., ed. cit.
- 3) Id., § 25, pp. 134 s.
- 4) Id., § 26, p. 143.
- 5) Id., p. 144.
- 6) Id., p. 145.
- 7) Id., § 27, p. 150.
- 8) Id., § 38, p. 203.
- 9) Id., § 40, p. 216.
- 10) Id., p. 217.
- 11) Id., § 68, p. 394.
- 12) Id., § 40, p. 218.
- 13) Id., § 47, p. 275.
- 14) Id., § 50, p. 287.
- 15) Id., § 53, p. 302.
- 16) Id., § 58, p. 329.
- 17) J.P. Sartre, L'être et le néant, Gallimard, París, 1943; tercera parte, cap. primero, II, pp. 277 ss.
- 18) Id., pp. 33 s.
- 19) Id., p. 116.
- 20) Id., p. 121.
- 21) Id., p. 127.
- 22) J.P. Sartre, El existencialismo es un humanismo, trad. española, Ed. Sur, Buenos Aires, 1960; p. 31.
- 23) J.P. Sartre, L'être et le néant, p. 310.
- 24) Id., p. 326.

- 25) J.P. Sartre, Crítica de la razón dialéctica, trad. española, primera edición, Ed. Losada, Buenos Aires, 1963; vol. I p. 289.
- 26) Id., p. 291.
- 27) J.P. Sartre, L'être et le néant, p. 320.
- 28) Id., pp. 319 ss.
- 29) Id., p. 326.
- 30) Id., p. 342.
- 31) Id., p. 276.
- 32) Id., p. 298.
- 33) Id., p. 429.
- 34) Id., p. 324.
- 35) Id., p. 379.
- 36) En este sentido, el amor sería a-moral. Compárese esta idea con la platónica del amor como fundamento de la moralidad, principalmente en el discurso de Pedro en El banquete.
- 37) J.P. Sartre, Le Diable et le bon Dieu, Gallimard, París, 1951; p. 94.
- 38) J.P. Sartre, L'être et le néant, p. 444.
- 39) J.P. Sartre, Crítica de la razón dialéctica, vol. I, p. 291.
- 40) J.P. Sartre, L'être et le néant, p. 292.
- 41) Simone de Beauvoir, El segundo sexo, trad. española, Ed. Siglo veinte, Buenos Aires, 1962; vol. I, p. 14.
- 42) J.P. Sartre, L'être et le néant, p. 148.
- 43) Id., p. 502.
- 44) Véase el siguiente capítulo.
- 45) J.P. Sartre, L'être et le néant, p. 480.
- 46) J.P. Sartre, Crítica de la razón dialéctica, vol. II, p. 65.
- 47) Id., p. 250.
- 48) A. Sánchez Vázquez, Marxismo y existencialismo, Suplementos del Seminario de problemas científicos y filosóficos. Núm. 28, 2a. serie, U.N.A.M., 1960; p. 187.

- 49) E. Nicol, Psicología de las situaciones vitales, 2a. ed., p. 37.
- 50) Id., p. 105.
- 51) Id., p. 93.
- 52) E. Nicol, Metafísica de la expresión, p. 184.
- 53) Id., p. 227.
- 54) Citado por E. Nicol en Metafísica; primera parte, cap. primero, § 2.
- 55) E. Nicol, Metafísica, p. 25.
- 56) Véase E. Nicol, Metafísica, cap. noveno, § 35, pp. 329 ss.
- 57) E. Nicol, Psicología, segunda edición, pp. 93 s.
- 58) E. Nicol, Metafísica, p. 313.
- 59) M. Heidegger, op. cit., § 38, p. 202.
- 60) Id., p. 206.
- 61) E. Nicol, La idea del hombre, México, 1946; cap. séptimo, p. 322.
- 62) Véase Justino Fernández, Coatlicue, estética del arte indígena antiguo, Instituto de investigaciones estéticas, U.N.A.M., México, 1959; passim.

III. MORALIDAD Y LIBERTAD

A. Posibilidad, indeterminación y angustia.

§ 1. "El salto" incondicionado.

El hombre es el ser capaz de introducir novedades cualitativas en el ser, por obra de su libertad.

Según la interpretación que hace Kierkegaard del mito bíblico¹, por el hombre vino el pecado al mundo, y con ello se hizo propiamente humano; pudo pasar del estado de inocencia al de culpa: se hizo individuo libre, espiritual y posible. Pero ¿en qué consiste esta transición fundamental de un "estado" a otro? se pregunta, ¿cómo pecó Adán y cómo peca cada hombre? Primero vino la prohibición y luego la concupiscencia, como meras "predisposiciones" en el estado de inocencia pura de Adán, que de ninguna manera explican su acto. Pero con la prohibición se abrió la posibilidad de probar del árbol, y también la posibilidad indeterminada del castigo. Lo fundamental es que Adán se supo posible, se supo penetrado en su ser mismo de un vacío de indeterminación y de "nada". Fue entonces cuando sobrevino la angustia de la libertad, es decir, sobrevino "la posibilidad angustiosa de poder"², el vértigo que atrae y repele y, de pronto, "la caída": Adán se tornó culpable. Entre un estado y otro está "el salto cualitativo", súbito,

enigmático, incausado, inexplicable racionalmente. La razón y la ciencia, añade Kierkegaard, sólo pueden explicar el estado previo y su "clímax" de determinaciones cuantitativas; pero el cambio culitativo no se produce como una consecuencia de las determinaciones: éstas son absolutamente ineficaces. El tránsito es este salto misterioso e injustificable que pone una realidad donde no la había e introduce una cualidad que no existía: "es la angustia el vértigo de la libertad. Surge cuando... la libertad fija la vista en el abismo de su propia posibilidad y echa mano a la finitud para sostenerse. En este vértigo cae la libertad al suelo. La psicología no puede ir más lejos, ni quiere tampoco. En el mismo momento cambia todo, y cuando la libertad se levanta de nuevo ve que es culpable. Entre estos dos momentos está el salto que ninguna ciencia ha explicado ni puede explicar."³

Y con esto, Kierkegaard establece una ecuación fundamental, que va a persistir en todas las descripciones existencialistas: el hombre existe como ser libre y temporal; libertad y tiempo implican posibilidad; posibilidad es indeterminación, irrealidad, vacío, no-ser, "nada", y la nada angustia: "la libertad se pone a sí misma delante de sus propios ojos, en la angustia de la posibilidad, o en la nada de la posibilidad, o en la nada de la angustia. Cuando el objeto es un algo no tenemos ningún salto, sino una transición cuantitativa."⁴ O sea que, en cuanto el hombre se concibe en su concreción existencial y asume la temporalidad inherente a su ser, descubre con ello que es libre y posible. Pero saberse posible es sabersa inacabado, incompleto, con un vacío y un no-ser que penetran su ser mismo. Ser tiempo significa ser y no ser. Y este no-ser, esta indeterminación ontológica, esta proyección cons

tante hacia un futuro posible e imprevisible, producen angustia, según el existencialismo. Ante lo real no hay angustia: ésta es vivencia de lo indeterminado. Por esto el hombre es el ser de la angustia y por esto, "cuanto más original es un hombre tanto más honda es la angustia en él".⁵

Pero ¿en qué consiste esta "indeterminación" de lo posible? ¿Es efectivamente una "nada", ante la cual sólo cabe la angustia? ¿Es el acto libre este "salto" enigmático, esta ruptura absoluta, que aniquila el estado anterior, provocando la discontinuidad en el proceso temporal? ¿Es la libertad un partir de la nada, hacia la nada? ¿Qué relación hay entre "lo real" y "lo posible"?

Spinoza había establecido una disyuntiva radical: si la realidad humana constituye "un imperio en otro imperio"⁶, es decir, si no se rige por las mismas leyes de absoluta necesidad y pre-determinación de la Naturaleza, susceptibles de sistematización matemática, y el hombre forma un mundo aparte del mundo natural, entonces la condición humana no es explicable racionalmente, es algo "vano, absurdo y digno de horror".⁷ Y tal parece que -entre otros- Kierkegaard está dispuesto a aceptar la irracionalidad y el absurdo, con tal de reivindicar la autonomía del hombre frente a la naturaleza, con tal de restituírle su ser cualitativo y libre, con su dignidad individual. Por esto es que "el salto cualitativo" no puede explicarlo ninguna ciencia, ni puede ni quiere, como dice Kierkegaard; y aunque dicho salto sea "un escándalo para el intelecto", es el hecho fundamental, el único capaz de explicar lo propiamente humano en su auténtica concreción e individualidad,

que es lo que verdaderamente importa. El hombre se humaniza por el pecado y éste lo singulariza dándole la condición de ser libre y moral. Pero, dice Kierkegaard, "es inconcebible cómo, habiéndose declarado muy frecuentemente en la ciencia moderna que el pecado es egoísmo, no se ha vislumbrado que precisamente por ello es imposible que ninguna ciencia pueda dar una explicación del pecado, pues lo egoísta es precisamente lo individual, y lo que esto significa sólo puede saberlo el individuo en cuanto individuo, ya que, considerado bajo categorías generales, puede significarlo todo, pero de tal suerte que este todo no significa absolutamente nada."⁸

El hombre no es un ser susceptible de homogeneizarse y determinarse cuantitativamente, ni de abarcarse en una universalidad abstracta que se explique conforme a un sistema de leyes necesarias y predeterminadas. No es susceptible de que se le considere "a la manera geométrica", como había hecho Spinoza, definiendo sus actos "como si se tratase de líneas, de superficies y de cuerpos sólidos"⁹. La realidad humana sí constituye "un imperio en otro imperio", por ser esencialmente cualitativa, individual y libre. Esta es la ganancia del existencialismo frente a la metafísica esencialista y al formalismo. Pero al ganar lo individual ha perdido la universalidad y con ello la comunidad; al afirmar el tiempo y la libertad ha perdido el ser, la permanencia y la unidad. El individuo está solo en su estricta peculiaridad, y su libertad le aísla en un mundo de meras posibilidades, le torna indeterminado, incierto, gratuito, penetrado de una "nada" angustiante; ha perdido el contacto con los otros y ha perdido la tierra firme donde cimentar su vida; ya no es, sólo existe, y su existencia es

esta muerte perpetua, fugacidad total. La visión correcta de la condición humana es, para Kierkegaard, la del cristiano, para el que "el no-ser existe en todas partes, como la nada de que fue creado, como apariencia y engaño, como pecado,... como la temporalidad olvidada de la eternidad."¹⁰

§ 2. Libertad para la muerte.

La libertad en Heidegger es libertad para la muerte.

Continuando los análisis de Kierkegaard, pero en un desarrollo a nivel ontológico, Heidegger describe la existencia humana como constitutivamente temporal, como aquélla que se gesta a sí misma "esenciándose en el tiempo". Por ello es que en su ser, al hombre "le va su ser mismo". Por ello es que existe como "cura", como brega constante que cuida del propio ser, responsabilizándose de él, haciéndose a sí mismo en la libre realización de sus posibles. La temporalidad le condena a tener un ser inacabado, en estado de "abierto" y de "inconcluso"; le condena a la posibilidad, a la indeterminación ontológica que tiene que elegirse a sí misma para ser. Arrojado en el mundo como ser temporal, el hombre tiene "la forma de ser de un ente que es en cada caso sus posibilidades mismas, de tal suerte que se comprende en ellas y por ellas (se proyecta sobre ellas)"¹¹. Pero también, para Heidegger, la posibilidad es indeterminación completa, "está lo más lejos posible de nada real",¹² y esta irrealidad se concibe como nada angustiante: "Lo que 'angustia' no es esto ni aquello... sino la posibilidad."¹³

Y entre todas las posibilidades existenciales hay una para Heidegger que se destaca por ser la más "propia", peculiar y, en definitiva, la "más posible" de todas, porque contiene mayor

indeterminación y a la vez, resulta ser la única cierta y fatal: la posibilidad indeterminada e ineludible de la propia muerte, ante la cual brota la angustia originaria, fuente de todas las angustias. "En cuanto 'poder ser' no puede el 'ser ahí' rebasar la posibilidad de la muerte. La muerte es la posibilidad de la absoluta imposibilidad del 'ser ahí'. Así se desemboza la muerte como la posibilidad más peculiar, irreferente e irrebasable."14 y de este modo resulta que la temporalidad, que para Kierkegaard estaba "olvidada de eternidad", condena a la muerte; ésta es la posibilidad más inminente de la existencia temporal, es el "fin" del ser en el tiempo, indeterminado por la nada que implica. Indeterminado porque no se sabe cuándo llegará, pudiendo llegar a cada instante, involucrando la existencia total del individuo. Por esto es que, en última instancia, la angustia es angustia ante la muerte: "en la angustia... se encuentra el 'ser ahí' ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia."15 O, dicho en otros términos: "La angustia hace patente la nada".16

Proyectándose hacia el mundo y el ser-con, el hombre banal intenta evadir esta posibilidad originaria haciendo que la muerte se torne algo real y determinado, restándole así su carácter de posible, y convirtiéndola en un hecho impersonal. Esta es otra de las características de la existencia inauténtica; eliminar las posibilidades, determinándolas e "interpretándolas". "Esta interpretación ha reducido por adelantado las posibilidades de libre elección al círculo de lo conocido, lo asequible, lo que 'se lleva'; lo que 'es debido' o 'está bien'. Este rebajamiento de las posibilidades del 'ser ahí'... acarrea al par un oscurecimiento de lo posible en cuanto tal. La cotidianidad del término medio... se cie

ga para la posibilidad y se aquieta en lo simplemente real."¹⁷
 Por el contrario, en la autenticidad se habrá de asumir el carácter de posible de la propia existencia, y el hombre será capaz de enfrentar la angustia ante la posibilidad originaria de la muerte. En la existencia auténtica "ha de comprenderse la posibilidad sin debilitación alguna en cuanto posibilidad, ha de desarrollársela ¹⁸ en cuanto posibilidad... ha de aguantársela en cuanto posibilidad".

Es así como el hombre se elige a sí mismo y hace uso de su genuina libertad individual que es, como Heidegger la califica, la "apasionada" libertad para la muerte, vivida siempre en su indeterminación como pura posibilidad angustiante, que se "aguanta" y se "empuña" en su irrealidad, sin pretender definirla ni determinarla. Libertad ante lo indeterminado que se conforma estoicamente con ello, como tal. Esta es la autenticidad libre para Heidegger: existencia abierta a la indeterminación y a la "nada", que se proyecta y "corre al encuentro" de su muerte; y cualquier intento por dirigirse existencialmente hacia lo real y determinado, es evasión y banalidad.

§ 3. "Los caminos de la libertad": injustificación, gratuidad y absurdo.

