

El Problema de una Superación del Existencialismo*

EL tema de estas consideraciones fue elegido con intención muy cuidadosa, a saber, como el problema de una superación del existencialismo, con el acento sobre la palabra problema. Esto quiere decir que no puede tratarse de la superación misma del existencialismo. Pues, así como el existencialismo no es un asunto especial de la filosofía, sino que ha resultado la expresión necesaria de un desarrollo comprensivo de la historia de espíritu, así también su superación es posible solamente desde el movimiento de toda la vida espiritual de nuestro tiempo. La tarea de las consideraciones presentes es mucho más modesta. Se trata sólo de elaborar el problema de una tal superación, de aclarar las condiciones que deben cumplirse en una tal superación, y de indicar la dirección que hay que tomar con eso. Quizás uno puede esperar además de hacerse, a la vez con un despertamiento de la conciencia de problema, más abierto para los planteos de una superación tal que se encuentran ya en la actualidad. Este tema • contiene una presuposición doble, a saber, primero que el existencialismo signifique un movimiento que puede tomarse en serio filosóficamente. La crisis espiritual de nuestro presente encuentra en él una expresión. *Para quien quiere enfrentarse sinceramente con esta crisis, no existe en absoluto ningún camino que pase por alto el existencialismo, y no debe respirarse de alivio todavía por el hecho de que el ruido a la tona alrededor de este fenómeno se ha tranquilizado un poco en los últimos tiempos.* [3/4]

La otra presuposición, que está contenida en este problema, reza que el existencialismo es solamente la *expresión* de la crisis de nuestro presente, no, empero, su solución. Por eso, la primera comprobación necesita en seguida su complementación: Tan poco como uno puede pasar el existencialismo sin hacerle caso, tan poco debe uno pararse en él o incluso obstinarse en defenderlo, por más que esté inminente en nuestro presente el peligro de una tal obstinación a propósito.

Podemos presuponer en este lugar lo que es el existencialismo. Basta recordarnos de unos rasgos más generales que son imprescindibles para el tratamiento de las cuestiones posteriores. Se entiende el existencialismo como es sabido, desde la *amenaza peligrosa de toda la vida espiritual* que se ha aprendido a ver desde los días de Nietzsche como el nihilismo europeo. Después de haber perdido la fe en la razón como el principio fundamental del mundo y de la vida, se había privado en general el mundo espiritual de sus fundamentos portadores. Toda la relación de vida, trascendente al hombre singular, la cual le hubiera podido dar un apoyo, habíase demostrado como engañosa. Y así el hombre se encontraba en una perdición sin esperanza, abandonado al sinsentido y a la destrucción amenazantes. *La angustia se hacía la expresión de todo este abandono inmenso.* Esta angustia es tanto más amenazante cuanto pone al hombre en una situación que a su vez aumenta más aún esta amenaza.

Por esta angustia abarcadora está designada la situación histórico-espiritual, desde la cual sólo puede entenderse el origen del existencialismo. Esto no debe interpretarse mal. No quiere decir que el existencialismo mismo sea simplemente la expresión de esta angustia. Es cierto que la angustia y la desesperación, el aburrimiento y recientemente también la náusea y todos estos templos oscuros sofocantes obtienen aquí una importancia, como acaso no tenían nunca en la historia del pensar humano. Pero no se realizan, en el existencialismo, entregándose el

* Veröffentlicht durch die DIRECCIÓN GENERAL DE PUBLICIDAD DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE CÓRDOBA REPÚBLICA ARGENTINA in der Revista de Arqué, Vol. III, 1954, p. 3-14. Die Seitenumbrüche des Erstdrucks sind in den fortlaufenden Text eingefügt.

hombre simplemente a ellos, sino haciendo frente a ellos sin tentativa de fuga y, si todo apoyo exterior se derrumba, encontrando en sí mismo, en el núcleo más íntimo de la [4/5] propia persona, aquel último apoyo que designa la filosofía de la existencia con su típico *concepto de la existencia*.

La existencia significa así aquel núcleo más íntimo en el hombre que sale también entonces intacto, hasta recién entonces es experimentado justamente, si todo lo que el hombre puede poseer en este mundo y a lo cual puede, a la vez, aficionarse, se le pierde o se demuestra como engañoso. A este ambiente pertenecen no sólo en el mundo exterior los bienes y la posición civil, salud del cuerpo y uso de los miembros, sino también las facultades y capacidades del espíritu y las virtudes de la vida moral que se logran difícilmente.

