

MAS ALLA DEL EXISTENCIALISMO FILOSOFIA IN-SISTENCIAL

Por ISMAEL QUILES, S. I. - San Miguel.

INTRODUCCION.

En trabajos anteriores * hemos analizado el *mensaje y valor de la filosofía existencial*. Hemos procurado hacer una crítica constructiva, aun desde el punto de vista de la filosofía católica, con el objeto de adoptar una actitud consciente y realista frente a esa corriente un tanto tumultuosa del pensamiento contemporáneo. Estamos persuadidos de que urge estudiarla, criticarla, orientarla o compensarla, porque es muy probable que ella ejerza una influencia profunda en la vida religiosa y moral, individual y social y política de nuestra generación y de las inmediatas.

Es una filosofía que implica una actitud práctica y puede llevar a concepciones social-políticas radicales.

En nuestra crítica debimos observar que, aun cuando algunos existencialistas, como Gabriel Marcel y Xavier Zubiri, han desembocado en una concepción ortodoxa del hombre, sin embargo en otros casos el existencialismo ha cristalizado en una filosofía absurda, atea, inmoral, negativa y destructora. Buscando la raíz de este peligroso fenómeno, nos ha parecido hallarla en el mismo punto de partida del existencialismo: «*La exis-*

* Heidegger: *el existencialismo de la angustia*. Espasa-Calpe Arg., Buenos Aires, 1948, 112 págs. *Mensaje y valor de la filosofía existencial*, Rev. «Latinoamérica», México, Nos. 1 y 2, Enero y Febrero de 1949.

tencia». Hemos visto que lejos de revelárenos en la existencia la última esencia del hombre, sólo se nos da en ella uno de sus aspectos, y precisamente el negativo; de ahí las filosofías existenciales negativas y absurdas. Y persuadidos de que había que superar la pura *existencia*, hemos seguido meditando y ahondando en el tema y creemos haber llegado a descubrir más allá de ella lo que llamaremos *in-sistencia*. Y nuestra sorpresa ha ido en aumento al descubrir que desde esa zona los más vitales problemas del ser humano recibían una luz más clara, más realista y más satisfactoria.

Al exponer la visión panorámica del hombre, adquirida en la intuición de la «*in-sistencia*», no presentamos una nueva filosofía, que se oponga a la filosofía tradicional, o especialmente a la filosofía escolástica, por la que profesamos gran estima, e intente anularla. Lejos de ello, lo que hacemos es trasladar la investigación filosófica a un campo previo a la elaboración abstracta de los conceptos en que se mueve la filosofía escolástica; nos esforzamos por sorprender en su raíz la experiencia fundamental de la vida humana en donde se halla la fuente del pensamiento mismo. De este trabajo previo, que naturalmente se realiza entre las experiencias más íntimas, inmediatas y vitales del hombre, no puede sino beneficiarse luego la filosofía que se mueve en el plano de las abstracciones, las cuales también tienen su función y su razón de ser dentro de la estructura general específica del hombre.

I. - FUNDAMENTACION DE LA IN-SISTENCIA COMO ULTIMA REALIDAD DEL HOMBRE

A) *El existencialismo y sus primeros hallazgos.*

El empeño secular de la filosofía por conocer al hombre ha tenido, en estas últimas décadas, una manifestación aguda que se ha designado a sí misma con el nombre de existencialismo¹.

¹ La explicación del fenómeno, desconcertante para muchos, de la rapidez con que el existencialismo ha invadido el primer plano de la filosofía y de la literatura, y aun ha llegado a ser el tema obligado de las masas de cultura media, hay que buscarla sin duda en la circunstancia de que, de hecho, el existencialismo responde a una exigencia del espíritu moderno. En principio es un

Comencemos, pues, por una valoración de la filosofía existencial mediante la búsqueda de sus últimas exigencias; será tal vez un método más eficiente y más justo que el dispersarnos por las aristas particulares en una enumeración de los argumentos en favor y en contra que suelen esgrimir, respectivamente, los defensores y detractores del existencialismo.

