

ALCANTARA

SUMARIO

	Páginas	
Un libro sobre la Filosofía de la Existencia	3	<i>Eugenio Frutos.</i>
Nuestros clásicos: Sátira	13	<i>Juan Pablo Forner.</i>
Despertar y Para un retrato de Nidia Giorgio de Medicis	14	<i>Manuel Pacheco.</i>
Recuerdos: Lejanías cordobesas	15	<i>Miguel Muñoz de San Pedro, Conde de Canilleros y de San Miguel.</i>
Hiperespacio	17	<i>José Canal.</i>
La siesta	18	<i>M. Ostos Gabella.</i>
Nuevo alegato sobre Colón español	19	<i>El Marqués de Morella.</i>
Soneto del Unigénito	25	<i>José Martínez Fernández.</i>
La canción del vencido	26	<i>Manuel Arjonilla Terrero.</i>
Montemor	27	(+) <i>Ana de Lancaster-Laboreiro y Souza de Villalobos.</i>
Ideario Extremeño	31	<i>Vicente García de la Huerta.</i>
Cada noche me embarco	32	<i>Santos Sánchez-Marin.</i>
Cincuentenario de su muerte: Don Juan Valera	33	<i>Pedro Romero Mendoza.</i>
A José M. ^a Gabriel y Galán	42	<i>Eugenio Payo.</i>
Páginas de humor: No más, calvos	43	<i>Manuel Rodríguez Montero.</i>
La lectura	45	<i>Mariano Roldán.</i>
Villanueva de la Serena	47	<i>Juan Antonio Muñoz (Presbítero).</i>
Poemas de la juventud: Yo me buscaba (Soneto)	52	<i>Fernando Bravo y Bravo.</i>
El niño que no jugó nunca (Cuento)	53	<i>José Antonio G.^a Blázquez.</i>
Páginas antológicas: Castilla	61	<i>Ramón Pérez de Ayala.</i>
Poesía y arte sociales. Alcance y definiciones: Una moneda con doble precio ..	63	<i>José L. Majada Neila.</i>
Breves	71	<i>Eladia Montesino.</i>
Afán	72	<i>Arturo Benet.</i>
Ave María Purísima: Recuerdos del año Mariano	73	<i>Marcelino González-Haba.</i>
Contigo todo es luz	76	<i>Francisco-Emilio García.</i>
Integrales de romanidad: Rumania, sangre de España	77	<i>Ricardo Becerro de Bengoa.</i>
Baladas de antaño: La gallina duende ..	82	<i>Juan Luis Cordero.</i>
Carta abierta	83	<i>El Alférez de San Pedro.</i>
Poesía femenina	85	<i>Mario Angel Marrodán.</i>
Somos romeros de la Peña	89	<i>Gregorio Carrasco Montero.</i>
Coplas para el camino	92	<i>Manuel Arjonilla Terrero.</i>
Soneto y Siempre de blanco	93	<i>J. Ramos Aparicio.</i>
Crítica sin hiel	95	<i>«Un Aprendiz de Hablista».</i>
Pensamientos	97	<i>Murger, Pi y Margall, De Maistre y La Bruyère.</i>
Melodía: Amanecer	98	<i>«Amenofis».</i>
Romance del ciervo muerto	100	<i>César Pablos.</i>
Mirador: Crónica	101	<i>Curio O'Xillo.</i>
VIII Aniversario: Don Tomás Martín Gil ..	103	<i>La Redacción.</i>
Recensiones	104	<i>«Omar el Zegrí» y Valeriano Gutiérrez Macías.</i>
Notas breves: De dentro y de fuera	112	<i>José de la Peña.</i>
Noticia de Revistas	113	<i>José Canal.</i>
Certámenes	116	
Láminas		

Nuestros artistas: «Gitanos», por Antonio Solís Avila y fotos de Pérez Sánchez, Mas, Castellanos, Arribas y Olivenza.



