

## EXISTENCIALISMO Y EPISTEMOLOGIA

*Arnoldo Mora Rodríguez.*

El objeto explícito de estas reflexiones no consiste en propugnar los valores intrínsecos de esta corriente filosófica, sea en su versión atea de J.P. Sartre, sea en su tendencia cristiana, estilo L. Lavelle o G. Marcel, sino más bien en explicitar algunos problemas epistemológicos subyacentes a estas corrientes, cualquiera sea su tendencia. Todas las dificultades que suscita el pensamiento existencial proceden de una misma raíz, a saber, su innegable tendencia al idealismo subjetivista, que constituye la atmósfera dentro de la cual brota y se desarrolla inspirando todas las respuestas a las cuestiones planteadas por el pensamiento actual. El tema específico que trataremos en este estudio y las dimensiones del mismo, no nos permiten abordar cada una de estas cuestiones en forma separada. Nuestro análisis crítico no trata sino del trasfondo epistemológico y de las tesis comunes que al respecto sustentan todas las corrientes existenciales, mostrando las lagunas y falsas soluciones a los problemas planteados, al mismo tiempo que señalando la causa común de las mismas. Abordaremos, en consecuencia, las críticas concernientes al espíritu idealista y subjetivista en que se inspira el pensamiento existencial, para luego remontar hasta su causa, a saber, la teoría del conocimiento que le es subyacente.

Las dificultades mencionadas tienen su origen, en primer lugar, en la concepción del mundo sensible o material que dichas corrientes tienen. Para estos autores la realidad material es tan solo "fenomenal", pues para ellos todo objeto es necesariamente fenomenal o ideal y su significación es tan solo subjetiva. La materia es una pura apariencia, su ser es tan solo un ser-para-otro o, en palabras de L. Lavelle: "No existe un objeto sin un sujeto, ni datos sin un acto que se lo dé, no hay tampoco cosa alguna sin una conciencia que la afirme como cosa" (1). Toda esta concepción está impregnada

de una profunda ambigüedad. La realidad empírica, ciertamente, posee cierto carácter fenomenal si entendemos por tal su característica de que siempre nos es dada y no deducida por la mente. Pero es mucho más que eso: posee una estructura propia interna que le confiere precisamente su verdadera objetividad, es decir, su independencia respecto del sujeto percibiente. Es precisamente esta estructura objetiva del dato empírico lo que el materialismo solo pone en evidencia. Pues si es verdad que cada progreso del conocimiento hace aparecer un aspecto nuevo de la realidad y que la significación que dicho aspecto toma para nosotros tiene referencia a la perspectiva nueva a través de la cual consideramos la realidad material y a los instrumentos nuevos que utilizamos para hacerla surgir, no es menos verdad, sin embargo, que este nuevo conocimiento nos revela una estructura concreta intrínseca a esa realidad misma. La significación de este nuevo conocimiento no procede solamente ni principalmente de la perspectiva nueva a través de la cual lo consideramos, ni de los instrumentos nuevos que utilizamos para hacerlo surgir, sino, sobre todo de la naturaleza específica y objetiva del dato empírico. El fenómeno nuevo no nos aparece en su calidad de "nuevo" únicamente en razón de nuestra perspectiva nueva o de nuestro nuevo instrumento, sino que, por medio de esta perspectiva nueva y de este instrumento nuevo, nos es posible aprehender un nuevo aspecto de lo real, que no es un aspecto indiferenciado cualquiera, sino que es propio a la naturaleza de este objeto determinado y que obedece a leyes objetivas y precisas.

