

LA FILOSOFÍA, HOY (XXIII)

El existencialismo

*De cartógrafos
y exploradores*

En su *Fenomenología del Espíritu*, Hegel nos ofrece una descripción de lo que llama la «figura de la conciencia desgraciada» como una de las más pregnantes de una serie en la que se recorre el itinerario de la conciencia, desde sus formas más inmediatas de relación con los objetos hasta la plenitud de la autoconciencia. Se nos presenta el despliegue dialéctico de las formas de objetivación de la conciencia. En cada una de ellas la conciencia hace la experiencia de que la modalidad de la relación que establece con su objeto no es sino la configuración que en cada momento adopta su propio autoconocimiento: las formas de su autopenetración son correlativas de ese modo a las de su autorrealización. En la secuencia de las formas que así se genera, la figura de la conciencia desgraciada tiene su lugar y su engarce precisos: tomará cuerpo luego de alcanzarse, por superación de la



Celia Amorós es catedrática de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid. Entre sus publicaciones se encuentran: *Hacia una crítica de la razón patriarcal* (3ª edición, 1995), *Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero* (Barcelona, Anthropos, 1987) y *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad* (Cátedra, 1997); además de numerosos artículos sobre Jean-Paul Sartre y otros temas filosóficos y de teoría y crítica feministas.

conciencia estoica, la experiencia del escepticismo. La conciencia esceptica, por decirlo de un modo muy abrupto, disocia las propias ex-

* BAJO la rúbrica de «Ensayo», el Boletín Informativo de la Fundación Juan March publica cada mes la colaboración original y exclusiva de un especialista sobre un aspecto de un tema general. Anteriormente fueron objeto de estos ensayos temas relativos a Ciencia, →

perencias de su vida de la convalidación a que debería promoverlas la conciencia: al ponerlas en suspenso al mismo tiempo que las vive, no puede evitar la contradicción de que la conciencia viva esta suspensión misma, y de ahí resulta la figura del escepticismo en Hegel como figura de la conciencia desestabilizada y disociada. Pero no trágica. La tragedia afectará a la figura de la conciencia desgraciada, que, a diferencia del escéptico, no puede vivir su disociación entre vida y conciencia en el conformismo displicente. No puede virarla así quien tiene fuera de su propia vida, como finitud, la sustancia de la misma que es la infinitud. «El desgraciado, en definitiva, es aquel que...tiene fuera de sí mismo lo que él estima ser su ideal, el

→

Lenguaje, Arte, Historia, Prensa, Biología, Psicología, Energía, Europa, Literatura, Cultura en las Autonomías, Ciencia moderna: pioneros españoles, Teatro español contemporáneo, La música en España, hoy, La lengua española, hoy, y Cambios políticos y sociales en Europa.

'La filosofía, hoy' es el tema de la serie que se ofrece actualmente. En números anteriores se han publicado ensayos sobre *La ética continental*, por Carlos Thiebaut, catedrático de la Universidad Carlos III, de Madrid (febrero 1997); *Actualidad de la filosofía política (Pensar la política hoy)*, por Fernando Quesada Castro, catedrático de Filosofía Política en la U.N.E.D (marzo 1997); *La filosofía del lenguaje al final del siglo XX*, por Juan José Acero Fernández, catedrático de Lógica de la Universidad de Granada (abril 1997); *Filosofía de la religión*, por José Gómez Caffarena, profesor emérito de Filosofía en la Universidad de Comillas, de Madrid (mayo 1997); *La filosofía de la ciencia a finales del siglo XX*, por Javier Echeverría, profesor de Investigación en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Instituto de Filosofía), de Madrid (junio-julio 1997); *La metafísica, crisis y reconstrucciones*, por José Luis Villacañas Berlanga, catedrático de Historia de la Filosofía de la Universidad de Murcia (agosto-septiembre 1997); *Un balance de la modernidad estética*, por Rafael Argullol, catedrático de Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (octubre 1997); *El análisis filosófico después de la filosofía analítica*, por José Hierro Sánchez-Pescador, catedrático de Lógica y Filosofía de la Ciencia de la Universidad Autónoma de Madrid (noviembre 1997); *Imposible futuro (Un ejercicio de la filosofía de la historia)*, por Manuel Cruz, catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona (diciembre 1997); *La «Dialéctica de la Ilustración», medio siglo después*, por Jacobo Muñoz, catedrático de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (enero 1998); *Filosofía del diálogo en los umbrales del tercer milenio*, por Adela Cortina, catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia (febrero 1998); *La ética anglosajona*, por Victoria Camps, catedrática de Filosofía Moral y Política de la Universidad Autónoma de Barcelona (marzo 1998); *Marxismos y neomarxismos en el final del siglo XX*, por Francisco Fernández Buey, catedrático de Filosofía Política en la Universidad Pompeu Fabra de Barcelona (abril 1998); *La fenomenología como estilo de pensamiento*, por Javier San Martín, catedrático de Filosofía en la U.N.E.D. (mayo 1998); *El movimiento fenomenológico*, por Domingo Blanco, catedrático de instituto y profesor titular de Ética de la Universidad de Granada (junio-julio 1998); *La hermenéutica contemporánea, entre la comprensión y el consentimiento*, por Mariano Peñalver Simó, catedrático de Filosofía de la Universidad de Cádiz (agosto-septiembre 1998); *Más allá de la fenomenología. La obra de Heidegger*, por Ramón Rodríguez, catedrático de Filosofía en la Universidad Complutense de Madrid (octubre 1998); *Movimientos de Desconstrucción, pensamientos de la Diferencia*, por Patricio Peñalver Gómez, catedrático de Filosofía de la Universidad de Murcia (noviembre 1998); *Las Escuelas de Francfort o «Un mensaje en una botella»*, por Reyes Mate, profesor de Investigación y director del Instituto de Filosofía del CSIC (diciembre 1998); *Filosofía del Derecho: legalidad-legitimidad*, por Elías Díaz, catedrático de Filosofía del Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid (enero 1999); *Hermenéutica filosófica contemporánea*, por Juan Manuel Navarro Córdón, catedrático de Metafísica y director del departamento de Filosofía I de la Universidad Complutense, de Madrid (febrero 1999); y *La Ilustración parisina: del estructuralismo a las ontologías del presente*, por Miguel Morey, catedrático de Filosofía de la Universidad de Barcelona (marzo 1999).

