

«¡Sí, atenienses, lo que os digo es la pura verdad! Yo, que estoy entre vosotros, he visto a este mismo hombre destinado por Dios. Su pueblo le ha perseguido y condenado a una muerte atroz. Pero Dios ha confirmado a El y su misión con la resurrección de los muertos...»

Con suma atención le habían oído en la primera parte, pero al llegar aquí, una estrepitosa carcajada resonó en todo el ámbito de la numerosa concurrencia... El presidente, con gran cortesía, le dio las gracias, y acabó diciendo que con gusto le oirían en otra ocasión.

San Pablo, que, impávido, había proseguido en sus alocuciones ante las invectivas y amenazas de los judíos y judaizantes en Jerusalén, Filipos y Tesalónica, no quiso ahora profanar su doctrina proponiéndola a un pueblo que la tomaba a risa. Cuando siete años más tarde desde Corinto escribía a los Romanos (I, 21), parece tener presente aún esa escena: «En sus pensamientos dieron en frivolidades, y en su irreflexión vinieron a parar en oscurecimiento del corazón. Creyéronse sabios y se han vuelto locos.»

Dolorido por aquel fracaso, salió San Pablo del Areópago, pero calmó su pesar al verse seguido, al salir, por Dionisio, miembro del Areópago y la dama ateniense Dámaris, que adhirieron a su doctrina y con ellos y algunos otros, se fundó la comunidad de Atenas.

JOSÉ MÚNERA, S.I.

La apertura al ser, raíz del logro y de la inseguridad existencial

Apuntes para una Psiquiatría, basada en la Metafísica cristiana (1)

I. EL VIVIENTE, SER EN MOVIMIENTO.

El rasgo más característico del viviente es su «teleología inmanente». Es decir, el viviente lejos de ser un mero agregado de elementos yuxtapuestos, es algo más que una suma; es una unidad, de perfección superior, por la cual así como tiene su ser propio, así tiende a su término propio, para el cual se estructura a sí mismo, se defiende, se regenera, toma sustancias ambientales integrándolas en su propia unidad superior.

Esta trayectoria del viviente, desde un principio bien conocido, hasta un término que en sus líneas generales también podemos señalar, manifiesta que hay en el viviente lo que designamos con la palabra «teleología», es decir, «finalidad»; y con la palabra «inmanente», la cual expresa que no le viene totalmente de fuera este impulso hacia un término o fin (de modo semejante a como una saeta recibiría del sagitario el impulso y dirección a un fin o blanco) sino que tiene parcialmente en sí mismo, es decir, en su propia perfección unitaria o inmanencia, el principio de este movimiento dirigido teleológicamente a un término.

Pero no sólo el viviente vegetativo; el viviente sensitivo tiene en su psiquismo consciente también un movimiento de autoformación teleológica, gracias al cual es capaz de amaestramiento.

Hay no obstante una característica que abre un abismo entre el hombre y los vivientes cuyo psiquismo es meramente animal: éstos parten de un horizonte material, sensible, limitado, y su

(1) Esta conferencia, pronunciada el 10 de febrero de 1960 en la Cátedra de Psiquiatría de la Universidad de Barcelona, fue reelaborada posteriormente y ampliada para ser leída en el Instituto Filosófico de Balmalesiana el 24 de octubre de 1963.

psiquismo queda dentro de él; su autoestructuración se realiza dentro del límite que les señala este horizonte. Por el contrario, lo típico del psiquismo humano es precisamente la abertura a un término ulterior; el proceso de autoformación teleológica lo lleva a una zona que está más allá; lo lleva a abrir brecha en el horizonte material, sensible, limitado, de que parte, para llevar su conocimiento, su apetición y su gozo más allá, a una zona ultramaterial, ultrasensible, ultralimitada. Es interesante la exposición del psicólogo alemán Philipp Lersch, cuando preguntándose por la esencia del hombre, señaló precisamente esta abertura a un proceso de superación, según expuso en un estudio de la revista «Pensamiento» (2).

II. LA ABERTURA DEL PSIQUISMO HUMANO.

Este interesante fenómeno del psiquismo humano, abierto a una zona ulterior a la cual tiende, dentro de la cual se mueve, y en función de la cual explica y estructura la base puramente animal de que partió, se manifiesta en su pensamiento, en su voluntad, en su sentimiento.

Si de un objeto sensible, singular, formulo un juicio, por lo mismo ya le atribuyo una noción universal; por ejemplo, si digo de esta barrita de yeso que «es blanca», que «tiene blancura». Con ello queda abierto el camino para todas las nociones universales, que en progresión indefinida la ciencia puede ir atribuyéndole, diciendo que es sulfato de cal, o fosfato, o carbonato, o silicato; que está dotada de tal energía; de tal peso atómico, etc.

Es decir, nuestro pensamiento explica lo sensible, material, singular, limitado, eventual, por principios o nociones metasensibles, inmateriales («inmateriales» en el sentido, por lo menos, que expresan su contenido sin las condiciones de materialidad), universales, ilimitadas, necesarias (por lo menos con cierto grado de necesidad, el que corresponde a su universalidad), en una palabra, *explica lo sensible por algo metasensible*.