Argumentar frente a esto que hablar de una "estructura intrínseca y objetiva del dato empírico" carece de sentido, es absurdo. Si alguien está afectado de una enfermedad, no podrá curarse sino sirviéndose de un procedimiento apropiado, por ejemplo de un tratamiento apropiado, y no de un procedimiento cualquiera heterogéneo a la naturaleza del caso, como serían la invocación de fórmulas mágicas, o un procedimiento homogéneo a la

(1) Lavelle, L.: *De l'intimité spirituelle*, Paris, Aubier, 1955, pg. 96 ss.

naturaleza de la enfermedad pero no apropiado, como serían medicamentos aptos para curar otra clase de enfermedad, pues de otra manera, el efecto, la muerte, de esta causa, la enfermedad, se producirá inexorablemente, incluso si ese alguien ignora la naturaleza específica de la enfermedad, es decir, incluso si esta enfermedad particular no ha llegado a ser un fenómeno para él. Al contrario, es justamente porque ignora la naturaleza específica de esta enfermedad que se convierte en su víctima.

A otro nivel, sucede otro tanto con los así llamados valores axiológicos que, aunque dependen en buena parte de las operaciones de nuestra conciencia, no dependen en forma exclusiva ni primaria. Pues el objeto material y las circunstancias objetivas que lo rodean y que corresponden a estos valores constituyen una realidad cualquiera sino una muy particular y concreta sometida a leyes precisas de carácter racional. Ahora bien, esta realidad concreta y sus leyes no dependen en primer lugar de las operaciones de nuestro pensamiento, sino que éste debe tener cuenta de ellas, incluso si yo no puedo separar nunca los hechos particulares de mi perspectiva particular y de los medios o instrumentos por los que aprehendo dichos hechos. Y si es la experiencia entera la que debe ser analizada por la filosofía, el análisis filosófico debe tomar en cuenta esta posibilidad que tiene la mente humana de aprehender, aunque sea en forma parcial la estructura intrínseca y objetiva de la realidad sensible.

La causa profunda de las ambigüedades señaladas proviene de la teoría del conocimiento que se encuentra en la base de estos sistemas filosóficos. El idealismo en que se inspiran origina las limitaciones que hemos señalado. Al admitir, en efecto, la distinción kantiana entre una razón teórica —la “razón pura” de Kant— incapaz de aprehender la realidad en sí, y una razón práctica tan solo ella apta para aprehenderla, estos autores aceptan con esta influencia de Kant su herencia idealista, al menos en parte. Ciertamente no son discípulos puros de Kant, pues sus filosofías se oponen en múltiples y esenciales puntos. Sin embargo, en lo que a la teoría del conocimiento se refiere, la influencia es evidente y decisiva como a continuación lo probaremos.

Para el pensamiento existencial, en efecto, no nos es dado percibir la realidad sino por un acto de la voluntad, pues la inteligencia teórica tan solo es capaz de proveernos de representaciones, que nos presentan lo real bajo una forma puramente

fenomenal, hasta el punto de que todos los intentos por aprehender un objeto transfenomenal están condenados por principio al fracaso. Todo esto nos recuerda muy de cerca la doctrina kantiana de la “cosa en sí” tan existente como incognoscible. Hasta cierto punto, sin embargo, nuestros autores van más lejos que Kant, pues consideran la idea de la cosa en sí como contradictoria, dado que un objeto cualquiera no tiene sentido ni existencia sino para una conciencia que lo percibe. Para Sartre, en concreto, esta relación no pertenece al objeto a título accidental sino que lo constituye, pues las cosas son esencialmente exterioridad pura o espacialidad, de modo que si por un imposible, llegaran a ser interioridad, se aniquilarían en tanto que cosa. Pero, si el ser verdadero de la cosa es tan solo una apariencia que no tiene existencia sino en relación al acto de la conciencia que la aprehende, ¿en qué consiste, entonces, el ser de la cosa independientemente del acto percibiente? Tan solo en la posibilidad real de llegar a ser una apariencia para la conciencia. ¿De dónde viene, entonces, que la primera corresponda siempre al acto de la segunda? Esto se explica, según nuestros autores, por la condición ontológica de la conciencia de ser un ser-en-el-mundo que solo se realiza exteriorizándose. De esta manera, nuestros autores evitan el escollo que implicaría asumir una posición radicalmente idealista, pues en ellos el término “apariencia” o “fenómeno” no posee el tono peyorativo que reviste en el idealismo absoluto, al convertirlo en algo puramente subjetivo o ilusorio. Al contrario, la presencia que nos da la apariencia es siempre la presencia de algo, pues para nuestros autores la realidad solo reviste carácter de apariencia en la medida en que ésta desprovista de interioridad, ya que solo ésta constituye el ser verdadero. De esta manera, el mundo debe ser considerado como una apariencia, ciertamente, pero real so pena de reducirlo a una pura abstracción, pues nos es imposible agotar su riqueza inagotable, fuente siempre abierta a medida que la actividad de nuestra subjetividad cambia de perspectiva, se afina y profundiza. En fin, el mundo constituye, según esta corriente, una apariencia real pues es la única forma bajo la cual lo real puede ser aprehendido por la actividad de nuestra conciencia, pero precisamente en tanto en cuanto lo real sobrepasa esta actividad inmanente. No hay duda que el pensamiento existencial evita con gran despliegue de originalidad los obstáculos del idealismo absoluto. Pero si la influencia de Kant no ha llevado a estos autores hasta estas con-

