

# La Filosofía actual y el Ateísmo

Apuntes de una conferencia de Julián Marías pronunciada en Salamanca en torno a 1970.

(Obtenido desde <https://apologeticacatolica.org/ateismo/La-filosofia-actual-y-el-ateismo/>)

Voy a hablar del problema del ateísmo tal como aparece en la filosofía del siglo xx, especialmente en la que se llama filosofía existencial, y más concretamente en el existencialismo, pero tratando de hacer referencia a la totalidad del planteamiento de este tema en el pensamiento de los últimos decenios.

Durante el siglo XIX se podría definir la situación del problema de Dios como un olvido tradicional. Quiero decir con esto que la corriente central del pensamiento europeo del siglo XIX no incluía el problema de Dios, al menos como un problema vivo y plenamente actual, sino que era tratado sólo o por pensadores que representaban una vieja tradición —por ejemplo, una tradición escolástica, en el sentido más lato de la palabra— o por algunos pensadores marginales —por ejemplo, los ontologistas italianos, Rosmini y Gioberti, o el P. Gratry, o incluso Brentano—, pensadores que hoy nos parecen interesantes, pero que durante el siglo XIX tenían una importancia pequeña y desplazaban muy escasamente la atención general.

Me parece interesante tener presente esto: que lo que en filosofía, y en general en la historia de la cultura, nos parece importante hoy, no siempre lo ha parecido en su fecha, sino todo lo contrario, y es increíble hasta qué punto hay a veces que esforzarse para encontrar en su época referencias a pensadores que hoy nos parecen del máximo interés. Piénsese en el caso de Kierkegaard o en el de Dilthey, acerca de los cuales apenas se hablaba con unas pocas palabras vagas y que no harían ni sospechar el interés de su obra intelectual.

Pues bien, hacia fines del siglo XIX o comienzos del xx, se inicia, de manera especialmente intensa, una vuelta a plantear el problema de Dios, y precisamente en esta ciudad de Salamanca. No necesito decir que me refiero a don Miguel de Unamuno, que tuvo un ilimitado coraje intelectual y se atrevió a plantear el problema de Dios y hacer centro de su meditación este problema, en una época en que tanto éste como el de la muerte y la inmortalidad estaban relegados a los suburbios de la filosofía y más bien descalificaba a un pensador el atreverse a plantear estas cuestiones.

Pero además de esto, en la obra de Unamuno hay algo que nos interesa especialmente. Es que Dios aparece en Unamuno primariamente como sustentador de la inmortalidad personal: Dios es fiador de la esperanza del hombre en una vida ultraterrena. Quiere decir esto que Dios no aparece como fundamento o clave del universo. Este Dios no ocupa un puesto importante en la ontología de Unamuno, suponiendo que Unamuno tuviera una ontología, lo que es macho decir, sino que más bien Dios aparece como una realidad destinada a sustentar el carácter personal del hombre y a garantizar su esperanza en la inmortalidad. Es decir, es un Dios estrictamente personal y que aparece con una función personal, no con una función primariamente cósmica, por ejemplo.

Esto es nuevo respecto de todo lo que se ha hecho en el pensamiento europeo anterior a la primera guerra mundial e incluso entre las dos guerras. Las apariciones del tema de Dios antes de los últimos decenios han sido muy limitadas. Por ejemplo, en la fenomenología de Husserl Dios tiene un puesto limitado, remoto: hay algunas referencias marginales, por ejemplo en las *Ideen*, y Dios aparece como un “concepto límite”. En Scheler, a pesar del período católico de su pensamiento, representado por el libro *De lo eterno en el hombre* (*Vom Ewigen im Menschen*), a pesar de su interés por los temas religiosos, la filosofía aparece excesivamente orientada hacia los valores, y el tema de Dios aparece estudiado en una constelación definida por la idea de valor y, en definitiva, con un papel relativamente secundario dentro de su pensamiento. En cuanto al de Jaspers, aparece con fuerza la idea de lo envolvente o englobante (*das Umpreifende*), que plantea un problema de trascendencia pero que tampoco es estrictamente un planteamiento temático del problema de Dios. En Heidegger el tema está tan eludido que es frecuente —tan frecuente como irresponsable— hablar del ateísmo de Heidegger. A mi juicio, esto es una pura frivolidad, pero es cierto que no hay un planteamiento directo y a fondo del problema de Dios en la obra de Heidegger, por lo menos en la obra actual, aunque estén abiertas posibilidades de un planteamiento en el futuro. Gabriel Marcel tiene una posición teísta, especialmente después de su conversión, pero, por muchas razones, tampoco en él ha aparecido un planteamiento formal de este tema.

En todo caso, y a pesar de estas restricciones, y dejando de lado el antecedente, mucho más importante, de Unamuno, del que me he ocupado ampliamente en otras ocasiones, el tema de Dios ha adquirido una nueva cualidad e intensidad en las diferentes filosofías definidas por aparecer de algún modo en su denominación la palabra “existencia”, y entre las que podemos distinguir fundamentalmente tres grupos:

## Filosofía existencial y Existencialismo

En primer lugar, la filosofía existencial, nombre adecuado de la filosofía de Heidegger, cuyo tema es el sentido del ser en general, ya que este problema del ser se plantea en ese ente que somos nosotros y al cual llama Heidegger *Dasein* (“existir”), por lo cual ese problema requiere para su dilucidación una previa analítica existencial del *Dasein* o “existir”, y por tanto es condición para el planteamiento del problema del ser. para esa pregunta olvidada por el sentido del ser; por esta razón se puede llamar filosofía existencial a la filosofía de Heidegger, no porque su tema sea la existencia, sino porque el análisis de *Dasein* es una condición previa para el planteamiento de la pregunta por el ser.

En segundo lugar tendríamos la filosofía de la existencia, que, en un sentido relativamente vago, se podría aplicar al pensamiento de Jaspers—parte esencial suya es la *Existenzzerhellung* o aclaración de la existencia humana— o al de Gabriel Marcel en Francia.

Y, por último, habría que reservar el término existencialismo, el que más fama popular ha tenido y el que, en cierto sentido, ha atraído más la imaginación de los hombres de los últimos decenios, al pensamiento de Jean-Paul Sartre y de sus continuadores.

Como es sabido, la definición de existencialismo sería sumamente vaga. El propio Sartre ha dicho alguna vez que entiende por existencialismo aquella filosofía según la cual la existencia en el hombre precede a la esencia. Esta fórmula sería la máxima abreviatura de lo que Sartre entiende por existencialismo, y la podemos tomar provisionalmente para distinguir el existencialismo de otras tendencias filosóficas que tienen con él alguna proximidad o analogía.

Por un momento, especialmente después de la segunda guerra mundial, pareció que estos movimientos filosóficos eran la filosofía misma. A pesar del carácter intrínsecamente insatisfactorio del cuerpo doctrinal de estas construcciones intelectuales, cuando se las considera de cerca y en detalle, no podemos pasar por alto el enorme interés, la profunda atención con que todas estas formas de pensamiento, y quizá muy particularmente la llamada existencialismo, han sido seguidas primero por los europeos y después también por los americanos y por el mundo entero, al final de la guerra y durante unos quince años, aproximadamente.

El que esto esté hoy ya en descenso, el que la popularidad y el interés de estas filosofías estén comenzando a declinar, no debe ocultarnos la atracción profunda que han ejercido sobre el hombre de nuestro tiempo. Y esto, en todo caso, hay que explicarlo y tiene ya de por sí sumo interés.

