

¿Qué es el existencialismo?

What is existentialism?

Samour †, Héctor



 Héctor Samour †

hsamour@uca.edu.sv

Universidad Centroamericana José Simeón Cañas, El Salvador

Revista de Museología Kóot

Universidad Tecnológica de El Salvador, El Salvador

ISSN-e: 2307-3942

Periodicidad: Anual

núm. 13, 2022

ramon.rivas@utec.edu.sv

Recepción: 10 Agosto 2021

Aprobación: 30 Octubre 2021

URL: <http://portal.amelica.org/ameli/journal/297/2973463006/>

DOI: <https://doi.org/10.5377/koot.v1i13.14798>



Esta obra está bajo una [Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

Resumen: El artículo realiza una aproximación al existencialismo analizando sus tesis fundamentales a partir de sus antecedentes en la historia de la filosofía y desde las obras más relevantes de los diversos autores que se han considerado existencialistas. Sin embargo, la denominación de existencialista se puede extender a otros pensadores que la rechazan e incluso a autores de épocas anteriores que no han sido identificados como tales. Una característica esencial del existencialismo es precisamente esta aparente indeterminación de su pensamiento y el contraste con el bajo número de pensadores que aceptan tal denominación debido a su ubicua localización histórica y geográfica. Y es que el existencialismo no es solo una escuela filosófica, sino la plasmación conceptual de una actitud y el estudio profundo de la existencia humana.

Palabras clave: Fenomenología existencial, Sociología fenomenológica, Existencialismo – Crítica e interpretación – Siglo XIX, Filosofía, Filósofos franceses, Filosofía moderna, Racionalismo, Civilización - Filosofía idealismo.

Abstract: The article makes an approach to existentialism by analyzing its fundamental theses beginning from its antecedents in the history of philosophy, as well as from the most relevant works written by a variety of authors who have claimed to be existentialists themselves. However, the term existentialist can be extended to other thinkers who reject it, and even to authors from earlier periods and who have not been identified as such. An essential feature of existentialism is, precisely, this apparent indecisiveness of their thought and the contrast it has with the low number of thinkers who accept such a denomination due to its ubiquitous historical and geographical location. Existentialism is not only a philosophical school but the conceptual embodiment of an attitude, and the deep study of human existence.

Keywords: Existential phenomenology, Phenomenological Sociology, Existentialism – Criticism and interpretation – XIX century, Philosophy, French philosophers, Modern philosophy, Rationalism, Civilization - Philosophy idealism.

1. INTRODUCCIÓN

El existencialismo es una filosofía que sobrevive a otras filosofías de la época en que surgió, a pesar de que se le considere como el pensamiento de un tiempo en crisis ya superado. Sin embargo, su influencia es todavía muy importante. Esto se debe, fundamentalmente, a diversas razones, pero especialmente a dos: (a) profundidad de los autores “existencialistas” y (b) raíces mismas de la condición humana que ellos estudian. La “gran moda” del pensamiento existencialista fue en la postguerra y se prolongó en la década de los años cincuenta. Pero bien, un primer rasgo del “existencialismo” es que resulta imposible circunscribirlo a una época y a un cierto número de autores, como también resulta difícil incluir como existencialistas a un cierto número de autores con exclusión de otros.

De hecho, solo un grupo reducido de filósofos ha aceptado de buen grado el nombre de *existencialista*: Jean-Paul Sartre, Simone de Beauvoir, Albert Camus y M. Merleau-Ponty. Todos franceses, unidos por algunas tesis filosóficas comunes y una actitud similar ante la vida.

Sin embargo, la denominación existencialista se puede extender a otros pensadores que la rechazan e incluso a pensadores de épocas anteriores, o a filósofos actuales que no aceptan ser calificados de existencialistas.

Una característica esencial, pues, del existencialismo es esa su aparente indeterminación de su pensamiento y del contraste con el poco número de pensadores que aceptan tal denominación, y por su indeterminada localización histórica y geográfica. Y es que el existencialismo no es solamente una escuela filosófica; es algo más. Es la plasmación conceptual de una actitud humana y el estudio profundizado de la existencia humana.

La actitud existencialista y las filosofías que se llaman tales, o que nosotros enmarcamos dentro del pensamiento existencial se definen por su oposición a todo sistema acabado de pensamiento, a todo ser y a toda explicación plena y sistemática de la realidad.

Frente a la actitud racionalista y sistematizadora que pretende, al menos tendencialmente, darnos una explicación acabada y, por lo tanto fija de la realidad, la actitud existencialista, siempre objetará dos cosas:

1. La “realidad humana” se caracteriza por el hecho de estarse haciendo constantemente a partir de decisiones y con la estructura de la libertad. Por lo tanto, ese modo de ser, que es la existencia humana, escapa a las posibilidades de explicación de un sistema racional.
Hay, pues, una oposición unánime a considerar la existencia como una cosa que pueda abstraerse y conocerse desde fuera, a título de dato objetivo, el cual podamos agotarlo en una explicación definitiva.
2. Las mismas explicaciones racionales y sistemáticas son, en última instancia, modos posibles —pero no necesarios— de la existencia humana. Como tales se remiten a esta y no pueden agotarla.
Si definimos, pues, en sentido amplio, al existencialismo como esa actitud filosófica general o modo de filosofar opuesto a todo sistema acabado de pensamiento o a las explicaciones totales y últimas de la realidad, la historia del existencialismo es larga y con muchos antecedentes.