En lo que queda, si todo eso se demuestra como superficial, como últimamente no perteneciente al hombre, en este núcleo más profundo, que no puede pronunciarse ya por ningunas determinaciones de contenido, capta el hombre un apoyo indestructible a través de todas las destrucciones, capta la existencia y con ella a la vez, en el mismo suceso indivisible, el *absoluto* mismo. Y sólo en el paso a través de todas estas angustias, por soportarlas incondicionalmente, llega el hombre a estas últimas experiencias de ser, capta en la vivencia misma la existencia no demostrable por ninguna deducción lógica.

Ya en este lugar tenemos que detenernos. A pesar de la gran importancia que la nada amenazante tiene en la filosofía de la existencia, no tiene que ver en absoluto con lo que se designa comunmente como nihilismo; pues ella encontró en toda la aniquilación un absoluto, y con razón dice Jaspers que existir y trascender son posibles sólo en un proceso único, indivisible. Pero con eso está dado, a la vez, el *límite*, pues la filosofía de la existencia encuentra este absoluto solamente en el núcleo más íntimo del alma propia, sólo en el aislamiento. Sobre su fundamento no hay ninguna posibilidad de romper las cadenas de esta soledad y de llegar a alguna relación portadora, a algún ser *seguro* afuera del hombre. Pero la vida humana no puede mantenerse de ninguna manera en tal estado. Por cierto, puede ser que tenga que pasar la crisis de la experiencia existencial, quizás pueda estar condenado incluso de haberlo siempre de nuevo, pero no puede perdurar en ella. [5/6]

Si uno no quiere cerrar los ojos frente a estas dificultades, entonces hay solamente dos posibilidades: o hay que reconocer que una vida humana llena de sentido no es posible, para sacar luego también todas las consecuencias de eso; o hay que suponer que una vida humana llena de sentido sin embargo es posible, a pesar de todas las amenazantes experiencias existenciales. Pero entonces debe conocerse la presuposición de esta posibilidad de la vida humana y desde aquí iniciar una superación del existencialismo.

Ahora bien, la primera pregunta de nuestro problema reza: ¿de qué manera se hace posible para el hombre romper las cadenas de la soledad existencial y recobrar la referencia portadora a una realidad afuera de él? Bajo una tal realidad portadora entendemos a otro hombre, una comunidad humana, las instituciones en las cuales ha formado su vida una comunidad tal, pero también las fuerzas del mundo espiritual, en cuanto se hacen fecundas en la vida, hasta un ser divino; en suma, todo lo que puede dar a la vida humana sentido y contenido.

En resumen, podemos decir que es el camino de la vivencia existencialmente amenazante del desamparo hacia un nuevo sentimiento del *amparo*, el cual por cierto, así podemos añadir aquí en seguida, nunca puede anular la experiencia existencial de la amenaza, sino que sólo puede *superarla* en un plano más alto y por eso tiene que ser otra que la seguridad sin problemas del hombre ingenuo.

Antes de que podamos pensar en perseguir las posibilidades singulares que prometen conducirnos en la dirección buscada, parece conveniente orientarse por lo pronto con algunas consideraciones generales en el dominio al investigar. Designamos esta relación nueva, por lo pronto sólo indeterminada, con una realidad como la *confianza*.

Hablamos de la confianza sin más, sin ninguna añadidura más exacta, y entendemos bajo esto no la confianza determinada frente a este o aquel ser determinado, sino una confianza frente al mundo y a la vida en general, que yace más atrás y posibilita recién cada singular confianza determinada, una confianza en sentido general, sin ningún objeto determinado, como surge del sentimiento de un amparo profundo. Podría hablarse de una confianza de vida, si se [6/7] toma vida en la significación general que abarca al hombre y el mundo. Pero quizás sería mejor evitar esta designación en realidad bien justa, porque puede interpretarse fácilmente en un sentido sub-jetivo-psicológico, y hablemos, en lugar de eso, generalmente de una *confianza* de ser. En un sentido semejante podría hablarse también de una *creencia de ser*, si no hubiera el peligro de estrechar el concepto de creencia demasiado en el sentido de una determinada creencia religiosa, mientras que aquí se trata de experiencias que preceden toda consumación religiosa determinada.

