

EXISTENCIA Y AUTONOMIA DEL HOMBRE

Por LUDWIG LANDGREBE*

* Original: *Existenz und Autonomie des Menschen*, publicado en *Philosophisches Jahrbuch*, Munich 1968. (Traducción de M. Kerkhoff).

EL interés que el hombre toma en su existencia es más antiguo que la filosofía de la existencia, y hasta más antiguo que lo que llamamos, dentro de la tradición occidental, la filosofía. Dondequiera tengamos noticia de seres semejantes a nosotros, sea por tradición escrita o por monumentos y ruinas, nos encontramos con un ser que lleva su vida actuando —y es ésta precisamente la única condición bajo la cual nos es lícito hablar de seres semejantes a nosotros. Actuar, sin embargo, significa obrar a base de deliberaciones, de imaginación de fines asequibles por medio de la acción, de caminos para alcanzarlos: de manera que el hombre se nos presenta como un ser que imagina, delibera, en fin, piensa; un ser que, de una u otra manera, debe haber aprehendido ya el curso de las cosas, tomando en cuenta, por medio de conjuraciones, magia, culto, sacrificios, aquellas potencias que efectúan ese curso —si es que quiere tener la esperanza de éxito. Lo que, por ende, nos enseñan las reliquias de las antiguas culturas prehistóricas, muestra al hombre como un ser que “piensa”, en este sentido: que su pensar no sirve a una contemplación libre y desinteresada del mundo, sino que se dirige por el interés básico de poder conservar, guiar y fomentar su

existencia; muestra al hombre como un ser que, en vez de quedar indiferente frente a sí mismo, se compromete, desde el primer momento, en sus deliberaciones. Es por eso que el postulado de un pensar comprometido, lejos de haber sido inventado por filósofos preocupados por la existencia del hombre, ya ha sido cumplido, de alguna manera, antes de toda filosofía.

Claro está, sin embargo, que la pregunta por la existencia no se formuló entonces, como pregunta, o incluso como problema filosófico, simplemente porque, de un modo determinado, estaba ya contestada por la tradición. La misma filosofía se enlaza con tal tradición: comienza como crítica del mito, preguntando si éste puede, todavía, —y en la forma como está conservado— cumplir con su tarea de satisfacer el interés del hombre en llevar su vida en coexistencia con los demás; comienza a examinar, dentro de la crítica del mito, si y hasta qué grado se sostiene frente al pensamiento reflexivo lo que en él se conserva en forma de cuentos expresivos. En este respecto, la filosofía ya ha emprendido la tarea de la desmitologización, referida primero a los mitos heredados de la época prehistórica, más tarde a lo que recién se ha formado —y siempre volverá a formarse— como sustituto del mito, como pseudo-mito, como ideología.

Pero con todo y este interés directivo del hombre en la aprehensión del mundo y el puesto del hombre en él, la pregunta misma por la existencia no se hace problema aún, ya que está, de antemano e implícitamente, contestada en una comprensión previa acerca del mundo y de su fundamento. No se hace problema sino cuando ya no se consideran satisfactorias ni obligatorias todas estas contestaciones anticipadas: sólo entonces la existencia humana se descubre como problemática, y sólo entonces habrá una, o varias, filosofías de la existencia.

Después de la guerra, Emmanuel Mounier, el filósofo francés prematuramente fallecido, escribió un libro que apareció (en alemán) bajo el título “Introducción a las filosofías de la existencia”, y donde él diseñó un árbol genealógico del existencialismo en cuyas raíces figuran sobre todo Sócrates y San Agustín; mientras que, el tronco es representado por Kierkegaard del cual salen varias ramas, formadas por filosofías ateístas y cristianas de la existencia. No discutiremos aquí cómo se trata en estas filosofías el concepto de la existencia, ni tampoco podemos bosquejar aquí toda la genealogía histórica de las filosofías de la existencia; solamente discutiremos, a grandes rasgos, la raíz del problema de la existencia del

hombre *como* problema: ¿cómo se explica que la pregunta por su existencia sale a la luz, como problema, tan tarde, si en todas las épocas, el deseo humano de conocimiento —en el sentido del “Todos los hombres apetecen por naturaleza saber” de Aristóteles— estaba dirigido por el interés de cerciorarse de su puesto dentro del todo para asegurar la validez de su modo de vivir? Ya dije que esto no es el caso sino cuando todas las respuestas dadas de antemano han perdido su vigencia.