2. ANTECEDENTES

En la filosofía griega, Gorgias y Protágoras son ejemplos claros de filosofías centradas en la existencia y opuestas a los sistemas metafísicos de Heráclito y Parménides. Su preocupación por los problemas humanos, su reflexión centrada, más en la realidad humana que en la natural, su postura relativista respecto al conocimiento y a los valores son tesis sofisticadas que muestran una preocupación existencial. Sócrates mismo, por su orientación hacia los problemas humanos, por su cuestionamiento a todo saber acabado y dogmático, etc., también puede ser considerado dentro del pensamiento existencial.

Si la Escolástica parece cubrir la Edad Media con un pensamiento teológico- racionalista (el de santo Tomás de Aquino), el pensamiento “otro” se refugiará en la herejía, en la alquimia y en la magia que preparan el Renacimiento. El pensamiento “humanista”, el pensamiento rebelde y existencial que en muchos casos terminó en la hoguera o, por lo menos, en la exclusión de órdenes religiosas, cuestiona la Escolástica. Pero es fundamentalmente en los místicos que viven su religión en el desgarramiento de su existencia, y que no se conforman con los ritos externos del culto, donde resulta más viva la expresión existencial.

En la Edad Moderna, Pascal es el que, dentro del racionalismo, piensa las paradojas y la angustia que enfrenta el hombre ante lo absoluto, el vacío y la soledad en que se encuentra el individuo en el interior de las explicaciones racionales y metafísicas del universo.

Estamos haciendo un muestreo histórico para presentar el hecho de que el existencialismo va a responder, en la actualidad, a una profunda necesidad y a una estructura esencial de la existencia humana. Pero hay dos autores de la historia de la Filosofía, importantes para entender la problemática existencialista contemporánea: Kant y Hegel.

La tesis kantiana, central en toda su filosofía crítica, de que resulta imposible conocer para el hombre las cosas tal como son “en sí”, es la tesis que Kant opone a toda la metafísica anterior y a todo intento por revivir la metafísica.

El sostener que hay “límites” en la naturaleza humana —límites que forman la estructura misma de su conocimiento y, en el fondo, del modo de ser del hombre— conduce a fundamentar todo desarrollo filosófico en un previo análisis de lo que es el hombre, de la naturaleza humana como finitud. Una ontología del hombre que desarrolle todos los problemas referentes a su finitud es el proyecto kantiano, que lo convierte en antecedente directo y necesario del existencialismo contemporáneo. Cuando Kant desarrolla sus temas en las tres *Críticas*, no hace sino siempre remitir a la finitud humana:

- En la *Crítica de la razón pura* se investiga la finitud del conocimiento humano;
- En la *Crítica de la razón práctica*, las condiciones de la acción moral —libre— del hombre;
- En la *Crítica del juicio*, lo que el hombre puede esperar.

Pero como Kant mismo dice, las tres investigaciones se sintetizan en una sola cuestión: ¿Qué es el hombre? Este es, para Kant, el problema fundamental de la Filosofía.

Así, toda la lucha teórica contra la tesis de la “cosa-en-sí” es un intento por restaurar la Metafísica. Tal es el sentido de la “superación” de Kant hecha por el idealismo alemán, sobre todo por Hegel, quien supera — más bien, subsume— el problema de la finitud del hombre en la infinitud del espíritu. Para Hegel, el hombre no es más que el principio en que la razón del mundo llega a su autoconciencia plena y con ello a su plena realización; todas las contradicciones que se dan en la vida y en la historia de los hombres no conducen a la problemática antropológica, sino que se explican por la lógica de la idea —por la astucia de la razón— para llegar a su plena realidad mediante la superación de la contradicción. Si el hombre es el lugar y el medio donde la razón del mundo se conoce a sí misma, entonces, no hay límites para lo que el hombre puede saber y hacer, y también es la idea la que realiza todo.



De izquierda a derecha Héctor Samour y Ramón Rivas, en el Museo Universitario de Antropología MUA

Sin embargo, la filosofía de Hegel contiene, en muchos aspectos, los elementos de su crítica, y anuncia una serie de tesis del marxismo, pero también del existencialismo contemporáneo. En la filosofía de Hegel, encontramos elementos o aspectos existenciales —aunque, claro está, englobados en sus tesis metafísicas más generales—. En la filosofía de Hegel este “momento” o “figura” existencial es muy amplio, pero Hegel lo que hace es recoger y analizar, para superarlas, las tesis generales de las filosofías existenciales anteriores a él.

En la *Fenomenología del espíritu*, Hegel desarrolla el análisis de la realidad humana que permite al hombre llegar al conocimiento filosófico y científico de la totalidad del ser, incluido en esta totalidad su “autoconocimiento” como espíritu y el de la historia que debió recorrer para llegar a ser lo que es: el hombre contemporáneo capaz de reconocerse al conocer la totalidad como espíritu.

Las diferentes etapas recorridas en su historia por la humanidad son partes de su “formación” y no se abandonan o suprimen al ser superadas en una nueva etapa (*aufhebung*). Cada una es “conservada” como un aspecto o como un componente de la realidad actual, pero ya no es el aspecto predominante, sino que se encuentra subsumido por el nuevo momento, que es su resultado y que lo sobredetermina. Así, cada momento histórico es una figura en el análisis del ser actual.