Partimos por lo pronto de la tesis de que una tal confianza de ser es la condición necesaria para la vida humana. La pérdida de la confianza de ser conduce necesariamente a la desesperación, a todas estas experiencias críticas existenciales. Pero pueden ser sólo crisis, momentos de decisión, referidos a una otra vida fundada en la confianza de ser. Elevadas a la duración temporal, anulan la vida misma.

Quiero mostrarlo, por lo pronto, por dos ejemplos que quizás estén elegidos bastante arbitrariamente, pero que hacen conocer con especial claridad el asunto en cuestión. Primeramente el uno: *Alfred Nitschke*, de la universidad de Tubingia ha hecho observar con insistencia, en Ja revista "Die Sammlung",¹ que esta atmósfera de confianza es de una importancia decisiva para el *desarrollo de un niño*. En la condición, sin la cual no puede desarrollarse ninguna vida infantil, ni aún bajo las circunstancias exteriores más favorables. Queda retrasado, se atrofia en el desarrollo físico como también psíquico y muere al final. Tiene parecido con eso, lo que queremos llevar como pregunta para lo siguiente, de que hay que experimentar toda la confianza en el mundo y en la vida en general originariamente por la confianza en un *hombre* determinado que da protección y amparo. Podemos apiicar estas relaciones fundamentales de la vida infantil también a la vida humana en total: la atmósfera de la confianza es la condición indispensable sin la cual no es posible ninguna vida humana.

La diferencia frente a la vida infantil consiste solamente en [7/8] que el niño vive en un mundo de confianza sin problemas, que después de todos los sacudimientos está restablecida en su seguridad, mientras que el hombre adulto tiene que luchar recién por esta confianza contra las dudas que surgen siempre de nuevo; y se plantea aquí la cuestión, de qué manera el hombre puede ganar una nueva confianza de ser, después de haberla perdido una vez. La cuestión es difícil, porque es muy dudoso, si después de la pérdida anterior puede forjarse una confianza tal por el hombre mediante un empeño consciente, o si debe esperar hasta que le venga de' otro modo. En todo caso, esta confianza nueva debe tener un otro parecer que la confianza infantil sin problemas. *Podrá mantenerse sólo por un esfuerzo siempre nuevo contra la duda en cada caso nuevamente amenazante y de este modo destacarse como un bien frágil más allá del plano de la angustia y desesperación.*

El otro ejemplo es un trabajo del médico *Herbert Plügge* (ahora en Heidelberg) en la revista "Psyche"². Plügge se ocupa aquí con casos de suicidio que econtró en su clínica, y llega al resultado de que se trata no sólo en los casos más raros de una causa "suficiente", por la cual sería comprensible esta decisión, sino más bien de una perturbación de la relación emocional frente al ambiente, que él designa como la pérdida de la *esperanza* y que puede conducir al suicidio por un motivo relativamente insignificante.

¹ Alfred NITSCHKE: *Angst und Vertrauen* (Angustia y confianza). Die Sammlung, 7. Jahrg. 1952. S. 175 ff.

² Herbert PLÜGGE: *Psyche*, 5. Jahrg. 1951, S. 433 ff.

Esencial es, con eso, el sentido en que habla Plügge aquí de la esperanza, respectivamente de su pérdida, pues tampoco aquí se trata de esta o aquella esperanza determinada, de la esperanza en un suceso determinado, que uno puede representarse plásticamente; sino de aquella esperanza más profunda que significa, sin determinado fin representable, la relación con la vida en total. Hemos destacado aquí, pues, la esperanza como la condición de la posibilidad de la vida. Oponiendo, empero, esta esperanza a la desesperación tenemos también aquí el punto de partida para la superación del existencialismo. Es más: considerado exactamente, somos reconducidos de un otro modo al mismo problema que habíamos abordado antes desde la confianza; pues esperanza es la confianza en el futuro, [8/9] es decir, el aspecto temporal de lo que habíamos determinado desde el presente como confianza. *Es la relación portadora que determina más cMá del presente la relación con el fondo de ser y que es algo completamente diferente e infinitamente más profundo que la confianza ligera en una casualidad favorable.* En este contexto hay que recordar a la vez la investigación importante que ha hecho Gabriel Maree] como "Bosquejo de una Fenomenología y Metafísica de la Esperanza"³ y que señala exactamente en la misma dirección. También él designa aquí la esperanza como el "acto por el cual se supera activa y victoriosamente esta tentación (a la desesperación)", e indica en este contexto que esta superación de la desesperación es dada al hombre no como regalo y menos aún en distracción, sino que debe ganarse en un esfuerzo activo.