¿En qué forma, entonces, se plantea el problema como problema?

Se plantea como problema de la facticidad del hombre: el hombre se encuentra en su estar como en el puro “que es y ha de ser”, inderivable en su facticidad, lanzado en ella como en algo incomprendible y absolutamente casual. Es esta la pregunta que expresa la perplejidad fundamental del hombre moderno: encontrarse casualmente en un mundo incomprendible, determinado por potencias incontrolables y opacas, aunque soltadas en su mayoría por la facultad humana de intervenir en el curso de las cosas, por medio de ciencias y técnicas.

La pregunta, en fin, que debemos contestar es esta: ¿es acaso tan natural, como hoy día podría parecer, que la pregunta del hombre por su puesto en el mundo se formula como pregunta por la mera facticidad y contingencia?

No pudo aparecer como pregunta sino cuando ya no nos apoyan todas las respuestas que con anticipación la contestaban. ¿Cómo se llegó a esto? Para comprenderlo, es preciso examinar primero las respuestas dadas a través de nuestra historia.

Hubo, en resumen, dos maneras de responder, la clásico-antigua —si se me permite hablar de manera tan simplista y global—, y la cristiana; esta última acuñó el término de existencia en el sentido que se le da aún en nuestra época: existencia es el estar, la facticidad, el *actus essendi* a diferencia de la *quidditas*, llamada más tarde el ser-así. Todo lo que es lo de un modo determinado, como esto y aquello; es determinable como aquello que es. El ser-qué o la esencia es por la que pregunto al preguntar “¿qué es esto que está aquí?”, a diferencia de la pregunta: “¿de hecho es? ¿De hecho hecho es tal cual es?”, pregunta que se refiere a la facticidad de este ente. *Essentia*, esencia, ser-qué y estar-ahí se encuentran, entonces, en cierta relación, y por medio de esa relación se contesta la pregunta por la existencia, el estar-ahí, de diferentes maneras, mas de un modo predeterminado primero por el pensar griego.

Describámoslo brevemente. Llamamos ente a aquello que es actual y que se muestra o está presente como tal. Se presenta en un aspecto determinado, en una forma, figura, en la cual puede concebirse como tal por el pensamiento. Es siempre un ente que corresponde a su esencia; el que sea actual tiene sus fundamentos, y conocer significa conocerlo desde sus fundamentos. Uno de los fundamentos, es la forma: al no estar en esta forma no sería para nosotros. Pero debe haber algo que ha cobrado esta forma, para mostrarse como tal, a saber la materia. Lo que es, es materia formada y concebible solamente como tal. El hecho de que sea actualmente este aspecto de esta forma, tiene sus razones, sus causas eficientes, por ejemplo: el que aquí ha crecido debido a la luz del sol, el que ha sido llevado acá, ha llegado, se ha movido. En su estar-ahí es, por ende, resultado de un proceso de movimiento. Este movimiento en el cual, algo es siempre de nuevo deviene, perece, este movimiento es eterno. Lo permanente en él son las formas que vuelven a actualizarse siempre en igual modo. Conocimiento no lo hay sino de lo general, de las formas, de las ideas; pues el hecho de que algo haya recibido, en su devenir, esta forma, figura como presuposición del hecho de que está ahí, para nosotros, como esta particularidad o individualidad determinada; como tal particularidad individual es perecedero, y lo que permanece, siendo siempre lo mismo, es el proceso, el movimiento. El mundo, como este movimiento, es eterno. El estar, cada vez particular, en él, o el que exista, ahora y aquí, como éste —esta facticidad puede, naturalmente, ser objeto de la pregunta por sus fundamentos, mientras que el proceso no es visible en toda su totalidad; el conocimiento no lleva sino a una comprensión general acerca de los tipos de fundamento, y no a una derivación de la facticidad determinada en su necesidad evidente y general. Ello no significa que todo lo que es sea algo casual según su estar-ahí. Aristóteles, mostró que hablamos del azar siempre de una manera relativa: si alguien dice que casualmente encontró a su deudor en la plaza de mercado, quiere decir que no ha ido a la plaza de mercado con la intención de encontrarlo allí, habiendo, no obstante, razones para que el deudor estuviera en la plaza de mercado. Si el acreedor hubiera ido sabiendo que iba a encontrar allá a esa hora al deudor, entonces no diría que lo ha encontrado casualmente ya que el encuentro estaría fundado en el movimiento de su ir y su buscar. En este sentido, el hablar de la casualidad del estar-ahí es siempre relativo, dependiendo de las razones por las que se pregunta. Mas por encima de todo