La Fundación Juan March no se identifica necesariamente con las opiniones expresadas por los autores de estos Ensayos.

EL EXISTENCIALISMO

contenido de su vida, la plenitud de su conciencia y su verdadera esencia. El desgraciado está ausente de sí mismo, nunca íntimamente presente.» Así interpreta la figura hegeliana Sören Kierkegaard: con la transformación de la conciencia escéptica en la conciencia desgraciada se da el paso de la disociación al desgarramiento. Kierkegaard, a quien se considera el padre del existencialismo, celebra el diseño hegeliano. Nada que objetar a la descripción. La cuestión es muy otra. «¡Dichoso el que da este asunto por concluido una vez que ha escrito un párrafo sobre el mismo! ¡Y más dichoso aún el que es capaz de escribir las líneas que siguen!», comenta el «caballero de la subjetividad», como Jean-Paul Sartre lo denominara. Porque la cuestión está ahí: lo que Hegel llamaba «el espíritu subjetivo» no se deja mediar tan fácilmente por el sistema. Kierkegaard se siente aludido e interpelado por el autor de la *Fenomenología*: es más, se identifica con la figura de la conciencia desgraciada. Pero identificarse con una figura tal no puede ser sino vivirla como drama existencial y entonces...entonces no se pasa por obra y gracia de los vaivenes dialécticos a la figura siguiente. Con lo que Hegel ha dicho «queda suficientemente circunscrito todo el territorio de la conciencia desdichada. Agradecámosle a Hegel el haber establecido con tanta precisión esos límites. Y ahora, cumplido ese deber de gratitud, adentrémonos en ese país, no como meros filósofos que contemplan las cosas a distancia, sino como auténticos indígenas que examinan de cerca los diversos estadios del fenómeno» (Kierkegaard: 1969). Si Hegel, pues, nos ha dibujado el mapa de la figura de la conciencia desdichada, Kierkegaard es el explorador que, palmo a palmo, la recorre. Si Hegel ha interpelado a Kierkegaard por el hecho mismo de haber elaborado una cartografía donde se le sitúa, Kierkegaard interpela a Hegel, no por mal cartógrafo, sino por mero cartógrafo; o, mejor dicho, pone en cuestión la pertinencia de agotar por el expediente de la cartografía un asunto para cuyo tratamiento la cartografía deja escapar justo lo esencial.

La mutua interpelación entre Hegel y Kierkegaard que hemos tratado de reconstruir nos conduce inevitablemente a una discusión metafilosófica, es decir, a una confrontación entre dos concepciones distintas acerca de en qué consiste el saber filosófico. El propio Kierkegaard lo expresó de una manera pregnante: «El filósofo construye un palacio de ideas y vive en una choza». Jean-Paul Sartre, por su parte, ha visto con penetración lo que se juega en este debate metafilosófico. «Kierkegaard hace notar con su simple vida que todo

saber referente a lo subjetivo es, en cierto modo, un falso saber. Kierkegaard, previsto por el sistema... (aparece en él) como un superviviente al sistema y al profeta, superviviente que, a pesar de las muchas determinaciones de la profecía, debe vivir esta vida prevista como si fuera indeterminada en su arranque...» (Sartre: 1973). En suma, el autor de *El concepto de la angustia* ha de inventar por cuenta propia la aventura de la conciencia infeliz: como el propio Sartre lo dirá más tarde, ha de ex-sistirla. Descalifica de ese modo el saber hegeliano, no porque impugne su concepto de la desgarrada figura, sino negándolo «por la manera misma como realiza sus prescripciones en una dimensión distinta». Esta dimensión distinta, dimensión de realización vivencial en la que el sujeto ha de poner el guión y la *performance* es, justamente, como lo diría Sartre, la existencia.