La postura existencialista ha tomado como tema central de su preocupación *la existencia humana individual y concreta*. Esa existencia concreta es, para el existencialismo, la máxima realidad, y por ello su análisis nos podrá dar la clave para responder a la interrogación que más interesa a la filosofía, acerca del ser del hombre y del ser en general, la vieja pregunta de la metafísica: «¿Qué es el ser?»².

Las palabras *existencia* y *existente* se han pronunciado con más frecuencia que nunca hasta ahora, y hemos asistido a un gran esfuerzo por trazar un cuadro de la existencia y del existente humano, que remplazase a los antiguos moldes de la filosofía especulativa. Los resultados han sido diversos y opuestos, pero no han dejado de coincidir en ciertas afirmaciones comunes que vienen a ser la expresión de la primera y más inmediata y palpable realidad humana: podría quizá resumirse el saldo de:

espíritu en crisis frente al pasado, por no sentirse satisfecho de sus resultados y soluciones: de aquí la negación de los métodos, de los moldes y las «fórmulas» clásicas. Esto es propio de todo período de crisis. Lo característico del nuestro es un afán de sinceridad y de realismo brutal, que no reconoce vallas «ya construidas» de ninguna clase. Aunque no estamos de acuerdo con el pensamiento que en un pequeño ensayo *La filosofía del decadentismo* difundía ya en 1944 Norberto Bobbio, creemos que está en lo cierto cuando dice que «la filosofía de la existencia no es ya, o tal vez nunca lo ha sido, una opinión personal de algún profesor alemán o de algún artista francés, sino un modo de filosofar que responde extraña y maravillosamente a la vocación filosófica y, por decirlo llanamente, al gusto filosófico de nuestro tiempo» (p. 7).

² Como es sabido, fué Heidegger quien en su obra principal *Sein und Zeit*, así como en otros de sus escritos, más ha orientado a la filosofía existencial en el sentido de la interrogación sobre el ser. Esto hizo ver a muchos, no sin fundamento, una orientación metafísica realista en el existencialismo. En realidad, esta orientación es una benéfica herencia debida a Husserl y su escuela, de quien sin duda depende Heidegger. (Cfr. *Sein und Zeit*, págs. 2-6). Véase también la obra de A. de Waelhens, *La filosofía de Martin Heidegger*, trad. de R. Ceñal, S. I., Madrid, 1947, págs. 9-13 y las observaciones de R. Jolivet en *Les doctrines existentialistes*, Ed. de Fontenelle, 1948, págs. 79-83.

la experiencia humana, común a todos los existencialistas, en una sola frase: «la radical contingencia del existente humano»; contingencia radical que se manifiesta agudamente en la intersección de las experiencias básicas de nuestra conciencia: la experiencia de nuestra libertad esencial que nos abre las perspectivas de la infinitud*(aunque sea una infinitud inagotable de posibles realizaciones, de proyectos) y la conciencia de nuestra esencial limitación, que nos cierra angustiosamente el horizonte de nuestra existencia limitando nuestras posibilidades. Desde Kierkegaard, Jaspers y Marcel, con inspiración muy diferente, la experiencia de nuestra radical contingencia es idéntica.

B) *Falla fundamental y escollos de las doctrinas existencialistas.*

Pero creemos que el término oral «existencia» ha dado a esta moderna filosofía una determinada orientación en el pensar la realidad humana y la ha obligado —contra su intención de abarcar en su raíz misma toda la realidad— a filosofar con moldes ya hechos, y en una sola dirección. Es fácil adivinar qué graves inconvenientes puede acarrear esta actitud, si es cierto el fenómeno que señalamos³. Tan peligroso es el molde de un concepto abstracto en el que pretendemos encerrar la realidad, como el de un término oral; y más todavía que el concepto, tal vez, lo sea la palabra. Todo lenguaje lleva implícita una filosofía. Ahora bien: toda la filosofía occidental, como es sabido, viene moviéndose desde Platón y Aristóteles dentro de los conceptos —y de las palabras— de *existencia* y *esencia*, *actual* y *posible*, *materia* y *forma*, etc.