devenir impera la necesidad la cual se llamó en la antigüedad *moira*, *ananke*. Este curso circular está predispuesto y con ello la pregunta por la existencia de algo particular, del hombre, aquí y ahora en su estar, se hace superflua. El estar-ahí tiene su sentido en que conduzca su vida, dentro de su finitud, en la manera adecuada a su esencia.

La segunda respuesta que, derivada de la griega, ha contestado de antemano la pregunta por la existencia, es la cristiana. El mundo no es eterno, está creado por Dios, tiene comienzo y final. Dentro de ese proceso del devenir del mundo, entre su comienzo y final, el hombre se encuentra en su tiempo y lugar actual, y si él se pregunta “¿quién soy yo?, ¿por qué soy?”, entonces la respuesta es que en su vida se va a decidir sobre si quiere vivir en cercanía o lejanía de Dios, y con ello se hace la decisión sobre la salvación de su alma. El estar-ahí del hombre, como de esta particularidad individual, es lo mismo que el del mundo en el cual vive, un estar fáctico, y la respuesta a la pregunta por la facticidad, a la pregunta: “¿Por qué Dios hizo el mundo? ¿Por qué estoy aquí?” ha sido dada, en forma clásica, por San Agustín: *Quia voluit*.

Se enfrentan, entonces, la eternidad y necesidad del mundo, por un lado (griego), y la existencia fáctica del mundo, fundada en la insondable voluntad creadora de Dios. Pero esa voluntad insondable no hace que el hombre esté abandonado, en su existencia, a la casualidad o a un destino imprevisible. Dios no es solamente el creador de los mundos, quien los creó según el modelo de las ideas en su espíritu, él no es solamente el Dios-Creador quien ha creado el mundo según su intelecto, sino que, hecho hombre en la figura del Salvador, se ha revelado como Dios del amor. Por hacerse hombre, él le ha concedido al hombre un puesto elevado sobre todas las cosas, sobre todo lo que en el mundo se realiza según sus ideas; y con ello ha indicado que la existencia humana no se agota en un sujetarse a las condiciones del devenir terrenal que lo afecta con los golpes del destino, el sufrimiento y la muerte; ha indicado que, por eso, su estar en el mundo tiene un doble significado, ya que por el modo de su vivir y actuar se decide sobre la salvación de su alma. Y es esta salvación, esta afirmación de su vida a pesar de sufrimiento, mortalidad, experiencia de debilidad, caída en los vínculos del mal, es esta *beatitudo* que apetecen todos los hombres. Así, la vida en este mundo es tomada por un peregrinaje hacia la salud eterna que el hombre puede esperar porque ha sido absuelto de la cruz de

su existencia por Dios, quien, hecho hombre, tomó a su cargo, él mismo, esta cruz. Con ello, el estar-ahí del hombre en el mundo no es pura facticidad expuesta a lo ignoto, sino que este estar arrojado al mundo ha recibido su sentido que señala más allá de la vida finita en la Tierra. De tal modo, la facticidad, el estar fáctico casual, si bien es reconocido, es privado de su carácter de *factum brutum*, y con ello queda contestada la pregunta por el "que es". En este mundo el hombre sí es el grano insignificante sobre el cual pasa el devenir, pero esto no vale sino para el aspecto de su estar temporal y éste, a su vez, señala hacia más allá de sí.