## **Los «Problemas» del hombre en la historia**

Yo diría que estos sistemas de pensamiento han dado soluciones quizá falsas, pero en todo caso soluciones a los verdaderos problemas de nuestro tiempo. Quiero decir que una doctrina puede ser verdadera o falso, pero en todo caso hay que plantearse primero la cuestión de si es una respuesta a nuestros problemas o a otros. No se olvide que un problema no es simplemente algo que yo no sé, una ignorancia. Si a mí me preguntan cuántos pelos tienen en la cabeza los muchos oyentes que me están escuchando, no sabría decirlo. ¿Es éste un problema? No. Y ¿Qué falta para que sea un problema? Que yo tenga que saberlo. Por fortuna, yo para nada tengo que saber cuántos cabellos tienen mis oyentes; y esto quiere decir que no es un problema. Pero si yo tuviera que saberlo, si, por ejemplo, alguien me ofreciera un gran premio de varios millones si el número de pelos era par, y me amenazara con muerte violenta si ese número era impar, entonces se convertiría para mí en verdadero problema. Para que algo sea un problema hace falta: primero, que yo no lo sepa; y segundo, que tenga que saberlo.

El hombre tiene un horizonte problemático que cambia de tiempo en tiempo. Y la mayor parte de los problemas dejan de serlo, no porque se resuelvan, sino porque se disuelven. La historia de la filosofía, la historia intelectual entera, es la historia de una sucesión de soluciones, pero primariamente es la historia de una sucesión de problemas. Y estos problemas se suceden históricamente, se van desplazando, se van disolviendo y dejando paso a otros.

Frente a muchas doctrinas intelectuales podemos decir quizá que son verdaderas, o que posiblemente lo son, pero no son soluciones a nuestros problemas, sino a otros, a los del siglo XIII o el XVII o el XIX. No es lo que a nosotros nos angustia o nos inquieta lo que angustiaba a

los hombres de hace un siglo, de hace Ocho o hace veinte, y sus soluciones, sean cualesquiera, aunque sean correctas lógicamente y objetivamente verdaderas, por razón de su contenido, no nos sirven porque no son soluciones a nuestro problema.

Pues bien, el existencialismo en sentido lato es un repertorio de soluciones a nuestros graves problemas, y esto hace que el existencialismo nos haya interesado y nos siga

interesando. ¿Qué nos satisfaga? ¡Ah!, eso es otra cosa. ¿Qué sea suficiente, que sea una respuesta adecuada? Ya es otra historia. Incluso que hoy nuestros problemas sean exactamente los que en 1945 llevaron al éxito al existencialismo, también sobre eso habría duda. Pero si tomamos un plazo relativamente largo, si hablamos del hombre de nuestro tiempo entendiendo los dos o tres últimos decenios, no cabe duda de que la respuesta del existencialismo, verdadero o no, se refería a aquello que necesitábamos saber.

El punto de partida de todos estos sistemas filosóficos es la vida humana, llámesela Dasein, “existencia”, “subjetividad” o, más profunda y correctamente, “vida humana”. Esta vida ha sido interpretada desde diversos puntos de vista, algunos más amplios, otros más parciales. Algunos significaban una interpretación forzada; otros la proyectan sobre un plano y la reducen a una realidad bidimensional en vez de dejarla ser lo que es plenamente y de bulto. En todo caso, por ser el punto de partida nuestra vida, en lo que tiene de vida humana personal, todas estas filosofías se han centrado en la noción de libertad; en la condición que tiene el hombre de hacerse o elegirse a sí mismo de un modo o de otro; en la soledad en la cual acontece la vida de cada uno de nosotros; en los temas de la responsabilidad, el desamparo, el dolor, la angustia, la náusea... eso que se ha llamado los “templex existenciales”. Sin duda lo son, pero no está dicho en ninguna parte que sean estos los únicos, o los más interesantes, y que no se hayan quedado en el tintero otros tan importantes, tan existenciales y, quizá, más radicales.

## El Ateísmo

Y ahora nos encontramos con que en este cortejo de doctrinas —que no voy a estudiar porque nos llevaría muy lejos y nos sacaría de nuestro tema— ha aparecido, como una tendencia de especial relieve y sumamente insistente, lo que podemos llamar el ateísmo. Hay cierto número de pensadores que se llaman existencialistas y de otros pensadores contemporáneos que, por unas razones o por otras —y es interesante que las razones varían mucho— toman una posición que se puede llamar, en términos generales, ateísmo.

El ateísmo, a su vez, no es tampoco rigurosamente unívoco, porque bajo esta palabra se pueden entender diferentes interpretaciones, no se trata siempre de lo mismo. Yo quiero buscar, por lo pronto, las justificaciones que tenga dentro de estos pensamientos el ateísmo. Hay que intentar, si se quiere comprender una filosofía, situarse dentro de ella, de tal manera que al exponerla nos parezca justificada. No es menester —y sería un profundo error— tratar de mostrar la deficiencia o falsedad de una doctrina sin tratar primero de entenderla. Hay que hacer el intento de justificarla, de presentarla desde dentro, no para después salirse de ella y refutarla —palabra antipática si las hay—, sino más bien para seguir dentro de ella y, al intentar tomarla

en serio y pensarla a fondo, ver si efectivamente nos lleva a alguna parte o si tropezamos con alguna dificultad que nos obliga a ir más allá.

## **El concepto de «Sentido» y el concepto de «Absurdo»**

El pensamiento de nuestro tiempo, y no sólo el pensamiento filosófico, ha estado preocupado por un concepto que ha adquirido un desarrollo extraordinario en el siglo XX, y es el concepto de sentido. No se olvide que Heidegger, en *Sein und Zeit*, precisamente cuando plantea su pregunta originaria y fundamental, dice que esta es “la pregunta que interroga por el sentido del ser”. Es decir, no se trata de preguntar por el ser, sino por el sentido del ser. Esta palabra “sentido” aparece también en el pensamiento anglosajón, inglés y americano (*meaning*), aparece con igual relevancia en pensadores no estrictamente filosóficos, como Camus. Se trata, pues, de preguntar por el sentido de la realidad, y en especial de la vida humana.

Y el concepto de sentido aparece enfrentado con el concepto de absurdo. El absurdo aparece constantemente como algo que acecha al pensamiento contemporáneo, que lo inquieta profundamente y frente a lo cual tiene que movilizarse. Recuérdese una vez más el caso del propio Camus y la importancia que en él tiene el tema del absurdo. Se trata de ver en qué medida la vida humana tiene sentido o no, es absurda o no, y es justamente en este escorzo donde se plantea el problema de Dios y, por consiguiente, el del ateísmo.

## **Dios como estorbo**

Curiosamente, el ateísmo aparece a veces como prueba o fundamento de que el mundo no tiene sentido; o bien como aquella conclusión a que nos vemos obligados, en vista de que la realidad es absurda; pero hay una tercera posibilidad, intrincadamente unida a las otras dos, y que es la que más atracción ejerce sobre los hombres de hoy, según la cual justamente para defender un cierto sentido de la vida nos veríamos obligados a relegar a Dios y, por tanto, a desembocar en una posición atea.

Son tres motivaciones distintas y en rigor no se trata de tesis filosóficas ni de argumentaciones, sino de algo previo, de tres supuestos generales de la interpretación que, por diferentes caminos, conducen a tres distintas variantes de ateísmo. En muchas corrientes del ateísmo de este tiempo, y especialmente en el existencialismo, Dios aparece literalmente como un estorbo. ¿Cómo puede ser esto? Dios estorba a cierta concepción de la vida humana y de la realidad. Aunque no se formula nunca en los términos que voy a decir, el sustrato de toda esta serie de argumentos filosóficos de nuestro tiempo sería esto: “Si hay Dios las cosas no pueden ser así”, entendiendo por “así” una determinada concepción intelectual que se posee y en la cual se está instalado. En vista de ello, se concluye que no hay Dios.