En la *Fenomenología del espíritu*, se estudian y se describen, como tres momentos del espíritu, las tesis existenciales que corresponden a muchos temas del existencialismo contemporáneo y a las actitudes humanas que dan base a este. Estos momentos o figuras son lo que Hegel llama el *estoicismo*, el *escepticismo* y la *conciencia desventurada o subjetivismo piadoso*. Estas tres etapas se van superando unas a las otras, hasta ser ellas, a su vez, superadas por la “razón” y el “espíritu”.

El estoicismo. La conciencia estoica es una etapa de la autoconciencia que surge en épocas caracterizadas por el miedo y la esclavitud, pero donde ya se ha conseguido un desarrollo cultural avanzado. La conciencia estoica desdén las situaciones de sujeción externa en la que se encuentra, como una tentativa de evasión del pensamiento. Se busca escapar de la alienación real refugiándose en el interior del individuo, en su pensamiento, tratándose de elevar por encima de la realidad. Es una etapa en la que el ser humano no objetiva su libertad, sino que, de modo pasivo y abstracto, trata de liberarse de las presiones de la realidad por el pensamiento subjetivo. Retirado de la acción, y refugiado en su interioridad, el hombre es “libre, tanto sobre el trono como bajo las cadenas”, pero la situación de sujeción externa se mantiene. Esta etapa debe, pues, ser superada. Es una actitud existencial presente incluso en la actualidad. El espíritu en su desarrollo no anula sus momentos anteriores, sino que los conserva superados en su fase superior de desarrollo. Hegel señala el

carácter abstracto de la actitud estoica, en la que se exalta la idea de libertad, pero no se consigue la libertad real. Identifica libertad con libertad de pensamiento, pero no se consigue libertad real.

El escepticismo. Es la realización explícita de lo que el estoicismo ofrecía mediante el concepto meramente implícito. Si el puro pensamiento descubre la libertad interna, esta no puede ser indiferente, como en el estoicismo, a los contenidos de la realidad concreta; debe actuar para realizarse como libertad. El pensamiento no es solo lo opuesto a la naturaleza; es lo negativo puro. La conciencia del hombre es “la inquietud dialéctica absoluta”, que se ejerce en la crítica negativa de todo contenido externo a ella misma.

El escéptico mantiene la crítica, la ironía y la duda frente a todo. El escepticismo lleva a la renuncia de toda afirmación o conocimiento positivo del mundo. Es pensamiento universal, negativo de todo contenido particular. Pero hay una contradicción en la conciencia escéptica: quiere anular el dato, la realidad externa, pero no lo consigue. Piensa el universal, pero no lo realiza.

La conciencia escéptica se ha mostrado como doble de manera esencial: por un lado, universalidad de la conciencia; por otro, en tanto empírica, existente en tal o cual individuo, es singular y contingente. Así, el escéptico experimenta dos conciencias: una “especial”, universal, y otra común y vulgar atada a la experiencia sensible.

La figura que supera al escepticismo mantiene los polos de la duplicidad como unidad, estableciendo la finitud, la contingencia y la singularidad en la vida terrena del hombre, mientras que la universalidad y la permanencia se convierten en el otro mundo: Dios, que permanece inalcanzable para el hombre en esta vida, objeto de veneración. Así, el hombre se mantiene en la conciencia piadosa y en el trabajo, aspirando a lo absoluto, que, frente a él, es “lo otro”, lo inalcanzable. Conciencia desventurada, desgarrada, angustiada que tendrá que buscar su reconciliación en las figuras de la razón, del espíritu.

La conciencia desventurada. Es la conciencia de los dos mundos del cristianismo medieval; en ella existe la contradicción entre lo finito y lo infinito, entre lo inmutable y lo mutable, entre Dios y el mundo. El cristianismo es la expresión más clara de la conciencia desgraciada, en cuanto en el corazón del cristiano actúa la idea judaica de la trascendencia de Dios, la cual concibe la relación de creador y creatura como una relación de señor a esclavo; se sitúa a Dios en un más allá inaccesible y se le concibe como potencia “extraña”; frente a su finitud, el hombre busca su consuelo y realización en un “más allá” infinito, pero que se le escapa y el cual no puede alcanzar.

La religión no es un “error”, sino una alienación. La religión no debe ser pensada en términos de “razón” o “sinrazón”, sino comprendida y criticada como expresión de una desdicha y desarraigo del individuo abrumado por una realidad que no puede asumir ni rechazar y que debe soportar como un destino extraño. En la conciencia desgraciada se realiza la unidad de lo singular y lo universal, pero es una unidad realizada en forma abstracta, porque se realiza más allá del hombre.

Pero la figura de la conciencia desgraciada no solamente abarca la religión, sino que también se refleja en aquellos pensamientos, científicos o filosóficos, que mantienen la separación sujeto-objeto, en cuanto oponen espíritu-materia, alma y cuerpo, libertad y necesidad, finito e infinito, razón y sensibilidad, hasta culminar con Kant y Fichte, con su *yo* trágico.