Así es como el conocimiento humano se abre a la ciencia, manifiesta una abertura a una zona más profunda que la del mero dato sensorial en cuanto mero dato. Con el mismo proceso llega a nociones cuyo contenido no sólo prescinde de las limitaciones materiales en cuanto al modo de aprehender su objeto (es decir, de modo universal y necesario), sino que positivamente las niega, expresando la noción de espíritu. Esta es la abertura que le ofrece un camino por donde llegar a aprehender la noción de Dios; y paralelamente con ella la noción de obligación moral, de religión, en una palabra, todas las nociones de orden espiritual.

(2) LERSCH, Ph.: Zur Frage nach dem Wesen des Menschen. Pensamiento 15 (1959) 177-190.

Es obvio que paralelamente a lo que sucede con el pensamiento humano, acaezca el mismo proceso con su *voluntad*. Si no se le representa sólo «este», «aquel» bien presente, sensible, singular, material, limitado, sino «bien», así, de modo ultrasensible, universal, inmaterial, ilimitado, verá en cada uno de los bienes una realización parcial, limitada, de aquel contenido que ha aprehendido de modo universal metasensible, que sólo en parte realizan. Precisamente por ello, también el psiquismo humano es capaz de aspirar a «la felicidad», es decir, a un bien superior a cualquier bien presente limitado; y por lo mismo tiene «libertad», porque ningún bien sensible o limitado, presente, adecua su capacidad de aspiración o tendencia, que su entendimiento le representa en un estadio ulterior al que en cada momento pueda poseer.

El mismo fenómeno se comprueba en el *sentimiento* del psiquismo humano. Es evidente que así como el conocimiento del hombre puede momentáneamente detenerse, lo mismo que su voluntad, en la mera aprehensión de hechos sensibles y en la mera apetición de bienes presentes, también puede gozarse con la posesión inmediata de una aprehensión y de una posesión de tal orden: el mismo hecho que es la dependencia del espíritu humano respecto de los órganos corporales como de *coprincipio* (para ejercitar los actos puramente sensitivos) y la dependencia respecto de los órganos corporales como de un *requisito* operativo (para los espirituales) manifiesta que puede el hombre también en un caso particular como embotar su psiquismo deteniendo el proceso de conjunto, de abertura o superación, como expresó aquella triste frase de Ovidio: «felices bestiae, quibus non est intellectus». Esto no lo negamos, pero notamos que sería equivocado afirmar que no existe este movimiento de superación, por el hecho de que momentánea o circunstancialmente, esté impedido en su proceso espontáneo. Cuando el pueblo acuñó la frase del vocabulario popular: «ahogar las penas en vino», expresó algo que tiene un hondo contenido filosófico: porque el hombre conoce que conoce, por esto no meramente sufre, sino sufre de que sufra; es decir, es capaz de llegar hasta la desesperación (no los animales), como también inversamente es capaz de felicidad (tampoco los animales lo son, pues quien no sabe que es feliz, tampoco lo es); por ello el hombre a veces intenta cortar este proceso espontáneo de su psiquismo, y por ello en caso de dolor y sufrimiento querrá «olvidar», «ahogar» con vino aquel mal, para no sufrir de que sufra, porque sería tal que si lo aprehendiese con la plena conciencia de que es capaz el psiquismo humano, le podría aparecer en determinadas circunstancias como destructor del término mismo a que tiende, bien total o felicidad a que sordamente aspira con todo su ser, y caería en la desesperación.

III. RECOBRAR EL SENTIDO DE LA VIDA.

Ahora bien, quizá no sería aventurado afirmar que el psiquismo humano, así expuesto, como un movimiento teleológico inmanente, que radicado en una base inferior vegetativa, tiende de un modo teleológico e inmanente, superior al meramente vegetativo, a una aprehensión, a una posesión y a un goce, superiores a lo que es típico del sensitivo en cuanto sensitivo, precisamente por ello, es tal que si se frustra su movimiento, es capaz de derivar falsamente este «plus» de energía hacia términos que le hagan como de falsos substitutivos, y con ello producirá en sí una enfermedad psíquica, que divide la unidad del psiquismo humano, hacia varios fines, que falsamente polarizarán a su alrededor tendencias y sentimientos.

En el animal, por lo mismo que es menos abierto y más estable, más circunscrito, el movimiento de su psiquismo, patente en su modo de conocer, de tender y de sentir, también será menor la capacidad de perturbación psíquica. No puede el animal «desesperarse» ante el mal, ni «declararse feliz» por la posesión de todo bien; pero tampoco puede volverse loco. Podrá, eso sí, dentro del límite de su horizonte limitado, material, sensible, presente, aprehender, apetecer, sentir, frustrarse o lograrse, lloriquear o dar alaridos de gozo, pero así como nunca intentará organizar sistemáticamente su entrega al vicio por cierta impaciencia (muy humana) a una plenitud a que aspira y que no posee, tampoco intentará ahogar sus penas en vino, buscando un substitutivo o derivativo; y por lo mismo su perturbación psíquica quedará meramente dentro del orden del horizonte sensible, presente y singular.