ALCANTARA



Año XI

JULIO - AGOSTO - SEPTIEMBRE

Núms. 93-94-95

Un libro sobre la

Filosofía de la Existencia

LA moda del «existencialismo» produjo una abundante literatura de divulgación sobre el tema. Pero muchos fueron libros del momento, sin valor filosófico. Otros trataron de aclarar que la filosofía existencial era una forma importante del pensamiento actual, caricaturizada en la moda existencialista. Estas obras, documentadas y filosóficas, expusieron principalmente—ya en conjunto, ya en monografías—el pensamiento, muy diverso, de los filósofos que se agrupaban bajo esa etiqueta común, y mostraron la peculiaridad de cada doctrina, y también sus profundas raíces en el pensamiento occidental cristiano.

Pero, en medio de la diversidad de teorías, podrían señalarse algunos rasgos comunes que explicasen el fundamento de esa designación unitaria, de «existencialismo», o más propiamente filosofía existencial, que podía aplicarse a todas. El sentido popular olfateaba esa unidad, aunque no fuera capaz de aclararla y la aplica, en algunos casos, indebidamente.

El libro que vamos a reseñar se propone aclarar, con rigor filosófico, ese fondo común y dar, así, breve y precisamente, una idea de la «filosofía de la existencia» (1).

Me limito, en general, a seguir el hilo de su exposición, para dar al lector no especializado, una idea del conjunto. Sólo en ocasiones añado algunas referencias a obras posteriores a su aparición o no consideradas en el texto; o bien, modifico algunas expresiones de la traducción. Así, las expresiones heideggerianas «existencia propia e impropia» se traducen, como es frecuente, por «existencia auténtica o inauténtica», lo que implica una valoración que Heidegger excluye expresamente. Del mismo modo, Kierkegaard no habla del «individuo», sino del *Singular*, y los alemanes distinguen el doble sen-

(1) Bollnow, Otto F.—*Filosofía de la Existencia*.—Traducido por Fernando Vela. Rev. de Occidente. Madrid, 1954.

tido, pues no es el hombre individual considerado como «individuo» de una especie, sino como un concreto singular irrepetible. Al final, añado algún comentario.

El libro de Bollnow presenta una exposición clara, breve y precisa de la primera etapa de la «filosofía existencial», es decir, anterior al «existencialismo» francés y a su «moda» en el mundo. Su atención se centra, por tanto, en Alemania, y el estudio está concebido como un capítulo de la *Filosofía Sistemática*, publicada por Nicolai Hartmann, en 1942.

En la *Introducción*, el autor señala su propósito. Ciertamente, difícil. No se trata de historiar el movimiento existencial moderno, ni de defenderlo o discutirlo críticamente, sino de «hacer ver cuál es su peculiar aportación» (p. 18). Para esto no se puede estudiar cada filósofo, sin extraer el «común rasgo existencial» de sus personales modos de filosofar. Estos modos son muy diferentes: en Jaspers, una metafísica de la existencia; en Heidegger, una «ontología de la existencia» como ontología fundamental del problema de ser; en los teólogos dialécticos (Barth, Baltman, Guadini, Przywara, etc.) es un elemento, aunque importante, de una experiencia fundamentalmente religiosa; en los poetas o novelistas, como Rilke o Kafka, una experiencia personal concreta en un todo, a veces, de alcance cósmico.

En tal variedad, sólo se puede señalar, incipientemente, dos rasgos comunes: su principio genético en Kierkegaard (incluso en los poetas) y su necesidad de trascenderse, no quedándose en «mera» filosofía de la existencia.

Arraiga en la «filosofía de la vida», al modo de Nietzsche o Dilthey, pero como una superación, para darle fundamento. En esta filosofía, el término «existencia» designa sólo la existencia humana, pero no la vida en general del hombre o su existencia «externa» en medio de la sociedad, sino el «mero ser-aquí», un previo e irreductible núcleo que se aprehende en la «experiencia o vivencia existencial», y de que Kierkegaard dió ejemplo en su «pensador existente», para el cual en su pensamiento le va la vida. Pero el pensamiento le es extraño a la vida, que se teje de actos por lo cual la «paradoja» le es esencial a la situación humana.

Se trata, después, de la «experiencia existencial» y del concepto de «existencia».