Con estos conceptos de la esperanza, de la creencia de ser y de la confianza de ser está circunscrito, de una manera primera, el ámbito en que se mueve la afirmación de que en el problema de la superación del existencialismo está en juego la recuperación de un nuevo amparo para el hombre. Pero frente a eso surge en seguida la objeción: ¿Cómo podemos hoy todavía tender con sentido hacia un nuevo amparo después de habérsenos revelado tan imponentemente el desamparo de nuestra existencia? ¿No es, después de estas experiencias, cada aspiración hacia un nuevo amparo ya un esquivar frente a la dureza de estas experiencias, ya una *huida en la ilusión* que creíamos haber superado precisamente? Quizás está permitido en este lugar, no como argumento demostrativo, sino sólo como alusión de una posibilidad, la indicación que ya empieza a destacarse en nuestro tiempo, especialmente en la poesía, un tal sentimiento agradecido del *amparo de ser*. Y tenemos que contar siempre con la posibilidad de que los poetas son, en un sentido muy profundo, precursores de un movimiento filosófico posterior, porque ellos —no cargados de la pesadez más grande de un pensar sistemático— puede seguir más rápidamente al movimiento de la vivencia y muestran así la dirección a la consideración filosófica. Por eso parece tan significativo que empieza a expresarse en la poesía, [9/10] después de todos los peligros y terrores, un nuevo sentimiento de afirmación de ser agradecida, un *consentimiento* espontáneo con el propio ser del hombre y con el mundo, como se enfrenta con él. Especialmente queremos señalar a dos poetas: a Rilke y a Bergengruen. El nuevo tomo de poesía de Bergengruen "El Mundo Salvo" termina con la confesión:

Was aus Schmerzen kam,
 war Vorübergang.
 Und mein Ohr vernahm
 nichts als Lobgesang.
 (Lo que provenía de dolores
 fue transitorio.
 Y mi oído escuchaba
 sólo cantos de alabanza).

Un sentimiento pues de agradecimiento afirmativo. Y Bergengruen no es por cierto ningún

³ Gabriel MARCEL : *Homo Viator*, übers, v. W. Rüttenauer. Düsseldorf, 1949.

hombre de quien podría decirse un optimismo barato⁴. En este sentimiento profundo de agradecimiento es muy parecido a Rilke que al fin de su camino puede decir también:

Alles atmet und dankt,
O, ihr Nöte der Nacht, wie ihr spurlos versankt.
(Todo respira y agradece
oh, miserias de la noche que se hundieron sin dejar huellas).

Precisamente Rilke es ante todo importante en este contexto porque el ha atravesado, como quizás ningún otro, todos los abismos de la desesperación existencial. Tanto más significativo es que él en sus últimos años, hasta ahora poco advertidos, es decir, después de la terminación de las "Elegías de Duino", ha penetrado hasta [10/11] una superación tal. Se muestra aquí lleno de un sentimiento profundo de felicidad, salvado seguramente en la *totalidad del ser*, en testimonios que parecen conducirnos profundamente adentro de las experiencias aquí aludidas. "Todo ser es conforme", así dice aquí. En este contexto se encuentran las frases que pueden designarse como la última confesión de Rilke: "Nuestra palabra penúltima puede ser una palabra de la miseria, pero... la última de todas sea bella".⁵ Las "Elegías" significan así una palabra de la miseria, de la *misero*., como dice el texto originario francés, con lo cual es permitido tener en cuenta todo el trasfondo pascaliano de este concepto. Pero esta es, frente a este nuevo conocimiento, sólo la palabra penúltima, superada y corregida por una palabra última, que sea bella, es decir una palabra del consentimiento alegre. Pero éste es exactamente nuestro problema de una superación del existencialismo.