*De «Dios mío, ¿por qué me has abandonado?»
a «Dios-Padre ha muerto»*

Ahora bien, podríamos preguntarnos, ¿por qué la criatura humana se concibe a sí misma —obviamente, en determinadas condiciones históricas— como obligada a vivir su existencia al modo de un guión que permanentemente hay que inventar y reinventar? Para dar algunos elementos de respuesta a la pregunta así formulada, hemos de referirnos a la crisis de las identidades adscriptivas que se remonta a los comienzos de nuestra modernidad. Cuando se creía en un Dios Padre que prefiguraba la creación de acuerdo con unos modelos ejemplares, la prefiguración o anticipación de las ideas arquetípicas en el Padre estaba en correspondencia con la configuración en las cosas, modeladas conforme a esencias. En su correlato sociológico: una sociedad estamental a la que la teología proporcionaba su imaginario y su legitimación, ello significaba que un noble tenía la vida pautada como un noble, una villana como una villana y un clérigo como un clérigo. El voluntarismo teológico —Duns Escoto y Guillermo de Occam serán sus más genuinos representantes— vendrá a dar expresión a la crisis de este esquema: Dios, mediante su voluntad omnímoda, crea sin prefiguración, sin anticipar a sus criaturas en la Idea. El Padre es quien prefigura según la concepción patriarcal tradicional: en el principio fue el Verbo o el Logos; luego, el Verbo se hizo carne, carne, por tanto, configurada y legitimada por el Logos, conformada por una esencia que recibía Nombre con mayúscu-

EL EXISTENCIALISMO

la, como los términos abstractos del realismo de los universales (Humanidad, Bondad, Belleza). Cuando la creación es directa, sin mediaciones ni arquetipos, las criaturas reciben nombres propios, paradójicamente, con minúscula. A falta de esencias que respondan a la configuración por obra del logos, sólo hay existencias discontinuas e irreductibles: los Nombres con mayúscula son *flatus vocis*, empezando por el nombre divino de Padre. Pues difícilmente puede llamarse tal a alguien cuyos designios son totalmente inescrutables para quienes, sin canon ni criterio alguno de reconocimiento, mal pueden llamarse hijos suyos. Serán, en el mejor de los casos, hijos expósitos, arrojados ahí y expuestos a recibir o no, discrecionalmente y *a posteriori*, el reconocimiento, o más bien, la adopción por parte de ese extraño Padre. De este modo, quizás pueda decirse que, con el nominalismo voluntarista, que luego se radicalizó en la Reforma protestante, se produjo la muerte de Dios —en sentido nietzscheano— prematuramente *sub-specie* de uno de los nombres con que invoca a la divinidad el credo católico: «Creo en Dios-Padre Todopoderoso». Es como si el nombre Divino Todopoderoso se hubiera salvado a costa del de Padre (en realidad, siempre estuvieron en tensión, si consideramos que la concepción intelectualista de la divinidad, es decir, la que la concibe creando conforme a representaciones previas, se atiene más a las connotaciones de «Padre» en el sentido que aquí hemos enfatizado).

En estas condiciones, no es de extrañar que estremecieran a Lutero —como, significativamente, lo recordará Kierkegaard— las palabras de Cristo al pie de la Cruz que nos transmiten los Evangelios: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?». Al menos en uno de sus aspectos más significativos, la ontología existencialista kierkegaardiana podría ser asumida como la extracción de las consecuencias de este abandono divino. Para el autor de *La enfermedad mortal* sólo el abandono de la infinitud hace posible la autonomía de la criatura. Pues, como lo dice en su *Diario íntimo*, «La omnipotencia debería hacernos dependientes. Pero... es necesario que ella implique al mismo tiempo el poder de retirarse, para que, en eso mismo, la criatura pueda ser independiente». La autonomía de la criatura está, pues, en función del abandono divino. Se constituye, pues, en finitud en tanto que pérdida de la infinitud. Ahora bien, si la criatura se asume sin más como finita cae en la impostura de tomar como propio lo que sólo es imputable al movimiento de la Divinidad que, en palabras de Sartre «se retira de su criatura como la marea

descubre los restos de un buque... y por ese solo movimiento crea la angustia como posibilidad de independencia». La angustia es así «el abandono del ser a la posibilidad prohibida de elegirse finito por un brusco retroceso de lo infinito». Pero si la elección de la finitud es pecaminosamente prometeica, la de identificarse con la infinitud sin asumir la propia finitud es vanamente satánica. ¿Qué puede hacer la criatura en estas condiciones? Rehacer, reduplicar por cuenta propia, en una repetición permanente, el movimiento de retirada de lo infinito que la divinidad ha de reiniciar constantemente, a su vez, para que la criatura sea posible como existencia separada. De este modo, dirá Kierkegaard, «el yo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que sólo puede verificarse relacionándose uno con Dios. Ahora bien, llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto. Pero hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis. La evolución, pues, consistirá en que uno vaya sin cesar liberándose de sí mismo en el hacerse infinito del yo, sin que por otra parte deje de retornar incesantemente a sí mismo en el hacerse finito de aquél» (Kierkegaard: 1969). El yo no es, pues, una existencia separada sino en tanto que se hace ser su propia separación y su propia religación en la tensión permanente del eterno retorno del yo de sí mismo a sí mismo. Consiste, pues, en este trabajo ontológico que le tiene en permanente proceso constituyente para «fundarse transparentemente en el Poder que le ha constituido». Ya no se recibe el ser por herencia del padre como cómoda réplica de una esencia: hay que hacerse ser el propio ser en un trabajo del espíritu sobre sí mismo que logra la propia autorrealización por la plusvalía existencial. Hay que dar, mediante la tensión existencial del movimiento de la repetición, permanente rendimiento ontológico a lo que ya no nos es dado como meramente dado: lo tenemos que hacer valer a expensas de un esfuerzo —esfuerzo paradójicamente prometeico— por movernos sorteando la Escila prometeica y la Caribdis satánica. En este sentido, el existente kierkegaardiano puede asumirse por alguno de sus perfiles: su patético individualismo, como una versión del héroe del romanticismo decadentista. Pero, por otro, resuenan en él los ecos del capitalismo incipiente: la herencia del caballero feudal ya no se legitima en un mundo en que las identidades adscriptivas, los títulos derivados de determinaciones del nacimiento, están en crisis; hay que hacerse a sí mismo. El «caballero de la subjetivi-

