

mentación metafísica, termina N. Hartmann en una ontología que es como un *factum brutum* sin sentido, en la que el hombre, y esta es una expresa alusión de Hartmann, es como un grano insignificante perdido en la inmensidad. El pensamiento de Hartmann, termina K. Schilling, pese al desprecio con que él ha mirado siempre a los existencialistas, sin embargo, guarda al fin, por obra de secretas concomitancias, afinidades con ellos.—VICENTE MARRERO.

NATANSON (Maurice): *Jean-Paul Sartre's Philosophy of Freedom*, en «Social Research», vol. 19, núm. 3, septiembre 1952 (págs. 364-380).

Los escritos de Sartre nos ofrecen a primera vista el aspecto de una confusa mezcla de ontología, ética, psicología, literatura y publicidad. Es innegable la falta de claridad del estado actual de su pensamiento. La cuestión fundamental es: ¿qué anda buscando filosóficamente Sartre? Busca comprender el ser del hombre, pero para comprender este ser de una manera radical e irreductible. El objeto de la búsqueda existencial es el ser del hombre en el mundo como tal, y, por tanto, no se limita a aspectos especiales de ese ser en el mundo, sino que apunta a las condiciones necesarias para ser en todos los aspectos, para todos los hombres. Antes de ser ciudadanos, o padres, o empleados, o protestantes, o kantianos, *somos*; nos hallamos en medio de las cosas, estamos siendo en el mundo. Comprender la plena naturaleza y significación de este ser en el mundo es la tarea central de la filosofía existencial. Todos los subsiguientes análisis de Sartre parten del análisis del fenómeno fundamental de ser en el mundo. Para Sartre la filosofía existencial es el análisis del ser, y procede a través del estudio del ser del hombre en el mundo. Tal análisis conduce últimamente a las estructuras del yo y a los múltiples aspectos de las relaciones entre el yo y los otros. La dialéctica entre el yo y los otros es clave para el concepto de libertad humana en Sartre. Este, pues, anda buscando el ser, y esta búsqueda lleva en sus consecuencias finales a la libertad del hombre. El pensamiento existencialista se caracteriza: a), por su profunda atención a las sempiternas categorías del ser del hombre: miedo, espanto, soledad, sufrimiento, angustia

y muerte; b), por el hecho de que toma al hombre como objeto de su investigación, pero al hombre como una «conciencia desdichada», como una criatura fragmentaria y fragmentada, que desenvuelve su existencia en un cosmos todopoderoso y amenazador; c), por su no neutralidad frente a Dios: el diálogo existencialista tiene lugar en una catedral vacía y los protagonistas debaten la terminología de la misa y, más aún, la de aquellos que habrían de decirlo; d), por un interés fundamental en la autenticidad del hombre en la existencia, con su incómodo regalo de la libertad, que es angustia, y su total responsabilidad, que es el miedo. El ser del hombre es primariamente *ser aquí*. Ante todo *somos*, y la realidad en que *somos* es filosóficamente anterior al contenido y método de las disciplinas especiales y de las actitudes comunes, todas las cuales tienen como presupuesto nuestro ser. Esta realidad primaria es un perenne conflicto, una dialéctica en la que el hombre busca una síntesis, una armonía y paz que no puede por principio lograr. En los amargos confines de esta dialéctica, el hombre está condenado a actuar, a elegir, a crear lo que él es; pero en el momento en que elige siente la angustia profunda de la responsabilidad, porque su elección complica a todos los hombres. La dialéctica es inagotable, porque las elecciones son momentos de ella que continúan indefinidamente. Ser libre es tomar sobre uno conscientemente la carga de admitir y afrontar esta condición humana y actuar dentro de sus confines. Condenados a la dialéctica, no podemos elegirla. Pero podemos elegir el reconocerla y hacer frente a sus consecuencias. Si quisiéramos reducir a una frase las densas setecientas páginas de *L'être et le néant* diríamos: la tragedia y la dignidad del hombre consisten en que «ser es ser libre».—FRANCISCO MURILLO.

JONAS (Hans): *Gnosticism and Modern Nihilism*, en «Social Research», volumen 19, núm. 4, diciembre 1952 (páginas 430-452).