Todos recuerdan la famosa frase: “Si no hubiera Dios, habría que inventarlo”. Se trata aquí de lo contrario, de la rigurosa inversión de ese punto de vista, que es del deísmo. Si no hubiera Dios

—se pensaba en el siglo XVIII— habría que inventarlo; Dios nos hace falta para comprender la realidad y, probablemente, para vivir racionalmente. El racionalismo es fundamentalmente teísta o por lo menos deísta. Es interesante que en una época de pleno descrédito de Voltaire entre los pensadores religiosos, sobre todo católicos, el P. Gratry, agudísimamente, anunció hace un siglo que consideraba que Voltaire era un buen espíritu, un buen amigo; precisamente por su racionalismo, el pensamiento de Voltaire es positivo, y lo que a Gratry le inquietaba desde el punto de vista católico no era Voltaire sino Hegel. Voltaire, con todo su anticlericalismo y su anticristianismo superficial, era un aliado seguro, porque su racionalismo desembocaba en un deísmo que muy bien podría convertirse en un teísmo riguroso.

Ahora, en cambio, se trataría de lo inverso. En lugar de decir: “Si no hubiera Dios, habría que inventarlo”, se dirá: “Si hubiera Dios habría que eliminarlo u olvidarlo”. ¿Por qué? Porque nos descompone el cuadro, porque no nos permite instalarnos en cierta forma de pensamiento en la que nos situamos para interpretar la realidad de una manera que nos interesa y que nos parece, por algunas razones, justo. Si a ustedes les parece que esto es una construcción un poco aventurada y arbitraria, esperen unos minutos los textos en que literalmente dice esto Sartre.

## Jean Paul Sartre

No voy a intentar exponer el pensamiento de Sartre, rico y complejo, agudísimo y variable, y que ha tenido larga evolución. Voy a intentar precisar simplemente el núcleo de la interpretación general de la realidad, y especialmente de la realidad humana, en el pensamiento de Sartre. Su tesis originaria es que en el hombre la existencia precede a la esencia. El hombre no es nada; es lo que él decide, lo que él elige; no tiene esencia, no tiene naturaleza. Todo en la realidad humana es *choix*, elección.

Y cuando el hombre elige, lo hace por la humanidad entera. Sartre dice que si yo soy un obrero y me inscribo en un sindicato católico y no en uno comunista, por ejemplo, no hago una elección por mí mismo, sino que elijo por el hombre: y yo, al inscribirme en un sindicato católico, estoy recomendando la resignación y diciendo con ello que el paraíso no está en la tierra y que el hombre debe resignarse y confiar en la otra vida. Si yo me caso con una mujer, aunque los motivos sean de amor, pasión o deseo, estoy comprometiendo a la humanidad en una vía que es concretamente el matrimonio monógamo.

Naturalmente, cuando Sartre plantea el problema como una prioridad de la existencia sobre la esencia, cuando dice que primero existo y después elijo lo que ha de ser mi esencia, en definitiva acepta el esquema de la ontología tradicional. Sólo que lo acepta a contrapelo, lo invierte, pero claro está que en ningún momento hace un intento de ir más allá, de plantear el tema de la realidad en términos distintos. El esquema “esencia-existencia” lo acepta, lo mismo que la idea de “en sí” o “para sí” o “ser” o “nada”. En definitiva, se mueve dentro de las categorías de la ontología tradicional, de la escolástica primero, de la fenomenología después, aunque con las oportunas inversiones.

## Dios como «causa sui»

La razón fundamental por la cual Sartre va a rechazar la existencia de Dios es que Dios es causa sui y esta noción de causa sui le parece contradictoria. Claro que podría preguntarse: si la noción de causa sui es contradictoria, ¿no habrá que buscar una noción mayor de Dios? Parece que esto sería algo previo a decretar que Dios no puede existir. Porque, además, este concepto de causa sui no lo ha tomado en serio nadie. Es una expresión que se ha empleado ciertamente, pero de modo poco formal, y nadie ha dicho literal y formalmente que Dios sea causa sui. De suerte que es un poco extraño que Sartre tome una noción de Dios de mínima importancia dentro del pensamiento cristiano, para, fundándose en ella, decretar la imposibilidad de Dios por su carácter contradictorio.

Para Sartre, toda la vida constituye fundamentalmente algo que fracasa siempre. El hombre es para Sartre una pasión para fundar el ser y constituir el "en sí". Ahora bien, esto no puede hacerse. La idea de Dios como causa sui es contradictoria y nos perdemos en vano. El hombre es una pasión inútil: l'homme est une passion inutile.

Con estas tesis se llega a una posición atea, pero se queda uno un poco sorprendido y se pregunta uno si no hay algo más, si no hay algo detrás de todo esto tan sencillo, porque la justificación del ateísmo parece extrañamente simple y gratuita. Convendría quizá dar un paso atrás y repasar brevemente estas tesis de Sartre, para ver hasta qué punto son o pueden ser formuladas con íntegra seriedad.

Cuando se dice que el hombre no tiene esencia ni naturaleza, y que todo en el hombre es elección o choix, evidentemente hay que distinguir. Si se dice que el hombre no tiene naturaleza en el sentido de las cosas, esto me parece enormemente verdadero, y por otra parte nada nuevo. Mucho antes que Sartre lo había dicho Ortega. En 1935, en Historia como sistema, había dicho: "El hombre no tiene naturaleza, sino que tiene historia". Por otra parte, y por las mismas fechas, había dicho en otros lugares: "El ser del hombre es a un tiempo natural y extra natural, una especie de centauro ontológico". Y había agregado: "La realidad humana tiene una inexorable estructura, ni más ni menos que la materia cósmica". Tesis todas que conviene unir para comprender el sentido concreto de la primera. Cuando Ortega decía "el hombre no tiene naturaleza", quería decir con esto que el hombre no tiene naturaleza en el sentido de las cosas; si tiene naturaleza, ésta consiste en no tenerla precisamente en aquel sentido; o, dicho con otras palabras, el hombre no es una cosa.

El pensamiento existencialista renueva esta evidencia de que el hombre, definitivamente, no es una cosa. Tan pronto como intento identificar la realidad del hombre con la de una cosa cualquiera, encuentro que no es así, que el hombre no es una cosa material ni biológica, que yo no soy mi cuerpo ni mi psique, no soy ninguna cosa. Pero el pensamiento existencialista propende a dar un paso más y, en vista de que no soy ninguna cosa, concluir que no soy nada. Diríamos en inglés que de la evidencia de que I am no thing salta a la tesis, cualquier cosa menos evidente, de que I am nothing. Ahora bien, si es verdad que el hombre no es ninguna cosa, es falso que el hombre sea "nada", sobre todo si sustituimos, como es menester, la palabra "nada" por su equivalente personal "nadie".

Adviértase que muchas lenguas saben más que los filósofos y científicos. Y la prueba es que si alguien llama con los nudillos a la puerta, ninguno de nosotros preguntará: “¿Qué es?”, sino que todos preguntaremos: “¿Quién es?” Mientras que la filosofía y la ciencia llevan veinticinco siglos preguntando: “¿Qué es el hombre?”; y como la pregunta es ya errónea, la respuesta lo será también. Yo no digo que el hombre no sea también un “qué”, en alguna medida y secundariamente es un “qué”, pero lo es porque es un “quién”. El hombre es primariamente un “quién”, un “alguien”, y por ello es o tiene “algo” y puede preguntarse “qué” acerca de ello. Pero ese “qué” está fundado en un “quién” previo y mucho más radical.