dad» tematiza este proceso, característicamente moderno, en su peculiar clave teológica, por donde resulta ser un crítico de la modernidad a la vez que se constituye en expresión paroxística de algunas de sus vetas, sobre todo la que en otras partes hemos llamado la «crisis de legitimación genealógica patriarcal». «Nuestra época se ha quedado sin todas esas categorías sustantivas de familia, Estado y estirpe. Por eso no tiene más remedio que abandonar al individuo enteramente a su suerte, de tal manera que éste estrictamente se convierta en su propio creador...» (Kierkegaard: 1969). Cuando se llega a determinada situación de extrañamiento y a una vivencia exasperadamente problemática de la propia inserción en lo real porque los vínculos genealógicos fallan en su función de vehicular sentido, se produce, como en el caso del autor de *El concepto de la angustia*, el curioso fenómeno de que se formulen, respecto a cuestiones de orden genealógico, preguntas en términos de la lógica del contrato social característica de la sociedad capitalista burguesa. «La vida se me ha hecho totalmente imposible. El mundo me produce náuseas y me parece insípido, sin sal y sin sentido. (...) ¿Dónde me encuentro y hacia dónde me encamino? (...) ¿Quién me ha jugado la partida de arrojarme en el mundo y después dejarme abandonado entre tantas cosas contradictorias? ¿Quién soy yo? ¿Cómo vine a este mundo? ¿Por qué no fui consultado para nada? ¿Por qué no se me dieron a conocer de antemano los usos y las reglas establecidos, en lugar de enrolarme de pronto en el montón, como uno de tantos o una simple pieza comprada por un negrero?» (Kierkegaard: 1969). Este texto kierkegaardiano, con su pregnante expresión del *horror vacui* ante la pérdida del sentido de la vida individual en el sórdido anonimato de esa «gran empresa que se llama la realidad», de vibrantes resonancias kafkianas y weberianas, podría ser considerado el manifiesto de la filosofía existencial.

La figura del expósito

La crítica nietzscheana a la modernidad y la tradición pone de manifiesto, como es sabido, las consecuencias nihilistas que se derivan de la muerte de Dios. En Kierkegaard hemos podido encontrar un Dios Padre Todopoderoso que, como paradójica omnipotencia paternal, no podía sino dar a su criatura el mensaje paradójico: «Sé autónoma»; mensaje que, en cierto modo, ponía en cuestión a la di-

vinidad como Padre. La ontología sartreana, en uno de sus aspectos más significativos, puede ser interpretada como un desarrollo de las implicaciones de la muerte de Dios *sub specie Pater*, es decir, el nombre divino que lo define como donador e impositor por antonomasia del Nombre. Dios ha muerto en Sartre bajo la modalidad con la que se le invoca en la oración canónica «Padre nuestro que estás en los cielos». Trataremos de caracterizar ciertos rasgos, relevantes desde este punto de vista, de la ontología de huérfano, de expósito, que de aquí emerge: sintomatología de orfandad que se encuentra en el troquelado más profundo del universo simbólico y conceptual sartreano.

Ha sido reiteradamente señalada por los estudiosos de Sartre la importancia de la experiencia de la contingencia en su obra. Lo dice Roquentin en *La náusea*: «Todo existente nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por encuentro». Si no hay Padre no hay genealogía, no hay *logos* del *genos*, nada que dé razón ni, por tanto, legitime los nacimientos, mera serie *de facto* no articulada por ninguna razón de la serie. Nuestro nacimiento no es preconcebido ni anticipado en la idea. Habremos de asumir radicalmente el ser proyecto precisamente por no haber sido proyectados por nadie. A falta de la inserción genealógica que nos proporcionaría la *ratio essendi*, estamos arrojados en el mundo, puestos ahí, ex-pósitos. Nos hemos referido ya a la relación entre el existencialismo y la crisis de la genealogía patriarcal como crisis de legitimación, la cual cobraría en la Ilustración su expresión más nítida. El existencialismo, desde esta perspectiva, al radicalizar la irracionalización ilustrada de los títulos de nacimiento como instancias legitimadoras, no hace sino ontologizar esta misma deslegitimación. Dicho de otro modo, si la genealogía ya no vehicula el sentido, como desheredados del sentido, tendremos que reinventarlo. El emblema de esta «derrelicción» será Juan-sin-Tierra, el autoapodo preferido de Sartre, como si la sintomatología que estamos tratando de describir fuera una expresión radical de «desterritorialización» del deseo en el sentido que más tarde le dará Deleuze. A su vez, el síndrome de expósito se doblará de la obsesión por la bastardía: se es hijo sólo de mujer, y en la sociedad patriarcal la madre da la vida pero no la legítima. Así, el hombre sartreano oscila entre las figuras del expósito y el bastardo, puesto que ocupa *de facto* un lugar que no había sido habilitado para él *de iure*: está ahí como podría no estar, está «de más», es «supernumerario». «Lo esencial —está hablando Roquentin— es la contingen-