Por su parte, Sartre no admite que la muerte sea la posibilidad más propia del sujeto libre: más bien, ella es la eliminación de todos los posibles, y está fuera de las posibilidades elegidas. La muerte es un hecho, absurdo y gratuito, como lo es el propio nacimiento, y de ninguna manera aquella posibilidad cuya incorporación angustiosa singulariza al hombre como existente

auténtico. El hombre no necesita la vivencia de una posibilidad particular para individualizarse, es decir, que le haga existencialmente único e irremplazable. Originariamente, el hombre está "exiliado" de la totalidad, es siempre la subjetividad absoluta, en cualquier modalidad existencial: "Es perfectamente gratuito ~~de~~ clara- decir que morir es la única cosa que nadie puede hacer por mí... ninguna de mis posibilidades, tomada desde este punto de vista ~~que~~ es aquel del Cogito-, sea en una existencia auténtica o inauténtica, puede ser proyectada por otro que por mí."¹⁹ La muerte, por tanto, no tiene ninguna "virtud personalizante", puesto que la irreductible subjetividad está ya salvaguardada, para Sartre, en cualquier posibilidad existencial. "Es mi subjetividad, definida por el cogito prerreflexivo, la que hace de mi muerte un irremplazable subjetivo, y no la muerte la que daría la ipseidad irremplazable a mi para-sí."²⁰

En lo que sí habrá de coincidir Sartre con Heidegger, y también con Kierkegaard, es en que, por una parte, la libertad es angustia ante la posibilidad, en tanto que ésta es completa indeterminación y "nada"; y por otra, en que la "ipseidad irremplazable", la subjetividad excluyente del sentido común y comunitario, es la que promueve la libertad, y en que ésta, consecuentemente, se realiza como fenómeno que por definición ha de implicar soledad y abandono totales.

"Los caminos de la libertad" son, para Sartre, los caminos opuestos a la Necesidad, a la causalidad, a la determinación, a la realidad, a la Naturaleza, a la plenitud ontológica. Son los caminos de la "nada", de la nihilización, de la contingencia absoluta, de la gratuidad perfecta, del absurdo, de las pasiones inú-

tiles condenadas al fracaso, que identifican al hombre como tal. La libertad "no es una cualidad sobreañadida o una propiedad de mi naturaleza; es, más exactamente, la textura de mi ser."²¹ Pero mi ser, en lo que tiene de propiamente humano, es decir, como "para-sí", se define como aquél por el cual la Nada penetra en el ser, como poder aniquilador, como la nada misma. "Hemos podido de terminar... que la realidad humana era su propia nada. Ser, para el para-sí, es aniquilar el en-sí, que él es. En estas condiciones, la libertad no sería otra cosa que esta aniquilación."²²

Por "situación" no entiende entonces Sartre otra cosa que "lo dado", contra lo cual despliega su acción aniquilante el sujeto libre. No hay libertad que se ejerza sobre nada; se ejerce precisamente sobre el en-sí, constituido por el lugar, el propio pasado, los instrumentos, etc. La libertad implica que se dé en el mundo y contra él, supone una aniquilación de la realidad porque es ella, en su plenitud de ser, lo que ha de quedar penetrado por el vacío y la oquedad en que la libertad consiste; la "nada" se "aplica" al ser, la libertad se ejerce contra la determinación. No es el ser el que le ofrece obstáculos a la libertad; es ella misma, de acuerdo a su propio proyecto, la que se dicta sus propias limitaciones y otorga a lo dado su carácter de obstáculo. "La libertad -dice Sartre- es total e infinita, lo cual no quiere decir que no tenga límites sino que ella no los encuentra jamás. Los únicos límites con que la libertad tropieza a cada instante, son aquéllos que ella se impone a sí misma."²³

Aniquilación, nulificación, anulación, destrucción de lo dado, como quiera que se exprese, en esto consiste el acto libre; la libertad sartriana es literal acción contra-natural, o como di

ce F. Jeanson: "Encontraremos frecuentemente -en la obra de Sartre- este tema de la antifisis como definición del reino humano: el hombre no puede llegar a sí mismo sino a costa de conquistarse sobre la naturaleza, de negar en sí mismo toda naturaleza, de afirmarse sin cesar como antinatural."24

Por eso es que todos los personajes de la literatura sartriana andan en busca de un acto que les haga libres; y el acto es siempre el homicidio, el suicidio, o cualquier modalidad de destrucción. El Orestes de Les mouches, por ejemplo, adquiere la libertad a través de su propio camino matricida, en pleno abandono y soledad. Y lo mismo sucede con Hugo, en Les mains sales que tras de asesinar, se suicida; y Mathieu, en Les chemins de la liberté se hace capaz de un acto irreparable, de un acto definitivo, que ya no pueden "falsificarle" ni robarle los demás, destruyendo todo cuanto es o puede tener ser: Il tirait, les lois volaient en l'air, tu aimeras ton prochain comme toi-même, pan dans cette queue de con, tu ne tueras point, pan sur le faux jeton d'en face. Il tirait sur l'homme, sur la Vertu, sur le Monde: la Liberté, c'est la Terre... le monde sautera, moi avec... il tira sur le bel officier, sur toute la Beauté de la Terre, sur la rue, sur les fleurs, sur les jardins, sur tout ce qu'il avait aimé. La Beauté fit un plongeon obscène et Mathieu tira encore. Il tira: il était pur, il était toutpuissant, il était libre."25

Como ente "compuesto" de una dimensión compacta, masiva, plena, acabada y absolutamente determinada del en-soi, y de otra que es vacío ontológico, oquedad, insuficiencia, nada, posibilidad y proyecto incondicionados, el hombre es la constante "trascendencia" del ser que es lo que es, hacia la nada; y la trascendencia

misma es la constante introducción de la nada en el corazón del ser, es el proceso de ruptura y eliminación de lo dado hacia la libre invención de "lo posible" y lo posible es, para Sartre, lo que absolutamente no es, ni se infiere de lo que es. Como realidad absolutamente determinada, el en-soi, es decir, el cuerpo, el pasado, el mundo y los otros hombres en su dimensión de "objetos", no pueden provocar, ni promover, ni condicionar la acción del sujeto libre. El en-sí es determinado pero indeterminante, es ineficaz o inerte, es lo estático. El principio de movimiento y transformación es por completo independiente de la realidad dada; es causa sui, incondicionada, sin otro fundamento que su injustificada invención; es el principio de la libertad total en que consiste el pour-soi. "Ningún estado de hecho, cualquiera que sea ... es susceptible de motivar por sí mismo un acto cualquiera. Porque un acto es una proyección del para-sí hacia aquello que no es, y aquello que es, no puede, de ningún modo, determinar por sí mismo aquello que no es."²⁶ O, dicho en otros términos: "Lo dado no es, ni causa de la libertad... ni razón... No es tampoco condición necesaria de la libertad, porque estamos sobre el terreno de la pura contingencia. No es tampoco una materia indispensable sobre la cual la libertad deba ejercerse... Es la pura contingencia lo que la libertad se empeña en negar, haciéndose elección... Esto dado no es otra cosa que el en-sí aniquilado por el para-sí."²⁷

De este modo resulta que, según la ejemplificación sartreana, no son los sufrimientos de una situación los que promueven, en el hombre que la vive, un afán de transformar lo dado, creando un estado mejor, sino al revés: es la incondicionada invención de otra posibilidad ideal, proyectada como "una nada presente", lo

que hace que la situación dada se torne intolerable e insufrible: no es la roca la que opone o no una resistencia, sino lo que el hombre proyecta hacer con ella, lo que la hace resistente o útil para sus propios fines; no es la fatiga corporal la que impide al excursionista continuar su viaje, es su libre manera de asumir su propio cuerpo y de vincularse con la naturaleza, lo que le hace sentir la fatiga como algo invencible o perfectamente superable. Los "motivos" y los "móviles" se constituyen por los fines o proyectos, y de ninguna manera éstos están condicionados por los motivos: "La intención, que es la estructura fundamental de la realidad-humana, no puede entonces, en ningún caso, explicarse por lo dado."²⁸ El ser dado y determinado no promueve la libre creación; ésta toma sus motivos de sí misma, sin razón ni justificación (las razones y las justificaciones son obra de la libertad). El libre proyecto postula, de la nada, una posibilidad que no es y que, al inventarse y escogerse, aniquila la realidad existente, la niega para introducir el cambio.

Como en Kierkegaard, la libertad se concibe aquí también como "salto" incondicionado y angustiante. En el momento mismo en que ella surge, la intención implica "una ruptura con lo dado, cualquiera que sea... una puesta entre paréntesis de lo dado, que supone justamente una ruptura de la continuidad... Lo dado es apreciado en función de cualquier cosa que no existe todavía: es a la luz del no-ser que el ser-en-sí es esclarecido. De ahí resulta una doble coloración aniquilante de lo dado: por una parte es anulado, en tanto que la ruptura con él le hace perder toda eficacia sobre la intención; por otra parte, sufre una nueva anulación por el hecho de que se le da esta eficacia, a partir de una nada de apreciación."²⁹

Es esta inversión, lo que fundamentalmente importa en la mecánica interna de la libertad, tal como la concibe Sartre. En vez de que, como comúnmente se cree, los factores determinados -biológico, geográfico, psicológico, histórico, etc.- sean determinantes de la acción humana, ésta es absolutamente indeterminada, es decir, incausada; es proyecto original que, al constituirse, se torna él en el determinante definitivo que condiciona libremente sus móviles -subjetivos e internos- y sus motivos -externos-. "El móvil no se comprende más que por el fin, es decir por lo no existente."³⁰ Y lo no existente es obra del acto creador que, proyectándose a la nada del porvenir, regresa hacia el presente y hacia el pasado, recae sobre el mundo y sobre toda realidad "en-sí", condicionándolos y concediéndoles su valor de móviles o de motivos; "Lejos de que el motivo determine la acción, él no aparece más que dentro y por el proyecto de una acción."³¹

Así resulta que cada acto está completamente determinado, pero no por la realidad dada, sino por el no-ser del proyecto original; de tal manera que su comprensión y su interpretación genuinas han de lograrse en la remisión a este proyecto libremente elegido por el sujeto, aunque no sea plenamente consciente de ello. De ahí que Sartre proponga, como método hermenéutico de la existencia humana, lo que él llama "psicoanálisis existencial", que, contrariamente al esquema freudiano, no se produce explicando la conducta presente por una determinación del pasado, sino por el proyecto futuro. Es éste el que hace al hombre asumirse libremente como "cobarde" o como "inferior", como "noble" o "humilde". Es por esto que, en este sentido, Sartre rechaza categóricamente que pueda haber un acto gratuito o un acto inmotivado, a la manera de

Gide, por ejemplo.³² Todo acto tiene un motivo, porque todo acto se determina por el proyecto original, y porque éste mismo decide siempre sus motivos,, sus razones y sus justificaciones. Lo que es inmotivado y gratuito es el proyecto original; éste es el que no tiene ninguna justificación, ni se funda en nada real y determinado. "Notre liberté est entière et inconditionée."³³ Y no sólo ocurre que nada condiciona la elección originaria que cada hombre hace de sí mismo, sino que, además, el proyecto es siempre susceptible de modificarse radicalmente, sin que nada tampoco le condicione a ello, fuera del libre arbitrio del pour-soi; en cualquier momento se puede producir "una brusca metamorfosis de mi proyecto inicial, es decir... otra elección de mí mismo y de mis fines. Esta modificación es siempre posible. La angustia que, cuando ella es develada manifiesta a nuestra conciencia nuestra libertad, es testigo de esta modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial."³⁴

Es pues la angustia la que revela la libertad, porque ésta, una vez más, es indeterminación completa, proyecto que emerge de la nada hacia la nada, para recaer sobre el ser y nulificarlo en lo que es. Libertad injustificada, gratuita y absurda. "Aprehendemos -dice Sartre-... nuestra elección, es decir a nosotros mismos, como injustificable, es decir que captamos nuestra elección como algo que no deriva de ninguna realidad anterior, y como debiendo servir de fundamento, al contrario, al conjunto de significaciones que constituyen la realidad."³⁵ La libre elección es la determinación gratuita del para-sí por sí mismo que, siendo absoluta, se constituye como algo completamente "frágil" y absurdo. "Un pareil choix -declara Sartre- fait sans point d'appui, et qui

se dicte par lui-même ses motifs peut paraître absurde et l'est, en effet...³⁶ La libertad, con todo lo que ella implica, "est vécue dans le sentiment d'injustificabilité et c'est elle qui s'exprime par l'absurdité de mon choix et, par conséquent de mon être."³⁷

Siendo completamente incondicionada, gestándose arbitra y gratuitamente desde sí misma y por sí misma, la libertad, es decir el hombre, habrá de existir completamente aislada en sí misma, abandonada a su suerte, sin comunicación y sin ayuda de ninguna especie. Este es el precio que ha de pagar el sujeto libre por su suficiencia y por su omnipotencia; ésta es la libertad que no encuentra límites fuera de ella misma y que, por ende, habrá de implicar absoluta soledad y completo abandono. "Para la realidad-humana, ser es escogerse: nada le viene de fuera, ni de dentro tampoco, que ella pudiese recibir o aceptar. Está enteramente abandonada, sin ninguna ayuda de ninguna clase."³⁸ El hombre no recibe sus fines ni del exterior ni de ninguna naturaleza interior. Está incomunicado e incondicionado, dictándose a sí mismo - sus propias decisiones, sus propios ideales y sus propias valoraciones. "No hay nada escrito en un cielo inteligible"³⁹, que pueda servirle de guía para su acción, nada le incita a tomar un camino u otro, no tiene ningún "destino" que condiciona sus actos. Contra la tradición clásica de la tragedia, en el Orestes de Sartre no hay ningún destino que se cumpla. Su decisión es incondicionada y gratuita, libremente elegida en absoluta soledad. "Je ne suis ni le maître ni l'esclave. Jupiter -exclama con orgullo Orestes después de realizar su acto- Je suis ma liberté. A peine m'as-tu crée que j'ai cessé de t'appartenir... Hier encore tu étais un voile sur mes yeux, un bouchon de cire dans mes oreilles; c'était

hier que j'avais une excuse; tu étais mon excuse d'exister, car tu m'avais mis au monde pour servir tes desseins... Mais, tout à coup, la liberté a fondu sur moi et m'a transé, la nature a sauté en arrière, et je n'ai plus d'âge, et je me suis senti tout seul, au milieu de ton petit monde bénin, comme quelqu'un qui a perdu son ombre; et il n'y a plus rien eu au ciel, ni Bien, ni Mal, ni personne pour me donner des ordres...Étranger a moi-même, je sais, Hors nature, contre nature, sans excuse, sans autre recours qu'en moi... je suis condamné a n'avoir d'autre loi que la mienne... Car je suis un homme, Jupiter, et chaque homme doit inventer son chemin..."⁴⁰

Cada hombre, como única "medida de todas las cosas" es, además, absolutamente "responsable" de su vida; no porque sus actos se den como una respuesta dialógica con los otros, pues nada llega de fuera ni de dentro a la libertad, sino porque "l'homme étant condamné a être libre, porte les poids du monde tout entier sur ses épaules; il est responsable du monde et de lui-même."⁴¹

"Je suis délaissé dans le monde... au sens où je me trouve soudain seul et sans aide, engagé dans un monde dont je porte l'entière responsabilité." ⁴²

Cuando un hombre se elige a sí mismo, dice Sartre, su elección compromete a la humanidad entera.⁴³ La libertad incondicionada del pour-soi se torna "ejemplar" para los otros, en tanto que cada subjetividad es medida absoluta que se torna guía para los demás, ocasionando así un acrecentamiento de la angustia. Pero esta "ejemplaridad", no es recíproca, ni implica una comunicación inter-subjetiva, puesto que el sujeto libre no recibe el

"ejemplo" de otras individualidades, no recibe nada. Es más bien una supuesta influencia ejercida en un solo sentido, del sujeto libre a los que no lo son, del "sujeto" que convierte a otros en "objetos" por el "poder" de la libertad absoluta. Es la "ejemplaridad", paradójicamente dogmática, de aquél que se hace absoluto fundamento de su elección, y que, en tanto sostiene al mundo en su subjetividad, "compromete" a todos los otros en su camino de vida, elegido absurda y gratuitamente. El mundo no influye sobre el sujeto, es el sujeto en su absoluta subjetividad el que de termina el mundo, por ser "medida" suya, por ser su obra.