La pregunta sería, pues: ¿Quién es el hombre? o, aún más rigurosamente: ¿Quién soy yo? Con lo cual no podríamos contestar naturalmente nada que sea una cosa, sino algo que apunte a un alguien o, dicho con otras palabras, lo que llamamos persona. Sí, lo llamamos persona, pero en general tomamos este nombre en vano. Incluso la famosa definición de Boecio —nada despreciable, por lo demás— de la persona como *rationalis naturae individua substantia*, “una sustancia individual de naturaleza racional”, da por supuesto tranquilamente que la persona es una cosa. Una cosa muy particular, una cosa o sustancia que es de naturaleza racional; pero esta definición me inquieta, porque se ha dejado fuera lo radical y decisivo de la persona: que no es una cosa. Y tan pronto como digo que una persona es una cosa individual de naturaleza racional, he renunciado a aprehender lo que trataba de definir. Y no se diga que he violentado la traducción y he dicho “cosa” en vez de decir “sustancia”, que es lo que dice Boecio, porque la sustancia se entiende primariamente de las cosas, y el modelo que sirve a Aristóteles para elaborar su teoría de la sustancia son las cosas naturales.

Y todavía hay algo más, y es que en virtud de una curiosa inconsistencia de la teoría aristotélica de la sustancia, que la afecta en su raíz, mientras Aristóteles dice que las verdaderas sustancias son las naturales —el agua, el hierro, un árbol, un animal—, cuando quiere explicar el esquema ontológico de la sustancia, cuando quiere explicar de verdad esa misma sustancia, siempre recurre a los ejemplos de la estatua y la cama, que no son naturales y, según el propio Aristóteles, no son verdaderas sustancias. Es decir, que la ontología aristotélica es buena para explicar aquellas sustancias que no son sustancias. Y las sustancias verdaderas, como los seres vivos, y primariamente el hombre, y no digamos Dios, se explican muy mal con la teoría aristotélica tal como está en su *Metafísica*. Hay aquí una serie de problemas en los que ahora no voy a entrar.

Las nociones de la ontología tradicional, escolástica o fenomenológica, no son suficientes. Por otra parte, cuando dice Sartre que el hombre se elige a sí mismo, que el hombre no es nada hasta que se elige, habría que decir que, por lo pronto, es hombre. Es decir, que si yo me veo obligado a elegir, a decidir mi ser y construir mi esencia, resulta que lo hago con un pie forzado, como un poeta al cual le dan una rima impuesta. Pues si decido ahora mismo elegirme como cocodrilo, resulta que no lo consigo; y si me elijo como roble o como un bloque de granito, es vana mi decisión. Puedo elegir mi esencia y he de realizarla dentro de un área determinada, que es justamente eso que llamamos “hombre”.

De manera que yo tengo que decidir y elegir quién voy a ser: éste que llamamos Julián Marías, que se va haciendo poco a poco y de mala manera. Pero lo que no puedo decidir es qué, qué clase de cosa voy a ser. Yo no he decidido mi “qué” ni siquiera en la medida en que la realidad humana es un “qué”, porque no puedo elegirme como negro o como amarillo o como mujer; porque me encuentro con que, quiera o no, soy hombre y blanco.

Vemos, pues, que resulta un poco excesivo decir que la realidad humana es elección. Hay dos ingredientes radicales de la vida humana que no son objeto de elección. El primero es la circunstancia; el segundo es la vocación. Yo no he elegido ser hombre, ni español, ni nacer en el siglo XX, ni mi familia, ni mi país; no he elegido este cuerpo y esta alma que tengo; nada de esto he elegido: me he encontrado con ello sin más. Y tampoco elijo mi vocación. Antonio Machado dice: "Nadie elige su amor". La vocación es una voz que me voca, que me llama. Entonces, ¿Dónde está la elección? Tengo que elegir si sigo mi vocación o no, si le soy fiel o infiel; no la elijo a ella, y justamente por eso es mi vocación, mi destino. Yo me siento llamado a ser alguien y elijo libremente ser fiel o infiel a esa vocación, lo mismo que elijo qué voy a hacer con las dotes que me están dadas, con mi cuerpo y mi alma y mi mundo. La elección humana es constitutiva, el hombre es un ente que elige mientras viva; pero no lo elige todo.

Por otra parte, la filosofía existencial, empezando por el propio Heidegger, está invadida por el supuesto del "mortalismo". El primer ejemplo es la idea del Sein zum Tode, aunque sea excesivo traducirlo "ser para la muerte" y yo creo que es mejor traducir "estar a la muerte". En todo caso, Heidegger insiste demasiado en la mortalidad. El hecho de que la vida termine en la muerte y de que la muerte sea segura no quiere decir que se viva para la muerte, ni que la muerte sea definitiva, ni la última palabra. La vida humana es una posibilidad abierta a la inmortalidad o a la aniquilación. Recuérdese lo que decía Platón: "Es hermoso el riesgo de ser inmortal". El onus probandi corresponde tanto al que afirma una cosa como la otra. Y esto por una razón elemental, y es que aunque pueda pensarse que de mi muerte corporal se sigue la personal, numéricamente son distintas. Porque yo no soy mi cuerpo, aunque sea corpóreo, y de la destrucción de mi organismo somático podrá quizá seguirse la destrucción de mi personalidad, quizá no podré seguir viviendo a causa de la destrucción de mi organismo, pero esto habría que probarlo. Mi muerte no es la muerte de mi cuerpo, y por consiguiente la cuestión de si la muerte personal se sigue necesariamente de la corpórea es una cuestión abierta que habría que justificar: el onus probandi, repito, corresponde tanto al que afirma la inmortalidad como al que afirma la aniquilación.

Pero la filosofía existencial, y más el existencialismo, ha dada como supuesto el mortalismo, la aniquilación del hombre y, por tanto, la reducción del hombre a su vida terrenal. ¿Qué ocurre entonces? El hombre aparece como una realidad que se elige a sí misma, que no tiene naturaleza ni esencia, que es íntegramente objeto de elección y que se aniquila al morir y por tanto no tiene más vida que la temporal y terrenal. Y aquí es donde surge una interpretación filosófica del ateísmo.

Sartre presenta lo que llama literalmente una visión técnica del mundo, cuando trata de pensar en Dios y dice que Dios haría al hombre lo mismo que alguien fabrica un cortapapeles. ¿Cómo se fabrica un cortapapeles? Primero tengo la idea del cortapapeles, me propongo hacerlo y, ajustándome a ciertas normas que hacen que algo sea un cortapapeles, lo fabrico. Pues bien, Dios es interpretado, dice Sartre, como un artífice superior y representa respecto del hombre lo que el artesano respecto del cortapapeles: Dios hace al hombre partiendo de su idea. Con que el hombre no tiene naturaleza porque no hay Dios que la pueda concebir. Pero la consecuencia inmediata —aunque por lo visto no para Sartre— es que, si no hay Dios, no puede concebir ninguna naturaleza y, por tanto, no hay naturaleza; con lo cual el hombre pierde su privilegio ontológico de ser el ente sin naturaleza, nos quedamos en la abolición general de la naturaleza y el hombre se reintegra al universo de las cosas "no naturales". A esto llama Sartre "ateísmo coherente". Que sea ateísmo yo no lo dudo, pero que sea coherente me parece exagerado.

Y hay todavía algo más interesante. Y es que cuando dice Sartre que los existencialistas no son ateos en el sentido de que se agoten en probar que no existe Dios, porque si lo hubiera daría lo mismo, que incluso una prueba válida de la existencia de Dios no modificaría nada, entonces no entendemos. Y creo que lo más importante que puede hacerse cuando no se entiende algo es partir de ahí, hacer de la necesidad virtud. Cuando algo no se entiende y, en lugar de darlo por bueno, se detiene uno un momento y reconoce en serio que no lo entiende, inmediatamente empieza a entender: lo he comprobado mil veces.