EL EXISTENCIALISMO

cia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es ser-ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca se les puede deducir. Hay personas que han comprendido eso. Sólo que han tratado de ir más allá de esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí mismo. Ahora bien, ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es un simulacro... es lo absoluto, por consiguiente, la gratuidad perfecta. (...) Esto es la Náusea; es lo que esos puercos... tratan de ocultarse con su idea del derecho. Pero ¡qué mentira más pobre! Nadie tiene derecho: son totalmente gratuitos...» (Sartre: 1979). El ser en sí, todo aquello no dotado de conciencia, de cuya impugnation nihilizadora, de cuya descompresión, segregadora de «nada», surgen los para-síes o las conciencias –así como para Kierkegaard los yoes surgían desprendiéndose desgarradoramente de la infinitud–, no contaba con nosotros en su olímpica indiferencia en *El Ser y la Nada*; en la *Crítica de la Razón Dialéctica* reviste en su versión más materialista la determinación de la escasez, resaltando así todavía más que no estaba hecho a la medida de lo humano, que no había sido pensado... para una especie compuesta de individuos «supernumerarios». En cuanto a la conciencia o ser para-sí, no puede ser fundamento de su ser. Huye de su nauseabunda contingencia para emprender la epopeya de la redención legitimadora –en la obra de arte, en la existencia moral, en el compromiso político–, a la búsqueda sin tregua de una existencia de derecho. Irremediablemente expósito, el individuo solamente podrá autolegitimarse por la vía de sus opciones libres. La existencia humana es un plexo de facticidad-libertad en el que la propia libertad es un *factum*. Así, la –infructuosa– conquista de una existencia de derecho es algo a lo que el individuo humano se ve condenado de hecho: es lo que quiere decir Sartre cuando afirma que «estamos condenados a ser libres». Pues la libertad, en tanto que transcendencia, es un permanente ir más allá del hecho dado para constituirlo y descifrarlo como situación a la luz del sentido que proyecta sobre él en el movimiento mismo por el que lo trasciende.

Pero como, a su vez, la transcendencia no puede escapar de sí misma –hay una facticidad de la libertad, que, contingente, se orienta a fundarlo todo sin poder revertir sobre sí y darse un fundamento–, resultará no ser sino el hecho de escapar del hecho. La libertad, así, en tanto que proyecto, transcendencia, es búsqueda de fundamento, pero como esta búsqueda, por la contingencia misma de la li-

bertad, se ve frustrada, la búsqueda del fundamento no podrá ser sino proyecto.

Nadie ha descrito, al menos en clave laica, la experiencia de la contingencia con tanta radicalidad y pregnancia como Sartre. Se sitúa en el filo de la navaja para no caer en el nihilismo a que llevaría la orfandad del ser y la orfandad del hombre —orfandad, *a fortiori*, sin nada comensurable que los pudiera hermanar acogéndolos en un asilo omniabarcante— venciendo, como del lado de la única posible —y precaria instancia fundadora—, del lado más débil, el hombre. Recordemos que en Kierkegaard el ser humano se constituía, finito, por activo remedo del activo abandono de que le hacía objeto lo infinito. El yo había de ser de este modo una «síntesis de finitud e infinitud» —síntesis que, más que a Hegel y en polémica con él, remitiría a la disyunción transcendental de Duns Scoto—.

En cuanto herederos de Kierkegaard, podría decirse de manera un tanto abrupta que Heidegger y Sartre toman y elaboran cada uno por su cuenta uno de los elementos de la precaria síntesis: en Heidegger prevalecerá en definitiva la iniciativa de la infinitud, convertida en «destinación del ser» a la que se verá religado el hombre; en Sartre —deudor a su vez de Heidegger en muchos aspectos que no vamos a comentar aquí— la finitud, que, dejada por fin de la mano de lo infinito, se convierte en neta contingencia. El hombre será, pues, para Sartre —tras la maniobra técnica de radicalizar pragmático-ontológicamente la intencionalidad husserliana y antropologizar «la nada» heideggeriana— el paradójico punto arquimédico cuya función no es levantar el ser sino descomprimirlo, horadarlo y, desde la quiebra nihilizadora, desde la más radical de las fisuras diferenciales y diferenciadoras, darle sentido, hacerlo significar. Sentido precario, problemático, en perpetuo proceso constituyente, tributario siempre de que la libertad no desfallezca ni abdique de su misión: justificar el ser mediante sus opciones libres. Es así como crea oasis de luz en un desierto de opacidad que le desborda por doquier, a sabiendas del necesario fracaso de la empresa fundamentalista a la que no podemos, sin embargo, renunciar. Porque «actuar», dice Sartre, «es afirmar que el ser tiene sentido». El problema «nihilismo y acción» sería de este modo un seudoproblema. Actuar es esperar y la desesperación es parálisis. Somos, pues, responsables del sentido del ser, y por esta responsabilidad somos morales. El hombre es, en suma, por decirlo con las palabras de Mallarmé tan caras a Sartre *un être de hasard qui nie le hasard*.