Es el hombre quien no sólo por una indisposición de los órganos nerviosos de los que depende como de condición, en su ejercicio mental, puede quedar inhabilitado para un recto funcionamiento de su actividad psíquica superior, sino que aun por estas causas típicamente humanas que señalábamos, cuando aprehende que se frustra el dinamismo que le es propio, es capaz de derivarlo a zonas falsas, forjándose como un substitutivo, un mundo interior en el que se refugien las energías que no hallan su objeto. Y así como en otro orden de cosas el pecado es también una perversión del mismo dinamismo humano, haciéndole querer infinitamente lo finito, en vez del infinito (es decir, queriendo como su término último, con la infinitud típicamente humana, lo que no lo es, ni infinito, sino un ídolo o substituto), de modo semejante también la neurosis pudo tener en su formación un proceso parecido, no precisamente en el orden de lo pecaminoso, como es obvio, sino como desviación meramente natural.

A esto se dirigen, pues, las presentes palabras, a mostrar que así como desviando el finalismo o dinamismo del hombre se pro-

duce un desorden que puede culminar en enfermedad psíquica, procediendo al revés, es decir, dando de nuevo a la vida un sentido, mostrando por qué y para qué ha de vivir, es susceptible este psiquismo (si se dan las otras circunstancias debidas, por ejemplo, el recto funcionamiento de los órganos corpóreos) de encauzarse de nuevo a la salud mental.

A esto hay que añadir solamente que siendo el orden del Ser, es decir, el de la Metafísica, aquel en que culmina todo el proceso de abertura del psiquismo humano, en el mismo grado en que una filosofía sea capaz de dar esta abertura, será capaz de dar —supuestas iguales las otras circunstancias— una base de superación, de encauzamiento, es decir, de salud psíquica.

Por esto es interesante examinar la base de superación que nos es ofrecida por la filosofía de la existencia, en concreto a través de Heidegger, de Sartre y de Jaspers. Después podremos cotejar estos resultados con los que nos ofrecerá la filosofía cristiana.

IV. LA ABERTURA DEL SER EN HEIDEGGER.

Martin Heidegger en el primer período de su producción, que culminó en 1927 con su obra *Sein und Zeit* (Ser y tiempo) hizo notar muy bien que el hombre, el *Dasein*, está abierto al Ser y que el Ser se le abre. Cuando formulamos un juicio, por ejemplo «esta madera es visible», no sólo hemos de mirar la verdad en la zona judicativa, sino en la zona pre-judicativa; es decir, porque hay captación en mí de algo previo, puedo atribuirle lo que le atribuyo. El *Seiendes* (o Existente) recubierto o informado por el *Sein* (o Ser del Existente; o *Esse*) se abre, esto es, nos deja captar su forma inteligible; así como el objeto iluminado se hace visible en cuanto «iluminado», también en nuestro caso el Existente se hace inteligible al *Dasein*, o sujeto, por el *Sein*. Esta es, pues, para Heidegger la pregunta fundamental de la Ontología: «Die Frage nach dem Sinn von Sein», «la pregunta por el sentido del Ser», dice en el prólogo.

Examinando y describiendo las características de este curioso ser, señala como una de ellas precisamente la *Sorge*, o «afán», con que en su actuar procede; el «cuidado», por el que se preocupa. Es curiosa la poesía del poeta latino Hyginus, que Heidegger copia: el Afán vadeaba un día un río y viendo arcilla empezó a modelarla; mientras deliberaba qué era lo que había modelado intervino Júpiter y el Afán rogó y consiguió que le diera espíritu; pero al ir el Afán a imponerle su nombre, Júpiter se lo prohibió para que tuviera el suyo propio; mientras discutían, la Tierra intervino porque también quiso que dieran el suyo a la figurilla cuyo cuerpo ella le dio; llamaron como juez a Saturno, el cual

justamente decidió: «tú, Júpiter, porque le diste el espíritu, recíbelo en la muerte; tú Tierra, porque le diste el cuerpo, recíbelo; y el Afán, porque fue el primero en modelarlo, *poséalo mientras viviere*; en cuanto al nombre, sobre el que discutís, llámese *homo* porque ha sido formado de *humus* o tierra». Realmente, *teneat quamdiu vixerit*, «poséalo mientras viviere», agárrelo fuertemente; el Afán posee al hombre mientras vive, es algo típico de su ser.

Pero este hombre, ni en lo presente de que se ocupa, ni en sus propias virtualidades por las que se trasciende a sí mismo en el tiempo, halla en nada un objeto proporcionado, pues se ve abocado a la muerte y con ella a la vista, se angustia: «la posible totalidad del Hombre y el ser para la muerte» (Das möglich Ganzsein des Daseins und das Sein zum Tode) es el título del primer capítulo de la segunda sección. De este choque brota la Angustia: «en la Angustia se halla el ser humano ante la nada de la posible imposibilidad de su existencia» (3); «el ser para la muerte es esencialmente Angustia» (4).