Lo que me parece ininteligible es lo siguiente: Primero nos hemos extenuado para mostrar que Dios es contradictorio porque es causa sui —a pesar de que nadie dice que Dios sea causa sui—. Segundo, en vista de que no hay Dios, no puede haber naturaleza del hombre —aunque luego resulta que si no hay Dios, por la misma razón no habría naturaleza de ninguna clase—. Y finalmente resulta que aunque hubiera Dios daría lo mismo; y si incluso hubiera una prueba válida de su existencia, nada cambiaría. Confieso no entenderlo: está perfectamente claro que no está claro. Y entonces no hay más remedio que dar una vuelta alrededor.

Ahora bien, esto no es posible. Sartre dice: “No hay naturaleza humana, puesto que no hay un Dios para concebirla”. Pero entonces me atrevería a preguntar: si no hay Dios, entonces ¿Cómo hay naturaleza de la coliflor, de la encina, del cocodrilo? Sartre no niega que haya naturaleza de las cosas. El hombre es un ente privilegiado y único que no tiene naturaleza; pero si la razón por la cual el hombre no tiene naturaleza es que no hay un Dios que la conciba, entonces no hay un Dios que conciba ninguna clase de naturaleza; el argumento de Sartre prueba demasiado, porque probaría, no ya que no hay naturaleza humana, sino que no hay naturaleza sin más, y entonces vuelvo a repetir: ¿Cuál es el privilegio y el carácter diferencial del hombre?

A pesar de esto, Sartre dice —y vuelvo a citar literalmente—: “El existencialismo no es otra cosa que el esfuerzo para sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente”. El existencialismo no es tanto un ateísmo en el sentido de que se agotaría en demostrar que Dios no existe. Declara más bien: «incluso si Dios existiera esto no cambiaría nada; este es nuestro punto de vista. No es que creamos que Dios exista, pero pensamos que el problema no es el de su existencia; es menester que el hombre se encuentre a sí mismo y se persuada de que nada puede salvarlo de sí mismo, ni siquiera una prueba válida de la existencia de Dios”.

Resulta, pues, que no hay Dios porque Dios es contradictorio; pero es contradictorio porque lo hemos definido como causa sui. Entonces —se dirá— vamos a definirlo mejor. Puesto que no estamos ligados con matrimonio indisoluble a la definición de Dios como causa sui, divorciémonos de ella. ¿Por qué razón vamos a identificar a Dios con esa oscura noción de causa sui, en vista de que es inválida? ¿No será precisamente que la elegimos porque es inválida?

Por otra parte, una vez probado que no hay Dios porque siendo causa sui es contradictorio, nos encontramos sin naturaleza humana y sin naturaleza de la coliflor...

Recuérdese lo que he llamado, siguiendo una imagen de Ortega, el “método de Jericó”. Josué tomó Jericó dando vueltas a la ciudad y hacienda sonar las trompetas. La filosofía no tiene más método que el de las vueltas de Jericó. Vamos a intentar dar media vuelta por lo menos.

Resulta entonces:

Primero, si la razón por la cual no hay Dios es que la noción de causa sui es contradictoria, lo aconsejable será buscar otra noción más adecuada de Dios, en lugar de declarar a Dios inexistente por no desprendernos de esa noción que maldito lo que nos importa.

Segundo, ¿no será que si el hombre no tiene naturaleza es por alguna razón distinta y más intrínseca que la de que Dios no exista? ¿No podemos buscar en el hombre mismo algo que explique por qué no tiene naturaleza —si es que no la tiene—, en lugar de inferirlo de un modo extrínseco y automático simplemente de que no hay Dios y no puede concebirla? ¿Por qué vamos a pensar la realidad desde el punto de vista de la visión técnica del mundo? ¿Por qué vamos a asimilar la realidad del hombre y su esencia a la realidad del cortapapeles y la suya? ¿No es esto un exceso de cosificación? ¿Y si resultara que el hombre no es un cortapapeles, que no se parece en nada a un cortapapeles?

Finalmente, ¿Qué quiere decir Sartre cuando dice que, a última hora, no importaría nada que hubiera Dios, que todo sería igual y que hasta si se demostrara con una prueba válida que Dios existe, no pasaría nada? Pero si demostramos con una prueba válida que Dios existe, entonces Dios existe; entonces, puede concebir la esencia del hombre; entonces, el hombre puede tener esencia y naturaleza; entonces se viene abajo toda la evidencia sartriana sobre el carácter no natural del hombre, sobre la precedencia de la existencia sobre la esencia, sobre la elección o *choix*.

Como se ve, si tomamos un poco en serio este “ateísmo coherente” nos encontramos con que al llegar al final no podemos quedarnos en él. Es él quien nos expulsa de sí mismo. No estamos tratando de mostrar que Sartre no tiene razón, sino que no podemos instalarnos en él. Yo estoy tratando de tomarlo en serio, pero no me deja, no me lo permite, me expulsa. No me puedo quedar en él porque no es coherente, porque si es verdad una cosa, no lo es la otra.

## **El Ateísmo de la filosofía analítica del lenguaje**

Hay otra forma de ateísmo que no es la existencialista. Es la que se encuentra en otro tipo de filosofías fundadas en el análisis lingüístico y la epistemología, definidas por un positivismo extremo y casi reducidas, sobre todo en Inglaterra, al análisis del lenguaje. Estas filosofías no son ateas en el sentido de que digan que Dios no existe. Dicen algo previo y quizá más grave: dicen que la proposición “Dios existe” no tiene sentido. Es decir, que hablar de Dios no es decir nada. No se puede decir ni siquiera que no existe; porque decir que Dios existe o que no existe son dos tesis opuestas, pero que se parecen en que ninguna de las dos tiene sentido —y aquí vuelve a aparecer el “sentido”—. Porque Dios no es un objeto de experiencia y ni la tesis de que Dios existe ni la de que no existe son científicamente controlables; y sólo tiene “sentido” lo que es empíricamente controlable.

Esta es una posición en cierto modo más grave, porque nos quita el suelo de debajo de los pies. Y esta es la forma del ateísmo actual, ya que el existencialismo está un tanto de capa caída. Lo que está ascendiendo, la verdadera “nueva ola” filosófica, es ésta. Como la cuestión es grave, conviene examinarla.

Yo preguntaría dos cosas.

Primera: la tesis de que no tiene sentido más que lo empíricamente controlable, ¿es empíricamente controlable? Porque al filósofo que suscribe esa tesis se me ocurre preguntarle: ¿Cómo lo sabe usted? Ah, lo sabe por fuentes que en rigor para él no son válidas. Hay un paso o salto a otro género. El filósofo que niega sentido a todo enunciado no empíricamente controlable, está haciendo un enunciado no empíricamente controlable.

Si un filósofo se limitara a enunciar sólo tesis empíricamente controlables, estaríamos encantados con él y no habría nada que objetar. Pero si se atreve a dar un paso más y decir que sólo tienen sentido esas tesis, me pregunto cómo lo sabe. Y entonces resultaría que podemos tener respeto por la práctica del que elimina de su filosofía toda referencia al problema de Dios, pero no me sentiría igualmente respetuoso frente al que en nombre de la controlabilidad empírica me lo prohíbe. Si es en nombre de otras cosas, y con buenas razones, está bien; pero si es en nombre de ese criterio, no lo acepto, porque su principio no es empíricamente controlable.

En segundo lugar, ¿Qué sentido tiene la limitación de la problematización, desde una cierta idea del saber? Quiero decir, ¿Cómo puede aceptarse que se limite la esfera de lo problemático desde una concepción previa de lo que es el saber? La impotencia efectiva y a posteriori del pensamiento es algo con que topamos con frecuencia: intento conocer algo y no lo consigo, fracaso repetidas veces; concluiré que no es posible, al menos hasta ahora, conocerlo. Lo inaceptable es el decreto previo de incognoscibilidad. Decir que de algo no se puede hablar ni saber nada, no me satisface. Hay que contestar: “Con verlo basta, vamos a verlo”. Me parece bien todo escepticismo, con tal de que sea justificado y a posteriori, con tal de que se llegue a él después de haber intentado, y no antes.