En la experiencia existencial, «existir» es una desnudez última, a que se llega cuando se prescinde de nuestro mundo natal y habitual, nuestras facultades corporales y espirituales, nuestra circunstancia cultural. Más allá, tras esta precisiva operación, le queda al hombre su mero ser-aquí, su «existencia». Creo que los lectores de Kafka pueden tener una viva impresión de ese «qué» último, aun después de una sustancial metamorfosis. Las expresiones espaciales que aquí se amplían son, por supuesto, metafóricas: no indican, sino muy de lejos, la esencia del salto fundamental que se da en la «experiencia existencial». En ella, la «existencia» propiamente no se aprehende, se barrunta; no se llega a poseer plenamente, se escapa.

conducir. Así, la llamada «teología negativa» declara que todo lo que se predique de Dios hay, al mismo tiempo, que negarlo, pues si no se determinaría, lo que no cuadra siendo Infinito. La «experiencia existencial» presenta, en su proceso resolutivo, una analogía con este procedimiento, pero sólo una analogía formal, que no implica la experiencia religiosa.

Las tendencias «irracionalistas» de la filosofía de la vida no corresponden tampoco exactamente a la experiencia existencial. En aquella se considera, como en Bergson, que se puede alcanzar la auténtica y viva realidad por caminos extrarracionales. Pero, para alcanzar la «existencia» son insuficientes tanto los caminos racionales como los extrarracionales de la intuición o el sentimiento. Hay que saltar por encima de todas las determinaciones de contenido.

El «desasimiento místico» de que habla, por ejemplo, el Maestro Eckehart, presenta también analogías formales con el proceso preciso, ya que se habla de que el alma debe desprenderse de todo, incluso de sus virtudes, para que su existencia quede «sobre una libre Nada». (p. 36). Pero esto conduce a una beatitud última en la unión del hombre con Dios o en su fusión con el Cosmos (en la mística panteísta), mientras la «experiencia existencial» lleva a la soledad, a la angustia y a la desesperación.

Tampoco es igual la submersión en la Nada del budismo, ya que aquí el hombre, al anegarse, pierde la tensión, se hace pura pasividad; mientras que rebota sobre la «Nada existencial», para llevar a su máximo la «tensión de ser», quedando en sí mismo, destinado a lo que ha llamado Heidegger «resolutividad» (*Entschlossenheit*).

Mayor acercamiento a la «experiencia existencial» se da en la interpretación unamuniana del *Quijote*, con su desasimiento, desasosiego, compromiso y resolución. Bollnow considera que mientras Unamuno se aproxima a la filosofía existencial, Ortega y Gasset se acerca a la filosofía de la vida al modo diltheyano, lo que advierte el traductor como discutible, pero que me parece tiene un cierto fondo de verdad.

Es claro que no es fácil conceptualizar esta «experiencia existencial». No se puede decir propiamente «qué es», es decir, darle un contenido. Cabe renunciar completamente a toda definición y considerar que el «pensador existente» debe limitarse a «introducirse» de modo cada vez más profundo en su vivencia existencial. Esto es lo que hace Jaspers; lo que ya hizo Kierkegaard. Añadamos que es también la posición de Marcel, puesto que considera que su filosofía es su propia experiencia. En esta posición no cabe el sistema. Puede intentarse también construir nuevos conceptos o arbitrar nuevos medios de aprehensión de esa latente «existencia», que la patienten. Es lo que ha intentado Heidegger.

Un rasgo común a todas estas posiciones es el esencial carácter de *referencia* que toda «existencia» tiene. En Kierkegaard esta referencia apunta a Dios; en Jaspers a la «trascendencia» en general; en Heidegger al mundo, a sí mismo y a la nada. En la primera etapa del pensamiento heideggeriano, que aquí se reseña, es muy difícil

señalar un auténtico trascender; en cambio, en la segunda etapa aparece clara la referencia del *Dasein* al Ser, como único ente «puesto a la luz del ser», lo que ya permite hablar de una trascendencia en sentido propio.