La filosofía de la existencia no ha sido capaz de comprender que si el hombre se angustia, esto mismo revela como correlato una cierta proporción o tendencia a la inmortalidad; y como negando alcance metafísico o sea transcendente, a los conceptos con que hallaría solución, se ha cortado ante sí misma el camino para investigar racionalmente cuál es esta proporción o tendencia (es decir, expresión o manifestación de una substancia espiritual, intrínsecamente superior a la materia y por tanto inmortal) tampoco ha podido dar más solución al pobre hombre que se angustia, que decirle que haga como los gladiadores del circo romano, que se sabían destinados a morir luchando por divertir al público romano: un estoicismo helado, que llegaba hasta prescribirles el modo de morir con elegancia, haciendo un gesto hermoso; así el hombre habría de vivir «conscientemente», sin más autenticidad que la de un «condenado a muerte» que se sabe tal, a modo de un reo, que estuviera en capilla toda la vida.

El punto central en que falla la filosofía de Heidegger es el que puede ser expresado diciendo que es su *finitismo*. Si el Ser es esencialmente finito, ni podría lógicamente evitar el *relativismo*, ni podría llegar a una teoría *universal* del Ser (o Metafísica), ni podría llegar «racionalmente» hasta Dios. La forma o *Sein*, proyectada por el *Dasein*, finito también, sería finita; por consiguiente *toda verdad sería esencialmente relativa al modo de ser del Dasein*; y como éste, lejos de ser eterno, estaría condenado a la muerte total, entonces toda verdad también sería puramente

(3) HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit*. 4.ª ed. Halle 1935; 2.ª Sección, cap. 1.º, pág. 235 ss.
(4) *Ibid.*, p. 266.

relativa (Alle Wahrheit ist demnäs deren wesenhafter daseinsmäsiger Seinsart relativ auf das Sein des Daseins) (5) y por tanto no se demostraría que hubiera «verdades eternas» (6), es decir, que la verdad tuviera un carácter *absoluto*, que es el de la Metafísica, opuesta al relativismo. Pero entonces, ¿con qué derecho se opone al escepticismo, que es en sí mismo autodestructor? Lógicamente no puede. Y si no llega a esta última consecuencia, es muy poco consecuente consigo mismo.

Por esto la obra de Heidegger quedó cortada en el Capítulo 6.º de la 2.ª Sección de la 1.ª Parte: no pudo conseguir su intento de una teoría universal del Ser. Es obvio. ¿Cómo podía pretender hacer una «Ontología», si siendo la verdad esencialmente relativa al hombre finito, sólo por el hecho de proponerla conceptualmente a otro, o proponérsela a sí mismo como algo que por ser lo que fuese «nunca podría no serlo, en el mismo sentido en que lo fuera», ya con ello trascendería el horizonte de su propia finitud, colocando la verdad en una abertura original del Ser, anterior a mí, a él, a cualquier otro hombre, y por lo mismo con caracteres de ilimitación y absolutez que son precisamente los de la Metafísica, y los que Heidegger desde el principio elimina? Si era fiel a su punto de partida y a su ideario, no podía consecuentemente consigo mismo manifestarla a otro; y si lo manifestaba, por lo mismo ya era infiel a sí mismo (7).

En obras posteriores ha ido evolucionando Heidegger. La hebra que enlaza las cuentas de su angustioso recorrido ha sido siempre la preocupación por hallar una abertura al Ser, que sin destruir su finitismo, es decir, sin dejar de poner en el hombre la radical constitución de inteligibilidad del objeto (restos del kantismo todavía no superado), le permitiera evitar el fracaso de una buscada y no hallada Ontología o Teoría general del Ser. En una etapa creyó poder hallar en la poesía esta revelación original; pero siempre queda que hasta en la hipótesis de que se le diera esta manifestación, no podría expresarla a otro más que poéticamente (pues sería de uno solo, no universal y necesaria) y si la expresara conceptualmente, ya supondría por lo mismo que hay una concomitancia radical entre lo vivido por él y esta zona conceptual abstracta, es decir, el paso desde el Existente al Ser del existente, y a través del Ser a conocer el Existente como tal. Como no ha llegado todavía ahí, toda su producción va repitiendo incansablemente en diversas fórmulas que llegan a cansar, que

(5) *Ibid.*, 1.ª Sección, cap. 6.º, § 44, c, pág. 227.

(6) *Ibid.*

(7) Posteriormente he publicado una obra en forma de Curso en que hallará el lector interesado un complemento a estas ideas: *Curso de cuestiones filosóficas previas al estudio de la teología*. Libros «Pensamiento», Serie D, n.º 6. Barcelona, Juan Flors, Editor 1963; Cap. XI, Tesis 5.ª, Tesis 6.ª, pág. 477-506.

hay un «desvelamiento» en la verdad, o que hay una «abertura» del Ser, o la tensión Existente-Ser (Seindes-Sein); pero sin aportar nunca la tan anunciada explicación (8).

Podemos añadir que paralelamente a esta crítica ontológica corre la crítica desde el punto de vista psicológico: si se toma la temática de Heidegger para dar al hombre (y más al hombre que lo necesita) una visión pacificadora, capaz de hacerle recobrar «el sentido de la vida», diciéndole por qué y para qué vive, bien poco contribuirá encerrarse en la solución de un helado estoicismo, en que al fin y al cabo todo finitismo cae.