Es posible la hipótesis de que, de haber tenido otros antecedentes, la filosofía occidental hubiese corrido por cauces diversos, y habríamos pensado la misma realidad humana con otros horizontes. La comprobación de este parcelamiento unilateral

³ Las indicaciones que a continuación hacemos creemos que tienen suficiente solidez para probar esta afirmación. Por lo demás, es un escollo difícil de evitar para la inteligencia humana. Pero es tanto más sensible en los existencialistas, cuanto que más claramente hacen profesión de prescindir de todo «molde» y de todo «presupuesto». No es ciertamente Heidegger quien más ha pecado en este punto. Otros existencialistas de menor cuantía tienen contradicciones flagrantes a este respecto. Sobre Heidegger puede consultarse en este caso la crítica de A. de Waelhens en la obra ya citada, en la pág. 22.

e inevitable del pensar humano ha obligado muchas veces a los filósofos que toman plena conciencia de nuestra limitación filosófica a intentar rehacer desde su principio el camino del filósofo. Esto nos está sucediendo ahora a propósito de la palabra « existencia » y del concepto —simple o complejo— que ella nos sugiere.

Por de pronto es fácil comprobar que una gran parte de los existencialistas siguen manejando el término « existencia » en el sentido de la metafísica clásica, es decir, como correlativo de « esencia » en cuanto indica la actualización de ésta. El binomio « esencia-existencia » está así, expreso o latente, en el moderno existencialismo como en la metafísica de todo el occidente. Pero cuando pensamos la realidad a través de esa dicotomía ¿no estaremos ya introduciendo en ella una dualidad proyectada prematuramente por nuestros conceptos, y que nos oculta su verdadero ser en su misma raíz?

Ya a primera vista pueden señalarse dos serios inconvenientes en el término y concepto de « existencia ». Cuando los existencialistas dicen que « sólo lo existente es real » y que por lo tanto la auténtica realidad es el existir o la existencia misma, adoptan una posición ambigua que se presta a parcelamientos y confusiones. Efectivamente, cuando se siguen contraponiendo « esencia » y « existencia » el significado propio de esta última está en la « actualización » mediante la cual la esencia ha salido del estado de lo posible o de lo actual⁴. Ahora bien, el estudio de la existencia en cuanto « actualización », por muy interesante que sea, sólo nos da un aspecto de la realidad. El estudio de *lo que es* la esencia y del fundamento de ese mundo de las esencias que necesariamente concebimos, queda *en teoría* olvidado. Por otra parte, lo que se llama el análisis de la existencia, o del

⁴ E. Gilson en la erudita introducción a su reciente obra *L'Être et l'Essence*, Vrin, Paris, 1948, va analizando el sentido que ha ido teniendo la palabra « existencia », que está en función del « esse ». Según él los existencialistas analizan la « existencia » pero en cuanto opuesta a la « esencia ». Están en su derecho de hacerlo, dijo Gilson, pero no llegarán a tocar el último substratum metafísico de la realidad: el « esse » no como « actualización de la esencia » sino como « actus essendi ». Es interesante el esfuerzo de Gilson pero no vemos su resultado: en resumen creemos que vuelve a decir que el « esse » es la actualización de la esencia, pues será « actus essendi » no en abstracto, luego « de la esencia », lo que vuelve a coincidir con la concepción esencia-existencia.

existente *en cuanto tal*, no se ciñe en ningún autor, ni siquiera en Heidegger, al existente en cuanto tal, sino a *tal* existente en cuanto *tal* existente, donde el acento se carga más en la *taleidad* del existente que en el análisis de lo que es la actualización, que es lo que conviene al existente « en cuanto existente »⁵.