Tanto en Jaspers como en Heidegger el concreto existir humano (el *Dasein* o ser-ahí) es sólo una posibilidad de «existencia». Es decir, la «existencia humana» en sentido propio es un paradigma, una meta que el *Dasein* puede alcanzar o no. Quiere decirse que sin la esencia del *Dasein* consiste en su *existencia*, no todo *Dasein* realiza plenamente su «esencia», como en la teoría platónica, las cosas sólo imperfectamente realizan su esencia o *εἶδος*, que es su arquetipo o paradigma. Así, el *Dasein* puede realizar una «existencia propia o impropia», en sentido heideggeriano.

Pero no se trata de que el *Dasein* que no alcanza la «existencia propia» se pueda ir aproximando a ella gradualmente, sino que se trata de un salto cualitativo, que Bollnow señala como «dualismo externo», considerándolo rasgo común de la «filosofía de la existencia», ya que también se da en Jaspers, a diferencia de la «filosofía de la vida» donde la aproximación a una vida auténtica supone un cambio gradual, partiendo de la vida cotidiana. Esta vida es, en Heidegger, «caída», y el *cuidado* (*Sorge*) propio de la estructura indiferenciada del *Dasein* se transforma en *angustia*, en la «existencia propia». La *vida* tiene, pues, un valor negativo, frente al positivo que le da la «filosofía de la vida».

No podía faltar, en un libro sobre este tema, la relación del hombre con el mundo, común en principio con la «filosofía de la vida», pero opuesta a ella en el modo de ver la relación. Para la «filosofía de la vida», el hombre se encuentra natural y positivamente sumergido en el mundo, articulado con el resto del todo cósmico, en un orden adecuado. También para el Idealismo hegeliano el hombre se encontraba en un todo ordenado y comprensible. Hegel recoge, a través de Spinoza, la vieja afirmación parmenoidea de que ser y pensar coinciden, o más aún: son lo mismo. Por esto se declara que la realidad es enteramente racional.

En cambio, en la «filosofía de la existencia» se niega expresamente esta adecuación y aquel orden. Kierkegaard afirma que «en la existencia no hay ninguna identidad de pensar y ser». El hombre aparece como «confinado» en este mundo (H. Lipps) o «arrojado» en él (Heidegger), sintiendo el dolor de su finitud. Frente a cualquier forma de idealismo, se reconoce la inmediata realidad, pero esta realidad le es al hombre inadecuada y aun hostil. De aquí, el absurdo y la paradoja. Los escritores «existenciales» han dado forma literaria a estas ideas. Aquí se citan los poemas de Rilke y las novelas de Kafka. Puede añadirse, posteriormente, obras como la de Camus, especialmente *El mito de Sísifo*, o las de Sartre. El hombre se sitúa en una permanente inseguridad, que debe ser asumida. Para los existencialistas, asumirla es situarse en la desesperación. Pero la historia nos muestra otras variantes: puede ser asumida epicúrea o estoicamente, como de hecho ocurrió en la crisis del mundo griego.

Puede engendrar la indiferencia, la retracción, la tranquilidad. Depende del momento histórico y del carácter de quien la asuma.

Añadamos que por «mundo» se entiende todo lo que queda fuera del núcleo existencial, incluso nuestra propia vida psíquica; tanto «la existencia subjetiva como la realidad objetiva», dice Jaspers.

En esta coexistencia del hombre con el mundo se da, primariamente, la coexistencia con los prójimos. El contorno humano es el más inmediato que nos ofrece el mundo. Pero, también aquí, aparece la desvalorización. Para Kierkegaard, es ante todo el *singular*. Para Jaspers, el solitario, que no se sume y se pierde en la masa. Para Heidegger, la «existencia propia» es la que se aleja de la vulgar charlatanería, curiosidad y ambigüedad de hombre común, del *Man* o «se», que se manifiesta en frases como «se dice», «se hace», sin que se determine quien lo dice o lo hace singularmente. Para Sartre—añadimos—la relación con el prójimo es fundamentalmente, de hostilidad, como expresa en su famosa frase: «el infierno son los otros».

Se comprende esta valoración, si se considera que la existencia propiamente humana es una conquista, que en cada momento hay que reconquistar y mantener, pues «lo natural» es la caída y submersión en la masa.