Y que los otros no pueden influir en la propia autonomía, queda claro, además, en las múltiples alusiones que Sartre hace en contra de las "vidas ejemplares". Quien sigue los caminos vivi dos por los otros, pierde su propio ser individual, vive en la "representación teatral", dentro de un "papel" adquirido, esteriop tipado, a la manera de Kean el Comediante, o a la manera del propio Sartre en sus "actuaciones" infantiles, tal como lo expresa en su novela autobiográfica Les mots. Los muertos se apoderan de los vivos y destruyen toda posibilidad de libertad individual. "No me gustan las almas habitadas", dice Sartre. Cada hombre, que existe en autenticidad, ha de inventar su propio camino en absolu ta soledad, de espaldas a los otros, presentes, pasados y futuros.

Es pues el proyecto original, el factor fundamental de la condición humana, de acuerdo con la filosofía de Sartre. El pour-soi, trasciende constantemente el en-soi, la naturaleza, el estado de "cosa" en el que ilusamente se sumerge cuando, por "mala fé", se enmascara la libertad, traicionando su propia dignidad, como un "cobarde" o como un "puerco". Pero este proyecto es, a su vez, el proyecto de ser; sólo que de

ser el contradictorio en-sí-por-sí, el proyecto de ser Dios; y en esta finalidad originaria el hombre no escapa a la mala fé, que le arrastra continua y pasionalmente a apoderarse del "obsceno", "viscoso" y "nauseabundo" ser en-sí. El proyecto original es también un desesperado anhelo de poseer el ser, de dominarlo, "tragarlo" y "violarlo". Toda actividad humana, desde el conocimiento hasta el juego, es este afán de posesionarse del ser para llenar la nada, para llenar los infinitos huecos del pour-soi; es esta pasión inútil condenada al fracaso, connotada siempre de mala fé y de inautenticidad.

Constitutivamente el hombre es este ser ambiguo que oscila interminable y estérilmente de la "nada" al ser, y del ser a la "nada". Por la mala fé y la inautenticidad existencial, evade su originaria soledad y su angustiosa indeterminación, refugiándose en un pretendido ser determinado. Se cree ser esto o lo otro; representa cobardemente un papel, e identifica además el Bien con el Ser; se define, se da una "naturaleza" a sí mismo y se la impone a los otros, determinándolos, cualificándolos, encerrándolos dentro de etiquetas en-sí y atribuyéndoles un ser-objeto. Jean Genet, la prostituta, el negro, el niño Sartre, son lo que los otros dicen que son. Se les ha conferido un ser definido, acabado, y ellos lo asumen perdiendo su propia existencia posible. Se vuelven "públicos", "falsificados", "impostores", "comediantes" y "monstruos". Coincidiendo en este punto con la existencia banal e inauténtica de Heidegger, el hombre de mala fé se sumerge, según Sartre, en el "espíritu de seriedad" y vive como una "institución", como una "cosa", en el espejismo del amor, de la tradición, del Bien, del sentido de sus empresas, creyendo ilusamente en la estabilidad de

la vida, en la "objetividad" y universalidad de los valores.

Son los proscritos, los intelectuales, los bastardos y los oprimidos, los que un momento dado pueden hacerse conscientes de la farsa y asumir su libertad. Son los que se saben bastardos, traidores, comediantes, falsificados y logran asumir su "conciencia desgarrada". Pierden entonces el "espíritu de seriedad" y sobreviene en ellos la Náusea y el Aburrimiento, que produce la vivencia de este mundo "viscoso", de este mundo absurdo e injustificado, "horrible", "coagulado", obsesionante y pesadillezco.

Sólo por "una radical conversión", dice Sartre en L'Être et le néant, el hombre puede renunciar a esta pasión inútil de apoderarse del ser, de sumergirse en el en-sí y de querer ser Dios, conformándose con vivir solamente como hombre, afirmando la libertad por la libertad misma, es decir, actuar y comprometerse existencialmente, sin el propósito de alcanzar el ser, sino solamente "desplegar a través del mundo una libertad que permanece indiferente a su contenido".⁴⁴ Sólo así puede escapar a la inautenticidad existencial y moral. Conversión que habrá de consistir en literal des-esperación y en asumir el "ser podrido", la "obscena e insípida existencia que nos es dada por nada". "Si es indiferente ser de buena fé o de mala fé -dice Sartre- porque la mala fé... se desliza en el origen mismo del proyecto, ello no quiere decir que no se pueda escapar radicalmente a la mala fé. Pero ello supone una recuperación del ser podrido, por él mismo, a la que llamaremos autenticidad."⁴⁵ "Todo está perdido, e igualmente nosotros -comenta J. Maritain del existencialismo sartriano-; estamos en el infierno, 'el infierno es los demás' y el infierno es el haber nacido. Pues bien, libertad destinada al fracaso y constantemente

traicionada, libertad mi abismo y mi nada creadora, me quedas tú, libertad. Sé que al proponerme cualquier bien me decepciono a mí mismo; pero el acto de proponerme libremente algo, no esperando nada de nada, es mío, es yo...La 'ética' existencialista en su impulso original es el valor de la desesperación."⁴⁶

Sin embargo, posteriormente y al margen de la ontología, Sartre apuntará otro camino existencial de autenticidad; la libertad por la libertad misma, pero en el campo de la praxis relativa. Frente a la búsqueda desesperada y condenada al fracaso de una subjetividad solitaria que tiende al absoluto, estaría la eficacia de una acción "solidaria" que persigue fines relativos; pero una "solidaridad" política, con las clases oprimidas y dominadas por una clase que "objetiviza". Con ello, Sartre pretende salvar, en el nivel práctico, las aporías teóricas planteadas por su propio sistema. Pero entonces la ética, en sentido teórico, no tiene fundamento ontológico. La moral relativa, siempre "provisional", ha de salvar existencial e históricamente las deficiencias teóricas -universales y necesarias-. La universalidad "abstracta" ha de sustituirse por un hacer la "totalidad" concreta en la lucha social. A falta de "limpieza" teórica, habrá de postularse el engagement en el camino práctico de "las manos sucias". Esta salvación vital es anunciada también por Goetz en Le Diable et le bon Dieu, cuando renuncia al Cielo y al Infierno, y acepta la Tierra y la vida. Pero la vida comienza también para él con el homicidio, ya que: "Les hommes d'aujourd'hui naissent criminels, il faut que je revendique ma part de leurs crimes..."⁴⁷ El amor, la solidaridad, e incluso "el reino de la libertad" se adquieren existencialmente; no son, ni pueden ser, según Sartre, constitutivos ontoló-

gicos. "Es demasiado pronto para amar. Compraremos el derecho de amar derramando sangre."⁴⁸ Ontología se opone a historicidad, ser a existencia y, consecuentemente, teoría a práctica. Ontológicamente somos entes separados, condenados al fracaso; pero como esta "constitución ontológica" (?) puede ser modificada por la acción histórica, puede esperarse que existencialmente se logre otra "constitución".

Para esto revela que, o bien la ontología sartriana no es tal ontología (los "existenciaristas", como diría Heidegger, no pueden ser contravenidos por ningún proceso político, sociológico o existencial porque son, precisamente, los constitutivos ontológicos, es decir, los caracteres universales y permanentes de la condición humana que, justamente, explican y abarcan la temporalidad misma y toda modalidad existencial); o bien, ello implica que la "práctica" sartriana contradice sus propios supuestos teóricos y ontológicos y que, por consiguiente, sus afirmaciones en el nivel práctico-existencial carecen de todo fundamento teórico y científico, y habrán de situarse al margen de una estricta concepción ética. "Es necesario recalcar que ningún propósito histórico, ninguna situación personal de engagement puede tener sentido si 'el otro', con el cual se encuentra uno engagé, sea por la enemistad o por la solidaridad, constituye una mera contingencia (una 'necesidad fáctica'), y si hay 'una nada' que separa el yo y el tú, creando una discontinuidad ontológica en el seno de la comunidad existencial. El tú ha de ser parte constitutiva del yo, para que la eficacia de una acción cualquiera sea ontológicamente explicable, e históricamente integrable en la comunidad universal."⁴⁴

El resultado de la doctrina de Sartre es, como habíamos dicho, semejante al de Descartes. La teoría ontológica fundada en el cogito solipsista imposibilita toda fundamentación de la moralidad. Pero como la vida concreta no puede "ponerse entre paréntesis", habrá que apoyarla entonces en una "moral provisional" de validez práctica y relativa. La individualidad en sentido estricto se sigue oponiendo, en la obra sartriana, a la genuina comunidad y comunicación: la libertad, a la necesidad, por más que se empeñe en buscar alguna conciliación a través de una "crítica de la razón dialéctica." La dialéctica sartriana sigue siendo de polémica, de pugna a nivel existencial, o, cuando más, se comprende como posibilidad "metódica" de explicar simultáneamente lo "subjetivo" y lo "objetivo", la individualidad y la "totalidad". Pero no es dialéctica de implicación ontológica. Ontológicamente, es decir, radicalmente, el hombre y su existencia histórica se siguen concibiendo, en la filosofía de Sartre, como conflicto, como oposición excluyente; no como genuina armonía de implicación recíproca entre lo individual y lo comunitario, entre el sujeto y la situación, entre la posibilidad y la realidad, etc. El hombre sartriano sigue estando solo en su individualidad irreductible, aunque tenga que vivir con los otros; sigue siendo como Goetz, el bastardo, que decía de sí mismo: "Je suis fait de deux moitiés qui ne collent pas ensemble; chacune des deux fait horreur à l'autre."⁵⁰

B. Dialéctica determinación-libertad.⁵¹

§ 4. Lo real y lo posible.

Hay, en efecto, una indeterminación en el ser de lo humano, pero ésta no puede concebirse en oposición a lo que también hay en él determinado. La alternativa no es, -como quiere Sartre- entre que el hombre sea "entièrement déterminé", o "entièrement libre".⁵² La realidad humana no está constituida por dos absolutos, Ser y Nada, o por una dualidad entre determinaciones forzosas e irremediables y una dimensión libre, totalmente incondicionada, que se proyecta a sí misma desde la "nada" y hacia la "nada", como algo injustificable, absurdo y gratuito.

Determinación y libertad no se contraponen, porque lo ne cesario y determinado en el hombre se presenta, ello mismo, con carácter de ambigüedad y de posible. Lo cual significa que la posibilidad no puede explicarse más que en su conjugación dialéctica con lo real y que, de hecho, la libertad no es otro orden dis tinto y opuesto al orden determinado. La libertad es una forma de determinación que se da en un ser que ontológicamente presenta de terminaciones que no son absolutamente necesarias, unívocas ni fa tales.

Las condiciones geográficas, biológicas, sociales, históricas, psicológicas, etc. determinan y definen, es decir, condi cionan y delimitan la realidad humana en su concreción. El lugar en que se habita, el clima, la tierra y sus recursos; las exigencias que entraña la vida, sus tendencias instintivas, sus necesidades imperiosas y el sistema económico en que se halla inmersa;

las propias capacidades y disposiciones individuales; la experiencia personal que va modelando la vida de cada hombre en su conjugación con la vida de los otros; la situación histórica y social, y la propia constitución de ente humano que vive una vida única en un tiempo irreversible, que tiene que afanarse para existir sin poder evitar la posibilidad del error, sabiendo su nacimiento y el hecho irremediable de su muerte; todo ello, constituye lo dado, que configura el ser del hombre de manera determinada, enmarcándolo dentro de un cauce preciso con límites irrebasables; o, más exactamente, constituye lo dado como "destino" o como necesidad. Pero, también es determinante, lo dado como azar o contingencia, puesto que la vida humana no sólo se produce de acuerdo con condiciones previas y necesarias sino que, además, se va entrelazando continuamente con otro factor determinante que es el azar, producido por el cruce imprevisible, y a la vez inevitable, de la propia vida con la vida de los otros, e incluso de la propia trayectoria existencial con los sucesos extrahumanos que van delimitando también el desarrollo de nuestro ser.⁵³ Sólo que las determinaciones en lo humano, sean necesarias o contingentes, no se dan con carácter de forzosidad absoluta que condicione a un cumplimiento unívoco y estáticamente prefijado. En principio, no solamente ocurre que nuestros determinismos son múltiples, y que no todos ellos predisponen a un mismo fin, sino que, a su vez, cada factor determinante (el geográfico o el psicológico, por ejemplo) condiciona en diferentes sentidos, cada uno de los cuales ofrece, también, diversas alternativas.

Las determinaciones en lo humano contienen en sí mismas un margen de indeterminación, en primer lugar, porque siempre ca-

be la posibilidad de negarlas, aunque con ello se niegue la existencia. Pero son indeterminadas, fundamentalmente, porque son determinaciones de un ser temporal, es decir de un ser cuya realidad implica una realización, y ésta no se da espontánea y "naturalmente", sin el concurso activo del hombre mismo. "Vemos así que el destino del hombre no está formado tan sólo por lo dado en él. Hay en él otra forzosidad: con lo dado su ser no está completo, y para ser tiene que hacerse, que ejercitar su libre iniciativa. Necesidad y libertad no son dos contrarios que se excluyen el uno al otro. La libertad no pone en suspenso a la necesidad. Nada puede suspender la vigencia de lo necesario. Necesidad y libertad dependen, en el hombre, la una de la otra, se conjugan la una con la otra... Con lo dado, simplemente, el hombre es un ser que puede ser... La determinación en el hombre es dialéctica."⁵⁴

Nos es dada una realidad realizable, un ser por hacerse; y no se hace por sí solo, sin nuestra participación. Es en este sentido en el que el hombre es hacedor de su propio ser, porque interviene activamente en el despliegue de su realidad, porque tiene "un papel que desempeñar" en el desarrollo ontológico de sí mismo, introduciendo su propia autodeterminación en el orden de las determinaciones dadas. No es el creador omnipotente, pero tampoco el receptor absoluto que cumple inalterablemente con un ser predeterminado. Y, por ser él mismo posible e indeterminado, en la extracción y en el cumplimiento de sus posibilidades, el hombre es capaz de alterar el orden de la naturaleza no humana, encontrándole a ella misma sus "posibles" y promoviendo toda una serie de cambios y transformaciones que no son "naturales". El hecho elemental y rudimentario de que exista una tecnología, una economía, una evo-

lución histórica de la habitación, del "arte" culinario o de la moda, y, en definitiva, el hecho elemental de que exista una historia, demuestra incuestionablemente el hecho de que para el hombre hay siempre una indeterminación y una posibilidad inherente a lo necesario y determinado; es decir, demuestra incuestionablemente, el hecho de la libertad como rasgo ontológico y distintivo de la condición humana. Pero demuestra también, que fenomenológicamente, la libertad no se produce al margen de las necesidades, si no por ellas y para ellas, y si lo determinado mismo tiene un contenido de indeterminación, no hay razón para concebir abstractamente una libertad que fuera incondicionada proyección hacia una nada completa. Los hechos mismos se presentan como libres y determinados simultáneamente, de manera tan efectiva que resulta imposible, tratándose del ser de lo humano, hablar de determinaciones que no sean libres y de posibilidades que no estén condicionadas.