Desheredados del sentido

Muerto Dios Padre, la genealogía se convierte, de expediente legitimador que era, en blanco de sospecha. Significativamente, para Nietzsche y sus –paradójicos desde este punto de vista– herederos, la tarea de reconstrucción genealógica va íntimamente unida a la intención destructora de toda –ilusoria– legitimación, a la puesta en evidencia de los estigmas de la bastardía. Todo lo sometido a la reconstrucción-deconstrucción genealógica –así sea algo tan vulnerable como la moral: recordemos la *Genealogía de la moral* de Nietzsche–, resulta ser algo a lo que «se le ve el plumero». Y, si se siguen hasta el final las pistas de la sospecha acerca de operaciones de usurpación y de impostura, se irá indefectiblemente a parar al hedor de los orígenes: *Pudenda origo*. Muerto el Padre, la sospecha planea sobre la legitimidad de todo nacimiento. Ello no plantea demasiados problemas para el autor de *La Gaya Ciencia*: más bien provocará las carcajadas de Zaratustra. Pero Kierkegaard llora.

Es una genealogía pecadora, impostora, la que nos ha transmitido el «texto original» del cristianismo. Es esta genealogía histórica la que se interpone irremisiblemente entre nosotros y no el hedor, que sí el frescor de los orígenes, el *factum* cristiano redentor. Como lo dice Adorno, «la grieta entre la cifra ilegible y la verdad misma la ha cavado la historia», de tal modo que «mientras, según toda doctrina teológica genuina, el significar y la cosa significada se unen en la palabra simbólica, en Kierkegaard el ‘sentido’ se escinde, en el texto, de su clave cifrada (...) El sentido no ha sido originariamente extraño al hombre, sino que éste lo perdió en la historia». (Adorno: 1966). Somos, pues, unos desheredados del sentido a la vez que los herederos de un texto. Una genealogía pecadora nos transmite la letra del texto, pero no puede, como legado, darnos el sentido. De este modo, la desgracia de la cristiandad «no es sino el drama de la pérdida de su texto primitivo, ya que Cristo no es para ella», nos dice «el caballero de la fe», «ni aquel que era mientras vivió en la Tierra, ni tampoco –lo que habrá de creerse– el que será cuando vuelva, sino uno, sobre el cual de una manera ilegítima se ha llegado a saber algo por la historia: que era algo sencillamente enorme. De una manera ilegítima e ilegal se ha llegado a ser sapiente sobre Cristo, pues lo permitido es llegar a ser creyente». (Kierkegaard: 1961). Se plantea, pues, un drama hermenéutico, ya que estamos ante un problema irresoluble de legitimación: los depositarios de la letra del texto no son he-

rederos legítimos —Kierkegaard emprendió su particular cruzada contra la iglesia luterana danesa—, son unos bastardos usurpadores que nos transmiten el texto de nuestra salvación en una «edición averiada de lo cristiano... llena de notas embarazosas y de omisiones y añadiduras sin sentido». Como la historia distorsiona y la tradición es traición, hay que recrear en la contemporaneidad el sacrificio de Cristo. Por ello «es necesario que pase como si fuese la especie humana la que lo sacrifica cada vez que un hombre narra a un niño de una nueva generación lo que muestra la imagen, y el niño debe angustiarse y aterrorizarse, frente a los más viejos, al mundo y a sí mismo, cuando oye por primera vez la historia» (Kierkegaard: 1969). Hay que neutralizar la entropía del sentido generada por la historia constituyendo la subjetividad del creyente en una especie de *perpetuum mobile* de primera especie que, en el paroxismo absoluto de la tensión existencial, conjure toda posible degradación. La transmisión del texto del cristianismo es sustancialmente icónica, y cada cual ha de realizar la imagen mediante una evocación en la que se llevan al límite las fuerzas del propio espíritu. Pues «nadie vive de renta en el mundo del espíritu». Sólo se valoriza este capital, improductivo dentro del mundo del sentido, mediante un titánico trabajo hermenéutico, pues el desciframiento de un texto tal en clave cifrada remite, por el desplazamiento mismo al que presiona la imposibilidad de la operación, a constituir la propia existencia en el texto y en el sentido del mismo. «Con la ayuda de quien ha sido un predecesor y con la de quien será un sucesor, se va plácidamente por la vida, y se es al mismo tiempo un testigo de la verdad. Dios ayude a quien no tiene predecesor ni sucesor; para él la vida será, en realidad, lo que debe ser para la voluntad del cristianismo: una prueba en la que no se puede mentir» (Kierkegaard: 1959). Sólo el testimonio de la propia vida, constituida en prueba de la fe, se constituye en texto capaz de narrar la historia del cristianismo desvirtuada por la historia. Pues el receptor del mensaje de ese extraño texto cuyo código posee menos que a medias ha de proceder como un criptoanalista, a fuerza de actualizarlo en la vivencia en la propia contemporaneidad y por encima de la historia. «No hay otra relación posible con Dios-Hombre sino la que empieza con situación de contemporaneidad». Así, el criptoanalista, cuyo testimonio remite, en última instancia, a la propia fe —más bien que a lo creído—, volverá contra sí mismo y contra los demás unas exigencias paroxísticas de autenticidad. Tales exigencias, que responden por una parte a la necesidad de una recodificación en cla-