Sin embargo, en cuanto un ser humano sólo «existe» en relación con otro, esta soledad existencial tiene que ofrecer una «apertura» al prójimo; no es nunca un encerrarse en sí mismo, pues esto destruiría la autenticidad existencial. Pero es la apertura de un existente que ha logrado la «existencia propia» a otra que también la ha logrado, y participa del carácter quebradizo de toda autenticidad, que fácilmente se pierde en la caída y el dejarse arrastrar por lo común.

Ya se comprende que tan exigente «comunidad existencial» no es la que corresponde a las comunidades que han alcanzado perduración histórica. Puede aparecer, sin embargo, históricamente, basada en la «libre lealtad», como ha precisado Jaspers, en cuanto constituye «un lazo libremente aceptado y constantemente renovado», (página 74).

En el mundo y en su relación con los prójimos y consigo mismo, el hombre se encuentra siempre en una *situación*. Esta es una realidad concreta, llena de sentido, que abarca lo exterior y lo interior. Pero, en la «filosofía de la existencia», el hombre no está natural y adecuadamente trabajado a la situación en que se encuentra, sino que se acentúa lo que hay de obstaculizador y doloroso. En la «situación» y frente a ella nos encontramos en un general «temple de ánimo», en la expresión de Heidegger. Por ella experimentamos lo que la situación tiene de inseguro y de extrarracional. Aunque las situaciones vitales cambien, la «situación existencial» del hombre ofrece ciertas constantes. Así, el hombre es siempre finito, y experimenta esta finitud en su saber anticipado de la muerte; está siempre sujeto al dolor y a la responsabilidad de sus determinaciones para resolver una situación. Esta «situación», como natural a la existencia humana, es llamada por Jaspers «situación-límite». Expe-

rimentar estas situaciones-límites es, por una parte angustioso, pero es, por otra, la condición precisa para saltar de la existencia impropia a la propia. Por la anticipación de la muerte, la angustia y la conciencia moral se consumen, según Heidegger, las falacias de la vida vulgar y se instala el *Dasein* en la «existencia propia».

La angustia es, como se advierte un «temple de ánimo» fundamental. Bollnow trata de destacar los rasgos esenciales de la angustia en los filósofos de la «existencia», pero no debemos olvidar que hay diferencias profundas, pues mientras en Kierkegaard tiene un sentido teológico, en Heidegger nos da una categoría ontológica de la «existencia» y en Sartre predomina la dimensión moral. La elaboración del concepto que hace Bollnow es, no obstante, muy justa.

Se señala, como es ya clásico, frente al miedo, su indeterminación y falta de fundamento. Se angustia uno de Nada, y la Nada es la realidad que en la angustia se hace patente. (Aquí sigue a Heidegger). Por esta experiencia se llega a la «existencia propia» y, así, Nada y angustia cobran un sentido positivo.

Sólo en el desamparo el hombre siente su necesidad de decidir por sí mismo, su libertad. La angustia es, así, como dice Kierkegaard, el «vértigo de la libertad». Rilke y Unamuno son traídos como testigos de esta experiencia. Es sabido que podrían alegarse otros ejemplos literarios. Uno, muy conocido para nosotros, de Antonio Machado, que, como Kierkegaard, la considera inseparable de la existencia desde la niñez:

Es una tarde cenicienta y mustia,
destartalada, como el alma mía,
y es esta vieja angustia
que habita mi usual hipocondría.
La causa de esta angustia no consigo
ni vagamente comprender siquiera;
pero recuerdo, y recordando, digo:
—Sí, yo era niño, y tú, mi compañera.

El mismo Machado se dió cuenta de su anticipación. Se apunta aquí también la falta de fundamento.

Bollnow analiza, en este capítulo otros «temples de ánimo» existenciales como el aburrimiento, la melancolía y la desesperación.

También la melancolía es un tema central en la poesía de Antonio Machado.

El «desamparo» se expresa metafóricamente de esta manera:

Recuerdo que una tarde de soledad y hastío
¡oh tarde como tantas! el alma mía era,
bajo el azul monótono, un ancho y terso río
que no tenía un pobre juncal en su ribera.