Es esta implicación dialéctica de la necesidad y la libertad la que explica la unidad integral cuerpo-alma, naturaleza-espíritu, es decir, la expresión como constitutiva de lo humano. Porque las determinaciones son libres y la libertad determinada, por esto el hombre no tiene algo apresable como necesidad pura o como "cuerpo", y algo definible como "espíritu"; su "espiritualidad" no es algo aparte de la indeterminación y la libertad inherente a su ser determinado y necesario. La historicidad del hombre no lo sitúa dentro de un orden ajeno y contrario a la Naturaleza y a la Necesidad, sino como un orden de ser cuya naturaleza es diferente a la de la realidad inexpresiva. La libertad y la espiritualidad no se oponen a la causalidad porque ésta no se produce únicamente como causalidad unívoca y necesaria, sino también como

causalidad libre e histórica; "La necesidad en historia no sólo es compatible con el azar... sino que es compatible con la libertad. Libertad y necesidad no son términos antagónicos en historia, sino dialécticamente complementarios."⁵⁵

Por esto está condenada al fracaso toda dogmatización de terminista que pretende reducir los actos humanos a una causalidad necesaria y predeterminable. Pero, por ello también, paradójicamente, todo determinismo encuentra siempre una corroboración en los hechos. Cualquier manifestación humana es explicable conforme a un factor determinante: hagamos lo que hagamos, siempre podemos inferir que hemos estado determinados a ello y que, en definitiva, siempre se cumple "el destino". Y es cierto, pero también es cierto que somos responsables de nuestros actos, lo cual no sería posible si no fuésemos libres ¿Cómo explicar, entonces, esta aparente contradicción? Sólo partiendo del hecho de que toda determinación está dada, justamente, como condición de posibilidad pero no de realidad, lo cual implica una diferencia fundamental, que ya el propio Platón parece advertir cuando, refutando el determinismo del "cuerpo" sobre el "alma", hace decir a Sócrates: "Se trata seguramente de una extraña confusión entre las causas y las condiciones de todo. Podría decirse, en efecto, que sin huesos y músculos y las otras partes del cuerpo yo no puedo ejecutar mis propósitos. Pero decir que lo hago por causa de ellos, y que a ellos obedecen los actos, y no a la elección de lo mejor, es un indolente y estéril modo de hablar. Es de extrañar que no se distinga la causa de la condición."⁵⁶

Una cosa es, pues, aquello que hace posible toda elección,

y otra, el principio libre de realización. La realidad o la "actualización" de un posible condicionado la efectuamos nosotros mismos por obra de la libertad o el carácter, y en este sentido somos responsables de nuestro ser. Tenemos una realidad determinada pero no terminada. Tenemos un ser a medias que contiene intrínsecamente la posibilidad de no ser o de ser de otro modo. Y, en términos generales, podría decirse que ante cada situación determinada siempre caben tres alternativas: "adaptarse al medio", es decir, asumir pasivamente lo dado manteniéndose resignadamente en ello, sin intentar ninguna modificación, lo cual es ya una libre elección, y no una forzosidad, puesto que siempre cabe optar; o bien al contrario, por la rebeldía, destructora o simplemente evasiva; o bien, por un tercer camino, que sería el de la transformación activa. La posibilidad del suicidio, de la destrucción, de la anarquía o de la enajenación, está siempre ahí para el hombre, como un medio radical de negar el destino o de enfrentarse desesperadamente a lo determinado. Pero también está abierta la posibilidad de "transformar el medio", de obrar creativamente sobre "la naturaleza", nunca contra ella, descubriendo en la realidad misma ese margen de meras posibilidades que por la acción pueden cobrar ser, modificando lo existente. Esta es la historia. Esta es la acción "sobre-natural" que define la condición humana en cuanto tal, y que si es, literalmente, sobrenatural ello implica que está determinada, de algún modo, por "lo natural" mismo, y no es absoluta incondicionalidad. Toda proyección libre y creativa se da por lo real y necesario y de acuerdo con ello: "La acción libre, hemos dicho, es sobre-natural; pero lo es porque recae sobre la naturaleza, no porque esa acción pueda desenvolverse aparte de la

naturaleza, en un reino del ser disociado de ella, o encima de ella, o contra ella. La libertad es, justamente, la conjugación de la necesidad natural con la capacidad humana de obrar, o sea de producir en la naturaleza, inclusive la "naturaleza humana", unos efectos que no pueden ser atribuidos a los poderes de la naturaleza misma. Esta conjugación es el dato de experiencia de donde hay que partir."⁵⁷

El hombre puede transformar radicalmente el rumbo de su existencia por su actividad agrícola, por ejemplo. Pero dicha actividad está condicionada "por la naturaleza misma de las cosas". La naturaleza no produce por sí misma los alimentos requeridos por el hombre, ni en la cantidad necesaria, ni en el lugar ni en el tiempo convenientes para él. Pero en el hecho natural está contenida la posibilidad de una agri-cultura, que el hombre es capaz de extraer y realizar, extrayendo y realizando sus propias potencialidades.

Es así como, por su acción, el hombre introduce nuevas realidades que antes no existían ni se generaban por sí mismas.

Realidades nacidas de un posible dado, que, en la medida en que se actualiza, se torna determinado y determinante, él mismo, y que genera, a su vez, nuevos posibles que acaso lleguen a realizarse para que, así sucesivamente, este proceso creativo vaya incrementando la propia realidad "natural". La capacidad humana de introducir novedades cualitativas en el ser consiste, por tanto, en este ir promoviendo realidades donde sólo hay posibles y alumbrando, con ello, nuevas posibilidades que emergen de este otro ser que se ha actualizado, extrayendo lujos de las necesidades y haciendo que los lujos se tornen necesarios.

§ 5. El no-ser de la posibilidad.

El no-ser que contiene la existencia histórica es una forma de ser, porque, fenomenológicamente, el ser no es un absoluto cuyo opuesto sería la Nada.⁵⁷ El no-ser de la posibilidad es un no ser todavía, pero que contiene ya una determinación ontológica y, por ello, de algún modo es; o, como diría Aristóteles, siguiendo la trayectoria de El sofista de Platón: "Hay muchos sentidos en los cuales puede decirse que una cosa es... Es por esto que decimos, aún del no-ser, que es no-ser";⁵⁹ revelando con ello, a nuestro parecer, que en este punto la ontología griega es más fenomenológica que el existencialismo, cuando éste insiste en introducir el concepto absoluto de la Nada con pretensión ontológica. Lo absolutamente indeterminado es una mera abstracción teórica que no corresponde a ningún hecho concreto.

Sin embargo, parecería que hubiese algo certero en la descripción de la vivencia de libertad, cuando el existencialismo la presenta como el salto "incondicionado" y angustioso. "La finitud", como diría Kierkegaard, no es suficiente para promover el cambio cualitativo. Y, de hecho, no es suficiente: las determinaciones no generan por sí solas la transformación, y el hombre, en su decisión, tiene que proyectarse más allá de lo dado, hacia lo meramente posible, hacia lo que "no es", hacia lo que no contiene plena realidad. Pero esta "irrealidad" no es, estrictamente, un completo vacío ontológico: es la irrealidad de la realidad misma, es la determinación indeterminada, que sólo por la acción puede adquirir sér, pero un ser que ya está latente y que, en sí, contiene una cierta determinación, fuera de la cual sería imposible

que llegara a existir. Además, la realidad determinada es insuficiente, en el sentido de que contiene un no-ser del cual, justamente, brota el afán de suficiencia. Por esto, para la filosofía socrática, la ignorancia es condición de la sabiduría, y por esto, para Platón, el eros es el motor de la existencia, y eros es "hijo" de Poros y Penia, de la abundancia y la penuria. Pero, de la insuficiencia y del no-ser, entendidos como modalidades del ser, emerge el ímpetu de enriquecimiento ontológico que se alcanza por el ejercicio fecundo de la libertad. En este sentido, para los griegos, el hombre no sería, parodiando a Sartre, "una pasión inútil", sino una "inutilidad apasionada" que salva su mengua por su misma pasión: no sería un ser aniquilante condenado al fracaso, sino un ser cuya deficiencia y no ser serían, precisamente, los que le mueven a ser.

Es pues la realización de un posible la que se alcanza por la libertad, pero la posibilidad misma está precondicionada y predelimitada. Por esto el hombre no realiza jamás lo imposible, en sentido estricto. Realiza sólo lo que puede ser, porque ya contiene, de algún modo, el ser, o porque es producto de un ser ya determinado: la potencia se contiene siempre en un ser en "acto", como ya advirtió Aristóteles. Así, el hecho de que las determinaciones sean insuficientes para promover espontáneamente el cambio cualitativo, no implica que no sean condicionantes, ni que la libertad sea creación ex-nihilo, caracterizable como "una ruptura constante del determinismo", o como una aniquilación de lo dado. Como tampoco el hecho de que todo acto esté condicionado implica que la realidad humana se rija por un orden de causalidad necesaria, equivalente al de las realidades no humanas: "la libertad no

puede ser una excepción de la regla de la necesidad universal, o una interferencia con la causalidad... la libertad es causa ella misma."60

Podría señalarse un ejemplo trivial en el que se pone claramente de manifiesto esta implicación recíproca de la determinación y la libertad: un juego cualquiera, el ajedrez, sólo puede efectuarse porque hay unas reglas determinadas y precisas. Forzosamente, el ajedrez se juega en un tablero de un número determinado de cuadros que alternan en colores opuestos; cada jugador cuenta necesariamente con un número limitado de piezas, cada una de las cuales ofrece ciertas posibilidades de "movimiento" y no otras: el "peón" sólo puede moverse un cuadro hacia adelante y "atacar" en diagonal; la "torre" se desplaza inevitablemente en línea recta, mientras que el "alfil" sólo lo hace en diagonal, etc. Pero son, justamente, estas determinaciones inalterables las que permiten la elección: son las "imposibilidades" las que hacen el juego posible. Si hubiera indeterminación total sería imposible elegir, la posibilidad, y con ella la libertad, nacen en el momento en que surgen los límites y la determinación. Cuando todo era posible para Adán, nada era posible; sus posibilidades surgieron ante la "prohibición" misma, es decir ante la limitación. La libertad incondicionada es, por tanto, un absurdo completo.

§ 6. La libertad histórica.

Nuestro ser temporal se va entonces tramando, por decirlo así, en la implicación recíproca de lo real y lo posible, o más bien, en la conjugación constante de la necesidad, la contingencia

y la libertad, que serían las categorías ontológicas de la condición humana, equivalentes, en el nivel existencial, a los conceptos de destino, azar y carácter. Esto es lo que hace comprensible el hecho de que la libertad implique el conocimiento de la necesidad, como señaló Hegel, y que, en el orden de la existencia concreta, sea imposible toda acción libre que no parta de los determinismos, puesto que es en ellos donde están contenidas las posibilidades. De ahí la dignidad ética de la sabiduría como "esencia" de la virtud; la libertad moral comienza en el momento en que el hombre se hace consciente de la situación determinada ó, dicho en otros términos; el hombre se moraliza en cuanto toma conciencia de su propia vida. (Este sería el sentido profundamente moral de las "piezas" de Chejov, por ejemplo, en las cuales la "tragedia" está en la conciencia que los personajes toman de su propia vida, aunque no la modifiquen, aunque no se produzcan "cambios" y "revoluciones", como corresponde a la tragedia "clásica", tal y como queda definida por Aristóteles en su Poética).

Queda claro, pues, que la libertad no puede concebirse en abstracto, independientemente de las determinaciones concretas; lo cual nos lleva a poner de manifiesto el hecho fundamental de que la libertad es histórica, como también es histórica la individualidad, que promueve su ejercicio efectivo. Por darse como conjugación dialéctica de la determinación y la indeterminación, la libertad es hallazgo, o pérdida, históricas; es, incluso, un "deber" moral que, como tal, puede ejercerse o no y que, en definitiva, adquiere su realización concreta en los más diversos grados y modalidades.

La acción sobre-natural en que la libertad consiste puede proyectarse en las más variadas direcciones y puede asumir distintas cualidades. El hombre no siempre concibe de igual modo la naturaleza y el orden de la necesidad. En ocasiones se halla sumergido en ellos sin atisbar plenamente sus posibles; a veces, combate una parte de la naturaleza y se esclaviza a otra: proyecta la transformación del mundo "exterior" y se deja arrastrar por sus propias determinaciones internas de afán de dominio y poderío. Otras, intensifica su lucha contra el destino natural y se proyecta místicamente hacia un orden trascendente de liberación; o bien, se entrega al orden de la necesidad, y su libertad consiste en el sacrificio y en la renuncia de todas las posibilidades inquietantes, y por un autodomínio estoico, conforma su propio ser al curso fatal y seguro de lo determinado, etc. Todas estas variantes -que de ningún modo agotan la diversidad histórica- suponen una variación del orden en que se combinan los factores constitutivos de azar, destino y carácter, e implican una diversidad cuantitativa y cualitativa de la significación de la libertad; aunque de hecho, cualquiera de estas posiciones vitales es libre y sobre-natural, porque ninguna es absolutamente forzosa y necesaria. El conformarse fatalmente a lo determinado no es "fatal" ni "natural": todo "naturalismo" es también "artificial" para el hombre, libremente elegido, en mayor o menor grado, porque tampoco se produce por sí solo de manera espontánea.