La figura de la conciencia desgraciada tiene que ser superada por las figuras de la conciencia de la razón y del espíritu, esta última, como aquella forma de conciencia que permitirá ver al individuo, que él forma una unidad con su mundo y que el mundo no es obra de él, sino del espíritu, es decir, de la humanidad. El mundo es la obra del espíritu, del hombre, pero no de mi obra.

Estos son, pues, los aspectos existenciales de la *Fenomenología del espíritu*, y que muestran rasgos fundamentales de las actitudes humanas, que serán después asumidas por la filosofía existencialista posterior, comenzando por Søren Kierkegaard.

Sin violentar demasiado el pensamiento de Hegel y de los existencialistas, podemos encontrar en las figuras paganas del estoicismo y escepticismo las actitudes básicas del existencialismo ateo, y en la conciencia desventurada, las del existencialismo cristiano.

3. DEFINICIÓN Y CARACTERÍSTICAS DEL EXISTENCIALISMO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO

Hemos visto una definición general de existencialismo, pero es una definición muy amplia y, por lo tanto, no nos permite entender la especificidad del existencialismo actual ni los matices propios de cada una de sus corrientes. Debemos, pues, hacer ahora un esfuerzo por caracterizarlo.

El existencialismo como clima cultural

El existencialismo actual se presenta como expresión de un clima cultural que, según Abbagnano, puede definirse como la “crisis del optimismo romántico”. Este optimismo se funda en el reconocimiento de un Principio Infinito (Razón, Absoluto, Espíritu, Humanidad, etc.), que constituye la sustancia del mundo y que lo rige y lo domina como rige y domina al hombre, garantizándole valores y su progreso y desarrollo infalible.

El existencialismo considera así al hombre como “ente finito”, esto es, limitado en su capacidad y en sus poderes, “lanzado al mundo”, abandonado al determinismo y a los condicionamientos que el mundo le impone, y que le puede hacer nulas sus posibilidades, en continua lucha contra situaciones que lo pueden conducir al fracaso.

El existencialismo es —dice Bobbio— la afirmación teórica del decadentismo, como expresión cultural que exalta justamente la crisis de valores y autoridad de la época. Así, el existencialismo se “presenta como aquella filosofía que, consciente y abiertamente a la esperanza, opone la desesperación; a la consecución de la meta, el naufragio final; a la continuidad del ser, la quiebra entre ser y existencia; a la coherencia del pensamiento racional, lo inconsecuente y huidizo de un estado de ánimo; al gozo inefable frente al ser, la angustia frente a la nada; en suma, a la fe en el espíritu creador del hombre, que es propia del idealismo y del positivismo la incredulidad y la voluntad de destrucción” (Bobbio, *El existencialismo*, p. 22).

Por esta razón, el existencialismo se halla vinculado a ciertas manifestaciones literarias en las que aparece claramente el sentido de la problematización de la vida humana. La obra de Dostoievski y Kafka es parte de estas manifestaciones: en Dostoievski siempre está presente el problema del hombre; del hombre que continuamente elige las posibilidades de su vida, las realiza y las lleva a cabo pero cargando el peso y la responsabilidad de esta realización, realización que siempre le abre otras posibilidades de elección y de realización. En cuanto a Kafka, siempre está presente en su obra el sentido negativo de las posibilidades humanas. Toda la existencia humana se le muestra a Kafka bajo el peso de la amenaza de la insignificancia y de la nada, amenaza que se interrumpe y se concluye con la muerte (*El proceso*); el tema de la inseguridad fundamental de la vida, entre la cual no valen refugios; el tema de la llamada incesante a una realidad estable, segura, luminosa, que continuamente lo elude y se le escapa (*Un mensaje imperial*, *El castillo*); el tema de la caída en la insignificancia y la trivialidad cotidiana, que le quita al hombre hasta su carácter humano (*La metamorfosis*). Todos estos son temas de los que el existencialismo tratará de esclarecer conceptualmente.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el existencialismo aparece como el reflejo más fiel de la situación de incertidumbre de la sociedad europea, dominada por la destrucción e inseguramente encaminada hacia una difícil reconstrucción.

La llamada *literatura existencialista* (en primer lugar, la obra literaria de Sartre), constituye el enlace entre la situación y las formas o producciones conceptuales, filosóficas, del existencialismo. Esta describe las situaciones humanas que muestran la problemática radical del hombre y de la existencia humana.

También, finalmente, el existencialismo, sobre todo en la postguerra, originó toda una serie de movimientos sociales que han servido como “protesta” contra los valores de la sociedad capitalista.

Sobre la definición de existencialismo

Su definición no es fácil. Primero, porque no hay una, sino varias formas de existencialismo que, a primera vista, parecen oponerse entre sí; y segundo, donde la idea misma de existencialismo tiene varios significados. Debemos, por tanto, descubrir aquello que le da sentido y unidad. Podemos empezar diciendo que el existencialismo implica una filosofía de la existencia. Sin embargo, no todos los autores existencialistas

entienden de la misma manera esta filosofía de la existencia. Podemos distinguir, con Jolivet, tres grupos de existencialistas distintos.

En un primer grupo estarían Kierkegaard y Jaspers, que sostienen que la consideración de la existencia implica una negación de la Filosofía como sistema. Para ellos “filosofía de la existencia” no significa más que un análisis de la existencia en lo que tiene de más individual y más concreto. La especulación metafísica carece de valor existencial.