## **La simplificación: raíz de estas formas de Ateísmo**

Yo encuentro la raíz de todas estas formas de ateísmo en una voluntad de simplificar la situación. Quiero decir, la eliminación de parte de los datos de un problema, para que éste se sujete y ajuste a un esquema mental del cual disponemos. Esto me parece interesante, porque responde a una configuración peculiar de la mente contemporánea.

Piénsese en otros campos donde se ve más clara esa actitud; por ejemplo, una posición política. Alguien quiere la unificación de Europa o la elevación del nivel de vida de las masas. Puede haber alguien que quiera estas cosas sin más, pero no es frecuente. Casi siempre se quiere la unidad de Europa con tal de que sea de cierta manera, por ejemplo socialista; o fascista, como el difunto señor Hitler quería una Europa una, pero fundada en la primacía de la raza aria; otra

unidad no le interesaba. Algunos quieren que las masas se eleven, pero conforme a ciertos principios; si tienen otros, no interesa. Es decir, se establece primero un esquema y se obliga a la realidad a que se sujete a él; y si la realidad no quiere sujetarse, entonces se elimina todo lo que sobra. Esto me recuerda el cuento del hombre que dejó a componer un reloj; a la semana siguiente, el relojero se lo devolvió diciéndole: "Aquí tiene usted su reloj y estas dos piezas que han sobrado". Yo no estoy dispuesto a creer que sobren piezas de la realidad.

Por otra parte, si la filosofía decide volverse de espaldas a un problema, no por eso deja de estar ahí. Lo que pasa es que la filosofía pierde su condición fundamental: la radicalidad. No es que la filosofía "deba" ser radical, sine que consiste en serlo, en ir a las raíces, y sin ello desaparece su carácter filosófico: es el precio que cuesta la simplificación de la realidad.

Pero prometí dar una vuelta más alrededor de Sartre. ¿No tendrá algún buen sentido lo que dice? ¿No tendrá alguna justificación? Sin duda es hombre de agudo talento, y cuando alguien que lo posee dice algo que nos parece erróneo y falso, hay que hacer el intento de dar otra vuelta, no vaya a resultar que lo que dice tenga algún sentido.

Todos hemos leído las novelas de Camus. Camus era un gran escritor y una figura admirable en muchos sentidos; a mí, personalmente, me gustan más sus novelas que sus ensayos. Pero en toda su obra, Camus estaba penetrado de la convicción de que la realidad es absurda. *L'Étranger*, que es un relato admirable, va mostrando la conducta de un hombre que hace una serie de cosas que, efectivamente, son absurdas. Pero Camus ha tenido la precaución de ir ejecutando una pequeña operación al narrar la vida de Meursault: y es extirpar los motivos, como podía haberle extirpado las amígdalas. Naturalmente, una vez extirpados los motivos, su conducta es absurda. Pero al mismo tiempo es imposible. Quiero decir que Meursault no hubiera podido hacer lo que hizo, si no hubiera tenido presente más que lo que nos cuenta Camus. Meursault tenía motivos, un porqué y un para qué, para hacer todo lo que hizo. Camus, con diestrísimo arte de narrador, anestesia a Meursault, le extirpa las amígdalas, es decir los motivos, y sigue adelante; ni Meursault ni el lector se dan cuenta —el lector ha sido también anestesiado por el arte de Camus—, y leemos con vivo placer *L'Étranger*. Pero cuando lo releo advierto que está lleno de pequeños huecos, justamente los que han dejado los motivos al ser extirpados.

¿Y Sartre? Sartre es un fenomenólogo. Depende enormemente —como todo el mundo ha dicho— de Heidegger, y muchas veces cualquiera diría —menos él— que depende de Ortega; pero todavía depende mucho más de Husserl. Y como es un excelente fenomenólogo, al narrar ve que no hay acción humana sin motivación. Por eso los actos de sus personajes tienen siempre sentido, no son absurdos; entendemos bien por qué hacen cada cosa que hacen. Lo que carece de sentido, lo que es absurdo, es el conjunto. Cada acción tiene sentido, pero la vida en conjunto no; conservando el sentido de cada acto, se le quita sentido a la vida.

Esta característica de la ficción de Sartre procede de la deficiencia radical de su filosofía. Si tomamos en serio lo que es la vida humana, vemos que no se puede justificar un acto sino desde un proyecto, y éste a su vez sólo existe en función de un proyecto total y más vago que envuelve mi vida entera. Y sólo puedo hacer algo dando razón de eso que hago; y resulta que sólo la vida misma da razón en cuanto *instrumentum reddendi rationem*, en cuanto razón vital.

Y esto es lo que Sartre desconoce de raíz.

Por otra parte, ¿Qué quiere decir “absurdo”? Absurdo es lo que no tiene sentido, lo que no tiene “buen sentido”; pero esto quiere decir que el absurdo depende del sentido, se mueve, como diría Hegel, en el “elemento” del sentido. Como cuando decimos que algo es falso, nos movemos en el elemento de la verdad. El sentido es previo al absurdo. La vida humana es ya sentido, es el elemento del sentido. Y dentro de ella, dentro de ese sentido radical y originario, decimos que hay cosas que tienen sentido y otras no, porque son absurdas. El absurdo es derivado, como un quiste o infarto de ese gran orden del sentido.

Y finalmente, ¿Qué es lo que quiere justificar Sartre, cuando dice lo que parece su máxima incoherencia, que no hay Dios y que todo en el hombre depende de que no lo hay, pero que, a última hora, si lo hubiera daría lo mismo? Pues quiere decir probablemente —y esto sí que tiene sentido— que aunque haya Dios el hombre es libre y tiene que hacerse a sí mismo, dentro de ciertos límites. Y tiene que elegirse a sí mismo, no como un “qué”, pero sí como un “quién”, y en cada instante tiene que inventar su vida y ser responsable de ella; y el que haya Dios no afecta a esta condición del hombre.

Pero esto significa al final que el ateísmo del existencialismo es enteramente innecesario. Y que lo que tiene de verdad —y tiene mucho— en la interpretación de la vida humana es perfectamente independiente de que exista o no Dios. O más bien, tomadas las cosas en serio y viendo la totalidad de la vida desde su proyecto global, resultaría probablemente lo contrario, es decir que para que la vida humana pueda ser lo que fenomenológicamente es, para que sea lo que se muestra, hace falta que haya Dios.

Quiero terminar con una cita del viejo Unamuno, del viejo salmantino honorario, cuando decía que la única cuestión —Unamuno era un exagerado: no digamos nosotros “la única”— es saber si he de morir del todo o no. “Y si no muero, ¿Qué será de mí? Y si muero, ya nada tiene sentido”. Unamuno decía que ya nada tiene sentido. Es decir, que si yo muero del todo, no es que la vida entera no tenga sentido, sino que este acto que estoy ejecutando en este momento no tiene ninguna importancia, porque un día dejará de tenerla, y por tanto es cuestión de esperar. Para que algo tenga importancia, es menester que la tenga siempre; de otro modo, en rigor no la tiene ya.

## Coloquio

### Pregunta:

Quisiera formularle tres preguntas:

a) ¿Puede el hombre liberarse o no de lo que se llama el determinismo del temperamento?

b) ¿Le es lícito al existencialista decir que no se conforma con la noción de Dios como causa sui porque le parece contradictoria?

c) ¿En qué sentido tiene razón o no Sartre cuando dice que al ejecutar yo un acto comprometo en ello a la humanidad entera?