ve existencial del mensaje paterno, vienen, por otra, a ser el trasunto, asimismo existencial, de la actitud ilustrada —de la cual, por otra parte, se reniega: Kierkegaard fue un crítico implacable de las Luces—. El resultado de esta tensión vendrá a ser de este modo una sustitución de la exigencia de los títulos de certeza de los contenidos del saber —que, en el cartesianismo y la modernidad acababan por remitir al sujeto— por la de los títulos de autenticidad del sujeto de la vivencia religiosa. Un sujeto tal, desligado de la genealogía que, por otra parte, inevitablemente, le religa —la palabra dada del mensaje paterno, el «punto ciego», como dice Adorno, de la reflexión kierkegaardiana— aun habiendo perdido su legitimación, se ve obligado a concentrarse en el escenario de la subjetividad como lugar de la recuperación productora del sentido. No nos insertamos en una cadena de sentido dada, «cada generación ha de empezar exactamente desde el principio», comenzar los comienzos como si partiera de cero.

No hay, pues, en última instancia, posibilidad de hacer la hermenéutica de un texto. Como sólo llega a constituirse en tal en virtud de la tensión existencial, llevada al paroxismo, del intérprete criptoanalista, se producirá, como ya lo hemos sugerido, un desplazamiento por el que la existencia misma será el texto. En estas condiciones —Heidegger por alguna de sus vetas y luego Sartre sacaron las consecuencias radicales de este desplazamiento—, la única hermenéutica que tiene sentido es la hermenéutica de la existencia.

Existencialismo y saber

El existencialismo, por lo que llevamos viendo, no es un saber: es un *ethos* o, como lo diría Aranguren, un talante filosófico. No es su fuerte el configurar sistemas: los monumentos sartreanos *El Ser y la Nada* o la *Crítica de la Razón Dialéctica* —pues la pertinencia de considerar o no existencialista la obra del primer Heidegger plantea problemas que nos desbordan en este espacio— son, por diversas razones, intentos fracasados e inconclusos. Kierkegaard tituló significativa y lúcidamente una de sus obras más espléndidas a nuestro juicio *Migajas filosóficas*. Más que constituir en sí mismo un Saber, se inyecta en saberes, más o menos sistemáticos, a modo de exigencia de una forma de apropiación vital de los mismos, de un conjuro frente a su esclerosis. El existencialismo pide así al saber, a diferentes saberes, según los autores, que sea un «saber de vida». Ofrece, en este

sentido, si se quiere, un saber acerca de *cómo* y *para qué* hay que saber: para salvarse, para comprometerse. Kierkegaard invocaba desesperadamente a Sócrates como el patrono de los que claman, en el desierto de la filosofía oficial consagrada y momificada, por una comprensión existencial, transformadora de la vida. Quien no resulta transformado por la comprensión de algo es que no ha comprendido nada: la transformación de la propia vida es el único test válido de comprensión, al que no supe certificado académico alguno. En este sentido, todas las grandes filosofías son susceptibles por algunas de sus vetas de ser interpretadas en clave existencialista, cuando no ofrecen momentos específicamente existenciales en sus sistemas.

Sin embargo, de un modo más específico, quizás se podría decir que los existencialismos surgen —por ello Kierkegaard y Sartre serían los casos paradigmáticos— cuando determinados Saberes con mayúscula se encuentran en situaciones críticas y necesitan una revitalización que ha de tomar su savia de la refundación de su sentido por la tensión hermenéutica del individuo que quiere salvar su vigencia. El existencialismo aparece así cuando un Texto, deteriorado o en crisis por determinadas circunstancias históricas, temeroso de su desprestigio, busca la piedra de toque de la contrastación existencial. Como en la obra de Pirandello *Seis personajes en busca de autor* —tan existencialista por otra parte—, nos encontramos con un texto a la búsqueda del sentido. Y el existencialista saldrá a su encuentro como una oferta y una necesidad paroxística de sentido que, a falta de poder nutrirse autometabólicamente de sí mismo, va a la búsqueda de un texto. Kierkegaard se debate con el texto del cristianismo, debate dramático en cuyo desenlace la existencia del individuo Sören acaba por textualizarse como su sentido, por convertirse ella misma en el texto. Sartre, por su parte, tras avatares teóricos y vitales que no podemos reproducir aquí, se encuentra con el marxismo como Saber con mayúsculas, «saber insuperable de nuestra (su) época». Insuperable porque, dice Sartre, «da su expresión al movimiento general de la sociedad» en tanto que «filosofía de la clase ascendente», es decir, el proletariado. Ahora bien: el problema, pese a ser los textos tan distintos y estar los filósofos, desde otros puntos de vista, tan distantes, es análogo al de Kierkegaard: el texto del Saber marxista ha sido bastardeado y pervertido por su heredero ilegítimo, el stalinismo, que lo ha encamado. El autor de la *Crítica de la Razón Dialéctica* no da por buena su esclerosis, pues «no corresponde a un envejecimiento normal». Corresponde a una «coyuntura particular» determinada por la