V. LA TRANSCENDENCIA EN JASPERS Y SARTRE.

Si Heidegger pretendió hacer una teoría general del Ser, aunque no llegó a ello, Jaspers ni siquiera lo pretende.

Es obvio, porque ya al principio de su obra dice que da por supuesto, sin más prueba, que Kant ha demostrado que con conceptos no puede hacerse filosofía. Entonces es obvio que ni siquiera pretenda hacer una filosofía cuya verdad «haya de ser» tenida como tal por todos, o «universal», porque le dirigirían la objeción de inconsecuente consigo mismo. Sólo pretende que su filosofía «sugiera», nada más.

Ahora dejaremos aparte la cuestión del escepticismo que ahí está implicado (y la acusación que con todo derecho le dirige J. de Tonquédec, de que hasta así él nos ofrece sus tomos repletos de conceptos sobre la Transcendencia, para decirnos conceptualmente, que no puede decir nada de la Transcendencia): nos basta observar que él, precisamente psiquiatra, brinda con su filosofía algo que puede sugerir al hombre una visión aliviadora del sentido del ser. Pero, según desde el principio notábamos, no es realmente tal, sino desesperante.

Para Jaspers la palabra *Dasein* designa, en contraposición a Heidegger, el yo empírico; en cambio *Existenz* será lo íntimo que rebasa este *Dasein* empírico. Pero también esta Existencia queda orillada dentro del finitismo. Recibe, eso sí, la «llamada» de la Transcendencia, como un lejano silbido, de modo semejante a la llamada a la «autenticidad» de Heidegger: pero se trata aquí de una «cifra» sin nada «cifrado». Se trata por tanto de un salto en el vacío, hacia la Transcendencia, mediante una libertad ciega, sin contenido conceptual transcendente, un verdadero salto mortal. La conclusión es también de fracaso: «Das Scheitern ist das Letzte», «el fracaso es lo último» (9).

(8) Véase el artículo de LOTZ, J., S. I.: El ser en el filosofar de Heidegger. Grandeza y límites. *Espíritu* 10 (1961) 93-101.

(9) JASPERS, K.: *Philosophie*. 2.ª ed., Berlín 1948, libr. III, 4.ª parte, *Scheitern und Verewigen*, pág. 866.

No deja de ser curioso cierto paralelismo (de signo contrario, naturalmente) entre el existencialismo de estos filósofos y otra clase de existencialismo, la gran experiencia de los místicos cristianos. Para ellos, también los existentes son un «vestigio», una «llamada», una «cifra» de la Transcendencia; pero llena de sentido y de objetividad:

«No quieras enviarme de hoy más ya mensajero,
que no saben decirme lo que quiero.
Y todos cuantos vagan
de ti me van mil gracias refiriendo,
y todos más me llagan,
y déjame muriendo
un no sé qué, que quedan balbuciendo»,

como escribe S. Juan de la Cruz. Para estos místicos, su experiencia del Ser, tampoco es «meramente» conceptual, al modo de la de un conocimiento abstracto y demostrativo, sino de otro orden más íntimo, del cual no tienen ni noción los filósofos de la existencia; pero es una experiencia que sin ser «meramente» científico-conceptual, sino de alcance inmensamente superior, sin embargo no es hostil, refractaria, al contenido conceptual con que puede en cuanto a algo dársele a conocer, antes al contrario coincide en su base objetiva: sólo varían ambos conocimientos en el «modo subjetivo» de captar el ser y de expresarlo (10).

También para J.-P. Sartre el sentido del Ser es el de un fracaso. Si para Heidegger es el hombre «ser para la muerte», si para Jaspers «el fracaso es lo último», para Sartre el hombre está sujeto al triste destino de ser un Prometeo: «así se puede decir que lo que hace más concebible el proyecto fundamental de la realidad humana, es que el hombre es el ser que proyecta ser Dios», «Ainsi peut-on dire que ce qui rend le mieux concevable le projet fondamental de la réalité humaine, c'est que l'homme est l'être qui projette d'être Dieu» (11); «o, si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios», «ou, si l'on préfère, l'homme est fondamentalement désir d'être Dieu» (12).

No es nueva en verdad, la formulación de este impulso por el que el hombre se abre al Ser, hasta el límite. Ya la serpiente en el paraíso dijo a los primeros hombres: «eritis sicut dii», «seréis como dioses» (Gén. 3, 4), lo cual no podría ser «tentación» si no hubiese en el hombre una lejana capacidad de subir al nivel divino, es decir, si esta frase no despertase en él un lejano eco, dormido sordamente en su seno, de llegar a la plenitud del Ser,

(10) Véase mi *Curso* antes citado (nota 7), Cap. X, Tesis 2.ª, números 406-408.

(11) SARTRE, J.-P.: *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris 1949, 4.ª parte, cap. 2, § 1, *La Psychanalyse existentielle*, p. 653.

(12) *Ibid.*, p. 654.

Dios. Toda la cuestión está en ver «cómo» se llega: si afianzándose en sí mismo, con sus propias fuerzas, robando con un golpe de mano audaz el fuego divino, o si con la humildad del que se somete a Dios, de quien parte la iniciativa de la llamada, y que destina efectivamente a los hombres a ser «consortes divinae naturae», «participantes de la divina naturaleza» (II Petr. 1, 4).