Así, por ser histórica, concreta y situacional, la libertad tiene que verse siempre en relación a las determinaciones y las posibilidades históricas, concretas y situacionales en que se produce. Cada hombre y cada comunidad tiene su destino único y

singular, y el margen de sus posibilidades, como de sus imposibilidades, es siempre concreto y delimitado. Cada hombre tiene su cauce particular de libertad, y hay situaciones que por sí mismas favorecen el uso efectivo de la facultad de elección, y otras que, como las situaciones de miseria, de enfermedad o de ignorancia, por ejemplo, coartan el desarrollo positivo de la libertad, reducen el campo de las posibilidades, como comúnmente se dice. Por eso se producen los "atenuantes jurídicos" y por eso tiene lugar la piedad, como formas de una cierta exculpación para aquellos cuyos determinantes son tan poderosos, que su margen de elección queda estrechamente reducido. De ahí que, en cierto sentido, no quepa hablar de igualdad en las responsabilidades, y que la genuina comprensión del mérito o del pecado de los actos humanos tenga que darse en función de las posibilidades siempre concretas. Esto, lo mismo para la comprensión histórica que para la psicológica: los actos que para algunos serían insignificantes desde el punto de vista de la decisión que importan, para otros serían verdadera heroicidad. (Y esta sería otra razón por la cual, en la cotidianidad misma, el hombre puede ser auténticamente libre y moralmente digno; y, en última instancia, esta sería otra razón por la cual la caracterización heideggeriana de la libertad para la muerte es abstracta e insuficiente. Concreta y fenomenológicamente, la libertad es libertad para las determinaciones y éstas son siempre vitales, históricas y situacionales). Queda claro, entonces, que cada época, cada comunidad histórica, cada expresión humana, ha de interpretarse y valorarse de acuerdo con las situaciones concretas en que se produce.

§ 7. La libertad determinante, Angustia y fe.

"Lo único que en verdad puede armarnos caballeros contra los sofismas de la angustia es la fe -había dicho Kierkegaard...el denuedo de dar contraorden a la angustia, sin angustia. Pero solamente la fe puede llevar a cabo esto, sin acabar por ello con la angustia; lo que hace más bien es arrancarse por la fuerza eterna a la mirada mortal de la angustia."⁶¹

Sólo que la fe no es únicamente un medio de salvación trascendente, como era para Kierkegaard. Hay una fe inmanente, constitutiva del fenómeno de libertad y que, en efecto, puede decirse que nos salva existencialmente de los sofismas de la angustia. La libertad nos abre a nuestro ser posible en lo que tiene de indeterminado, y por ello podría describirse como fuente de la angustia. Pero, si nos atenemos a hechos concretos, tal y como ellos se presentan, la angustia es sólo un momento de la libertad, por decirlo así, una fase que se trasciende de inmediato o que simultáneamente es negada, precisamente, en la elección y la realización del posible. La libertad no es meramente un situarse ante la posibilidad, como pura posibilidad, no es la proyección hacia una "nada" absolutamente indeterminada o indefinida. La libertad es principio de determinación, de elección de un posible y, por ello, implica un cierre de caminos, una negación de otras posibilidades a las cuales se renuncia precisamente en la elección. En primer lugar, por la libertad renunciamos a la realidad dada, en cuanto tal, para proyectarnos hacia la posible. Pero además, renunciamos á otros diversos posibles a los que también podemos proyectarnos y, eventualmente, darles realidad. Porque el hombre es

libre, es Proteo y Fausto, a la vez. Es el ser de los múltiples rostros, el que elige y realiza posibilidades diversas y no se define de manera uniforme y homogénea ("La uniformidad es justamente un síntoma de deshumanización").⁶² Pero, también como a Fausto, la realización de un posible le cierra otros caminos igualmente posibles que quedan ahí, siempre latentes clamando por su realización.⁶³

Y si cabe hablar de una tragedia de la libertad, sería precisamente esta renuncia que ella implica y que hace decir a Gide: "La nécessité de l'option me fut toujours intolérable; choisir m'apparaissait non tant élire, que repousser ce que je n'étais pas. Je comprenais épouvantablement l'étroitesse des heures, et que le temps n'a qu'une dimension; c'était une ligne que j'eusse souhaitée spacieuse, et mes désirs en y courant empiétaient nécessairement l'un sur l'autre. Je ne faisais jamais que ceci ou cela. Si je faisais ceci, cela m'en devenait aussitôt regrettable, et je restais souvent sans plus oser rien faire, éperdument et comme les bras toujours ouverts, de peur, si je les refermais pour la prise, de n'avoir saisi qu'une chose."⁶⁴ Y, efectivamente, cuando la libertad es principio de acción y no se la juzga como pasiva contemplación de los posibles, por ser determinantes, implica renuncia, implica la negación inherente a toda determinación.

Fenomenológicamente, la decisión libre es selección de algo determinado de algún modo, o determinable, aunque sea como mera posibilidad que se realiza y determina por la propia elección, promoviendo la acción creadora y transformadora. Y es aquí donde interviene la fe, o sea, la capacidad de acoger con certidumbre lo que, en sí, se presenta como incierto; la capacidad de "poner" lo que no está, o que no se presenta por sí solo, y la capacidad de

adherirse vitalmente, confiadamente, a esta dimensión posible o "ideal", invisible e intangible, dotándola de realidad, de ser y de evidencia. Por la fe se determina libre y creativamente lo indeterminado, cobra presencia lo ausente, se anticipa con esperanza el futuro y adquiere plenitud el vacío. La fe es el aspecto dinámico, positivo y fecundo de la libertad, y por ella el hombre no sólo es capaz de "moverse" en su existencia, sino también de trascender lo dado, anticipando e introduciendo novedades en el ser, promoviendo los cambios cualitativos, que no se generan por sí solos pero que se extraen de la propia realidad. Por ser libre, la existencia humana es creativa, pero toda creación implica un credo, de fe y de esperanza. La libertad no es libertad en la angustia y en la desesperación.

§ 8. Libertad y moralidad.

Solo así, puede explicarse que la libertad sea el fundamento de la eticidad, en tanto que el ser posible implica la cualificabilidad, el sentido, la no indiferencia, como principios de finitorios y diferenciales de la condición humana. Adán se humaniza cuando se proyecta hacia su ser posible, pero su posibilidad originaria está expresada simbólicamente como cualificación moral, como "el árbol de la sabiduría del bien y del mal". La realidad determinada unívocamente no es cualificable, es neutra e indiferente: "La acción que fuera absolutamente determinada, y que excluyera la posibilidad de otra conducta, como se dice en derecho, sería una acción perfectamente neutra, y por ello incualificable. La ética es posible porque el hombre es el ser del sentido, y porque su

acción expresiva es esencial y radical ambigüedad. La ambigüedad es inherente al ser libre, y esto constituye el fundamento de la ética en general."⁶⁵

La cualificación y el sentido surgen de la alternativa y sólo por ella, y son atribuibles a los hechos específicamente humanos porque únicamente ellos se constituyen de tal modo que siempre podrían no ser o ser de otra manera: "Un acto no puede ser unívocamente determinado y a la vez valorable. Para que sea valorable tiene que haber, en el momento de la ejecución, la posibilidad de otro acto distinto, y esta alternativa impide que ninguno de los dos pueda considerarse necesario."⁶⁶ Porque las "cosas humanas" son posibles, por esto son "buenas" o "malas".

Las morales y las normas emergen de este carácter de posible que tiene la existencia humana. Ante la diversidad de alternativas, siempre señaladas por la situación concreta, las comunidades históricas van proyectando y definiendo libremente su propio ser, creando un conjunto de ideales y valores, institucionalizados o no, que justamente se postulan como "ideales" y "normas" porque su cumplimiento efectivo no es unívoco ni necesario. Y son las posibilidades elegidas, las que se cualifican como "bien" y las desechadas como "mal". "Está bien" lo que se elige y se proyecta ser; "mal", lo que se rehusa ser. En este sentido, bien es ser, mal es no-ser, tal como había establecido la ontología tradicional. Sólo que este ser no es sustancial, no es esencia definida, predefinida, universal y a-histórica, puesto que la existencia concreta es, en efecto, creadora de su propio ser histórico, de acuerdo con lo dado, y por ello son históricos el bien y las morales.

Reiteremos, por tanto, que "bien" y "mal" nacen preci-

samente del carácter de posible que tiene la realidad proyectada para su actualización; Si ésta fuera automática y necesaria, sería moralmente indiferente. Esto es lo que explica el sentido de las normas, su carácter imperativo, y también su relatividad e historicidad. Si las normas imponen un "deber" y no un "ser", ello no significa otra cosa que el hecho de que están referidas a la realidad posible y, por ello, no cumplida ni forzosamente realizable; están referidas al "no-ser", al "ideal", que sólo llega a ser en la medida en que se realiza por la acción, renunciando con ello a las posibilidades contrarias, igualmente factibles. Las normas se dictan en función de la indeterminación inherente al ser libre, y son expresión de esa posibilidad existencial que se ha elegido, cuyo cumplimiento se torna obligatorio, precisamente porque no es forzoso; jamás se instituyen normas para regir lo necesario. La obligatoriedad de los imperativos morales y legales expresa la determinación y la definición que el hombre proyecta de su ser, en sí indeterminado, pero que, justamente, no se mantiene en la indeterminación. Las normas son obra de la libertad común en su misión selectiva, definitoria y determinante. Por eso señalan lo que "se puede hacer" y lo que "no se puede hacer", abriendo caminos y cerrando otros, renunciando a todas las posibilidades contrarias o ajenas a la elegida. Por esto es que la ruptura con un sistema moral deja nuevamente indeterminado cualquier camino de vida, produciendo el estado de indiferencia moral, hasta que se eligen nuevas posibilidades y se renuncia a otras. Cuando todo vale, nada vale; cuando todo esta bien, nada esta bien. El concepto de bien sólo se da como una preferencia que simultáneamente engendra la negación de su contraria; bien y mal corresponde a una elección,

y por ello entrañan una renuncia.

Así resulta que, paradójicamente, se es libre en la medida en que, en cierto sentido, se es menos libre; en la medida en que se pierde "la libertad de hacer cualquier cosa". Esta es la condición humana por la cual la libre elección nos obliga y nos limita. El carácter privativo o negativo de la norma, "no harás esto", no es, por consiguiente, un "freno a la libertad, sino una característica esencial de la norma misma, en tanto que no es posible preferir sin desechar, ya que toda libertad positiva es una forma de definir y delimitar la existencia. Por ello selecciona y renuncia, aprueba y condena, permite y prohíbe, en una palabra, califica. Una supuesta libertad que hiciera posibles todos los caminos, no sería libertad: sólo podría conducir a la literal amoralidad, es decir, a la indiferencia e indiferenciación absolutas, contrarias a la condición humana.

Comprendida como principio activo de transformación, la libertad es, por tanto, formativa del ser del hombre. Todo acto libre, aunque se proyecte a la transformación de la naturaleza "física", altera y modifica el propio ser. Por ser él mismo posible, el hombre, al realizar sus potencialidades, es capaz de descubrirle y extraerle posibilidades a la realidad natural, es capaz de transformarla, dominarla y someterla a sus propios fines. Pero esta acción "exterior" es simultáneamente creadora del autor; sus creaciones le crean a sí mismo, por ser expresiones suyas. Por eso todo acto humano es moral.

Sin embargo, no todas las posibilidades son igualmente formativas, no todas trascienden del mismo modo la insuficiencia

originaria del propio ser; unas lo hacen y otras lo deshacen, unas humanizan y otras des-humanizan. Se puede ser "más" o "menos" hombre. El mantenerse en lo dado y asumir pasivamente la realidad en lo que ella tiene de dado, es una posibilidad, y, por ello, es libre y cualificable, aunque consista, precisamente, en la claudicación del ejercicio positivo de la libertad o del carácter. Y es evidente que esta posibilidad habría de caracterizarse, justamente, como aquella que de-forma la propia existencia o que simplemente deja al hombre amorfo en su propio ser. No todas las posibilidades son igualmente "posibles", porque no todas ellas ofrecen el mismo grado de determinación. De ahí que unas se actualicen más fácilmente que otras y que sea más probable y frecuente que el hombre elija aquellas cuya realización importe menos esfuerzo creativo, menos renuncia. Por el contrario, las posibilidades que contienen un mayor margen de indeterminación y de no ser son las que requieren una genuina proyección hacia lo meramente posible, la auténtica aventura que se arriesga por fe en la prosecución del "Ideal", sacrificando la realidad en sus determinaciones dadas.

Toda acción "exterior" o "interior" es pues formativa y por ende moral. Pero hay acciones más formativas que otras y éstas serían las acciones propiamente "morales", en que se realiza la libertad "interior" y se actualizan las posibilidades más propias.

Sólo que, aquí también, la acción moral sobre-natural habrá de consistir en la extracción de los posibles contenidos en la propia realidad "natural" o determinada, y no en la ruptura absoluta de los determinismos. El destino interior al que se enfrenta el carácter se ofrece él mismo como algo posible y necesario a la vez. Por destino el hombre puede estar determinado a una

vida meramente orgánica, que padece sus propias alteraciones, pero que no las anticipa ni las crea ella misma. Por destino, puede tender "naturalmente" a la búsqueda del placer o del poder. Por destino y por azar puede ser "arrastrado" por las más diversas influencias que le determinan "fatalmente" en un sentido o en otro. Pero, paradójicamente, por destino también el hombre es un ser posible y no necesario. Por una parte, su destino, como se ha visto, nunca es unívoco y, por otra, también está destinado "orgánicamente" a la conciencia y a la propia acción capaz de modificar las determinaciones de acuerdo a sus libres propósitos. Por el ejercicio positivo de la libertad moral el hombre habrá de proyectarse hacia sus posibilidades intrínsecas, actualizando aquellas potencias que no se realizan por sí solas; para lo cual, inevitablemente, habrá de sacrificar las determinaciones y las posibilidades que contravengan la realización de estos posibles elegidos. Por la acción "exterior" el hombre controla y explota las fuerzas y poderes naturales, los domina, frenando unos, favoreciendo otros. Y lo mismo sucede con la acción "interior", para la cual todo perfeccionamiento implica la trágica renuncia, el sacrificio, sin los cuales sería imposible introducir una nueva forma en el propio ser, hacer "una obra de sí mismo".

Pero además, el ejercicio efectivo de la libertad moral es genuinamente el más formativo, no sólo porque, mediante él, el hombre se hace dueño de sí mismo y no vive "esclavo de sus pasiones", sino, fundamentalmente, porque las posibilidades más propias que se actualizan por la acción moral son aquellas que individualizan y, por ende, las que vinculan al hombre con el mundo y con

los otros, enriqueciendo su propio ser carente.

El hombre contiene, efectivamente, en su ser una mengua ontológica, un vacío y un no-ser que la libertad positiva trata de llenar con su acción realizadora. Pero la carencia o insuficiencia ontológica se salva por la actualización de esas posibilidades inherentes a la realidad humana, actualización que, por sí misma, es vinculatoria y que, además, se efectúa siempre en la interacción comunicativa con los otros. Y ello es así porque, en definitiva, las determinaciones que los otros ejercen sobre mí, fueron ellas mismas posibles, además de que se me ofrecen con sentido, es decir como expresiones susceptibles de diversas interpretaciones, que dependen de mi libertad y son las que abren mis propias posibilidades. Las determinaciones y las posibilidades subjetivas están siempre condicionadas y posibilidades, a la vez, por la relación intersubjetiva. La autonomía moral no consiste en la absoluta independencia del hombre frente a las "influencias" determinantes del mundo y de los otros; en primer lugar, porque tal "independencia" es, de hecho, una mera abstracción; en segundo, porque, precisamente, la autonomía y la individualidad, como se ha visto, se alcanzan dialécticamente en la vinculación del sujeto con lo que no es él mismo, y en tercero, porque tales determinaciones "exteriores" no son, como piensa el existencialismo, determinaciones absolutas, opuestas y excluyentes de la libertad individual. Por el contrario, la libertad se nutre de ellas y por ellas: la acción en que la libertad consiste es interacción, precisamente, porque las determinaciones no constituyen un orden aparte del orden de la libertad.