Pero todas estas experiencias son valoradas de un modo positivo por la «filosofía de la existencia» en cuanto asumirlas verdaderamente le da a la existencia humana su autenticidad. Así, dice Kierkegaard, que cuando se ha elegido de veras la desesperación, sólo

en ella «llega la personalidad a quietud; no con necesidad, sino con libertad, y sólo entonces se ha conquistado lo absoluto» (p. 95).

En esta conquista le cabe la primacía a la «anticipación de la muerte», que es la situación-límite por excelencia. Su importancia para la «filosofía de la existencia» es decisiva, y así no es de extrañar que Bollnow le consagre tres capítulos.

Trata, en el primero, de delimitar o definir negativamente. La «muerte existencial» no es la muerte consoladora de los románticos, que libera al hombre del dolor de la existencia. Se cita a Novalis. Nosotros podríamos recordar a Espronceda:

Débil mortal, no te asuste
Mi oscuridad ni mi nombre;
En mi seno encuentra el hombre
Un término a su pesar.
Yo compasiva le ofrezco
Lejos del mundo un asilo,
Donde a mi sombra tranquilo
Para siempre duerma en paz. (1)

No es tampoco la muerte la natural sucesión de la vida, en un proceso evolutivo donde sólo significa cambio y perduración. Ni un debilitamiento de la voluntad vital; ni algo insignificante para quien se siente incluido en la marcha de un pueblo; ni algo que no importe al hombre, porque precisamente no puede «ser vivida», idea que ya aparece en estoicos y epicúreos.

En el segundo capítulo, se analiza la evolución de la idea de la muerte en Rilke, desde los *Modos de vida y muerte del Corneta Christoph Rilke* hasta los *Sonetos a Orfeo*, pasando por el *Libro de las horas* y los *Cuadernos de Malte Laurids Brigge*. La conclusión es que Rilke, en sus profundas experiencias, se acerca a la concepción existencial intuitivamente—sobre todo en los *Sonetos*—pero no la alcanza en su plenitud. Primero, muerte y vida se funden en una embriaguez final; después, la «muerte propia» aparece como un fruto que interiormente se madura, en un proceso que requiere tiempo; por último, la muerte es el ensalzamiento de la propia existencia, que se «excede» en su frágil cima y cuyo «fracaso» (en la expresión de Jaspers) es su realización como creación de una auténtica existencia humana.

Pero, la «muerte existencial», que en el tercer capítulo (undécimo del libro) se precisa conceptualmente, es una presencia o anticipación, en todo instante, de una fuerza adversa a la vida, que es una «posibilidad segura», que «imposibilita» todas las demás, y que puede sobrevenir en cualquier momento, con o sin maduración, esto es, sin estar ligada a un proceso temporal. Ni suave tránsito, ni exterior acontecimiento, ni culminación de la vida. Presencia feroz que arranca a la vida de su seguridad, que le da tensión y la instala en la «existencia propia». En este sentido, es el *Dasein* «un ser-para-la-

(1) *El Diablo Mundo*, Canto I.

muerte», según la conocida expresión heideggeriana. La presión determina una tensión que no se da cuando la muerte se considera como elemento de un proceso natural o como tránsito a otra vida.

El parentesco de Rilke con la vivencia existencial estriba en que la muerte no es considerada como externa, sino como interior a la existencia misma. Pero el resto de sus vivencias—y la metafísica de la muerte, a la que Bollnow alude, pero que no trata por razones metódicas—se apartan de la experiencia existencial. Unamuno y Antonio Machado están más cerca de ella.

Desde luego, tal experiencia supone la adscripción puramente terrena del hombre; pero no supone necesariamente ateísmo; basta la duda, la inseguridad esencial. Para un auténtico creyente, la experiencia queda rebasada en su mismo comienzo; puede sentir la finitud hasta la angustia, pero este «temple de ánimo» no desemboca en el desamparo y la desesperación, sino en la esperanza. Tal es el proceso de la experiencia existencial en Marcel, a partir de su conversión.