secuencias, ha contribuido, sin embargo, a inclinar la teoría del conocimiento que les es subyacente hacia un cierto idealismo, matizado pero real. Para verlo aún mejor, nos bastará con volver brevemente a la experiencia originaria que yace en la base de la filosofía existencial, para ver el uso que de la misma hacen nuestros autores y las consecuencias lógicas que esto comporta para todo su pensamiento.

Esta experiencia fundante nos es dada en el acto por el cual la conciencia descubre su inserción en el mundo. Tal descubrimiento, al que nuestros autores dan un alcance metafísico, nos revela de golpe el Ser, dado que la revelación del Ser comienza con la vida humana y la idea misma del Ser debe ser considerada como el objeto y origen de toda reflexión. Tal experiencia goza, sin duda, de un privilegio ontológico, pero no constituye es absoluto un monopolio del filósofo pues es común a todos los hombres. Es en el seno de esta experiencia que brota en nosotros la reflexión, que es el origen primero de la conciencia y el único punto de partida del filosofar. Por esta razón, esta experiencia debe ser considerada como el hecho primitivo del que dependen todos los otros y que ha sido siempre el objeto de todas las indagaciones por parte de los filósofos. Sin embargo, los términos "experiencia" y "reflexión" empleados por los pensadores existenciales para describirnos la experiencia fundante del filosofar no deben inducirnos a equivocación: para ellos no se trata de una experiencia empírica o material. Tampoco incurren en el extremo intelectualizante de identificarla a la manera de Brunshvic, con una reflexión puramente especulativa cuya finalidad es la de convertir al ser en un simple espectáculo a contemplar desde fuera. Por el contrario, este descubrimiento primero, punto de partida de la vida consciente y cuna de la filosofía, es una experiencia bastante más rica a la que le es concedida un alcance eminentemente positivo, ya que reside, según ellos, en mi presencia activa a mí mismo y consiste en el sentimiento de mi responsabilidad respecto de mí mismo y del mundo (2).

Se trata, en consecuencia, de una experiencia que no tiene nada de estático como en el caso del pensamiento puramente conceptual, sino que es de un dinamismo siempre desbordante, que es incluso

la fuente de todo el dinamismo desplegado por la conciencia. Se trata de la experiencia de un acto que me convierte en creador de mí mismo permitiéndome darme el ser a mí mismo y me constituye en cocreador del mundo por el poder de mi propia libertad, que me permite transformar el mundo según mi propio designio. En breve, se trata de una experiencia de mi libertad que no es otra cosa que la experiencia de mi participación al ser por un acto que me hace ser como subjetividad fundante. Podemos resumir diciendo que esta experiencia metafísica hace posible una aprehensión inmediata del ser, gracias a que nos entrega la experiencia de la inserción de la subjetividad en el mundo. Dicha experiencia debería, en consecuencia, en principio permitirnos llegar a esta aprehensión inmediata del ser que nos permitiese edificar a partir de allí toda la construcción filosófica destinada a aclarar todas sus potencialidades, tanto de nuestra intimidad como de la exterioridad del mundo, pues la una y la otra son parte del ser y nos lo revelan aunque a diverso nivel. Más aún, el pensamiento filosófico debería fundarse más en la objetividad del mundo material dada nuestra inserción en el mundo como punto de partida. Tal no es, sin embargo, la consecuencia que extraen nuestros autores, quienes siguiendo la tradición idealista afirman que el pensamiento es radicalmente incapaz de construir la filosofía tomando como fundamento la experiencia de lo real que nos es dada en el seno de nuestra experiencia del cosmos, razón por la cual fundan sus sistemas filosóficos enteramente sobre la experiencia de la subjetividad reduciendo la filosofía a no ser más que reflexión sobre la intimidad de la conciencia subjetiva.