Confieso que me ha llamado la atención ver que los análisis existencialistas se detienen más en estudiar *la esencia* del existente, que en considerar aquella modalidad que delimita la existencia en cuanto tal, es decir, lo que es característico de la actualización de la esencia, o de la esencia en cuanto actualizada. Según esto debería decirse que el existencialismo, más que la existencia en cuanto tal, estudia la esencia existente, dándonos con frecuencia en sus análisis un cuadro de la esencia en cuanto tal, que lo mismo conviene a la esencia actualizada que a la posible, mientras que el fenómeno de la existencia pura en cuanto tal queda olvidado. Pero la falta de coherencia fundamental aparece en aquellos existencialistas que niegan todo valor a la esencia, y luego escriben páginas y páginas para describir la esencia del fenómeno, la esencia de la conciencia, la esencia de la libertad, la esencia del hombre... en afirmaciones que quieren hacer válidas para *todos* los hombres...

Otro de los inconvenientes que la palabra « existencia » ha traído a la filosofía, y especialmente al existencialismo, proviene de su misma etimología: *ex-sistere* es siempre interpretado como *sistere extra* « estar fuera ». Así concebimos lo existente como aquello que *ha salido* de algo (sea la causa, sea el mundo de lo posible o de las esencias) y que está manteniéndose o mantenido *fuera de ello*: *ex-sistit*. Sea bajo la influencia de este significado etimológico de « *ex-sistir* », sea por otros motivos, lo cierto es que en el caso del hombre su realidad ha sido frecuentemente estudiada por algunos autores en la dirección etimológica de *ex-sistencia*, es decir, como proyección hacia fuera, como el « estar puesto fuera de »; así nos lo pintan los rasgos esenciales con que nos describen la existencia humana casi todos los existencialistas: « estar-en-el-mundo » pero no como quiera, sino estar « arrojado »,

⁵ Por eso sin duda Jaspers sostiene que no se puede llegar a una teoría general de la existencia, sino a un análisis fenomenológico del propio « yo » ignorando si *mis* experiencias de *tal* ente son válidas universalmente para todos los entes.

« lanzado », « abandonado » en el mundo; este sentimiento de arrojamiento y de abandono en que nos encontramos, y precisamente este sentimiento de estar abandonados, es la raíz primera del sentimiento de la angustia, que suele ser el centro de la analítica existencial humana. Según Heidegger, el *Dasein* se nos descubre como existencia que se encuentra arrojada, lanzada, abandonada en el mundo; y ante este abandono y derelicción experimenta precisamente la angustia⁶. Los otros elementos de la analítica existencial tienen su raíz en la angustia o constituyen, con la primera experiencia del *sentirse arrojado* (sentirse ex-sistente) la esencia de la existencia humana: la posibilidad, la conciencia de pecado, la libertad, la temporalidad, la nada, la muerte... No es difícil hallar frases que confirman la observación que venimos haciendo: « *Existir* (ex-sistir) significa —para Heidegger— *estar sosteniéndose dentro de la nada*, la existencia está siempre *allende* el ente en total ». *Estar sosteniéndose dentro de la nada* es *estar sosteniéndose fuera* (ex-sistir) del ente en total »⁷.

Pero al pensar la realidad humana a través de este prisma de la *existencia* sólo se la considera en una determinada fase, y nuevamente estamos en el peligro de creer que en la llamada experiencia o análisis existencial estamos encerrando *el verdadero e íntegro ser del hombre*, reduciendo así todos sus aspectos al que nos descubre el prisma de nuestra concepción existencial. Nuevamente caería la filosofía existencial en el defecto que reprueba en las filosofías precedentes: formarse, con mayor o menor fundamento, un concepto-molde, y luego forzar la realidad para que entre dentro del mismo. En lugar de una filosofía abierta a la realidad, tendríamos una filosofía cerrada dentro del círculo de una determinada visión de la existencia, como « ex-sistencia ». Y por cierto que si atendemos a los resultados de ciertos análisis modernos no podemos menos de tener esa impresión; la realidad humana desborda los límites de tales aná-

⁶ *Sein und Zeit*, passim, ver, e. g., págs. 191 y 192.

⁷ *¿Qué es Metafísica?*, trad. de X. Zubiri. Ed. Séneca, México, p. 41.

lisis y no cabe dentro de ciertos moldes existencialistas. La analítica existencial resulta así esencialmente manca; no es integral⁸.