Esta viva experiencia de la muerte y la finitud, es decir, de la contingencia humana, ha situado el tema del tiempo en el cogollo de la «filosofía de la existencia». Ya el tema del tiempo era importante—y para Bergson central—en la «filosofía de la vida». Pero lo que allí era principalmente fluencia, aquí es discontinuidad, Instante.

Ciertamente, se recoge la conexión en el presente de los tres momentos temporales, como ya lo había explicado muy bien San Agustín (*Confesiones*, XI). Pasado y futuro tienen presencia en el presente. Pero, en la «filosofía de la vida», el pasado es el fondo sobre el que descansa el presente y que le ofrece su seguro suelo, y el futuro es una riqueza contenida de posibilidades que pueden desplegarse. En cambio, bajo el áspero signo de la «filosofía de la existencia», la herencia del pasado es una carga que presiona y limita el presente, y el futuro es lo advenidero, con sentido equívoco, ya que puede consistir en un dejarse llevar por lo que sobrevenga, en la «existencia impropia», o un determinarse de modo que la significación del Instante cobre su sentido de sí mismo y no le venga de una finalidad, alcanzada o no, que pueda proponerse. Este es verdaderamente el «tiempo existencial», y como tal, esencialmente «discontinuo», según ya advirtió Kierkegaard del tiempo histórico. De esta forma, el momento o el Instante es un «absoluto»; como dice Kierkegaard, «aquel equívoco en que tiempo y eternidad se tocan»; o como se expresa Jaspers: «Lo que en el momento está desapareciendo, sin embargo, es eterno: esto es, «existencia»». (p. 144).

Tal posición, sobre todo si se tiene en cuenta la esencial temporalidad del ser, en este sentido, parece en principio antihistórica. Sin embargo, es sabido que el concepto de «historicidad» juega un papel fundamental en la explicación de la existencia humana.

Pero debe notarse que es la «historicidad» y no la «historia». La historia, en su curso objetivo; es cambio, la historicidad de la «existencia» es repetición, reiteración. (*Wiederholung* es el término heideggeriano)

Esto debe entenderse en el sentido de que la «existencia propia» repite en la concreta singularidad de cada uno su propia determinación existencial: ama o lucha o muere, repitiendo, como amaron, lucharon o murieron otros hombres, pero lo hacen de nuevo y por sí mismos. César puede ser una «réplica» de Alejandro, como Napoleón puede serlo de César, en este sentido. No cuenta el cambio histórico, sino la repetición existencial de sus actos; el sujeto y no la obra. «Repetición» no quiere, pues, decir tradición ni progreso: es algo ajeno a ambas ideas, que corresponden a la historia y no a la «historicidad». El hombre no vive en su flujo histórico, sino en su momento equívoco eterno-temporal. Con esto queda a un lado el relativismo de las doctrinas historicistas. Y, sin embargo, el hombre se retrae a su puro presente, en máxima tensión. Lo mejor será repetir las palabras de Kierkegaard, que el autor aquí cita: «Quien sólo en esperanza quiere elevarse sobre el presente, es cobarde; quien sólo en el recuerdo quiere olvidar al presente, es voluptuoso; hombre es quien, con el valor de la repetición, vive en el presente, y cuanto más claramente es consciente de esto, tanto más gana en profundidad». (p. 153).

Queda el hombre, así, comprometido en su momento. El concepto sartriano de *engagement* está emparentado con esta concepción, pero ha tenido amplias derivaciones morales y políticas que no son de este lugar. El «fracaso» necesario de la «existencia comprometida» es en Jaspers la consecuencia de esta situación. Pero, en el fracaso, es posible transmitir la antorcha, que otras manos—las que libremente quieren—cogen y a su vez transmiten. La historia, resultado de esta «historicidad» es una historia de cimas, como la «historia monumental» de Nietzsche. Cuenta poco el proceso evolutivo y mucho el cambio y las personalidades señeras.

El hombre, así, no está en la historia, no es arrastrado por el fluir de los acontecimientos, sino que se desgaja de este fluir en la soledad existencial del Instante. Se «historifica», como dice Heidegger (1), en cuanto es esencialmente «temporalidad».