¿Cómo es posible que esta respuesta a la pregunta por la existencia del hombre se puso en duda, dio lugar a que la existencia como pura facticidad se tornara en un problema?

En qué sentido la respuesta ya estaba dada por la fe y el pensamiento cristianos, ha sido indicado por referencia a San Agustín; si queremos comprender cómo se convirtió en el problema de la facticidad, podemos, otra vez, seguir una indicación de San Agustín. En las "Confesiones" nos muestra las dos fuentes de esta respuesta: de los filósofos ha aprendido que el fundamento del mundo debe ser un principio espiritual que está conforme con el pensar conceptual; aquí él piensa en la doctrina antigua esbozada arriba: todo lo que es, sólo es para nosotros en cuanto que es algo determinado que, dentro de esa determinación, sólo es concebible según su forma. El fundamento que ha dejado existir algo concebible, debe ser, él mismo, una inteligencia, y de hecho el hombre puede concebir lo divino en virtud de su naturaleza racional. Pero, sigue San Agustín, lo que no ha podido aprender de los filósofos es que este fundamento espiritual del mundo se identifica con el Dios revelado en Cristo: eso no lo sabemos sino de la Sagrada Escritura. La filosofía de tradición cristiana, por esta misma razón, ha distinguido, por un lado, lo que podemos conocer por la luz natural del intelecto acerca de Dios, a saber, su función como creador del mundo, como inteligencia creadora divina, y, por el otro, lo que solamente podemos saber por la fe en la tradición de la Sagrada Escritura, a saber, que el Dios que en Cristo se ha revelado como Dios de la redención y del amor es el Dios Salvador. Estos dos caminos hacia la certeza sobre Dios: el camino de la luz natural del intelecto hacia el Dios Creador como fundamento del mundo, el camino del saber, y, frente a él, el camino del creer, como camino hacia el Dios Salvador —estos dos caminos son los que, siempre de nuevo, trataba de delimitar y relacionar el pensamiento medieval.

La controversia se agudiza, al comenzar la época moderna, en el punto donde la respuesta cristiana a la pregunta por la existencia del hombre se hace problemática, de manera que las raíces del problema de la existencia como problema de la facticidad, planteado en la filosofía de la existencia, hay que buscarlas en el resultado de la controversia entre razón y fe; ésta pertenece, si somos estrictos, a la prehistoria de la filosofía de la existencia, y de ninguna manera, el preguntar de ella significa una moda pasajera: a tanta distancia están las raíces de la aporía que en ella aparece, que, para comprenderla, se necesita re-situarse en lo fundamental de la metafísica, como Heidegger lo hizo al preguntar: "¿por qué hay, en absoluto, algo, en vez de no haber nada?" La historia del pensar occidental no ha sido tratada todavía en toda su coherencia respecto de la génesis del problema de la facticidad, y aquí no podemos naturalmente mostrar sino algunos puntos de empalme en este camino.