necesidad de mantener la existencia y la seguridad de la URSS. Pero, dejando aparte esta esclerosis, el Saber marxista plantea un problema crítico: es un pensamiento totalizador que «lo ha fundado todo excepto su propia existencia». La necesidad de des-esclerotización del marxismo provocada por la crisis del stalinismo –Sartre asume su *Crítica* como «expresión intelectual del fenómeno de la desestalinización»– no hace sino urgir todavía más la exigencia de su fundamentación. Pues, si bien el marxismo se nos da como el sentido de una historia entendida como proceso de totalización –Sartre asume la interpretación del materialismo histórico de Lukács en *Historia y conciencia de clase*–, a falta de contrastación crítica, una totalización tal no se nos impone sino como mero *factum*. Habrá que aceptar como un dogma que la historia es un proceso tal y que en él somos totalizados. Pero, precisamente, la actitud ante el Saber marxista como ante un *factum* no críticamente esclarecido –aunque fuera el verdadero saber, no sería saber verdadero– es caldo de cultivo de degeneraciones como la stalinista. Para conjurarlas, habrá que hacer vibrar fundamentalísticamente su sentido emancipatorio genuino reconduciendo las determinaciones del Saber marxista –que se encontrarían en el nivel de la explicación– a las estructuras existenciales –que se sitúan en el de la comprensión–. Nadie ha hecho una lectura de la *Critique* tan penetrante desde el punto de vista que aquí estamos resaltando como André Gorz: «Si el individuo es explicable a partir de la sociedad sin que la sociedad sea inteligible a partir de los individuos –es decir, si las fuerzas que actúan en la historia son impermeables y radicalmente heterogéneas respecto a la praxis orgánica–, entonces el socialismo, en tanto que socialización del hombre, no puede nunca coincidir con el socialismo en tanto que humanización de lo social. No puede llegar de los individuos como reapropiación por ellos, en la praxis común, de la resultante de sus praxis individuales; puede llegar solamente a los individuos por la evolución de la sociedad según su lógica interna» (Gorz, A.: 1967). La Razón de la Historia no puede venirles a los sujetos definida desde fuera como una razón transcendente a sus propias prácticas. Cuando dejan de coincidir el actor y el intérprete en los procesos históricos, se impone como intérprete el Jefe y se vuelve inevitable «el culto a la personalidad». Para exorcizar «el fantasma de Stalin» es preciso llevar a cabo una «experiencia crítica», de raigambre fenomenológico-existencial, a partir de la cual se reconstruyen comprensivamente, en el juego de su objetivación, los avatares de la praxis individual, sus con-

junciones con las demás prácticas sobre el campo material y sus contrafinalidades, el proyecto prometeico de recuperar estas contrafinalidades en la praxis común y juramentada para generar, a su vez, otras contrafinalidades... Lo que parece revelarse al final de esta saga es que «la totalidad humana está destotalizada» y que «la historia está agujereada». El gran proyecto de fundar el Sentido con mayúscula se resuelve en la remisión del mismo al sentido de nuestros proyectos con minúscula, que fracasan en la empresa fundamentalista. Muerto el hegelianismo, de la Astucia de la Razón no quedan más que las razones de nuestras astucias. El Saber que habría de justificar el compromiso de nuestra propia vida requeriría a la vez ser justificado por la misma. El desiderátum sartreano sería que entre nuestra vida y la Historia hubiere, como entre micro y macrocosmos, una «reciprocidad de perspectivas». Pero el espejo que permitiría tal relación especular se ha roto, sin que parece que se puedan recomponer los pedazos. Quizás el mensaje del existencialismo no sea otro que la consigna de recuperar —que es parecido a inventar— para el pedazo que nos toca una chispa de sentido. □

Bibliografía

- Kierkegaard, Sören (1969), *Estudios estéticos II*, tomo IX, trad. de Demetrio Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, pp. 142-143.
- Sartre, Jean-Paul (1973), «Lo universal singular», en *Situations IX*, trad. de Eduardo Gudiño Kieffer, Buenos Aires, Losada, p. 119.
- Kierkegaard, Sören (1969), *La enfermedad mortal o de la desesperación y el pecado*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, p. 75.
- Kierkegaard, Sören (1969), *Estudios estéticos II*, tomo IX, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, pp. 28-29.
- Kierkegaard, Sören (1969), *La repetición*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, p. 244.
- Sartre, Jean-Paul (1979), *La Náusea*, trad. de Aurora Bernárdez, Buenos Aires, Losada (12ª edición).
- Adorno, Theodor W. (1966), *Kierkegaard*, trad. de Roberto J. Vernengo, Caracas, Monteávila Editores, p. 49.
- Kierkegaard, Sören (1961), *Ejercitación del cristianismo*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, pp. 74-75.
- Kierkegaard, Sören (1969), *La repetición*, trad. de D. Gutiérrez Rivero, Madrid, Guadarrama, p. 161.
- Kierkegaard, Sören (1959), *Der Angenblick. Aufsätze und Schriften des letzten Streits*, Düsseldorf / Colonia, p. 343.
- Gorz, André (1967), *Le socialisme difficile*, Paris, Seuil.