Pero otra vez aparece la objeción: ¿No nos hemos hecho demasiado fácil la cuestión? ¿No es eso la palabra personal de dos poetas singulares? ¿Cuál motivo tenemos para tomar filosóficamente en serio estas manifestaciones poéticas? Por cierto, como palabra de poeta sola, no demuestran nada de validez general. Pero quizás contienen, no obstante, una primera indicación anticipante a las experiencias reveladoras de un tai amparo nuevo que puede superar fecundante la crisis del existencialismo.

Después que está mostrada así la meta de un nuevo amparo como presuposición para cada posible superación del existencialismo, resulta recién ahora la pregunta auténticamente filosófica por la manera de la cual puede lograrse esta meta, es decir, de qué manera el hombre, que está privado de todas sus relaciones portadoras de vida y echado atrás hacia su última soledad, puede ganar una nueva confianza en el mundo circundante. Los problemas aquí son muy complicados; trato de señalar brevemente unos de los más importantes. [11/12]

1. Podría partirse, por lo pronto, como lo he hecho en un trabajo anterior⁶, de la consideración de que todos los temples amenazantes, que fundamentan la filosofía de la existencia como la experiencia decisiva, tienen algo en común que separan al hombre del mundo y lo encierran en sí mismo. Cada dolor grande, cada desesperación real echa al hombre atrás en su soledad; y al revés: si el hombre debe *abrirse* para un mundo exterior y este mundo exterior debe mostrarse a él de nuevo como accesible, entonces él mismo debe encontrarse en un estado feliz. Hablo, con eso, generalmente, de "feliz", para designar, por lo pronto con una palabra en lo posible simple toda la pluralidad de los estados de ánimo entre sí mismos muy diferentes.

Si diferenciamos, lo que por el momento queremos admitir como simplificación más gruesa, en el hombre, entre las *dos posibilidades fundamentales* de los temples oprimientes y

⁴ Véase O. F. BOLLNOW: *Friedrich Georg Jünger, Werner Bergengruen. Zwei Dichter der neuen Geborgenheit*. (Dos poetas del nuevo amparo). *Zeit-sehr. f. Eeligions und Geistesgeschichte*. 3. Jahrg. 1951, S. 229 ff.

⁵ En la traducción alemana de los versos franceses, véase O. F. BOLL-NOW: *Das Weltbild des Reifen Būke* (La imagen del mundo del Eilke maduro). *TJntiversitas*, 7. Janrg. 1952, S. 681 ff, además: *Bnke*, Stuttgart 1951, S. 335 ff.

⁶ O. F. BOLLNOW: *Das Wesen der Stimmungen* (La índole de los temples). 2. Aufl. Frankfurt a. M. 1943.

elevantes, penosos y felices, corresponde a esta polaridad exactamente la otra polaridad entre el encerrarse en sí mismo y la franqueza, el ser abierto frente al mundo. Un lado encierra al hombre en sí mismo y le corta todo el contacto con el mundo exterior. El otro lado, por el contrario, lo abre y le posibilita recién el contacto con cualquier realidad fuera del hombre. De alguna manera está ligado el problema de la realidad portadora fuera del hombre con el fondo básico de los *estados de ánimo felices*. Es cierto que con eso el problema no está solucionado de ninguna manera, pero está indicada, por lo menos de un modo muy general, una dirección en la cual hay que buscar una solución.

2. Ya *Jacobi*, apoyándose a su vez en un pensamiento de Hume, ha hecho notar que una realidad fuera del hombre, también la de las simples cosas visibles, no es demostrable en principio sino que se abre sólo en un acto de la fe. Mucho más vale esto entonces para las realidades espirituales. Precisamente este pensamiento nos ayuda en el contexto presente. Pues si hablamos arriba de una realidad "portadora", nos referimos a una tal que no sólo limita la vida humana como impedimento exterior sino en la cual el hombre [12/13] puede apoyarse y de la cual puede fiarse. *"Portador" quiere decir aquí: un sostén seguro en que el hombre puede apoyarse, un punto sólido (de Arquímedes) fuera de él que posibilita recién la vida propia*. Y aquí vale de hecho la frase de que una realidad tal es accesible sólo de la manera que designa *Jacobi* como fe.