Al comenzar la época moderna Descartes dio un gran paso adelante en la determinación de la relación entre el Dios Creador, cognoscible como fundamento del mundo, y el Dios Salvador revelado, accesible a la fe solamente, en fin, de la relación entre razón y fe. Dice en las "Cogitationes privatae": "Tres milagros hizo Dios: la creación del ser de la nada, el libre albedrío y el Dios-Hombre." ¿Cómo piensa Descartes el libre albedrío creado por Dios, y cuál es su relación con el intelecto como facultad de conocimiento? Que el hombre, como animal racional, sea hecho a imagen de Dios, es una vieja doctrina cristiana. Por el carácter de retrato que tiene su intelecto, el hombre puede conocer aquello que reside en el espíritu divino como arquetipo y que sirve de modelo de la creación. Pero Descartes, examinando el procedimiento de las ciencias naturales matemáticas que están por formarse, agrega que Dios no le ha implantado al hombre la comprensión de formas eternas solamente, sino además la comprensión de las leyes de su proceso evolutivo, de verdades últimas, elementales, de carácter matemático. Modernamente expresado: le ha implantado al espíritu humano la posibilidad de la comprensión de la fórmula según la cual Dios hizo el mundo; este conocimiento lo capacita, no a conocer solamente, sino a dominar la naturaleza, a continuar creativamente su proceso evolutivo.

¿Cómo se relaciona a esto el libre albedrío que Dios le dio al hombre? Según Descartes, el hombre no se distingue, en este respecto, de Dios. Pues no hay una libertad mayor que la libertad de elección. Dios, al crear el mundo, eligió entre el ser y el no-ser; esta

libertad de elección fue transmitida al hombre, como libertad de elección entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal. Esto quiere decir: le ha dado al hombre la capacidad de asentir a lo que él, por medio de su luz natural, ha reconocido como verdadero y bueno. Esta libertad no es, por ende, arbitrariedad, sino la libertad de elección en un ser dotado de inteligencia y cuya voluntad se determina por lo que la inteligencia reconoció como verdadero. Su libertad tiene a la inteligencia como ley, pero sigue siendo libertad, ya que la inteligencia es suya propia, implantada en él, de manera que él, al obedecer a su intelecto, no obedece a un amo ajeno, sino a sí mismo. En este sentido, la libertad es autónoma, una libertad que se da a sí misma su ley. La existencia del hombre, por ende, es la existencia de un ser libre, autónomo, es decir de un ser que puede autodeterminarse en su pensar.

Hemos mostrado que el problema de la existencia tiene su prehistoria en la controversia sobre la relación de razón y fe; ¿qué sigue, para ella, de la doctrina cartesiana? El hombre tiene la libertad de asentir a lo que su intelecto reconoce como verdadero; la libertad tiene su ley en la inteligencia implantada en él. Se sigue que toda verdad alcanzable tiene que medirse según el criterio de la posible comprensión de verdades racionales implantada en él. Esto quiere decir: la verdad de la Revelación es medida por la verdad de la razón, y lo conservado y creído por la tradición es juzgado críticamente según su posibilidad y probabilidad.

Este es el resultado de la vuelta que dio la controversia sobre la relación de razón y fe, al fundarse el pensamiento moderno en Descartes. ¿Hasta qué grado se anuncia en ella ya la posibilidad de la problemática de la existencia como facticidad? Después de Descartes va a pasar mucho tiempo hasta que se plantee esta cuestión: la certeza de sí mismo del hombre como sujeto inteligente y libre, que es a la vez la certeza de su capacidad de dominar el curso del mundo, equivale a una autoconciencia que excluye el pensamiento de su propia casualidad, de la facticidad ciega de su estar-ahí.

¿Cómo, no obstante, llegó esa respuesta de Descartes a estremecer en sus cimientos la autoconciencia moderna del hombre como ser libre y autónomo de ese hombre que está en camino de convertirse, por medio del conocimiento, en el dueño de su destino?

Para comprenderlo, nos remontamos al dicho ya citado de Descartes de que a los milagros hechos por Dios pertenece la creación del hombre como un ser libre. Vale como milagro lo que no capta la inteligencia innata en el hombre, lo que no se puede sino creer,

con confianza en la palabra de Dios conservada en la Sagrada Escritura. La libertad no es, entonces, derivada de la naturaleza racional del hombre; no sabe de ella sino a base de esa tradición fácticamente existente. Lo fáctico es lo que no puede derivarse de principios concebibles por el intelecto o, como dice Lessing, más tarde, en una carta a Schumann: "Las verdades casuales de la historia no pueden nunca probar las verdades eternas de la razón." Si la filosofía es, según la determinación tradicional, el despliegue de la facultad humana del intelecto, entonces ella tiene que fracasar ante el *factum* de la libertad, ya que la libertad es un milagro.