Por esto es que el otro no es, como quiere Sartre, "aquél

que mata mis posibilidades y me roba la libertad". El otro me determina, me delimita y me influye; pero estas influencias, positivas o negativas, son las que abren mis propias posibilidades. El yo libre se comunica directa o inmediatamente con el yo libre del otro; y es responsable, precisamente, porque responde a la presencia activa y expresiva del prójimo, por que los actos individuales repercuten en el ser de los otros, y porque los actos de éstos son la fuente nutricia de la propia libertad. Sin la implicación dialéctica de la libertad y la necesidad no puede haber intercomunicación, ni responsabilidad, ni moralidad, ni sentido en la existencia humana. Los fundamentos ontológicos del existencialismo, en tanto que implican incomunicación y, por ende, el dualismo excluyente de libertad y necesidad, de realidad y posibilidad, invalidan toda fundamentación de la ética.

Hemos de insistir, por consiguiente, en que el acto libre no es indeterminado, en el sentido de que nada lo determina, lo causa o lo condiciona, ni en el de ser proyección hacia una "nada" como posibilidad vacía de todo contenido determinado. El ser libre e histórico no se gesta a sí mismo de la nada proyectándose hacia la nada; sino que emerge del ser y se dirige al ser, porque el ser dado, que le condiciona, no es ser absoluto con las características del en-soi sartriano, completo, acabado y perfecto; ni tampoco el no-ser de lo posible, del futuro y del proyecto es la nada absoluta. El "proceso" de la libertad es un tránsito cualitativo, como diría Kierkegaard, de un ser que contiene un no-ser hacia un no-ser que contiene ser. La libertad no es "néantisation" de lo dado, ni tampoco vivencia angustiante de la posibili-

dad en tanto que posibilidad. La libertad es principio de continuidad de la existencia, es decir, de incremento del ser, de pervivencia y renovación simultáneas; es principio de actividad y, por ello, de vida. Por la angustia -y no sólo por ella- el hombre se sabe en sus infinitas posibilidades, pero por la fe se elige en una de ellas, se decide entre lo indeciso, definiéndose así la propia vida en la trascendencia constante de la muerte y de la angustia. Y esta acción vital, esta literal realización en que consiste la existencia humana, este proceso continuo por el cual lo real se torna posible y las posibilidades van cobrando realidad, es la clave de nuestro ser histórico, y por ello moral.

§ 9. El "fin" y los "fines". El fin en la muerte y los fines vitales.

Pero "no hay acción sin memoria". Ser en el tiempo es ser siempre en el presente proyectando determinaciones en un futuro posible e indeterminado a partir de las determinaciones del pasado. El fundamento de la previsión está en la experiencia. Jamás nos proyectamos hacia un futuro vacío de toda determinación. Al menos siempre ya tendría una: que habrá algún futuro, aunque éste sea la muerte. Y es un hecho que, mientras más indeterminado sea el porvenir hacia el cual vamos, más se acrecienta la angustia. Sólo que también es cierto que ésta se trasciende por la fe, por la previsión confiada, que nos permite, de algún modo, darle un cuerpo a esta incertidumbre. Pero la fe se funda en la realidad y en la experiencia pasada: el futuro se avizora siempre, se le determina siempre basándose, precisamente, en lo dado en el presente y en el pasado, en las posibilidades que de ellos nacen.

Sin embargo, el pasado no podría condicionar el presente, ni ser fundamento de la previsión y del proyecto, si fuera únicamente lo sido como absoluta determinación, como realidad, literalmente, pasada, acabada, completa y, por ello, cancelada y muerta. Soy lo que he sido, pero lo soy porque quiero seguir siéndolo; lo que quiero nace de lo que he querido y no he cumplido, de lo que he querido y no he acabado de cumplir, de lo que he querido y ha resultado equivocado. No todo lo sido determina de igual modo el presente. Hay cosas sidas que apenas cobraron ser y que tienden a su desvanecimiento. El pasado está constituido por los caminos vividos, acrecentados de ser y realidad, y por los caminos esbozados, que se quedaron como meras posibilidades que apenas vieron la luz y que el presente puede retomar o de nuevo desechar. El pasado está lleno de signos de vida -y de muerte- que promueven y limitan la decisión actual; o, dicho en otros términos, el pasado es determinante del presente, porque no sólo es lo que ha sido, sino lo que ha sido y puede seguir siendo, o lo que ya no es posible; es también lo que pudo ser y no fué, ni puede ser ahora, o lo que ahora sí puede ser; es lo que no pudo ser entonces, ni puede ser en el presente, o que ahora sí es posible; es, en fin, lo que fué y dejó de ser y que en el presente sigue sin poder ser, o que en la actualidad puede volver a ser.

Es decir, que en el pasado se encuentran contenidas todas las posibilidades y las imposibilidades en las que se funda el presente, permitiéndole su proyección libre hacia el futuro. Paradójicamente, el pasado es determinante porque no es absolutamente determinado. Las posibilidades surgen de él y existen por él, de tal manera que toda novedad parte inevitablemente de lo

viejo, porque lo prolonga o porque lo transforma. En este sentido, en el devenir histórico, "los vivos nacen de los muertos", pero también "los muertos nacen de los vivos". Porque si el presente depende del pasado, si "conocer es recordar", como diría Platón, también es un hecho que el presente es íntegramente responsable de la vida del pasado; el presente selecciona, en función de su proyección futura, aquello que habrá de mantener vigente, dejando que se desvanezca la realidad de lo que el ahora no cultiva.

Lo sido no es algo ajeno a mi ser. No sólo soy lo que fui, porque el pasado puede tender a seguir siendo o a dejar de ser, y del presente depende siempre el mantener vigente lo que tiende a perseverar, o el revivir lo que por sí solo dejaría de ser; sino también porque, aún cuando decida cancelar lo que ha sido, será para dar cabida en su realidad presente a lo que era un posible de ayer, nacido, precisamente, de la realidad cancelada, y sólo por ella. Y cuando el presente decide mantener vigente el pasado, tampoco lo hace como mera repetición y conservación de lo viejo, pues sólo puede sobrevivir lo que de algún modo se renueva, se enriquece y se acrecienta. Repetir el pasado, sin alteración, es matarlo.

Dicho de otro modo: el presente es el pasado, o el pasado es en el presente, en primer lugar, porque el ahora contiene siempre una infinidad de realidades sidas que se siguen realizando en la actualidad, ya sea porque aún no se han agotado, ya porque se aplican y se proyectan sobre las nuevas situaciones. En segundo término, el presente innovador nace siempre de una potencialidad pasada, contenida virtualmente en la realidad de ayer, la cual contenía, a su vez, otros posibles y otras realidades remotas.

En el presente viven como posibilidades actuales las realidades pasadas, o como realidad actual las posibilidades de antaño. Pero el pasado vive íntegramente en el presente, porque el ser temporal abarca siempre, como un continuo, las determinaciones y las posibilidades. Cada realidad, nueva o vieja, contiene en sí misma los posibles y los imposibles de donde pudo emerger, y éstos, a su vez, la realidad de donde brotaron.

Así se explica la comprensión, próxima o lejana, que podemos tener ante lo sido. Las expresiones del pasado son siempre manifestaciones de "los otros", seamos nosotros mismos o sean los testimonios de los otros hombres que han sido, antes que nosotros; sin embargo, siempre cabe un margen de "identificación", de "simpatía", nacida, justamente, del hecho de que jamás estos "otros" nos son indiferentes, porque no son ontológicamente extraños, sino que nos complementan al ser posibilidades nuestras, siempre vigentes. La misma comunión o comunificación que se establece con "los otros" actuales, se establece con los del pasado, porque "son parte de nosotros mismos", porque mi ser individual se vincula y se prolonga ontológicamente en su dimensión extrapersonal y en la temporal.

Es obvio, por tanto, que no se pueden tomar literalmente las afirmaciones sartrianas de que la acción libre es una ruptura absoluta del determinismo, y que las resoluciones del pasado son completamente ineficaces para la decisión actual; haciendo que el hombre, en su cambio temporal, esté separado de sí mismo por una "nada" de absoluta indeterminación. Si esto fuera así, si el pasado no determinara en absoluto la elección presente, paradójicamente, no habría cambio ni transformación. Estaríamos comenzando ca-

da día desde la nada, permaneciendo acaso en una completa identidad reiterativa. No habría sentido en la existencia, dirección ni proyección genuinas, no habría obra posible, no habría libertad, no habría nada.

Sólo que, si mi acto presente es capaz de anticipar el porvenir, esto no implica, de ningún modo, que, cuando el futuro se actualiza, la predeterminación creada ayer me condicione fatalmente a no poder elegir ahora. Siempre estamos eligiendo dentro de las determinaciones. En el presente se está rehaciendo la determinación del pasado por la nueva proyección hacia el futuro.

En esto consiste la acción, y por ello es que, en el nivel moral, las virtudes son acciones, son hábitos que prolongan y reviven cada día la decisión pasada y proyectan su sobre-vivencia futura. La continuidad de la existencia temporal es el fundamento de toda formatividad moral. No habría moralidad si nuestros actos no fuesen determinantes del futuro: hoy podría hacerse cualquier cosa. Hay moral porque hay una "fatalidad" inherente a nuestros actos; o, dicho de otro modo, porque nuestros actos no son indiferentes sino que tienen "consecuencias" futuras, repercuten en nuestro propio ser. Pero tampoco la moralidad sería posible si las determinaciones no fuesen libres, si el presente no pudiera optar sobre lo sido, transformándolo o rehaciéndolo, o si el presente no tuviera que afanarse cada día por continuar lo emprendido; si no hubieran "tentaciones", posibilidades de abandonar el camino elegido, para bien o para mal, y dar cabida a los posibles desechados, siempre presentes. Sin libertad no hay moralidad, pero tampoco la hay sin necesidad y sin determinación. La moralidad na

ce de la constitución dialéctica de nuestro ser en su aspecto interpersonal y en el histórico, dependientes, a su vez, el uno del otro. La comprensión dialéctica permite despejar la paradoja de que no se explique la moral sin individualidad, sin libertad y sin tiempo, pero tampoco sin universalidad comunitaria y sin ser, sin permanencia ontológica. Hay moralidad porque somos individuos en comunidad, porque somos libres y determinados, porque somos históricos: hay moralidad porque el hombre es el ser de la alternativa, el que encuentra en el otro una alternativa de sí mismo, el que elige entre diversas alternativas, y el que, por ser temporal, está siendo constantemente otro.

Ser en el tiempo es ser en continua alteración. Pero la alteración, el ser "otro" de lo que se ha sido, se produce como una forma de seguir siendo, y de mantener la "mismidad". Así como hemos visto la implicación recíproca de la individualidad y la comunidad, así también hemos de ver que la identidad sólo se alcanza como un modo de "alteridad" del hombre consigo mismo, de "alteración" en la temporalidad. La mismidad es diferenciación y la diferenciación es unificación. El sujeto temporal también "está sujeto" a lo sido, al otro que fué y al otro que será, a la vez que, sólo puede ser sí mismo si se diferencia de sí mismo, si se distingue de su ser pasado, si cambia, y no hay otra manera existencial de cambiar que no sea como respuesta a lo sido y, por consiguiente, como un vinculación ontológica, positiva o negativa, con lo otro que se ha sido.

Cambiar es permanecer, seguir siendo. Seguir siendo y permanecer, es cambiar. En el ser temporal del hombre se da la paradoja de que la mismidad se alcance por alteridad y alteración,

y que la transformación sea tradición, continuidad y permanencia. Somos simultáneamente nuevos y viejos, somos los mismos porque hemos cambiado y hemos cambiado porque hemos pervivido. La mismidad del ser histórico no es identidad lógica, sino unidad de lo diverso, aquí también. Cualquier intento existencial por permanecer sin cambiar, o por cambiar sin permanecer, arrastra consigo, necesariamente, una despersonalización, una pérdida de la individualidad: ya no se vive como "yo mismo", sino como "otro", como el que fué o el que será, y no como el que es ahora. Por el contrario, "cambiando, reposa" -diría Heráclito- porque el cambio consiste en la revivificación del pasado, completando hoy la realidad inacabada de ayer. Sólo puede seguir siendo lo que le falta ser, lo que aún tiene potencialidades vivas y novedosas que se pueden extraer.

Pero, que quede claro que este despliegue existencial del pasado no implica, de ninguna manera, que se admita la idea de preformación o predestinación absolutas de la realidad humana, según la cual la historia no contendría genuinas novedades, puesto que ya todo estaba contenido virtualmente en el ser, "desde un principio". Ello es inadmisibile, en primer lugar, porque si los posibles estaban contenidos y preformados, de ningún modo está predeterminada su actualización: de ahí la libre elección. En segundo lugar, se ha visto que la realización de un posible engendra posibilidades completamente nuevas que no estaban contenidas en la realidad anterior, y que quizás jamás hubieran surgido, si no se hubiese optado por tal alternativa: de ahí la genuina innovación.

La mismidad de la realidad humana queda comprendida, por consiguiente, como la condición de un ser incompleto que se está gestando en el tiempo, que se complementa "simbólicamente" -en sentido platónico- con el ser de los otros, y que se reconoce como "el mismo", no porque se mantenga en una identidad autosuficiente o inmutable, como un "yo" substancial que permanezca inalterable, independientemente de los cambios y las transformaciones, o como substancia "monádica" "sin ventanas"; sino porque conserva su ser al transformarlo, al extraerle las infinitas posibilidades que se contienen siempre en su realidad, complementadas dinámicamente, a la vez, con el ser histórico de la comunidad.

La historicidad no condena, entonces, a la muerte, como auténtico y único "fin" de la existencia humana, porque, de hecho, el sujeto de la historia no es un sujeto individual sustraído de la comunidad y, por ende, abandonado a un destino mortal absolutamente solitario. El sujeto de la historia es el sujeto de la acción y ésta es siempre interacción, trama dinámica de relaciones intersubjetivas: "el hombre no es histórico por lo que hace como individuo, sino por el sentido común que tiene cuanto puede hacer"⁶⁸. La historicidad es literal sobre-vivencia, por la cual el hombre trasciende su subjetividad en la acción comunitaria, y por la cual la comunidad histórica se renueva y pervive en su continuidad temporal.