Mas haciendo esto, nos preguntamos si han traicionado esta misma experiencia original que la filosofía debe desarrollar sin nunca mutilar, nos preguntamos si no han operado una grave "destotalización de la totalidad", de la experiencia integral humana, que René Le Senne estigmatizaba al considerarla una restricción abusiva de la auténtica experiencia fundadora de la filosofía (3). Este carácter subjetivista del pensamiento existencial se hace aún más evidente si profundizamos el análisis de la naturaleza de nuestra experiencia del ser, según la entienden nuestros autores. Dicha

(2) Ver, por ejemplo, el conocido ensayo de Sartre: *El existencialismo es un humanismo*.

(3) Le Senne, René: *Obstacle et valeur*, Paris, Aubier, 1934, pg. 27 s.

experiencia no constituye nunca un objeto separado que podamos poner delante nuestro para contemplarlo a parte de aquello que vemos o hacemos, ya que esta experiencia nos acompaña siempre y no es otra cosa que nuestra presencia en la totalidad del ser. Esta experiencia se encuentra en todos los pasos de nuestra vida consciente. Luis Lavelle resume este proceso diciendo que "el ser se descubre en primer lugar al yo el cual, al descubrirse a sí mismo, debe necesariamente inscribirse en el ser" (4). De esta manera, la intimidad o "presencia del yo a sí mismo", no se distingue de la presencia del yo al ser, lo cual quiere decir que el ser y la intimidad o subjetividad se identifican. La filosofía llega a ser así un análisis únicamente de la conciencia, consistente tan solo en una teoría destinada a aclararnos la experiencia original de la libertad subjetiva y de las condiciones de su ejercicio.

¿Qué llega a ser, entonces, en esta concepción filosófica el ser de las cosas materiales? Es necesario considerarlas tan solo como un medio para ser y no como un ser propiamente tal. De ello resulta que todos los problemas que esta filosofía aborda son resueltos en función de la conciencia subjetiva que constituye el solo punto de referencia al cual no se pueda referir. Mas, en razón de qué principio filosófico se han visto estos autores inducidos a negar a la filosofía su capacidad de pensar la materia y de analizarla tal como es en sí? A este interrogante ya hemos respondido aduciendo la influencia que el Kantismo ha ejercido sobre su teoría del conocimiento. Explicitar esta concepción epistemológica es lo que haremos a continuación sumariamente. Llegamos así a la fuente última de las ambigüedades propias a una filosofía demasiado imbuida de subjetivismo idealista.

Para estos autores, no es a partir del objeto del pensamiento sino del acto de pensar que la filosofía puede edificarse. Para ellos, el conocimiento no estriba en el contenido del pensar sino en el acto que lo engendra. Si debemos reconocer a la inteligencia un valor filosófico no es en tanto que el conocimiento que nos da es "puramente representativo" para emplear sus términos, sino en la medida justamente en que, sobrepasando la esfera de la representación conceptual, opera una