En otro grupo se encontrarían Heidegger y Sartre, que parten de un análisis existencial, pero afirman su intención de construir, partiendo de este análisis, una filosofía del ser, esto es, una ontología. Esta ontología, para los ojos de Jaspers o Berdiaeff, solo llegaría a ser una filosofía *sobre* la existencia, similar a las especulaciones abstractas. Así se explica el por qué Heidegger rechaza dejarse colocar entre los existencialistas. Sartre se acerca a Heidegger por su intención de construir una “ontología fenomenológica”.

Gabriel Marcel parecería estar en una posición intermedia entre la dirección de Jaspers y la orientación sistemática sostenida por Heidegger. Para este autor, el análisis existencial admite la posibilidad de establecer una filosofía concreta, que no sería exactamente una ontología, sino una sistematización de las exigencias esenciales del hombre, esto es, partiendo de la necesidad de absoluto.

Finalmente estaría un tercer grupo con las doctrinas de los pensadores como Camus y Bataille, pero que, por otra parte, recusan enérgicamente esta denominación. Lo único de común que tienen con los otros pensadores existencialistas es su creencia en lo absurdo fundamental de la existencia y del mundo. Aunque podemos señalar diferencias en su concepción de lo absurdo. Para Camus (*El mito de Sísifo*), el absurdo resulta del conflicto del hombre y del mundo, de las exigencias racionales del hombre chocando constantemente (y especialmente por la muerte) contra la irracionalidad del mundo. La idea del absurdo tiene un carácter ético, mientras que en otros autores tendrá un carácter ontológico (Sartre). Por lo demás, rechazan la “filosofía de la existencia” de Jaspers, que les parece una construcción abstracta como las demás, así como la ontología existencialista de Heidegger y de Sartre, que les parece destinada, a pesar de las apariencias, a mantener un optimismo y a fundamentar un racionalismo que no lo admiten.

Habría, pues, dos corrientes fundamentalmente y que no van en el mismo sentido: la de Kierkegaard y Jaspers sería la primera y se caracterizaría por no plantear que el análisis existencial pueda conducir a una verdad universal. Todo termina en una pura experiencia, ni comunicable ni universalizable, y que es un contacto absolutamente personal con lo absoluto del ser. Esta postura suprimiría no solo la filosofía, sino incluso toda expresión de la existencia. Desde este punto de vista, la filosofía existencial se agota en su propia negación.

Heidegger y Sartre no admiten esta manera de existencialismo. Tanto el uno como el otro son profundamente ontologistas: intentan construir una ciencia del ser. De hecho, la primera parte de *el ser y el tiempo*, definida por Heidegger mismo como un “análisis fundamental y preparatorio de la realidad humana”, es ante todo un análisis existencial, que debía servir de introducción a la Ontología. También *El ser y la Nada* de Sartre se da formalmente por una ontología.

Pero, tanto para unos como para otros, el principio de la Filosofía es siempre el análisis concreto, en sus formas más singulares, con vistas a descubrir, tanto en uno como en otro caso, cosas distintas: primero, una verdad estrictamente personal o bien una noción universal del hombre y del mundo, en cuyo seno se juega el destino del mismo hombre.

Podemos admitir, pues, que el “análisis existencial” es una de las características ciertas de y comunes a los distintos existencialismos contemporáneos, pero no llega a ser suficiente para su definición.

El otro aspecto, sobre el cual se ha insistido bastante, desde que Sartre lo subrayó de modo especial (Cf. *El existencialismo es un humanismo*), es la afirmación de que “la existencia precede a la esencia”, lo cual sería lo más característico del existencialismo. Afirmar esto significaría sostener que la existencia es *posición pura*, y no la perfección de la esencia. Examinemos más de cerca esta afirmación.

¿En qué sentido, para los existencialistas, la existencia precede a la esencia? Para Heidegger, la existencia designa un estado, en que el existente se halla sin ser o esencia, absolutamente fuera de toda inteligibilidad. Hay, pues, para él un “ser de la existencia”, que en cualquier caso es una esencia. Pero esta esencia no es una potencia que el acto de existir vendría a actualizar (esquema aristotélico-hegeliano). Es el existente el que, al existir, construye su esencia, de tal modo que la esencia o el ser no es en él otra cosa que la existencia misma en su realidad concreta. Se puede decir, con Heidegger, que la existencia no tiene una esencia distinta de ella misma o, mejor aún, que es a la vez existencia y esencia, existencia afirmada en el plano del ser o de la inteligibilidad. Heidegger habla, pues, de una prioridad o de una primacía de la existencia respecto a la esencia.

Sartre adopta un punto de vista más radical, en tanto que para él la existencia precede absolutamente a la esencia, porque el término *no existencia*, por un lado, no se aplica perfectamente más que a la realidad humana (lo demás es pura y simplemente, pero no existe), y por otro, la existencia en el hombre no es más que un nombre dado a la nada que es el *para-sí* o la conciencia.

Hay quienes dicen que estas diferencias son solo accidentales y que no excluyen un punto de vista común. Y, en efecto, hay entre los existencialistas una oposición unánime a considerar la existencia como una cosa que pueda abstraerse y conocer desde fuera, como dato objetivo: su carácter absolutamente esencial es el de una subjetividad abierta y, por ello irreductible a un concepto o a cualquier intento de conceptualización. Ahora bien, este es un aspecto del existencialismo de Kierkegaard y Jaspers, pero que resulta ya difícil atribuírselo a Heidegger y a Sartre.