"El sujeto de la historia no es, pues, definible como 'ser para la muerte'. La muerte es inminencia ontológica, pero la existencia del hombre se desenvuelve como la de un ser para más allá de la muerte"⁶⁹. No "más allá" en el sentido de después de la

muerte; aparte de ésta hay una trascendencia ahora que es la sobrevivencia histórica por la cual el individuo, mientras vive y se renueva en el tiempo, está venciendo a la muerte, a la vez que se trasciende en la comunidad histórica. Vivir es, en efecto, sobrepasar la muerte, porque cada acto de vida supone un afán de ser y un incremento vital. Es en este sentido en el que cabría decir, con Platón, que el anhelo de inmortalidad es el motor de la existencia y, evidentemente, no se daría si no fuésemos mortales: "la naturaleza mortal se afana, cuanto le es posible, por ser perdurable e inmortal"⁷⁰.

La alternativa a la "banal" evasión de la muerte no es, pues, como quiere Heidegger, el "aguantar" la posibilidad de la absoluta imposibilidad. Por el contrario, el genuino sentido de la libertad, no está en "aguantar" o "empuñar", pasiva e inerte el destino mortal, sino en trascenderlo, esto además de que, desde luego, no toda actitud existencial que no sea de angustia ante la nada de la muerte, implica una evasión inauténtica y banal. "Y si es cierto que toda vida auténtica... obliga a tener la muerte presente o a percatarse de su incorporación inevitable en nuestro presente, también es verdad que la existencia consiste precisamente en una superación constante de esa presencia... Sin evasión ninguna, y con plena conciencia de la mortalidad, la mecánica interna de la existencia sigue promoviendo acciones que refutan a la muerte. La existencia en sí misma es una negación de la muerte. No lo es por un propósito deliberado del hombre, por voluntad subjetiva de no morir, de no acordarse de la muerte, o de perpetuarse después ella. La vida niega a la muerte precisamente porque la contiene. La vida y la muerte son términos dialécticos de la existen

cia...La verdadera autenticidad consiste en acrecentar la existencia aceptando la muerte, teniéndola presente, pero bregando con ella en el presente, venciénola en cada momento. Cada acto de vida es una victoria contra la muerte...La muerte misma no es completa, no es auténtica, cuando es el término de la sola tristeza de desesperación, y no el término de la tristeza, y la duda, y la alegría. La autenticidad de la muerte depende de la plenitud de la vida"⁷¹.

Además, la muerte no priva de sentido a la vida sino que, por el contrario, ella es condición del sentido y la cualificabilidad. Si el hombre no fuese mortal no sería moral: sin "fin" (término) no habría "fines" (telos), sin límite a la existencia no habría afán de trascender los límites y de realizar posibilidades. Una realidad eterna no impone el anhelo de realización. La acción positiva y fecunda de la libertad sólo florece en un cauce limitado, y la posibilidad de la absoluta imposibilidad en que la muerte consiste, es la que hace a la vida literalmente posible, libre, creadora, moralmente cualificable. Moralidad y muerte se implican también recíprocamente, como ya lo anuncia el Génesis: "Más del árbol del conocimiento del bien y del mal, no comerás; porque en el día que comieres de él, de seguro morirás"⁷². Somos "morales" porque somos mortales, sólo porque habremos de morir nos afanamos en trascender nuestra vida personal en la vinculación creadora, nos afanamos por dar sentido a la existencia. Teniendo "toda la vida por delante" cada momento presente se torna indiferente: lo más próximo al absurdo y al sin sentido se cumple en el símbolo del "judío errante", condenado a no morir y seguir existiendo como hombre.

Y lo que, en definitiva, estos hechos parecen poner de manifiesto es que la libertad y la temporalidad constitutivas de la realidad del hombre, no le condenan, como pretenden los análisis parciales del existencialismo, a la muerte, al no-ser, a la soledad y a la angustia; éstos, son fenómenos que, en el curso positivo de la existencia misma, no se producen sino en conjugación armónica con sus opuestos, vida, ser, comunidad y fe.

Notas

- 1) S. Kierkegaard, El concepto de la angustia, trad. española, 4a. ed., Col. Austral, México, 1952.
- 2) Id., p. 49.
- 3) Id., p. 66.
- 4) Id., p. 82.
- 5) Id., p. 57.
- 6) Spinoza, Ética, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1957; tercera parte, p. 157.
- 7) Id., p. 158.
- 8) S. Kierkegaard, op. cit., p. 83.
- 9) Spinoza, op. cit., p. 159.
- 10) S. Kierkegaard, op. cit., p. 88, nota 2.
- 11) M. Heidegger, El ser y el tiempo, § 39, p. 209, ed. cit.
- 12) Id., § 53, p. 301.
- 13) Id., § 40, p. 216.
- 14) Id., § 50, p. 288.
- 15) Id., § 53, p. 305.
- 16) M. Heidegger, ¿Qué es Metafísica?, trad. española de Xavier Zubiri, Ed. Séneca, México, 1941; p. 35.
- 17) M. Heidegger, El ser y el tiempo, § 41, p. 224.
- 18) Id., § 53, p. 300.
- 19) J.P. Sartre. L'Être et le néant, p. 618.
- 20) Id., p. 619.
- 21) Id., p. 514.
- 22) Id., p. 515.
- 23) Id., pp. 614s.

- 24) F. Jeanson, Sartre por él mismo, trad. española, Compañía general de ediciones, México, 1958; p. 22.
- 25) J.P. Sartre, Les chemins de la liberté, III: La mort dans l'âme, Gallimard, París, 1949; pp. 280s.
- 26) J.P. Sartre, L'être et le néant, pp. 510s.
- 27) Id., p. 567.
- 28) Id., p. 556.
- 29) Id., pp. 557s.
- 30) Id., p. 512.
- 31) Id., p. 524.
- 32) Véase A. Gide, especialmente, Les faux monnayeurs, y Les caves du Vatican.
- 33) J.P. Sartre, L'être et le néant, p. 549.
- 34) Id., p. 542.
- 35) Id., p. 542.
- 36) Id., p. 558.
- 37) Id., p. 560.
- 38) Id., p. 516.
- 39) J.P. Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 10.
- 40) J.P. Sartre, Les mouches, Gallimard, París, 1947; pp. 100s.
- 41) J.P. Sartre, L'être et le néant, p. 639.
- 42) Id., p. 641.
- 43) Véase El existencialismo es un humanismo.
- 44) Simone de Beauvoir, Para una moral de la ambigüedad, Ed. Schapire, Buenos Aires, 1956; p. 57.
- 45) J.P. Sartre, L'être et le néant, p. 111, nota.
- 46) J. Maritain, Filosofía moral, Ed. Morata, Madrid, 1962; cap. XIV, p. 489.
- 47) J.P. Sartre, Le Diable et le bon Dieu, p. 275.
- 48) Id., p. 41.

- 49) E. Nicol, Los principios de la ciencia, p. 209, nota 10.
- 50) J.P. Sartre, Le Diable et le bon Dieu, p. 69.
- 51) Por "determinación" puede entenderse, por un lado, causalidad, y, por otro, realidad delimitada y definida. Se utiliza aquí este concepto (al igual que su correspondiente de "indeterminación") en ambos sentidos, de la misma manera como parece utilizarlo el existencialismo. Las determinaciones son equivalentes al ser, a la plenitud ontológica y al orden en que rige la causalidad. Mientras que, lo indeterminado es el no-ser de la posibilidad y del futuro. En el segundo sentido, lo determinado es lo causado o condicionado, mientras que lo indeterminado es lo que Sartre llama injustificado, o, en términos de Kierkegaard, lo que emerge de la nada o del salto cualitativo. La dialéctica de los fenómenos revela precisamente la conjugación recíproca entre determinación e indeterminación, en ambos sentidos; la implicación dialéctica del ser y el no-ser, de lo dado y lo proyectado, de lo real y lo posible, a la vez que, la implicación de la causalidad y la libertad, es decir, la causalidad histórica.
- 52) J.P. Sartre, L'être et le néant, p. 518.
- 53) Véase E. Nicol, Psicología de las situaciones vitales, cap. IV y V.
- 54) Id., p. 137.
- 55) E. Nicol, Los principios de la ciencia, primera parte, cap. cuarto, p. 237.
- 56) Platón, Fedón, 99b.
- 57) E. Nicol, Los principios de la ciencia, p. 238.
- 58) A este respecto véase E. Nicol, Historicismo y existencialismo, 2a. ed. corregida, Ed. Tecnos, Madrid, 1960; passim. Metafísica de la expresión, cap. segundo, § 8 y cap. cuarto, § 17. Los principios de la ciencia, cap. cuarto y quinto.
- 59) Aristóteles, Metafísica, libro cuarto, 1003b.
- 60) E. Nicol, Los principios de la ciencia, p. 237.
- 61) S. Kierkegaard, op. cit., p. 124s.
- 62) E. Nicol, La agonía de Proteo (inédita). Seminario de Metafísica, 1963.
- 63) Véase J. Reuter, El sentido vital de la leyenda fáustica y el "Doktor Faustus" de Thomas Mann, tesis de maestría, Seminario de Metafísica; U.N.A.M., 1961.

- 64) A. Gide, Les nourritures terrestres, Gallimard, París, 1964; libro cuarto, p. 65.
- 65) E. Nicol, Metafísica, pp. 344s.
- 66) E. Nicol, Los principios de la ciencia, p. 228.
- 67) Heráclito, fragmento 83; trad. española de J. Gaos, Antología filosófica, F.C.E., México, 1940; p. 91.
- 68) E. Nicol, Los principios de la ciencia, p. 208.
- 69) Id., p. 198, nota 3.
- 70) Platón, Fedón, 207c.
- 71) E. Nicol, Historicismo y existencialismo, pp. 416s.
- 72) Biblia, Gén., II, v. 17.

IV. CONCLUSIONES

Nuestros análisis nos han llevado a poner de manifiesto que, en sus lineamientos capitales, el existencialismo parece coincidir, de una manera u otra, con el juicio o prejuicio tradicional de la filosofía, que atribuye a los hechos, y en particular a los hechos propiamente humanos, el carácter de una multiplicidad de entidades inconexas, sustraídas a toda vinculación genuina y sometidas a una historicidad aniquilante y mortal, reveladora de la "nada" y no del ser. La ontología existencialista no ha sido capaz de aprehender los fenómenos existenciales en su implicación dialéctica positiva sino que, por el contrario, ha enfatizado la inconsistencia ontológica de la realidad humana, y en particular, la metafísica sartriana ha condenado al existente a vivir en la soledad angustiada de una libertad que, abandonada a sus propios recursos, tiene que inventarse a cada instante en una ruptura constante consigo misma y con todo lo dado. Cada sujeto, cada acto, cada decisión presente están desvinculados dentro de su propia autonomía y condenados a la fugacidad total. El cambio excluye la permanencia; la diversidad individual excluye la universalidad comunitaria. Y es evidente que, así concebidos, los fenómenos humanos no pueden dar razón de la moralidad, dado que ésta sólo se explica como comunidad intersubjetiva y como libre principio de continuidad y esta-

bilidad vital. Sobre estas bases existencialistas no puede haber eticidad constitutiva, y acaso la moralidad, como se ha visto, que daría reducida a algo adventicio que contraviene la autenticidad existencial.

Pero también hemos visto que los análisis existencialistas son incompletos e insuficientes, y que una revisión fenomenológica de los hechos permite ver en éstos aquella estructura dialéctica, por la cual la subjetividad se integra de hecho en la realidad transubjetiva, cualquiera que sea la modalidad existencial, y que la historicidad promueve efectiva y necesariamente la continuidad y la misimidad propia de la realidad humana. En otros términos, podría decirse que las "categorías" de relación, de unidad, de causalidad, de persistencia o misimidad, no están aparte de los fenómenos mismos, ni en una "cosa en sí", aprehensible o no, por vía racional, ni son enlaces "a priori" de la conciencia trascendental que unifica sintéticamente "la muchedumbre abigarrada" de los datos de la "percepción". Son los datos mismos, los fenómenos en cuanto tales, y en este caso los fenómenos humanos, los que se ofrecen por sí relacionados, unificados en su diversidad cualitativa, enlazados causalmente, de acuerdo con la causalidad histórica. Todo esto promueve una misimidad y una permanencia dinámicas, "expresivas", es decir, una estabilidad y un orden concretos, que son continuidad y pervivencia en y por el cambio temporal, unidad de lo diverso y no identidad abstracta, sustraída a la acción transformadora y a la multiplicidad cualitativa.

Ello significa que los fenómenos revelan el ser, o mejor dicho, que el ser es fenoménico. El dato de la estructura dialéctica que ofrecen los fenómenos en sí mismos y por sí mismos, remi-

te, como consecuencia necesaria, a una constitución ontológica de la existencia en cuanto tal, que hace posible una ontología fenomenológica. Lo estrictamente fenoménico, el hecho existencial, tomado en su concreción histórica y cualitativa, contiene en sí mismo la requerida universalidad y permanencia científicas, precisamente porque las individualidades se ofrecen, de hecho, en su conjugación dialéctica con la unidad comunitaria, y porque el devenir histórico es, él mismo, principio de continuidad y de estabilidad. Por esto la ciencia ética encuentra su fundamento en el ser fenoménico, o más precisamente, en una ontología de la realidad histórica e individual, en una "metafísica de la expresión".

Sin embargo, el desarrollo y los alcances de la ética ontológica es tema que rebasa los propósitos y las posibilidades de nuestra investigación, la cual, en esencia, se ha limitado a destacar el hecho de la implicación dialéctica de los fenómenos de mismidad y alteridad, de permanencia y cambio en el orden de la existencia concreta y de los hechos morales, tras de advertir la insuficiencia de los análisis existencialistas; y se ha propuesto, además, señalar el carácter propiamente ontológico que tiene esta estructura dialéctica y las consecuencias que tiene para la institución de una ética científica fundada ontológicamente.

Por esto, nos hemos limitado sólo a apuntar que la ética, como ciencia del ser de los fenómenos morales, es capaz de explicar la moralidad en general y responder a la pregunta radical de por qué el hombre es un ser moral, encontrando en la eticidad un rasgo constitutivo de la condición humana, independientemente de la diversidad existencial y de la pluralidad de sistemas mora--

les particulares. Entendiéndose por eticidad esta constante vinculación del hombre con sus semejantes, que le hace eternamente responsable, en el sentido radical de la palabra; responsable de sí mismo ante los otros, y de los otros ante sí mismo, obligándole constantemente a la acción moral transformadora y formativa de su propio ser, siempre mermado, incompleto e inacabado, que se elige continuamente, es decir, históricamente, entre diversas alternativas.

Asimismo hemos advertido que la ética no puede garantizar ni justificar una moral particular sino que, por el contrario, da cuenta de la diversidad histórica de las normas concretas, a partir del hecho de que el hombre mismo, productor de las morales, es diverso y cambiante como sus productos. Las morales son expresión de su ser libre e histórico que, por ser él mismo expresivo, proyecta ideales de vida normativos que afirman simultáneamente su individualización y su vinculación comunitaria en la libre determinación de su ser, de acuerdo con cada situación.