**Respuesta:**

Voy a intentar contestar a las tres preguntas que tienen cierta conexión entre sí. Primera: el hombre está condicionado por una enorme cantidad de factores. El hombre, del cual he dicho que no es una cosa, es también una cosa, es decir está adscrito a una realidad fáctica del tipo de las cosas como es concretamente su cuerpo o su psique, y por consiguiente está sometido a toda una serie de condicionamientos o determinaciones: leyes físicas, ley de la gravedad, leyes químicas, biológicas, psíquicas... Por consiguiente, si me abandono desde lo alto de una torre, caigo al suelo, y caigo con una velocidad según la fórmula de  $1/2 gt^2$ , descontando la resistencia del aire que es una ligera ventaja, pero estoy sometido a ese condicionamiento. Del mismo modo estoy sometido a la totalidad de las leyes biológicas, sociológicas, etc. Ahora bien, yo no soy nada de eso. Yo soy «mi vida». Por tanto, al actuar debo contar con todo esto. Por ejemplo, el temperamento es una porción de mi circunstancia, con lo cual yo cuento, lo mismo que cuento con tener unas piernas más o menos largas, una memoria mejor o peor, una condición económico social determinada, etc. Por consiguiente, son condicionamientos de los cuales yo parto para hacer mi vida y para proyectar mi vida. Y soy libre en el sentido de que el temperamento o cualquier otro condicionamiento no me determinan, pero sí me condicionan, es decir que el ámbito de mis posibilidades está determinado y configurado por ese conjunto de determinaciones. De modo que si tengo un cierto temperamento tengo que contar con él, y ese temperamento me orienta en un sentido o me dificulta cierto tipo de conducta. Pero yo naturalmente tengo libertad para elegir abandonarme a mi temperamento o combatirlo.

Por otra parte, cuando hablaba usted de la pregunta que me hacía sobre si era lícito decir al existencialista que no se conforme con esa noción de Dios de la cual ha partido y que le parece contradictoria, la situación es la siguiente: el existencialista elige una noción de Dios como causa sui que es una formulación sumamente particular, marginal dentro del pensamiento teológico y filosófico y que, repito, nadie ha tomado nunca muy en serio porque en definitiva cuando se dice que Dios es causa sui lo que quiere decirse es que no tiene ninguna causa ajena, y nada más. Es una formulación paradójica y extremada. La expresión causa sui se empleó en algún momento para indicar ese carácter de Dios, relativamente negativo, de no tener causa. Pero, naturalmente, lo que es la realidad de Dios se puede interpretar de muchas maneras y de hecho así se hace. Podemos decir de Dios que es ens fundamentale, Deus absconditus, podemos hablar de la infinitud de Dios, podemos probar a Dios por otros muchos ángulos de los cuales habría que ver en cada caso en qué medida sean suficientes, si estas nociones son o no contradictorias, si pueden tener confirmación de algún tipo, etc. Pero es una cuestión secundaria. Lo que no tiene sentido es tomar una noción de Dios, a la cual no recurre prácticamente nadie, solamente porque es contradictoria, para rechazarla diciendo que es contradictoria.

La tercera pregunta, en qué sentido tiene razón o no Sartre cuando dice que al ejecutar yo un acto implico en ello o comprometo en ello a la humanidad entera, yo creo que se podría sostener

efectivamente de algún modo. Opino que tendría algún sentido decir que cuando yo ejecuto un acto comprometo a la humanidad entera. Y por otra parte es una tesis muy vieja. En definitiva es una tesis kantiana, porque recuerdan ustedes, por ejemplo, que el imperativo categórico de Kant: “obra de modo que puedas querer que la máxima de tu acción, es decir los motivos por los cuales has obrado, se convierta en ley universal de la naturaleza”, quiere decir que cuando yo ejecuto una acción cualquiera estoy afirmando con ella ciertas normas. Por ejemplo, si yo miento, yo pretendo que el que me oye me crea, porque si no me creyera yo no podría mentir. Por consiguiente, el que miente está hablando, y el que habla afirma la regla general de que cuando se habla se dice la verdad, porque si yo no dijera la verdad, en principio, nadie me creería y por tanto yo no podría mentir. Por tanto, tiene perfecto sentido el decir que un acto mío compromete o implica a la humanidad entera. Pero quien no tiene derecho a decir esto es Sartre. Si esto lo dice usted o lo digo yo, podemos tener razón, pero Sartre no tiene derecho a decirlo, porque nos ha dicho que no hay esencia del hombre, que no hay naturaleza humana en ningún sentido, que no hay más que lo que yo hago. Entonces yo pregunto: ¿Cómo lo que yo hago le implica a usted?, ¿Cómo lo que yo hago significa un compromiso de la humanidad, si no existe esto que se llama la humanidad? Si no hay esencia del hombre, si no hay naturaleza humana, ¿qué sentido tiene hablar de la humanidad? Esta sería ni objeción fundamental.

**Pregunta:**

Bien; pero usted por otra parte ha afirmado, y a eso es concretamente a lo que me refiero, que si muero definitivamente ya nada tiene sentido. Ante esta afirmación, yo le pediría a usted que, de un modo general, es decir por encima de Sartre, me la demostrara.

**Respuesta:**

Cuando citaba a Unamuno y decía que si muero definitivamente ya nada tiene sentido, quería decir lo siguiente: que el que “algo” tenga sentido significa que me interesa o que me importa de un modo o total. Ese “algo” es para mí verdaderamente importante.

Pero entonces resultaría que si yo muriera del todo y absolutamente, hay un momento en que eso dejaría de importarme, y por consiguiente, lo que tiene ese “algo” sería una importancia provisional y sujeta a la aniquilación de esa importancia por la aniquilación de mi vida, y por tanto, nada tendría verdadera importancia ya, puesto que un día dejaría de tenerla. Y nada tiene verdadera importancia si no tiene importancia siempre. Y por tanto, la suposición de la aniquilación personal despoja de última importancia a cualquier acto o proceso de mi vida. Eso es lo que quería decir. Y esto es intrínsecamente evidente.

**Pregunta:**

Pero yo, insistiendo, voy más allá, más lejos. Un hombre dejará de ser importante para él con su muerte. Pero seguirá siendo importante en el complejo de la humanidad, y en este sentido ese acto va a seguir teniendo una importancia perdurable.

**Respuesta:**

Perdón, ese acto será importante para los demás hasta que mueran. Y por consiguiente esa importancia será una importancia también limitada y no permanente ni definitiva. Esta es la cuestión: la muerte individual hace que toda importancia —la importancia es la categoría más importante de la historia— esté sujeta a caducar tan pronto como caduca el sujeto de esa importancia, que es el hombre. Y aunque después de mi muerte algo pueda seguir importando a los demás, aplico a cada uno de los demás ese mismo razonamiento, y la importancia para ellos se pierde a medida que van muriendo. No hay nada que sea últimamente importante. Lo cual quería decir que si el hombre se aniquila, las cosas son poco importantes.

**Pregunta:**

Usted ha intentado demostrar el absurdo de la filosofía de Sartre. Ha dicho que responde esta filosofía a unos problemas de un momento y que parte de la vida humana, como todos los existencialistas. Desde el punto de vista lógico, el análisis que ha hecho es perfecto. Ahora bien, si miramos la filosofía de Sartre como un reflejo de la realidad, tenemos entonces que lo que es absurdo es la realidad, que es absurda la sociedad europea de aquel entonces, y la frase de Sartre de que si Dios existiera sería lo mismo, es decir que esa sociedad absurda seguiría siendo absurda aunque Dios existiera. En consecuencia, la filosofía de Sartre tiene un sentido como reflejo de la realidad.

**Respuesta:**

Voy a intentar resumir su pregunta. Yo no he dicho que la filosofía de Sartre es absurda. He tratado de demostrar que tiene ciertas incoherencias íntimas, que si tomamos en serio algunas partes de su doctrina, no podemos tomar en serio otras. Además he hecho un esfuerzo por ver el buen sentido que las sustenta. Además, usted supone que la sociedad en que Sartre vive, la europea de nuestro tiempo, es absurda y no tiene sentido. Entonces su filosofía tendría sentido por ser un reflejo de la sociedad absurda en la cual viva.