3. *El lugar, empero, donde se enfrenta al hombre, primeramente y sobre todo, una tal realidad portadora, que le lleva más allá de la desesperación, es el otro hombre, el Tú fraternal que se le acerca*. De este lugar sobre todo tienen que partir, por eso, las consideraciones siguientes. Por cierto, no se sigue que el existencialismo no haya visto al prójimo; al contrario, es precisamente su mérito haber conocido, en lugar de la partida idealista de la conciencia, la ligadura con un co-mundo humano. Pero en el mundo de las relaciones con los prójimos quedó un trasfondo difuso, el mundo de la masa, frente al cual tenía que destacarse en cada caso el movimiento existencial. No se vio al otro hombre en su relación portadora, fomentante, ayudante. Por eso preguntamos por las relaciones que constituyen la realidad de un Tú viviente. Sobre todo Buber ha hecho notar siempre este aspecto. Marcel ha reducido la diferencia entre un Tú auténtico viviente y una realidad dada sólo exteriormente a una fórmula simple: como traspaso del Ello al Tú. En el primer caso, en el Ello, el hombre no está dado de otro modo que toda otra naturaleza, como mero ser de impulso, como mecanismo psíquico impulsado por su egoísmo que obedece a las leyes de la causalidad como cada otro suceso natural, el hombre pues como lo consideran el conocimiento práctico y la psicología científica.

En el otro caso, en cambio, en el Tú auténtico, se trata en el hombre de un ser capaz de libertad y bondad, de un hombre socorrido y cumplido con cuya fidelidad puedo contar. Y otra vez es importante que esta certeza de la lealtad del otro hombre nunca resulta de una demostración desinteresada y menos aún puede ganarse mediante una demostración tal contra las dudas existentes sino que resulta sólo de un suceso que hemos designado antes, de una manera indeterminada, como fe o como confianza. Resulta solamente si me comprometo realmente con el otro hombre, si me "en- [13/14] gage", lo que es el concepto francés correspondiente, y si me arriesgo a mí mismo en este engagement. *Esto ocurre en el encuentro concreto de la relación amorosa. No hay por principio ningún saber de la humanidad del otro hombre afuera del riesgo de un encuentro amoroso*.

Pero si se realiza este encuentro, entonces se abre en el amor un otro mundo en que se transforma no sólo la imagen del otro hombre, sino además también la del mundo en total. *Scheler* ha hecho notar, acaso primeramente, que ciertas experiencias de ser últimas son accesibles sólo para el hombre amante. El amor, pues, como órgano metafísico. *Binswanger* ha continuado desde entonces estos aspectos de una manera maravillosa, concreta y ha

mostrado cómo el mundo aparece aquí como portador y protector ⁷. El mundo en total se revela aquí en una perfección nueva. Y es decisivo considerar estas vivencias no como una ilusión subjetiva sino de tomarlas en serio como reales experiencias de ser.

Así se muestra aquí detrás de toda la destrucción y toda la amenaza, como una experiencia más profunda, un ser no obstante salvo y seguro, en que el hombre puede sentirse protegido a pesar de toda su inquietud existencia!. Esto no significa que no conoce el peligro o no lo tiene en cuenta debidamente. Siempre hemos hecho notar que las experiencias existencia!es no son anuladas, sino solamnte superadas por experiencias nuevas y más profundas. *Para la designación de este fundamento indestructible en toda la destrucción, se ofrece el concepto de lo "salvo", como está experimentado y pronunciado independientemente en hs poetas citados.* Sabiendo de este fundamento salvador del mundo, el hombre está confiado, y en tal estado se fundamenta el sentimiento de un *nuevo amparo*, de este fundamento salvador del mundo, el hombre está confiado ⁸, sino que ha superado las experiencias existencialistas en una actitud más elevada.

Trad. WALTHER BRÜNING

Imprenta de la Universidad Nacional de Córdoba (B. A.)- — Octubre de 1954

⁷ L. BINSWANGER: *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. (Formas fundamentales y conocimiento del ser humano). Zürich 1942.

⁸ Véase: O. F. BOLLNOW: *Von der Tugend des Getrost-seins* (acerca de la virtud del ser confiado). Die Sammlung, 7. Jahrg. 1952, S. 169 ff,