aprehensión, inmediata de la conciencia misma en forma inmediata y en tanto que es acto, es decir, fuente absoluta de su propia actividad. El concepto, en consecuencia, no expresa otra cosa que una operación llevada a cabo por el pensamiento que no tiene más alcance que el acto subjetivo que lo sostiene y engendra, por lo que no me permite alcanzar la realidad. El concepto, por su parte, no es más que una intención destinada a proveernos de una visión esquemática de lo real en vista de nuestra acción sobre esta misma realidad. Como no tiene alcance filosófico, el conocimiento conceptual no nos permite adquirir un saber de alcance filosófico sino que pertenece al dominio tan solo de la ciencia experimental, que para ellos es incapaz de hacernos ascender a la esfera del ser pues no sobrepasa nunca la esfera del "fenómeno". Tal es, por lo demás, la intuición que, según nuestros autores, yace en el fondo de la distinción kantiana de las dos razones, según la cual el espíritu humano no puede aprehender el ser en el contenido del pensamiento sino únicamente en el acto mismo de pensar. La crítica de Kant, según ellos, ha demostrado una vez por todas que la conciencia no podrá nunca adquirir una intuición inmediata del ser por medio de la representación del objeto exterior al yo, pues esta intuición nos es dada tan solo como aprehensión de la actividad inmanente. De ahí, la ascendencia filosófica que cobra la "razón práctica". Pero aquí se detiene la grandeza de Kant, según los autores estudiados. Pues si Kant tuvo la gloria de habernos enseñado a buscar el ser en el acto de la voluntad y no en el de la representación de la razón, no pudo mostrarnos la causa profunda de esta distinción entre razón pura y razón práctica. Al contrario, al convertir en insuperable el conflicto que opone a las dos razones, se hizo incapaz de revelarnos el verdadero rol del concepto. Para ello, nos fue necesario esperar a Fichte, quien tuvo el mérito de probarnos que el intervalo creado por el concepto entre la conciencia y el mundo no tenía otro fin que el de permitir el acto de la voluntad. Este privilegio ontológico de la voluntad se nos revela de manera particularmente clara en el análisis de la dinámica de la acción moral. He aquí porqué la filosofía debe edificarse tomando como punto de partida no la ciencia experimental y el análisis de sus métodos y resultados sino la moral y los valores humanos, pues solo el acto de la voluntad con exclusión del conocimiento intelectual, nos permite llegar a una aprehensión inmediata del ser. En

(4) Lavelle, Luis: *La présence totale*, Paris, Aubier, 1962<sup>3</sup>, pg. 48.

conclusión dos ideas maestras inspiradas de la tradición kantiana parecen dominar la epistemología existencial, a saber:

1) El espíritu humano no llega a adquirir una certeza incuestionable sino solo cuando permanece en la esfera de la inmanencia, pues no puede aprehender el ser sino en el seno de su propia actividad (Kant). En consecuencia,

2) La función del concepto no consiste en revelarnos el ser de las cosas sino el de proveernos de un medio para actuar sobre las mismas. Luego, no es el pensamiento sino la acción quien nos revela su verdadera naturaleza (Fichte).

Después de tales conclusiones, resulta evidente que es la concepción kantiana de la razón la que prima en el pensamiento epistemológico de la corriente existencial tan en boga en nuestros días. La razón no aparece aquí sino en su rol constructor: ella sola es el artesano de la verdad, a la manera del orfebre que imprime a la materia informe diversas formas según sus propios designios. La razón da forma a su gusto y talento a la naturaleza de los datos empíricos dándoles un sentido subjetivo por su actividad inmanente. E incluso si el sujeto desea aprehender nuevos objetos para el pensamiento, la razón no tiene necesidad de salir de sí misma para hacerlo: le bastará con cambiar de perspectiva, de modificar su punto de vista, de afinar y profundizar su acción inmanente sobre las cosas, en fin, de transformar su propia actividad inmanente sin por ello deber salir de sí misma, para que el cosmos explye delante de ella la gama infinita de sus maravillas. Más aún, incluso si la razón no está en capacidad de aprehender lo objetivo, tampoco se le exige buscar en la exterioridad la norma suprema de su actuar, pues ésta se confunde con la mejor parte de nosotros mismos. En fin, no debe sobre todo abrirse a las realidades exteriores para tratar de alcanzar un Absoluto cualquiera, sea éste Dios para Luis Lavelle o la libertad subjetiva para J. P. Sartre. Este Absoluto nos es dado en una aprehensión inmediata al término de un proceso dialéctico inmanente formulado por el argumento ontológico de inspiración cartesiana y que sirve a Luis Lavelle para demostrar la existencia de Dios (5) y a Sartre su negación en aras de la libertad humana concebida como