Pascal advirtió con gran agudeza la absoluta soledad del hombre en el universo físico de la ciencia moderna. «Me estremezco ante la infinita inmensidad de los espacios, de la que soy ignorante e ignorado.» Lo que sobrecoge a Pas-

cal sobre todo es la tremenda indiferencia del universo copérnico para el hombre, y esto es lo que constituye la soledad de éste en el conjunto de las cosas. Como *res cogitans*, no pertenece a este conjunto, sino que es radicalmente diferente, extraña, pues la *res extensa* no piensa y la naturaleza no es sino *res extensa*. Y así lo que lo hace superior a toda la naturaleza, el espíritu, no resulta de una alta integración de su ser en la totalidad del ser, sino, por el contrario, supone el infranqueable abismo entre él y el resto de lo existente. Desterrado de la comunidad del ser, su conciencia hace de él un extraño en el mundo, y con cada acto de reflexión acentúa su heterogeneidad. Ya no existe el *cosmos*, de cuyo inmanente *logos* el mío propio podía sentirse partícipe; ya no el orden de un todo que da sentido al lugar del hombre en él. La absoluta contingencia de la existencia del hombre en el mundo priva al esquema de todo sentido humano. Pero además la indiferencia de la naturaleza significa que ésta no hace referencia a fines. Al excluir la teleología del sistema de causas naturales, la naturaleza, ella misma, sin objetivos, no puede proporcionar sanciones a los posibles objetivos humanos. Un universo como el copernicano, sin una intrínseca jerarquía del ser, priva a los valores de soporte ontológico, y el yo queda abandonado a sí mismo en la búsqueda de sentido y valor. El sentido no es hallado, sino «dado», y los valores no se captan en la visión de la realidad objetiva, sino que son resultado de una valoración. Como funciones de la voluntad, descansan exclusivamente sobre mi responsabilidad. La voluntad reemplaza a la visión, la temporalidad del acto a la eternidad del «bien en sí». Es la fase nietzscheana de la situación en que el nihilismo europeo sube a la superficie. El hombre se ha quedado a solas consigo mismo. El universo de Pascal todavía estaba creado por Dios y el hombre podía volver su corazón hacia el Dios transmundo. Pero este Dios es esencialmente un Dios desconocido, un *agnostos theos*, y no es discernible en su creación. El universo no revela su objetivo por el orden de las cosas creadas o su divinidad y racionalidad por su perfección, sino que sólo revela su poder por su inmensidad temporal y espacial. Y aunque la contingencia del hombre, de su existencia aquí y ahora, es todavía una contingen-

cia apoyada en la voluntad de Dios, esta voluntad que me ha llamado a ser precisamente en este «remoto rincón de la naturaleza» es inescrutable, y el «por qué» de mi existencia resulta al cabo tan ignorado como después resultará con el existencialismo ateo. El *deus absconditus*, del que no puede predicarse sino voluntad y poder, origina un *homo absconditus*, un hombre solamente caracterizado por voluntad y poder. Un cambio en la concepción de la naturaleza, del medio cósmico del hombre, es lo que subyace en la situación metafísica que ha dado nacimiento al existencialismo moderno y a su subsecuente nihilismo. Y si la esencia del existencialismo es un dualismo, un extrañamiento entre el hombre y el mundo, con la pérdida de la idea de un *cosmos* homogéneo —o sea un acosmismo antropológico— preciso será concluir que no ha sido la ciencia física sólo quien ha originado semejante situación en la historia. Un nihilismo cósmico, cualquiera que sean las circunstancias históricas que lo hayan ocasionado, forma la atmósfera en que pueden crecer los rasgos característicos del existencialismo. Esta condición se ha dado en un momento del pasado de Occidente: el movimiento gnóstico, especialmente el que proliferó durante los tres primeros siglos de nuestra era en la zona helenística del Imperio romano y más allá de sus fronteras orientales. El gnosticismo, movimiento muy complejo y no simple epifenómeno del cristianismo, se caracteriza por un dualismo radical entre hombre y mundo y entre mundo y Dios. Lo divino no tiene parte ni reflejo en el universo físico; el verdadero Dios, rigurosamente transmundo, no es revelado ni indicado por el mundo. Dios es lo desconocido, lo totalmente otro. El mundo no es la creación de Dios, sino de algún principio inferior. Y el yo del hombre (*pneuma*) no es parte del mundo, sino que es tan totalmente trascendente y desconocido como su contrapartida transmundo, el Dios desconocido. Puesto que el verdadero Dios no puede ser creador de algo que le es totalmente heterogéneo, la naturaleza debe su existencia a un demiurgo, un poder distinto de la suprema fuente del ser, una perversión de lo divino, que conserva de éste sólo el poder para actuar, pero para actuar ciegamente, sin conocimiento; crea el mundo a través de ignorancia y pasión. Las leyes del uni-