En este contexto, se hace la distinción entre existencialismo y “esencialismo”. Pero el esencialismo, al que se opone el existencialismo, es toda aquella corriente filosófica que se puede designar como *platónica* y que culmina con el idealismo, y que se orienta expresamente hacia la aprehensión de las esencias y trata de definir primeramente el ser por lo necesario y lo universal. Conocer y saber es, ante todo, captar en el ser, el absoluto del cual participa, la idea que realiza de una manera más o menos perfecta.

Por oposición al existencialismo, se afirma aquí que hay una verdad metafísica, anterior a la existencia como dato concreto, como devenir o temporalidad, y que la existencia no es inteligible más que por referencia a esta verdad intemporal que la fundamenta. Su intención al filosofar es el descubrimiento de hacer analíticamente inteligible la existencia, sin ningún residuo opaco al pensamiento racional. Spinoza, Leibniz, Fichte, Hegel son ejemplos de “esencialismo”. El esencialismo, al que se opone el existencialismo, designa, pues, sobre todo esta tendencia idealista de esencialismo.

Entonces, decir que la existencia tiene prioridad sobre la esencia significa, en sentido existencialista, que la existencia no tiene una esencia distinta de ella misma o, si se prefiere, que la esencia es la obra misma de la existencia. Decimos *en sentido existencialista*, porque puede haber otro sentido no existencialista. Por ejemplo, para santo Tomás, la existencia no es más que la actualidad de la esencia, y no admitiría una esencia anterior a la existencia. Pero ¿por qué santo Tomás no es existencialista? Para él, la esencia no tiene más que una manera posible de ser, que es el existir. Desde este punto de vista, la existencia tiene sobre la esencia la prioridad de una condición absoluta. Es cierto, se puede decir, que las esencias “preexisten” en el pensamiento divino. Pero lo que esto significa no es tanto que las esencias preexistan, sino que, más bien, la Esencia Divina es la que preexiste, es decir, Dios mismo como fundamento de todas las esencias y de todas las existencias posibles.

Pero, en rigor de términos, y en sentido muy aristotélico, las esencias no existen realmente si no es por la existencia que las hace existir, es decir, no existen más que como singulares y concretas. En otras palabras: solo el individuo existe. Pero ¿es santo Tomás existencialista? Indudablemente, no lo es. El sentido preciso del término *existencialista* está justamente en decir que la existencia carece de naturaleza o estructura, es decir, es posición pura y absoluta.

Las consecuencias de esta afirmación son:

- a) La realidad propia de la existencia, al no poder ser referida a ninguna otra cosa distinta de sí misma, ella es *contingencia radical y finitud irremediable*;

- b) La existencia está “arrojada ahí”, en un abandono total, que no reposa más que sobre sí y no puede contar más que consigo misma;
- c) Por esta misma razón, es ella esencialmente “libertad”, justamente en el sentido de que no depende de nada más que de sí misma. *Libertad* significa contingencia absoluta y define adecuadamente el ser de la existencia;
- d) La existencia solo puede ser captada bajo la forma de una historia o como temporalidad (Heidegger). Solo la esencia, únicamente en cuanto distinta de la existencia, es la que podría introducir en el ser un residuo intemporal. Ya sea que se le conciba como algo eterno y preexistente en el seno de la esencia y los pensamientos divinos, o bien, a título de potencia permanente respecto al acto de existir. Pero esto no tiene sentido en el contexto existencialista. La existencia no lleva consigo ninguna potencialidad; siempre es en acto lo que puede ser y sus posibles no son sino expresión de lo que es en acto.
- e) Por consiguiente, la realidad de la existencia no puede consistir en otra cosa más que hacerse, temporalizarse, desplegarse en el tiempo. Se identifica con su historia y con su brotar original, por el cual la libertad que ella es, la constituye y, al mismo tiempo, la limita y la cierra, puesto que, en cada momento de su devenir, es lo que puede ser.
- f) La existencia carece de espesor porque no se apoya en nada más que en sí misma. Más allá de la libertad no hay nada, y la libertad misma, es decir, la existencia de la realidad humana es esa nada por la que se escapa a la pesadez y al determinismo del *en-sí* y construye su propia esencia.

Por eso, la existencia, como tal y como historia, no lleva dentro de sí ni tensión, ni impulso, ni atracción, ni empuje, ni potencialidad, ni virtualidad; en realidad no tiene “interior”; su interior es su exterior; su posible es su acto. Es acto puro, esto es, dato puro y finitud absoluta.

Podemos ahora dar una definición de existencialismo. El existencialismo es un conjunto de doctrinas según las cuales la Filosofía tiene por objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se construye al afirmarse y no tiene otro origen u otro fundamento que esta afirmación de sí misma (cfr. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*).