Absoluto (6). Llegamos así a la cúspide de un proceso filosófico en el que la razón no hubo de salir, ni siquiera un instante, de la esfera de la inmanencia. A través de todo este proceso la razón inmanente ha desarrollado una actividad casi sin límites, logrando hacerlo todo, excepto deducir el dato empírico. Pero este exclusivismo en favor de la esfera de la inmanencia subjetiva ha debido ser pagado a un precio excesivamente alto: la razón se ha visto imposibilitada de dar cuenta de la naturaleza objetiva del mundo material e incapaz de asignar un rol al saber científico en su teoría del conocimiento.

¿Debe, entonces, admirarse uno del hecho de que toda la filosofía existencial surja y se desarrolle en una atmósfera idealista y subjetivista? Pero el momento ha llegado que nos interroguemos menos sobre la legitimidad de un tal sistema de pensamiento y más sobre la necesidad de reemplazarlo por otro que se funde en una concepción materialista de lo real y dialéctica de lo racional. Esto nos lleva a interrogarnos sobre cómo debe concebirse la filosofía para que esté en capacidad de proveernos un análisis objetivo de la realidad material sin ocultarnos por ello la *naturaleza libre y activa del ser humano* como proyecto histórico.

La naturaleza de este ensayo exige, a guisa de conclusión, un intento de respuesta a estos interrogantes, aunque sea en forma breve. Para ello la cuestión primera debe versar sobre el papel de la razón que esté en concordancia plena con el punto de partida de todo filosofar, a saber, el hecho originario y fundante de mi inserción en el mundo. Por el hecho de ver en esta situación la experiencia originaria y fundante de todo saber filosófico, debe considerársela como imponiéndose absolutamente a éste, es decir, como constiyendo un dato irreductible de modo que consideramos absurdo la pretensión idealista de deducir el mundo o su significación. Por, ende, reconocemos a la razón la capacidad de aprehender las propiedades objetivas de los seres materiales, de modo que la razón posee una receptividad y capacidad asimilativa respecto de los datos empíricos, Esto no implica una interpretación mecanicista de la praxis humana, o una desvalorización de la creatividad de la libertad

(5) Lavelle, Luis: *Introduction à l'ontologie*, Paris, P.U.F., 1950<sup>2</sup>, pg. 21 s.

(6) Sartre, J. P.: *La libertad cartesiana en El hombre y las cosas*, Losada, Buenos Aires, 1968<sup>3</sup>, pg. 232 ss.

y de los valores así llamados superiores. Muy al contrario, es precisamente porque el fin primero de la actividad práctica del hombre es el enriquecimiento de su propio ser, que la razón debe ser concebida como capaz de penetrar por su análisis objetivo la naturaleza íntima de la materia. Pues si es verdad que el objetivo supremo de la actividad de la libertad es la búsqueda de una mayor autonomía y creatividad, no lo es menos que dicho objetivo exige la capacidad de nuestra razón de proveernos de información objetiva concenniente las propiedades reales de la materia necesarias para

su propia corealización. En consecuencia, la prioridad absoluta de la libertad creadora no es sinónimo de una concepción del hombre celosamente cerrada sobre su propia subjetividad, sino, al contrario, abierta sobre el mundo material y descosa de conocer mejor sus procesos naturales e históricos con el fin de dominarlos mejor y ponerlos al servicio de su proyecto original. He aquí lo que nos revela un análisis epistemológico preocupado por respetar en su integralidad la verdadera naturaleza de ese hecho primitivo y originario que constituye nuestra inserción en el mundo.

(6) Véase, p. 10, la obra citada en el texto, p. 10, donde se afirma que...