Como Sartre no posee la base racional o conceptual, para dar la solución filosófica, ni estriba en la Revelación divina, sino en las meras fuerzas del hombre, también declara en consecuencia que el hombre es un ser esencialmente fracasado: «l'homme est une passion inutile», «el hombre es una pasión inútil» (13).

VI. LA AUTÉNTICA ABERTURA AL SER.

En el fondo de las concepciones de la filosofía existencial y de la filosofía existencialista hay una verdad, a pesar de sus graves exageraciones, de sus no menos graves omisiones y de sus grandes yerros. La verdad fundamental que contienen es que en reacción contra el impávido racionalismo idealista hegeliano, desraizado de la realidad del hombre verdaderamente existente, observan que es un ser «en vía», en movimiento de autodesarrollo en lo más íntimo de su individualidad, con una trayectoria existencial innegable.

Heidegger ve que el hombre se trasciende en la temporalidad; y hasta cuando su filosofía se corta en la muerte, por lo mismo que señala la angustia del hombre ante ella, ya implícitamente queda un elemento para poder inferir que hay una virtualidad en el dinamismo humano para el «más allá», puesto que se angustia al creerlo frustrado.

En cuanto a Jaspers, admite el salto a la Transcendencia; y si para él este salto resulta un «salto mortal» por su agnosticismo conceptual, no obstante por lo mismo que lo señala con el nombre de «fracaso» («el fracaso es lo último») queda indicado que la aspiración profunda de este dinamismo humano sería hacia el «logro» de la plenitud del ser, que no se halla en el «más acá». Puesto que así como el mismo hecho de que el hombre cometa errores implica que no todo puede ser error, sino que tiene noción de verdad (pues si todo fueran errores, ya no se podría nombrarlos tales), del mismo modo no tendría nombre la misma noción de «fracaso», sino connotando el anhelo íntimo de la trayectoria vital del hombre hacia un «logro».

Por lo que se refiere a Sartre expresamente dice que la abertura del ser del hombre es hasta la plenitud de Dios; y si por su equivocado método fenomenológico no halla solución positiva al

(13) *Ibid.*, § III, pág. 708.

problema, no por ello deja de estar planteado su sistema en función de este «proyecto» esencial en el ser humano.

Nuestra filosofía en cambio no sólo reconoce que el hombre es un ser abierto a la superación de la inmanencia en una Transcendencia, sino que coloca este hecho dentro de una sistematización racional.

El hombre es consciente de sí; no sólo conoce, sino «conoce que conoce»; por ello puede formular juicios: además de aprehender el contenido de dos términos que conoce, también conoce que son conformes a la realidad, para poder decir «es» o «no es».

Por lo mismo está implicado que la realidad que le es ofrecida experimentalmente ante sus sentidos y su conciencia, es portadora de una «inteligibilidad» (la forma implicada en todo juicio), de una «verdad», de una «abertura» o «manifestación» meta-sensible, aquella que expresa con el predicado universal, que es precisamente el que atribuye al sujeto singular, ofrecido por la costra espacio-temporal como mero hecho sensible. Esta realidad singular, contingente, material, tiene raíces más profundas, es portadora de esta hondura que le atribuye por el juicio (o atribución de predicado universal, y atribución «absoluta», es decir, independientemente de cualquier condición contingente) por el cual posee la verdad.

Todo el problema está en este punto: ¿quién ha puesto en el objeto fáctico, sensible, esta forma o inteligibilidad que se le desvela, que se le abre, que él capta y atribuye a lo fáctico, para «comprenderlo», para «entenderlo», para hacer ciencia o para hacer Metafísica?

El yerro del existencialismo está en que supone que esta «forma» es esencialmente finita, proyectada por el hombre. Cierto, no «entendería» el objeto, si éste no fuera previamente «inteligible» (en otras palabras, no habría verdad lógica, si no hubiera verdad ontológica), pero ¿quién ha puesto estas formas? Por seguir en pos de Kant (no literalmente, como es obvio, pero sí en su orientación inmanentista, de agnosticismo metafísico acerca de lo trascendente) suponen, sin más averiguación, que es el mismo hombre quien proyecta esta «forma» o verdad metafísica, cuya desvelación le dará la verdad lógica. Pero entonces se encuentran que no sólo les atajan el paso innumerables contradicciones (ya hemos señalado que son radicalmente incapaces de explicar por qué no caen en el relativismo escéptico; incapaces de explicar el hecho mismo de su pensamiento), sino que dejan al hombre abocado al desastre final, porque no hay proporción entre un término finito y la profunda aspiración del hombre. Cualquiera que sea la palabra con que lo expresen (para uno será «muerte», para otro será «fracaso», para un tercero será «pasión inútil») siempre habrá este desastre final.