De hecho figura como problema fundamental de toda la época postcartesiana el cómo llevar a un acuerdo la libertad humana con la necesidad de las leyes del curso del mundo, cognoscible por la razón humana. Y es la convicción de que todas estas tentativas han fracasado la que forma el punto de partida para la pregunta por la existencia del hombre formulado por el existencialismo, especialmente el de Sartre. El llevó la pregunta por la existencia del hombre hasta el punto extremo donde se muestra, de la manera más clara, que ésta es el resultado de una larga prehistoria —un resultado que deja parecer aporético el problema fundamental del hombre moderno, y con el cual la idea de la autonomía del hombre desemboca en una crisis radical. Sartre se remonta explícitamente a Descartes; éste, dice Sartre, ha fundamentado la libertad del hombre como lo esencial de su existencia, de un modo ambivalente: la libertad de elección entre lo verdadero y lo falso, el bien y el mal, es una libertad bastante problemática: no es, propiamente, una elección, pues lo único que el hombre puede elegir es la negación, el rechazo de lo reconocido como verdadero y bueno por la razón, mientras que lo positivo, lo bueno y verdadero, no lo puede elegir porque no lo puede producir él mismo; ya le es dado por su razón, implantada en él por Dios. De manera que, al elegirlo, no se obedece a sí mismo, sino a otro, a Dios con sus verdades; y entonces la elección no es elección, y tampoco la libertad es libertad. El hombre ha recibido la potencia de crearse, él mismo, su mundo, a base de su conocimiento, mas no ha recibido la posibilidad de responsabilizarse de sus acciones, pues su libertad no está fundada en él. Se ha puesto en su mano, no en seguida, mas en la larga evolución le su saber racional, en la ciencia, el conocimiento del principio evolutivo del mundo; él puede conocer, por lo menos *idealiter*, el devenir como un proceso de determinación continua; y no descansará hasta que haya eliminado, por medio del conocimiento, todo

lo casual que le sobreviene como destino. Y de hecho el marxismo ha sacado esa conclusión, ya que para éste la libertad equivale al reconocimiento de la necesidad.

Pero entonces se pierde lo singular, el que la libertad es siempre la libertad de un individuo, en lo general del proceso reconocido como necesario y al cual no se puede sino sujetar en su necesidad —siendo esa la única elección libre. Con ello, queda rota la autoconciencia del hombre que encontró la satisfacción de su existir en su libertad.

Que se haya llegado a ese resultado se debe, como explica Sartre, a que Descartes, si bien descubrió la libertad, vaciló en sacar las consecuencias del descubrimiento; las reservó a Dios, y ahora importa que el hombre gane para sí lo reservado: no hay sino libertad humana. Sólo al realizar este paso, el hombre es una existencia libre, porque solamente entonces puede hacerse responsable de lo que hace con el mundo. En su actuar, no puede remontarse a mandamientos de antemano válidos que le prescriben lo verdadero y lo bueno que tiene que elegir, pues no tiene acceso al “en-sí”: diariamente debe volver a inventar lo verdadero y bueno, una tarea muy incómoda, ya que no permite ninguna apelación a ningún valor ni valer, sino que remite al hombre a sí mismo, a su existencia con su tener-que-elegir. Una vez descubierta la libertad, la existencia humana no puede concebirse sino como esta pura facticidad; encargarse de ella es realmente una insinuación paradójica: el hombre querría encontrar apoyo en algo universalmente válido, pero al hacerlo, ya ha abandonado lo esencial, su libertad. La pasión de la libertad es una pasión inútil, su existencia es absurda, y al hombre se le exige que soporte ese absurdo.