verso lo son de un gobierno ignorante, y no de la sabiduría divina. La esencia del *cosmos* es la ignorancia (*agnosia*), y como la esencia del hombre es el entendimiento surge una específica situación. Es lo cognoscente entre lo no cognoscente; la luz en medio de las tinieblas, y esta relación es la que produce la soledad de su modo de ser, sin compañía en la oscura inmensidad del universo. Este universo no tiene la venerabilidad del *cosmos* griego, y se le aplican calificaciones despectivas (*pau-pertina haec elementa; haec cellula creatoris*, Marción). Todavía, sin embargo, es un *cosmos*, un orden. No sólo se conserva la expresión, sino que ahora se utiliza con un nuevo sentido: se subraya el orden porque es ajeno a las aspiraciones humanas. Lo malo de la naturaleza no se funda en una deficiencia del orden, sino precisamente en lo contrario. Lejos de ser un *caos*, la creación del demiurgo es un sistema gobernado por leyes. Pero la ley cósmica, que antes se veía como expresión de una razón con la que la razón del hombre puede comunicar en el acto del conocimiento, es ahora sólo una coacción que limita la libertad del hombre. El *logos* cósmico de los estoicos se ve sustituido por la *heimarmene*, el destino cósmico oprimente. Bajo un cielo extraño e implacable, que ya no inspira confianza, el hombre toma conciencia de su absoluto desamparo en un mundo del que no forma parte homogénea, sino que le es destierro y opresión. Su solitaria heterogeneidad, descubriéndose a sí misma en el desamparo, origina el sentimiento de terror elemental. El terror, como manera fundamental de ser-en-el-mundo, aparece antes en los escritos de los gnósticos que en el existencialismo.

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental. El hombre gnóstico se ve arrojado en una naturaleza antagónica, antidivina y, por tanto, antihumana; el hombre moderno, en una naturaleza indiferente. Y sólo el último caso representa el absoluto vacío, el abismo sin fondo. En la concepción gnóstica de lo hostil, lo demoníaco es todavía antropomórfico, familiar aun en su heterogeneidad, y el contraste mismo da dirección a la existencia; una dirección negativa ciertamente, pero tras la cual está la sanción de la trascendencia negativa, contrapartida de la positividad del mundo. Pero ni aun esta cualidad antagónica existe con certeza en la na-

turalidad indiferente postulada por la ciencia moderna, y, por tanto, no puede surgir de ella ninguna orientación. Esto hace al nihilismo moderno infinitamente más radical y desesperado que pudo serlo nunca el de los gnósticos. El hombre en su infinitud, afrontando la muerte, a solas con su contingencia y la falta de sentido objetivo en su torno, es sin duda una situación sin precedentes. Además el dualismo gnóstico, fantástico como fué, tenía cierta consistencia. La idea de una naturaleza demoníaca frente al yo tenía cierto sentido. Pero ¿cuál es el sentido de una naturaleza indiferente que, sin embargo, contiene en su seno algo que no lo es? La expresión de haber sido arrojado el hombre en una naturaleza indiferente es un residuo de una metafísica realista, una frase a la que la creencia monística del existencialismo no tiene derecho. ¿Qué es el estar arrojado sin un arrojador? Más bien el existencialismo debería decir que la vida ha sido arrojada por la naturaleza. Y si lo ha sido ciegameente entonces el ver es un resultado de la ceguera, lo «cuidadoso» un resultado de lo que no lo es radicalmente; al cabo, un ser teleológico producido no teleológicamente. ¿No quiebra esta paradoja el concepto de una naturaleza indiferente, esa abstracción de la ciencia física? Tan radicalmente ha sido eliminado el antropomorfismo del concepto de naturaleza que incluso el hombre debe dejar de ser concebido antropológicamente si no es sino un accidente de aquella naturaleza. Como producto de lo indiferente, su ser también debe ser indiferente. Por tanto, afrontar su mortalidad garantizaría simplemente la reacción: «Comamos y bebamos, porque mañana moriremos.» No tiene por qué haber «cuidado» por algo que carece de sanción más allá, en una intención creadora. Pero si es cierta la aguda intuición de Heidegger —de que afrontando nuestra finitud hallamos cuidado no sólo en si existimos, sino en cómo existimos—, entonces el mero hecho de existir tan supremo cuidado dentro del mundo debe también cualificar la totalidad que alberga este hecho y que, habiendo dado nacimiento a éste físicamente, no puede ser solamente la exterioridad indiferente de una ciencia no teleológica. La disyunción entre hombre y realidad total subyace en el fondo del nihilismo. La falta de lógica de la ruptura hace este hecho no menos real o más aceptable su apariencia ex-