**Pregunta:**

No habrá coherencia lógica intelectual, pero habrá coherencia lógica existencial.

**Respuesta:**

No creo que haya coherencia de ningún tipo. Primeramente, no conozco ninguna lógica que no sea existencial o vital. La lógica es la lógica de la razón y ésta es fundamentalmente razón vital. Una lógica que no sea vital no me sirve ni me parece oportuna. El que la sociedad europea actual sea absurda, sin sentido —tema demasiado amplio—, yo no me atrevería a decirlo. Creo que la sociedad europea, como la vida misma, tiene un número considerable de elementos sin sentido, pero no es para decir que la sociedad europea actual no tenga sentido; creo más bien que lo tiene. Les he dicho por otra parte que el sin-sentido y el absurdo se mueven en el elemento del sentido. No puedo decir de algo que es absurdo sino dentro del supuesto general del sentido en el cual nos movemos, y desde el cual encontramos ciertas faltas concretas de

sentido. Y por tanto el decir del hombre en la Europa actual que no tiene sentido, a mí me parece ininteligible. No es que me parezca falsa. Es que no sé qué quiere decir.

**Pregunta:**

La filosofía de Sartre surge al final de la guerra mundial como un reflejo de esa sociedad, y entonces se trata de un reflejo coherente de la realidad en la cual aparece.

**Respuesta:**

Esta hipótesis de que la guerra no tiene sentido tiene dos dificultades: primera, la guerra tiene sentido, aunque sea un sentido doloroso, penoso y desastroso con frecuencia; pero es una forma de pensamiento técnico y de conducta técnica que precisamente se mueve de un modo bastante riguroso en el elemento del sentido. Y, por otra parte, yo no creo que el pensamiento de Sartre, ni de ninguna otra filosofía, pueda reducirse a la interpretación del hombre en una situación excepcional, como es la de la guerra. En todo caso, pretende formular una interpretación válida para el hombre en general, en cualquier situación, no sólo para la guerra. Dejaría de ser válida cuando la guerra terminara. Es decir, que Sartre habría producido su obra en un momento en que dejaba de tener sentido, lo cual me parece excesivo pensar.

**Pregunta:**

Yo creo que la fuerza de Sartre está precisamente en que la esencia, si hubiera Dios, debería preceder a la existencia, y como del análisis del hombre no vemos que precede, tenemos que concluir que Dios no existe.

**Respuesta:**

El sentido que tiene la frase de que lo mismo daría que hubiera Dios que no, tiene razón en que la concepción del hombre como libertad, proyecto, elección, etc., en la medida en que es verdadera es independiente de que exista Dios o no. En eso tiene razón; justamente es lo que tiene de buen sentido. Pero entonces resulta que su tesis del ateísmo es simplificada y además innecesaria.

**Pregunta:**

A propósito del empirismo lógico, dijo usted que “cuando se toma como criterio la comprobabilidad empírica, y se añade que no tiene sentido ningún enunciado que no sea empíricamente comprobable, yo pregunto si este “enunciado” es empíricamente comprobable”. ¿Quisiera usted explicar más extensamente este razonamiento?

**Respuesta:**

El empirista lógico puede hacer dos cosas distintas: una, formular enunciados empíricamente comprobables y tratar de componer con ellos una doctrina: me parece irreprochable, perfecto.

Otra; el empirista lógico dice: "ningún enunciado que no sea empíricamente controlable tiene sentido". Y yo entonces le pregunto: ¿Y cómo lo sabe usted? Este enunciado que él hace, ¿es empíricamente controlable? Porque si no lo es no tiene sentido, y por tanto no tiene derecho a decirlo el empirista lógico.

Si un empirista lógico por considerar que todo enunciado acerca de Dios es empíricamente incontrolable, se abstiene de ello, me parece perfecto. Pero si formula una tesis ateísta fundándose en que un enunciado acerca de Dios es empíricamente incontrolable y por tanto no tiene sentido, entonces digo: este enunciado es el que no tiene sentido.

El ateísmo, como abstención de tocar el tema de Dios, me parece perfecto. Pero la tesis que prohíbe plantear el problema de Dios en virtud de un principio como el que todo enunciado no empíricamente controlable no tiene sentido, es injustificada.

**Pregunta:**

Creo que la negación de Dios por parte de Sartre tiene un sentido dentro de su pensamiento, mientras que usted parece haber intentado demostrar que no es así.

**Respuesta:**

Me parece que su pregunta tiende a esto: cuando Sartre dice que no hay Dios por tales y tales razones, pero que en última instancia daría lo mismo, yo creo que lo que quiere decir, y es lo que he tratado de justificar como buen sentido de su pensamiento, es que la realidad del hombre tal como la piensa, independientemente de que haya o no Dios, es efectivamente independiente de que haya o no Dios. Es decir, que no es obstáculo en absoluto la existencia de Dios para que podamos pensar en el hombre como un ente proyectivo, libre, imaginativo, que se hace a sí mismo, etc. Y por esto he dicho que el ateísmo de Sartre es primero injustificado, porque no lo ha justificado; y segundo innecesario, porque se puede mantener la interpretación existencialista del hombre sin necesidad de ser ateo. Y por esto es injustificado e innecesario a la vez.

**Pregunta:**

En cierta manera todos tenemos la misma idea de naturaleza. Esta idea es aplicable a todos los seres, hombres y cosas. ¿Cómo....?

**Respuesta:**

Yo no creo que todos tengamos la misma idea de naturaleza. Yo tengo una idea bastante distinta de la de Sartre. Yo he tratado de moverme en el ámbito de Sartre y he querido que

tuviese razón he tratado de instalarme en su pensamiento y seguir pensando de acuerdo con él, y encuentro que no me deja ser "sartriano". Porque cuando estoy intentando serlo en una dirección tropiezo con una pared, que no es una tesis mía, sino una tesis suya. Y cuando Sartre habla de naturaleza, está hablando de naturaleza como aquel modo de ser de las cosas que tienen una esencia anterior a su existencia. Es decir, que para Sartre un objeto artificial, como esta pluma, está hecho en vista de una finalidad. Es decir el artífice que ha hecho esta pluma ha pensado primero en la pluma, ha tenido idea de la pluma, algo que sirve para escribir en un papel, y con arreglo a ciertas técnicas ha fabricado la pluma. Esto es el modelo de producción del artífice.

La coliflor es un objeto natural ya que hay una esencia de la coliflor que es anterior a la existencia de esta coliflor concreta hic et nunc. Esto es lo que entiende Sartre por naturaleza, y entonces dice que no hay naturaleza de hombre porque no hay un Dios que pueda pensarla. Pero yo digo: si no hay un Dios que pueda pensar la naturaleza del hombre, tampoco puede pensar la de la coliflor, y por tanto esto se podría decir de toda naturaleza en general y no sólo del hombre, y por ello el carácter ontológicamente privilegiado del hombre desaparecería. Yo creo, en cambio, que tiene un carácter ontológicamente privilegiado, diferente esencialmente del de la coliflor. Pero esto no se debe a que no haya Dios, sino a que el hombre es esencialmente distinto, por ejemplo, de la coliflor, y a que la realidad humana no está hecha, sino que está haciéndose, en suma a que es libre. Y decir que el hombre no tiene condicionamientos es un sofisma, porque los tiene y tremendos, sino que dentro del marco que le dejan estos condicionamientos, no tiene más remedio que elegirse y hacerse a sí mismo y ser libre por fuerza.

**Autor: Julián Marías**

**Fuente: Encuentra.com**