4. LAS TESIS CENTRALES DEL EXISTENCIALISMO MODERNO Y CONTEMPORÁNEO.

Generalmente se ha intentado clasificar a los existencialistas en dos ramas: por un lado, estarían los existencialistas cristianos (Berdiáff Nikolái Berdiáyev, Gabriel Marcel, Miguel de Unamuno, Karl Jaspers y Søren Kierkegaard) y ateos (Martin Heidegger, Sartre, Albert Camus, Simone de Beauvoir), pero esta distinción resulta superficial, pues, por lo que respecta al análisis de la existencia, se distinguen poco y sus coincidencias son mayores que sus diferencias. Puede resultar más productivo distinguir entre filósofos “existenciales” y “existenciaros”. Los primeros describen actitudes concretas fundamentales de la existencia y sus situaciones básicas (Camus, Jaspers, Merleau-Ponty). Los segundos intentan describir las estructuras del ser y del hombre (Heidegger y Sartre).

Expondremos ahora algunas tesis centrales comunes a los autores existencialistas.

El método. El método para aprehender la realidad humana concreta es el método fenomenológico elaborado por Husserl, y, por ejemplo, *El ser y la Nada* de Sartre y *Ser y tiempo* de Heidegger deben ser considerados como un desarrollo particular de la fenomenología de Husserl. Ambos autores consideran el método fenomenológico como la vía más adecuada para la aprehensión de la existencia. Aquí coinciden en algunas cuestiones fundamentales: es imposible en este caso la distinción epistemológica tradicional entre sujeto que estudia y objeto estudiado. El pensador mismo es un existente, y, al estudiar la realidad humana, se está comprendiendo a sí mismo. Pero esto no significa que se trate de un autoanálisis o de una introspección subjetivista; se trata de descubrir las características generales de toda existencia, pero en este descubrimiento queda implicado el descubridor. La única manera de llegar a las conclusiones generales y

estructuras fundamentales de la existencia consiste en la *descripción fenomenológica* de la existencia concreta, sin evadir en esta descripción ninguna de sus manifestaciones, tal y como estas se dan a la conciencia. La descripción no tiende a una “casuística” de la existencia, sino a hacer aparecer, hacer que se muestren las estructuras fundamentales de la existencia. Se trata de mostrar, en las descripciones, lo constante, la estructura fundamental de la existencia. De ahí que se busque llevar siempre la descripción a la “situación-límite” (Jaspers), donde lo accidental se pierde.

Lo concreto. Hemos dicho que los existencialistas realizan un análisis fenomenológico de la existencia concreta. ¿Qué hay que entender por concreto? En la filosofía existencialista, el término tiene una significación precisa: tomar las cosas en su *concreción* significa verlas unidas con todo aquello que en la realidad se encuentra unido a ellas esencialmente.

En la cuestión de la existencia, dos cuestiones dan su significado a toda la realidad, y en cualquier análisis deben ser consideradas unidas: el hombre —la existencia— y el mundo. Mundo solo hay en tanto es comprendido, trabajado, vivido por el hombre; el hombre solo puede ser conocido en el mundo que comprende, trabaja y vive.

El punto de partida de toda investigación debe ser, pues, lo concreto entendido como *ser en el mundo* (Heidegger): lo cual quiere decir que el hombre es sujeto indiscutiblemente, pero un sujeto que se coloca fuera de sí, en el mundo (*ex-sistere*). Esto es, que no puede concebirse un modo real de ser hombre que no sea el modo de ser-en-el-mundo. Por lo que no hay modo de ser-hombre que pueda describirse sin verse en la obligación de nombrar al mundo en la descripción. En consecuencia, que el hombre existe quiere decir que el ser del hombre es un ser-consciente-en-el-mundo, un habitar en el mundo, un estar en- casa-en-el-mundo (Luypen).

El desconocimiento de este postulado general del existencialismo ha llevado a interpretaciones erróneas al considerar al existencialismo como un subjetivismo extremo. De hecho, siempre hay, en los análisis existencialistas, dos polos que se vinculan necesariamente: el ser humano y el mundo material y social en el cual está situado, o, dicho en términos existencialistas: *la existencia y la situación*.

La existencia. Este concepto tiene, como hemos visto, una significación precisa dentro del existencialismo. Su tesis fundamental es que la realidad humana es estructural y cualitativamente distinta de la de los otros entes, pues estos tienen una esencia determinada y fija que se corresponde a un concepto que podemos hacernos de ellas. El hombre se caracteriza por un constante hacerse a partir de decisiones conscientes. O como dice Sartre: el ser humano “no es lo que es” en un momento dado y en lo que aprehendemos y tratamos de definir, sino que “es lo que no es”: es posibilidades libres siempre abiertas al futuro.

El hombre es, ontológicamente, “libre”. “Libertad” quiere decir que por nuestro mismo *modo de ser* estamos siempre en la posibilidad de elegir, independientemente de los límites que nos sean impuestos desde el exterior. Libertad no es hacer lo que yo quiera, sino que, en cada caso, siempre puedo elegir entre diversas opciones y que soy responsable de mi elección, que no puedo evadirme de hacer elecciones.

En los análisis de Kierkegaard y Heidegger se encuentran descripciones de la existencia humana como oscilando siempre entre dos polos de aceptarse y asumirse, cada individuo, como lo que es, o evadirse de esta responsabilidad y vivir a “la manera de las cosas”, dejándose vivir por el mundo.

La vida inauténtica o la existencia de “mala fe” (como dicen los franceses), no significa una pérdida o un no ser en el mundo de la existencia, sino que significa un ocultamiento de la verdad y un permanente autoengaño, pues este modo de vida surge —aunque de manera oculta— de una opción real por este tipo de existencia y en contra de la autenticidad. En este sentido, también somos responsables de esta elección.