Pero también ha de insistirse en que si la ética no puede justificar racional y "objetivamente" la validez de un sistema particular de normas, ello no implica que se consideren posibles el subjetivismo y el historicismo absolutos de la norma, contrarios a la moralidad en cuanto tal. La relatividad y la historicidad de las morales no implican ni el subjetivismo, ni la discontinuidad temporal. No hay "esencia" ni "forma" universales y permanentes, sustraídas a la diversidad cualitativa y al devenir histórico; hay estructuras concretas y caracteres constitutivos del ser histórico, hay unidad de la diversidad y permanencia del cambio; hay "orden

del tiempo" como ya lo constató el primer testimonio escrito de la filosofía.¹ El existente no se encuentra en el mundo, como piensa Sartre, abandonado en su completa subjetividad y total indeterminación. No cabe decir que el hombre "no es nada de inmediato" y que "no hay naturaleza humana". No la hay, en el sentido de una substancia que permanece aparte del tiempo y de la acción individual, pero hay un ser común que se gesta a sí mismo en la historia por la acción intercomunitaria; hay una realidad dada en su determinación, y sólo por ella y sobre ella, sin aniquilarla, se desarrolla la acción transformadora y realizadora de la libertad. La historicidad y la multiplicidad cualitativa constituyen por sí mismas un "cosmos", un literal "universo" humano.

Más precisamente, no hay una "esencia" o una "forma" abstractas, algo común a los hombres, que los uniforma por encima de su diversidad existencial; hay una comunidad concreta y dinámica que vincula a las subjetividades entre sí, hay un ser común dado, que, a la vez, se gesta a sí mismo en la comunicación histórica. No hay una substancia ni una voluntad "pura", excluidas del devenir; hay una continuidad y una mismidad temporal, por las cuales el presente, el pasado y el futuro se implican y se integran recíprocamente en la acción de la libertad, creativa y, a la vez, "conservadora" del propio ser.

No encontramos garantía para un sistema moral absolutamente universal, que uniforme las conductas de los hombres por encima de las situaciones concretas; pero hay un consenso moral, por el cual, dentro de una misma comunidad, los hombres comparten valores, normas y formas de vida. No hay posibilidad de constituir una moral que se sostenga al margen del devenir histórico; pero existe

un sedimento moral, una tradición comunitaria que engarza las morales y los ideales de vida en el tiempo, haciendo una genuina comunidad histórica, por la cual las morales y los ideales posibles de hoy están condicionados y nutridos por los del pasado.² En este sentido no "todo está permitido", como sugiere el existencialismo. Sin Dios, sin "esencia" y sin "forma" puras hay todavía -siguiendo la expresión de Sartre- "algo escrito en el cielo inteligible" de la comunidad histórica, que se sostiene y se renueva, simultáneamente, por la propia convivencia temporal. La cualidad moral del acto, su autenticidad existencial, no puede medirse por el grado de elección subjetiva, como piensa Sartre, es decir, por el valor con que el yo autónomo se proyecta injustificada y solitariamente de la nada a la nada. El acto se mide con una medida comunitaria, por la libertad de responsabilidad, es decir, de respuesta y de entrega, de promesa y literal compromiso que el individuo establece con sus semejantes, de acuerdo con este consenso y este sedimento comunitarios, que no dejan totalmente indeterminadas las posibilidades vitales. Cada hombre no es "la medida de todas las cosas", por que no existe "cada hombre", excluido de la vinculación solidaria, en la actualidad y en la historia. La medida es común y sobre-natural, pero no subjetiva ni contra-natural. Cada acción es interacción, libre y condicionada a la vez.

Por este consenso y este sedimento morales, es decir, por la tradición moral, cada individuo trasciende, de hecho, su propia subjetividad y su presente; comparte un mundo común de valores, y al vivir conforme a normas establecidas por los otros, no necesariamente se hace inauténtico, "cobarde" y enajenado. Por el contrario, la genuina individualidad, la auténtica persona moral, es, co-

mo se ha visto, aquella que "responde", se compromete, se conforma y se integra dentro del ser y el sentido comunitarios. Los valores comunes, las normas sociales y morales de la convivencia, sólo contravienen el sentido vital del individuo si se desvitalizan por su formalización y su estancamiento históricos; pero es el individuo mismo el que las revivifica, y éste, sólo se constituye en su propia singularidad si se integra solidariamente en un mundo "normal" y común. La "normalidad", es decir, la existencia regida por normas, no contradice la excepcionalidad y la originalidad; y aunque éstas, en algunas situaciones, se generen en oposición a normas concretas instituidas, ello no implica, de hecho, la ruptura con los otros, la pérdida del literal sentido "común". El consenso es vivo, y no un mero sistema de fórmulas de convivencia, cuando lo vivifican las individualidades concretas; el sedimento moral es genuinamente formativo de las comunidades presentes, si éstas lo renuevan originalmente. Pero el individuo es tal cuando se integra en dicho consenso, y los valores presentes sólo pueden proyectarse si se nutren en el sedimento tradicional.

Protestando por la historicidad y la relatividad de las morales, Montaigne había declarado: "Quelle bonté est-ce que je voyais hier en crédit, et demain ne l'être plus, et que le trajet d'une rivière fait crime?"³. Pero esta clase de bien moral, histórico y situacional, que cambia de un día para otro y se convierte en crimen con sólo cruzar las aguas de un río, es la única que existe; y no por eso deja de ser bien moral, es decir principio unificador y estabilizador de la conducta. El hecho del cambio de las normas concretas no implica que se cancele de manera absoluta el sentido moral que ellas proyectan. Por el contrario, las normas se trans--

forman y ello permite que se renueve y se continúe la tradición moral, que no haya una pérdida o fuga del ser, sino que éste se pueda incrementar positivamente. Tampoco el hecho de que los sistemas morales sean diversos implica la pérdida de su vigencia, dentro de la comunidad en que rigen. Las morales no pueden ser a-históricas, ni válidas absoluta y universalmente, por que la vida humana no es a-histórica ni uniforme. El hombre vive siempre en un aquí y un ahora y, de acuerdo con ellos, proyecta las formas de vida y las normas que rigen su existencia. Las morales son múltiples y cambiantes, porque son múltiples y cambiantes las condiciones, y por ello mismo, las posibilidades existenciales del ser histórico; porque son, literalmente, formas de ser, y el ser del hombre es proteico, es libre.

Antes de Montaigne, los renacentistas habían aprehendido también la variedad y el cambio de los valores, sin que la verificación de este hecho produjera en ellos un ánimo escéptico. Por el contrario, Nicolás de Cusa, por ejemplo, no sólo no se lamentaba de la diversidad, sino que veía en la multiplicidad misma la clave de la más genuina unidad: unidad de lo diverso, "armonía de contrarios". La inclusión del individuo en la Historia tenía, para los hombres del Renacimiento, el sentido positivo de una profunda trascendencia. "La idea de la ilimitada pervivencia del individuo - comenta Cassirer -, es desplazada por la idea del constante progreso y la superación infinita de la humanidad... Es el destino moral de la humanidad el que debe medir y delimitar las aspiraciones y las exigencias de los individuos." ⁵ Aunque la vida individual sea mortal, ello "no puede significar la inanidad, la carencia de valor de esta vida. En efecto, aunque la vida puede ser destruida

en su ser, conserva un valor indestructible: el valor que el hombre libre se da a sí mismo y da al mundo. En esta fe que la humanidad tiene en sí misma estriba la segura garantía de su renacer." 6

Y es que la libertad, para los renacentistas, no fué "el pecado original", sino el don más valioso de la condición humana; no se concibió como fuente de angustia, de muerte y de soledad, si no como principio de vida y de esperanza. Así, para G. Pico della Mirandola, el hombre no tiene dados "ningún rostro propio, ningún sitio preciso, ninguna forma", porque él mismo habrá de seleccionar los, de acuerdo con su libertad. Todos los otros seres tienen una naturaleza "definida y restringida, conforme a leyes rigurosas"; el hombre, por contraste, traza por sí mismo los lineamientos de su propio ser. Está "situado en el centro del mundo" y de ahí contempla a su alrededor y ve lo que contiene. No es creatura "ni celeste ni terrestre, mortal ni inmortal". Pero esta indeterminación originaria es la que le permite, "como libre y noble modelador de su propio ser", hacerse a sí mismo con la forma que prefiere, "descendiendo hasta lo más bajo adoptando las formas bestiales de existencia", o "realzarse hasta los órdenes superiores de la vida." 7

Pero los hombres del Renacimiento tenían fe porque tenían futuro, y tenían futuro porque tenían pasado, porque re-nacían, revivificando una tradición; porque aún no habían "puesto entre paréntesis" la evidencia del tú ni del mundo. Y acaso el presente pueda reencontrarse con los breves ideales renacentistas al superar el solipsismo y recuperar el ser en el seno de los fenómenos, de la historicidad y de la libertad.

Notas

- 1) Cf., fragmento de Anaximandro, traducido y citado por E. Nicol, Los principios de la ciencia, p. 467.
- 2) Véase E. Nicol, Metafísica, § 32, p. 312 y § 36, p. 342. Además, la idea del consenso y sedimento históricos ha sido apuntada particularmente en Seminario de Metafísica, "La fundamentación ontológica de la ética", 1965.
- 3) M. de Montaigne, Essais, II, 12: "Apologie de Raimond Lebond"; Ed. Didot, París, 1848; p. 298.
- 4) Véase Nicolás de Cusa, especialmente De pace fidei y De docta ignorantia.
- 5) E. Cassirer, El problema del conocimiento, trad. española de W. Roces, F. C.E., México, 1953; vol. I, libro primero, II, p. 145.
- 6) E. Cassirer, Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento, Emecé, Buenos Aires, 1951; cap. III, p. 125.
- 7) Véase G. Pico della Mirandola, Oratio de hominis dignitate, trad. inglesa de A.R. Caponigri, Crateway, Chicago, 1956; p. 3.

OBRAS CITADAS

Aristóteles, Metafísica, Edición de W.D. Ross.

Beauvoir, Simone de, Para una moral de la ambigüedad, trad. española, Ed. Schapire, Buenos Aires, 1956.

-----, El segundo sexo, trad. española, Ed. Siglo Veinte, Buenos Aires, 1962.

Biblia, Versión de Nacar y Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952.

Cassirer, Ernst, El problema del conocimiento, trad. española de W. Roces, 1ª ed., F.C.E., México, 1953.

-----, Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento, trad. española, Ed. Emecé, Buenos Aires, 1951.

Fernández, Justino, Coatlícue, estética del arte indígena antiguo, Instituto de investigaciones estéticas, U.N.A.M., México, 1959.

Gaos, José, Antología filosófica, La filosofía griega, F.C.E., México, 1940.

Gide, André, Les nourritures terrestres, Gallimard, París, 1964.

- , Les caves du Vatican, Gallimard, París, 1965.
- , Los falsos monederos, trad. española, Ed. Malinca, Buenos Aires, 1954.
- Heidegger, Martín, El ser y el tiempo, trad. española de José Gaos, 1a. ed., F.C.E., México, 1941.
- , ¿Qué es Metafísica?, trad. española de Xavier Zubiri, Ed. Séneca, México, 1941.
- Ibsen, Henrik, Peer Gynt, en Teatro completo, Ed. Aguilar, Madrid 1959.
- Jeanson, Francis, Sartre por él mismo, trad. española, Compañía general de ediciones, México, 1958.
- Kierkegaard, Soren,, El concepto de la angustia, trad. española 4a. ed., Col. Austral, México, 1952.
- Maritain, Jacques, Filosofía moral, trad. española de G.G. Mainar, Ed. Morata, Madrid, 1962.
- Montaigne, Michel de, Essais, "Apologie de Raimond Lebond", Ed. Didot, París, 1848.
- Nicol, Eduardo, Psicología de las situaciones vitales, 2a. ed. corregida, F.C.E., México, 1963.
- , Metafísica de la expresión, F.C.E., México, 1957.
- , La idea del hombre, Ed. Stylo, México, 1946.
- , Los principios de la ciencia, F.C.E., México, 1965.

- , La agonía de Proteo, (inédita)
- , Historicismo y existencialismo, 2a. ed. corregida, Ed. Tecnos, Madrid, 1960.
- , Actas de Seminario de Metafísica, 1958, 1965 y 1967.
- Nicolás de Cusa, De pace fidei y De docta ignorantia, en Oeuvres choisies de Nicolas de Cues, Aubier, Editions Montaigne, París, 1942.
- Pico della Mirandola, Giovani, Oratio de hominis dignitate, trad. inglesa de A.R. Caponigri, Crateway, Chicago, 1956.
- Platón, El banquete y Fedón, Edición de B. Jowett.
- Reuter, Jazmin, El sentido vital de la leyenda fáustica y el "Doctor Faustus" de Thomas Mann. Tesis de maestría, Seminario de Metafísica, U.N.A.M., 1960.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, Marxismo y existencialismo, Suplementos del seminario de problemas científicos y filosóficos, Núm. 28, 2a. serie, U.N.A.M., 1960.
- Sartre, Jean-Paul, L'Être et le néant, Gallimard, París, 1943.
- , El existencialismo es un humanismo, trad. española, Ed. Sur, Buenos Aires, 1960.
- , Crítica de la razón dialéctica, trad. española, 1a. ed. Ed. Losada, Buenos Aires, 1960.
- , Les mouches, en Théâtre, Gallimard, París, 1947.

-----, Le Diable et le bon Dieu, Gallimard, Paris, 1951.

-----, Les chemins de la liberté, Gallimard, Paris, 1949.

Spinoza, Etica, Ed. Aguilar, Buenos Aires, 1957.

INDICE

	Págs.
I. INTRODUCCION	
La teoría ética y los fenómenos morales.....	1
II. MORALIDAD Y COMUNIDAD	
§ 1. Los hechos morales como hechos de relación intersubjetiva. La moralidad como exponente de los intereses comunitarios e individuales.....	7
§ 2. El "problema" de la intercomunicación. Las categorías del "ser-con" y "para-otro" del existencialismo.....	8
§ 3. La realidad unitaria. Dialéctica individuo-comunidad.....	29
§ 4. La negación de la comunidad como negación de la individualidad, y viceversa. Autenticidad e inautenticidad como modos de relación. Amor y poder.....	43
III. MORALIDAD Y LIBERTAD	
A. <u>Posibilidad, indeterminación y angustia</u>	
§ 1. El "salto" incondicionado.....	55
§ 2. Libertad para la muerte.....	59
§ 3. "Los caminos de la libertad". Injustificación, gratuidad y absurdo	61
B. <u>Dialéctica determinación-libertad</u>	
§ 4. Lo real y lo posible	

§ 5. El no-ser de la posibilidad	84
§ 6. La libertad histórica	86
§ 7. La libertad determinante. Angustia y fe ...	90
§ 8. Libertad y moralidad	92
§ 9. El "fin" y los "fines". El fin es la muerte y los fines vitales	100
IV. CONCLUSIONES	115
OBRAS CITADAS	125