terior. La situación de egoísmo aislado a que lleva al hombre puede también buscar salida en un naturalismo monista que acabaría aboliendo la idea del hombre como hombre. Entre aquella Scyla y esta Carybdis fluctúa el espíri-

tu moderno. La filosofía tiene la palabra para encontrar un tercer camino que supere el dualismo fatal, conservando, sin embargo, lo suficiente de él para salvar la humanidad del hombre.—FRANCISCO MURILLO FERROL.

B) HISTORIA DEL PENSAMIENTO POLITICO Y SOCIAL

FUNKENSTEIN (Josef): *Samuel und Saul in der Staatslehre des Mittelalters*, en «Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie», XL/1 (págs. 129-140).

Resalta Funkenstein la gran trascendencia que tuvo el Antiguo Testamento en la concepción cristiana del Estado medieval, particularmente en la cuestión de las investiduras, en la lucha entre Papas y Emperadores, cuando ambos bandos se empeñaban en buscar fuentes de derecho para sus pretensiones, dudas y combates. La Santa Biblia era la última instancia a la que solían acudir ambos bandos en busca de apoyo para sus actitudes. Esta es la causa por la que la interpretación de las relaciones y la lucha entre Samuel y Saúl fué extraordinariamente movida. Samuel ungió rey a Saúl y después le reprueba su conducta. ¿Qué se deduce de toda esta historia? ¿Tenía el sacerdote el máximo poder estatal y el rey era su representante? ¿Obró Samuel por mandato expreso del Señor? ¿Tuvo validez su proceder posterior? ¿No son rey y sacerdote los dos miembros de la Iglesia? ¿El príncipe es transformado rey en la Iglesia o rey sobre la Iglesia? ¿O es el sumo sacerdote más poderoso? ¿Quién nombra y da poder al sacerdote? Por estas razones Funkenstein estructura su artículo en las siguientes partes: una dedicada a la unción, otra en la que estudia las relaciones entre *rex et sacerdos* y entre *sacerdos et rex*, y otra en la que trata del contrato de soberanía y de soberanía del pueblo, contrato el primero se entiende de los Estados, no como se concibió más tarde en el siglo XVIII. En la Edad Media, cuando se disputaba en torno a Saúl y a Samuel, los últimos fundamentos del Estado permanecían incommovibles. Funkenstein pone de manifiesto cómo el cristianismo continúa la costumbre de ungir a los reyes, tal como se hacía en los li-

bro sagrados, y era tal la fe con que se vivía el Antiguo Testamento que, por ejemplo, los carolingios y sus sucesores considerábanse descendientes de los reyes de Israel. *Novus Moyses movusque David!* Y tanto en los concilios como en la doctrina de los doctores, en las palabras de los reyes y de los papas relucía la temática bíblica. En ocasiones hasta se hablaba del asentimiento de Dios en la lucha contra el tirano, otro aspecto de la interpretación medieval de la lucha entre David y Saúl. Dos mundos aparecen en estas consideraciones de Funkenstein frente a frente: el mundo de sacerdocio divino y eterno y el de la realeza, idea pagana la última que con la unción de Samuel entró entre los judíos, idea humana y limitada temporalmente. Así, termina Funkenstein, el desarrollo lógico de estas controversias medievales sobre Samuel y Saúl, matizadas en diferentes ocasiones, forman un eslabón hacia los problemas que el mundo moderno se haría más tarde al ocuparse de la soberanía de la nación sobre la cual alguna que otra vez ha caído el pálido reflejo de la cuestión de las investiduras. VICENTE MARRERO.

BATTAGLIA (Felice): *I rapporti dello Stato e della Chiesa secondo Francesco Suárez*, en «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», Roma, año XXVIII, octubre-diciembre 1951, fasc. IV (págs. 691-705).

El pensamiento político y jurídico de Suárez se desarrolla en dos direcciones: a), en una dirección absoluta y especulativa, donde alcanza principios y criterios, expresando valores e ideales; b), en una dirección histórica y pragmática, en la que perfilando soluciones su genio le lleva siempre a considerar en la pura meditación la viva historia. Esto ocurre también en el de-