Nuestra filosofía por el contrario, es más coherente. No puede

ser el hombre quien proyecte sobre el Existente las leyes del Ser. Así como los astrónomos dicen que «descubren» en el firmamento leyes de gravitación de los astros, de sus movimientos, de la emisión de luz, etc., leyes que les estaban «veladas» y ellos «encuentran» como realizadas en los astros, pero que ellos no «crean»; de modo semejante podemos decir con hondura metafísica, que el hombre «descubre» en la totalidad del ser objeto de su experiencia, que es portador de «leyes», de una «forma», que no puede haber proyectado el mismo hombre, porque éste es esencialmente finito, temporal, contingente, mientras que esta «forma rebasa todo el horizonte de la finitud y contingencia, *por su carácter «absoluto»*: cuando dice «es», implícitamente dice: «*absolutamente* imposible que aquello pueda en el mismo sentido no ser», o «*absolutamente* necesario que en cuanto es, sea». Esta es la abertura del Ser que expresa la Metafísica: los existentes son portadores de una verdad transcendental o metafísica, que ante el hombre «se abre», «se manifiesta a su intuición» (o grado de abstracción), pero que él «no crea». Para el hombre el «objeto» («ob-iectum») nunca será un «mero proyecto» («pro-iectum»). No tiene sentido el más mínimo pensamiento, el más insignificante hecho de conciencia, ante las implicaciones de absoluto que descubrimos en él, sin que se identifiquen radicalmente Pensar y Ser: pero no a nuestro nivel humano, sino en otro nivel superior, en Aquel en quien se identifican Esencia y Existencia, porque en su mismo Existir funda todo el ámbito u horizonte ilimitado del Ser, que en El es Infinito.

Ha de ser Infinito (para que halle en El justificación o razón suficiente la «absolutez» de la verdad del ser); pero siéndolo, no sólo radica en El todo existente, sino que radica en El *hasta en cuanto al mismo Ser*, es decir, por creación, por tanto hasta en cuanto a las mismas leyes o inteligibilidad más íntima.

Por consiguiente todos los existentes tienen con El una inevitable *semejanza*, en cuanto esencialmente ejemplarizados por el Ser Infinito, de cuya plenitud «nos omnes accepimus» (Juan, 1, 16) «todos somos una participación». Por consiguiente también tendrán una inevitable *semejanza* entre sí. Esta es la que brinda la hondura expresada por el concepto de Ser y su Analogía. Esta es la que está implicada por nuestra mente cuando capta la verdad que formula en un juicio. Esta brinda el puente para que *racionalmente* pueda pasar el hombre a conocer el Infinito, así como *ontológicamente* también radican del modo expresado todos los Existentes en el Infinito.

En otras palabras, la abertura del Ser al hombre, y la abertura de la mente humana al carácter absoluto del Ser, forman un todo coherente dentro de nuestra Metafísica. En realidad es Suárez quien, según acabamos de exponer, coloca la raíz más profunda de la Analogía del Ser en la Creación, con la secuela esen-

cial de la «semejanza», «similitudo», entre todos los seres, que llegando a ser semejanza tan honda que es «hasta en cuanto al mismo Ser» (y por tanto por la Creación de la nada) tienen el «fundamento» o capacidad para que la mente humana conciba su existente *portador* de una Esencia (es decir, por la Creación), no *identificado* con la Esencia (es decir, no como si fuera Ser Necesario): y con ello tiene una síntesis coherente y grandiosa en su Metafísica, que justifica cómo el hombre está verdaderamente abierto al horizonte sin límites del Ser.

Una vez abierto este camino, todo sigue. Porque la voluntad avanza por el surco abierto por el entendimiento. En esta senda está la explicación de la Libertad del hombre; ahí radica también la justificación de su espiritualidad e inmortalidad; asimismo ahí está cimentada la moralidad, la religiosidad y la práctica ascética (14).

Este es el rasgo más típico y fundamental del hombre: no el hecho de que se «angustie», sino el hecho de que pueda angustiarse; y puede angustiarse precisamente porque está lanzado a una Infinitud sin cuya búsqueda no sería hombre, sino bruto; pero con cuya posesión tampoco sería hombre «viator», sino «comprehensor», no hombre que vive en este mundo temporal, sino ya en posesión del término, participe de la vida divina, para decirlo con palabras de la Teología católica.

Por esto el hombre es un ser esencialmente desaclimatado en este mundo. El pájaro no se halla a gusto encerrado en la jaula; sufre y forcejea contra sus barrotes. Sucede así porque tiene capacidad de trascenderla. Abrámosle la puerta; ya ha salido. Pero encerrado en la gran jaula que es el horizonte de montañas, ahí sí, ahí queda encerrado a gusto: es otra jaula sólo un poquito mayor, pero también jaula. Ya no sufre; su ser está inmerso en ella, adaptado; ya no tiene capacidad de trascenderla. En ella nace, con ella muere. No se angustia, porque expresa la hondura de su ser.

El hombre no. Encerrado en la gran jaula de este mundo sensible, no se halla a gusto con sus límites, rompe sus barrotes, la trasciende, dejando en su conocer y en su querer, vestigios de su esencial capacidad de superación: por conocer de modo superior al orden material de los sentidos, universal y necesariamente, apetece también los bienes presentes porque son «bien», así, como tal, sin que incluya límites, prescindiendo de ellos; por ello no se sacia con ningún bien finito que pueda hallar dentro de este horizonte espacio-temporal, sino que a través de ellos busca «el Bien», el supremo Bien, que puede darle «la felicidad». Esta es la raíz que explica tanto la progresiva marcha de la cultura

(14) En el Curso antes mencionado puede verse el Capítulo XVI, números 762 y ss.; 777 y ss.; 786 y ss.

humana y de la ciencia de la humanidad, como la libertad del sujeto humano, su necesidad de un orden moral y religioso.