Tenemos que tomar en cuenta, sin embargo, que el existencialismo de Sartre, al sacar estas consecuencias, no contiene sino la mitad del problema, porque no considera el cómo se ha llegado a ese problema, el cómo la pregunta por la libertad pudo figurar como pregunta razonable; en vez de ello, Sartre piensa como si el descubrimiento de la libertad fuese algo natural —lo mismo que, de otra manera, el marxismo, con el cual Sartre se identifica en este punto.

Tenemos que considerar, por último, cómo fue olvidado el otro lado del problema, a saber su hacerse problema, cómo se formó la opinión que, ante este problema, la filosofía tuviese que capitular, y si ésta puede ser la última palabra del pensar consciente.

La convicción de la capitulación de la filosofía ante este problema ha sido expresada, de manera históricamente efectiva, por Kier-

kegaard. Dice en sus diarios: "El que Dios pudo crear seres libres, es la cruz que la filosofía no pudo portar, mas en la cual quedó colgada". Cómo ha de entenderse esto, se ilustra en las "Migajas filosóficas", donde Kierkegaard se refiere al dicho de Lesing antes mencionado.

Colgada quedó la filosofía en la cruz de la libertad: ello se muestra en su culminación —Hegel. Kierkegaard interpreta la filosofía de Hegel, al igual que una gran parte de sus contemporáneos, a la luz de la crítica que Scheelling expresó en sus cursos berlineses, escuchadas por Kierkegaard; éste entiende el sistema de Hegel como un sistema de necesidad reconocida y deducida, donde no queda lugar para la libertad del hombre como individuo, quien es convertido, con todo su actuar, en marioneta del espíritu universal: la verdad de la existencia del individuo se sumerge en lo absolutamente universal de la idea absoluta.

Aquí está el origen de la pregunta moderna por la existencia del hombre, tematizada por la filosofía de la existencia; ésta, en su agudización extrema, en Sartre, interpreta el hecho de la existencia del individuo como lo casual frente a la necesidad del curso del mundo, como la pura facticidad, sin sentido, incomprensible. En el punto de partida de esa evolución se encuentra la convicción del fracaso de la filosofía de Hegel, del último intento de conciliar a la razón y la fe, de contestar la pregunta por el hombre de tal manera que se justifique tanto la libertad como la necesidad del hombre de formar activamente el mundo y de hacerse responsable de su actuar. Esta convicción de la época posthegeliana se basa en una interpretación muy determinada del concepto hegeliano de Dios, entendido en el sentido de la metafísica moderna. Ya Pascal, en la época postcartesiana, les había reprochado a los pensadores que no tratan sino del Dios de los filósofos, del Dios Creador como fundamento del mundo, en vez del Dios Salvador, del Dios de Abraham, Isaac, Jacob, del Dios de los profetas y del Nuevo Testamento. De igual manera, los que criticaron a Hegel comprendieron su concepto de Dios como el del fundamento del mundo, pensable en el conocimiento intelectual— y eso vale tanto para Kierkegaard, como para los hegelianos jóvenes y, en su comitiva, los marxistas, que creían poder despachar todo tipo de conocimiento de Dios como invención o construcción de la razón pensante humana.

Debemos, sin embargo, preguntarnos si aquí se dio una comprensión legítima de las intenciones de Hegel. No es que tal comprensión significase ya la solución del problema de la existencia;

pero podría mostrar por qué la razón de su dificultad ha de buscarse en otra parte.

En otras palabras: tenemos que preguntarnos si Hegel no haya tal vez planteado el problema en la perspectiva olvidada desde Descartes: el estar del hombre como ser libre no puede captarse desde el concepto metafísico de Dios como fundamento creador del mundo; lo que pueda significar para el hombre, modernamente, la libertad como autonomía, esto no le es dado de antemano, junto a su disposición como animal racional. También Kant ha luchado mucho tiempo con el problema de derivar la libertad como autonomía moral desde la esencia de la razón; pero terminó hablando del hecho de la ley moral como de una de majestad divina cuya raíz es inexplorable. Hegel, por el contrario, parte del hecho de que esta oscuridad está iluminada, mas no a base de los principios propios de la razón: esta libertad no la pudo descubrir el hombre por sí mismo, sino que se le fue asignada por la Revelación: al hacerse hombre, Dios ha reconocido al hombre como a su igual, como libre, y a la vez ha pedido de él una relación libre de sujeto a sujeto —modernamente hablando: del yo al tú, de manera que, la libertad de Dios no puede actualizarse sino por medio de la libertad humana y su responsabilidad por el mundo.