Con esto da Bollnow por terminada su exposición de los rasgos fundamentales de la «filosofía de la existencia» en su situación originaria. Hace una brevísima referencia al desarrollo posterior (tras la segunda guerra de este siglo) en Francia y en Alemania, especialmente en la obra de Hans Lipps. Señala también las obras literarias paralelas a este segundo desarrollo: Sartre, Simone de Beauvoir, Camus, Marcel, Saint-Exupéry, Malraux en Francia; T. E. Lawrence, D. H. Lawrence, en Inglaterra; E. Jünger y J. Weinheber, en Alemania.

Viene después un intento, también muy breve, de recopilación y crítica. Se rechaza la objeción corriente de nihilismo dirigida contra estas doctrinas, pero la verdad es que no se salva su valor positivo

(1) He puesto detalladamente el capítulo V de *El Ser y el Tiempo*, que se refiere a la historicidad, en mi trabajo *Sobre el Ser histórico y la Historia*. (Universidad, Serie I, n.º 9. (Zaragoza, 1951). Págs. 5-30).

ni queda suficientemente anulada esta objeción, pues se nos dice que la «existencia» queda «incondicionada», esto es, falta de todo fundamento racional, por lo que las doctrinas existenciales incurren en el *irracionalismo*, con sus graves consecuencias científicas y éticas, contra lo que certeramente nos previene la encíclica *Humani Generis*. Por otra parte, se señala la soledad, la subjetividad en que deja al hombre. El mismo «compromiso» es consigo mismo y sin fundamento real alguno; un obrar bien porque sí, un comprometerse por puro gusto de libre juego. Esto significa que la llamada «filosofía de la existencia» sigue dentro de la *corriente imanetista* de la filosofía moderna. Pero esta corriente es negativa y, a la larga, estéril. Cada sistema filosófico puede ser creado como se crea una obra literaria o artística: en el ámbito de la pura subjetividad. Cierto que un creador poderoso sugerirá, descubrirá, incitará. Pero todo esto es algo distinto de la *verdad razonada*. Sólo en el terreno de la teoría de las ciencias, como en la Lógica matemática o en la Epistemología de la Física, se encuentran intentos de construcciones filosóficas racionales, salvando la filosofía tradicional. Aunque la filosofía existencial descubra y explore nuevas regiones del ser humano—como en su haber señala Bollnow—o lo enfoque desde nuevos puntos de vista, si la conclusión es la existencia enriscada en cimas inaccesibles, se seguirá la no comunicación, la imposibilidad de entenderse unos hombres con otros, que es el gran fallo social de nuestra época.

Superar esta situación es imposible dentro de la «filosofía de la existencia». Tiene que saltar sus propias barreras. El mismo Bollnow escribe: «Así, el límite que la filosofía de la existencia ha de rebasar para rebasar sobre sí misma por impulso interior, está en el tránsito de la desesperación a una nueva creencia» (p. 169). La cuestión viene de lejos. No es ya la rotura de la razón con la fe, sino la irracionalidad de la existencia misma y la falta de sentido de la vida. Esto puede encontrarse ya en el Romanticismo (1). Creer en la razón, como en el siglo XVIII, es todavía creer en algo, pero el irracionalismo subjetivista, al quitar esta base deja caer la existencia del hombre, en la nada que es, por su radical contingencia. Muy pocos pueden mantenerse erguidos en este derrumbe. La filosofía existencial, atenta sólo a ese último núcleo humano, ha olvidado que la misma experiencia produce muy diversos resultados, según quien la experimenta y las circunstancias en que se experimenta. Aunque un grupo selecto pudiera asumir la desoladora experiencia existencial, manteniéndose en su cima, su traducción al público en general provocaría el desaliento y el vacío de una existencia sin objeto. Si no se cree en nada por encima o por debajo de la existencia, ésta cae, porque nada la sostiene, ya que, por su contingencia, se consume en sí misma, y es por esencia perecedera.

EUGENIO FRUTOS

(1) Véase el libro de Joaquín Casaldueiro, titulado *Visión y forma de «El Diabolo Mundo»*, de Espronceda. Insula. Madrid, 1951.



NUESTROS ARTISTAS: «Gitanos», por Antonio Solís Avila