Ahora bien, porque el hombre es constitucionalmente un ser «siempre capaz de más», trascendiéndose sin cesar, por ello también es capaz de menos. El que juega a la ruleta puede hacerse millonario, pero puede también hacerse pobre. El hombre puede hacerse como ángel, pero también puede degradarse a menos que bruto.

Esta es la raíz de la inseguridad existencial: el hombre se siente esencialmente *inseguro* en su ser; puede lograrlo, o puede perderlo. Ahí se injerta la angustia, los «derivativos» de su dinamismo más profundo, ya hacia una «sublimación» (que no es fantasía, sino fundada en el orden del Ser), ya hacia un «abandono» de la lucha, para encerrarse en un mundo de fantasía.

Si se abandona a un mundo interior de fantasía, dudando de su verdad, pero empeñándose en él para hacer de algo presente su cielo, se pone el hombre en la disposición del vicioso, del pecador, que en vez de querer el Infinito quiere infinitamente lo finito, es decir, con todo el «peso» de su ser, aquel «pondus» de que habla S. Agustín. Si se abandona a un mundo de fantasía sin dudar de su verdad, entonces lo domina la psicosis.

VII. BASE EN LA METAFÍSICA CRISTIANA PARA ELABORAR UNA PSIQUIATRÍA.

Por ahí se ve cuán interesante sería elaborar una Psiquiatría que partiese de la base que brinda la Metafísica cristiana. En muchos puntos coincidiría con la que puede elaborarse partiendo de Jaspers, de Heidegger, de Sartre o de Hartmann; pero en otros muchos puntos la rectificaría y la superaría.

Ante todo, comprenderíamos más hondamente por qué el hombre es capaz de angustiarse, capaz de preguntarse por el sentido del ser y de su ser. Si no estuviese en una «ontogenia», no elaboraría una «ontología» para darse una respuesta. Es un ser en vías de formación; es su ser tan inestable, como dice San Agustín con su genio habitual, que con cuanta prisa corre al ser, con igual prisa corre al no-ser; su ser móvil, huidizo, «des-siendo», dejando progresivamente de ser lo que es, va «siendo» lo que por la más íntima y profunda raíz de su ser ha de ser; por esto puede truncar este dinamismo encerrándose en sí, ya de un modo, ya de otro, y en la misma medida se frustrará; o al revés, puede enfocarse en el sentido de su progresivo avanzar hacia aquel término que nadie le puede arrebatarse si él no quiere, que es Dios. Oigamos las mismas palabras de San Agustín: «¿Y qué mayor soberbia que la de afirmar con prodigiosa locura que yo

era naturalmente lo que sois Vos? Porque como yo fuese mudable, y conociéndolo yo en que quería ser sabio precisamente para convertirme de peor en mejor, preferiría antes opinar que Vos también erais mudable, que creer de mí que no era yo lo que Vos sois» (15).

Esta es la «cifra», que como «mensaje» o «llamada» a la verdadera «autenticidad» de la Transcendencia, nos envían sin cesar todos los seres: «Y volví los ojos a las demás cosas que están debajo de Vos y hallé que ni del todo *son*, ni del todo *no son*. *Son*, porque vienen de Dios; *no son*, porque no son lo que Vos sois. Porque aquello *es* verdaderamente, que permanece inmutablemente. Para mí es bueno estar unido con Dios, pues si no permaneciére en El, en mí tampoco podré. Mas El, permaneciendo en Sí, renueva todas las cosas, y Vos sois mi Señor, porque no tenéis necesidad de mis bienes» (16).

Schopenhauer cree que ha dado al hombre una pacificación al hacerle ver la síntesis del sentido del ser; pero es en realidad una falsa pacificación, porque no se pacifica el hombre cuando se siente inseguro y zozobante en su ser; e imaginar que se hundirá en el nirvana del «no-ser de toda apetición», es negar la más íntima aspiración del hombre, que es una progresiva aspiración al Ser. San Ignacio, en el extremo opuesto, señala con sus Ejercicios no sólo el sentido supremo de la vida humana («el hombre es criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios Nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima») sino que le señala maravillosamente los medios dentro de una armoniosa síntesis de elementos humanos y divinos. Por esto su ascesis es un gran instrumento de salud mental, del cual todavía no hemos sabido sacar partido suficientemente.

El día en que alguien edifique una Psiquiatría sobre la base ofrecida por la Metafísica de la filosofía cristiana, hallará con la abertura al Ser, raíz ya del logro existencial, ya de la inseguridad de su existir, un poderoso instrumento al servicio del mismo hombre.

J. ROIG GIRONELLA, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

(15) S. AGUSTIN: *Confesiones*, libro 4, cap. 5; edición Madrid, M. Aguilar 1942, trad. de Lorenzo Riber, pág. 111.

(16) *Ibid.*, libro 7, cap. 11, pág. 213.