La revelación de Dios, sin embargo, es relatada por el evangelio como el hecho de su encarnación, crucifixión y resurrección, y es sólo por este hecho que sabemos de él. No obstante, se quiere que sea un hecho que posee verdad y necesidad eternas. Reconciliar la fe con la razón equivalía para Hegel a la tarea de concebir en el pensamiento que el fundamento del mundo como Dios Creador se identifica con el Dios Salvador quien solo le ha proporcionado la libertad al hombre. ¿Qué significa, sin embargo, este concebir? ¿Acaso derivación, deducción desde lo absolutamente universal, desde la idea? ¿O no presupone Hegel más bien el *factum*, cuando dice: “Toda la revelación no dice sino el hecho de que (Dios) se ha revelado”? Esta tradición tiene que concebirse pensando, es decir, en su necesidad; pero no se trata de un concebir que deriva el estar de los seres individuales libres desde lo absolutamente universal, sino de la reminiscencia retrospectiva de la condición bajo la cual el hombre ha llegado al saber de su libertad y de su responsabilidad para la formación del mundo con ayuda de esa libertad— pues la libertad no puede permanecer meramente interior, lo interiormente sabido debe exteriorizarse, debe manifestarse en el mundo y su historia, en la constitución de las relaciones humanas. En la tercera

parte de sus conferencias sobre la filosofía de la religión, Hegel habla de cómo el mundo fue revolucionado por la muerte de Cristo, de que sólo por esa revolución ha recibido una historia, la historia en la que estamos nosotros: "Aquí termina todo contemplar." Cuando solamente contemplamos, nos encontramos sujetos a la ley universal de la necesidad, mas por la Revelación se nos reconoce libres, responsables del mundo. Entendida así, el ascenso, en el sistema, a la religión absoluta no sería sino la aprehensión del alcance de nuestro actuar libre y de sus condiciones.

Pero si esto fuera tan fácil, podría preguntarse por qué no ha sido comprendido, por qué no se ha podido eliminar de antemano el problema de la facticidad absurda.

Aquí no cabe sino una indicación. La razón parece ser que Hegel no pudo solucionar de manera evidente el problema de Lessing: ¿cómo puede lo eterno ser historia o volverse histórico? Ya se ha revelado y, no obstante, falta todavía la actualización de la revelación, en el lenguaje de la época de Hegel, del "Reino de Dios", como realización de un mundo de hombres libres. Podría, entonces, decirse que Hegel no ha podido incluir en el "concepto" la determinación temporal de Dios oriunda del Antiguo Testamento: que Dios es el siempre venidero, futuro al ser el siempre ya presente. En cierto modo, Hegel sabe de esa determinación, al decir que toda la historia es la vuelta de Dios hacia los hombres y de los hombres hacia Dios, o cuando, respecto de la Revelación, anota: "hasta aquí y desde aquí se mueve la historia". Le faltaba, parece sin embargo, el concepto suficiente del tiempo que pudiera explicar esa relación. ¿No es ésta más bien la razón oculta del fracaso de la filosofía hegeliana en su posthistoria, la aporía legada por Hegel y cuya última consecuencia es el concepto de existencia del existencialismo? Aunque el existencialismo ha creído poder referirse a Heidegger, ha olvidado aprender de él que su problema necesita primero una determinación suficiente de la temporalidad de la existencia, que le permita penetrar el fundamento mismo de los prejuicios de la metafísica y de su concepto de Dios.