La situación. Hace referencia a que la estructura de la existencia incluye como uno de sus términos el “mundo”. El modo de ser del hombre incluye una determinada relación con el mundo. Si un existente puede elegirse impropio y vivir de “mala fe”, sólo es posible porque el modo de ser de las cosas es ya, desde un principio, parte de sí mismo; es algo que está ahí siempre como una opción posible.

La autenticidad no implica un retirarse del mundo y dejar de actuar en él; supone una modificación de mi relación con el mundo, un actuar en él de manera consciente, comprometida y responsable, pues solo en el mundo puede realizarse la existencia.

En la “mala fe” o impropiamente, el mundo se presenta como un “destino”, como una articulación mecánica y determinista que se impone a mi actuar y donde descargo mi responsabilidad. Para una existencia auténtica, el mundo se presentaría como la situación en la cual puedo actuar para modificar las relaciones sociales y materiales que enfrento, que debe analizar, pero que nunca se presenta como una sola opción. En ella encuentro configuradas las líneas de las posibles acciones que puedo realizar.

Merleau-Ponty (*Humanismo y terror*), pero sobre todo, J. P. Sartre (*Crítica de la razón dialéctica*), incursionarán, uno en el psicoanálisis y el otro en el marxismo, para analizar las determinaciones del inconsciente y de la sociedad que se dan en la acción humana como condicionamientos a la actividad de la conciencia, pero siempre con vistas a determinar la acción libre y transformadora. Estos desarrollos teóricos no son parches del existencialismo. Por el contrario, la situación —el mundo material y social— es parte de la existencia.

Espacio y tiempo. En el ámbito de *mi* existencia, el tiempo no puede pensarse como una serie puntual de fechas. El tiempo de mi existencia se describe como una serie de experiencias: las cosas que he hecho, las que me han sucedido, las elecciones que he realizado o dejado de realizar, y que contribuyen a darme mi configuración actual. Yo soy lo que he sido; mi pasado es mi presente, en el que se delinear las posibilidades reales de mi futuro. El tiempo se muestra como una totalidad de momentos cualitativos, siempre actuante en tres dimensiones: el tiempo es la realidad concreta de la existencia. El tiempo no es una vivencia subjetiva de los acontecimientos; mi pasado individual y el pasado histórico en el que vivo se objetivan en los objetos que me rodean, en los resultados objetivos de mis actos y de las acciones históricas que han ido configurando el mundo en que me encuentro situado. *El tiempo es el espacio real* en el que me muevo, que define mis posibilidades, que condiciona y limita mi libertad efectiva. Este espacio no es el espacio geométrico, sino el espacio de las realizaciones de la generación a la cual pertenezco, de las generaciones que me han precedido, la realidad concreta de mi existencia. Yo he nacido en un espacio que contiene la historia real de mi pueblo y de mi clase, y, al mismo tiempo, yo voy llenando en mi existencia un espacio pleno de contenidos, que van determinando mi existencia.

El existencialismo, o el modo de pensar del existencialista, excluye, casi por principio, la posibilidad de una elaboración excesivamente sistemática. El existencialismo es sobre todo un modo de plantear los problemas, una perspectiva sobre la realidad que interpreta los fenómenos relativizándolos al ponerlos en relación con la existencia humana concreta, siempre en constante proceso, tanto a escala individual como social.

REFERENCIAS

- Abbagnano, N. (1965). *Filosofía*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Abbagnano, N. (1969). *Introducción al existencialismo*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (1983). *El existencialismo*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Foulquié, P. (1973). *El existencialismo*. Barcelona, España: OikosTau.
- Heidegger, M. (1962). *El ser y el tiempo*. México, D. F., México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaspers, K. (1959). *Razón y existencia*. Buenos Aires, Argentina: Nova.
- Jaspers, K. (1968). *La fe filosófica ante la revelación*. Madrid, España: Gredos.
- Jolivet, R. (1969). *Las doctrinas existencialistas*. Madrid, España: Gredos.
- Kierkegaard, S. (1967). *El concepto de la angustia*. Madrid, España: Espasa- Calpe.
- Lacroix, J. (1969). *Marxismo, existencialismo y personalismo*. Barcelona, España: Fontanella.
- Luypen, W. (1975). *Fenomenología existencial*. Buenos Aires, Argentina: Carlos Lohlé.

- Merleau-Ponty, M. (1970a). *Las aventuras de la dialéctica*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1970b). *Lo visible y lo invisible*. Barcelona, España: Seix Barral.
- Merleau-Ponty, M. (1975). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, España: Península.
- Merleau-Ponty, M. (1976). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires, Argentina: Hachette.
- Mounier, E. (1973). *Introducción a los existencialismos*. Madrid, España: Guadarrama.
- Prini, P. (1975). *Historia del existencialismo*. Buenos Aires, Argentina: Ateneo.
- Sartre, J. P. (1970). *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Argentina: Sur.
- Sartre, J. P. (1979). *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires, Argentina: Losada.
- Sartre, J. P. (1983). *El ser y la nada*. Buenos Aires, Argentina: Losada.

Apéndice



ENLACE ALTERNATIVO

<http://hdl.handle.net/11298/1223> (uri)