C) *«Esfuerzos de Heidegger por superar el puro existencialismo».*

Ante estas dificultades cabe preguntarse si no sería mejor renunciar a ver el ser del hombre en su *existencia*, y salvando la duplicidad de esencia y existencia buscar en su última fuente la realidad más auténtica del hombre.

Heidegger en su *Carta sobre el Humanismo* se propone precisamente este problema e intenta descubrir ese « algo » previo a la relación esencia y existencia. Una interpretación normal de *Sein und Zeit*⁹ había colocado a la existencia en su sentido clásico —a pesar de todos los matices con que se la describe— en el centro de la preocupación filosófica, y es *Sein und Zeit* la obra que más ha contribuido a consagrar la denominación de « existencialismo ». Ahora nos dice Heidegger que no fué ésa la intención de su obra: « La filosofía puede determinar la relación entre *essentia* y *existentia* en el sentido de las controversias de la Edad Media, o en el sentido de Leibniz, o de otro modo; pero de todas maneras habrá que preguntar primero por qué destino (o envío) del ser llega al pensar como *esse essentiae* y *esse existentiae* esta diferencia del ser. Es digno de notarse por qué la pregunta por el destino del ser nunca fué planteada, y por qué nunca pudo ser pensada. ¿O no es un indicio del olvido del ser el que las cosas estén como están en lo que atañe a la diferencia entre *essentia* y *existentia*?... »

« La diferencia —oculta en cuanto a su origen— de *essentia* (esencialidad) y *existentia* (actualidad) domina el destino de la historia occidental y de toda la historia determinada por Europa. La frase capital sobre la preeminencia de la *existencia* con respecto a la esencia justifica, sin embargo, el nombre de « existencialismo » como título adecuado a esta filosofía. Pero

⁸ En nuestra obra sobre Heidegger hemos insistido en este punto que nos parece capital. Pero es necesario reconocer que Heidegger, más que ningún otro, tiene en esto excusa, pues sinceramente ha confesado que su obra aún no está completa.

⁹ Tal ha sido la interpretación, a nuestro parecer con mucho fundamento, que han dado de Heidegger casi todos sus críticos, especialmente el más completo, Waelhens.

la frase capital del « existencialismo » no tiene nada, ni en lo más mínimo, de común con la frase de *Sein und Zeit*, aparte del hecho de que en *Sein und Zeit* no puede ser pronunciada una frase sobre la relación entre *essentia* y *existentia*, pues se trata allí de aclarar y preparar algo previo »¹⁰.

Dejemos ahora de lado el problema personal de Heidegger, sobre si en realidad su obra *Sein und Zeit* expone con claridad ese estado de la cuestión en orden a la relación entre *essentia* y *existentia* que ahora nos propone, y tomemos aquí nota de lo que nos interesa por el momento, es decir, que el mismo Heidegger reconoce la necesidad de buscar *algo previo* al binomio « esencia-existencia » y que esta distinción acentuada ha contribuido a estancar la filosofía de occidente.

Tal vez una investigación en este sentido podría revelarnos en su fuente primera el secreto del ser. El mismo Heidegger en esta carta presenta apenas un esbozo de esta tentativa, de la cual aparecieron ya algunas indicaciones en otro trabajo muy anterior, *La Esencia del Fundamento*¹¹

Resumiendo el pensamiento de Heidegger podríamos decir que para él ese algo previo es lo que llama la ec-sistencia; en ésta consiste el ser mismo del hombre, como algo absoluto y anterior respecto de la existencia considerada como acto de la esencia. Así la frase de *Sein und Zeit*: « la substancia del hombre es la ec-sistencia », no dice otra cosa sino que « el modo en

¹⁰ Carta sobre el humanismo. Trad. de A. Wagner de Reyna. Rev. « Realidad », N.º 7, Buenos Aires, Enero de 1948, p. 16. Creemos que en esta carta Heidegger ha matizado notablemente el sentido del término « existencia », tal como aparece en *Sein und Zeit*. Nos confirman en ello sus recientes declaraciones hechas a Gadmes, discípulo suyo y amigo íntimo, que en la *Revista portuguesa de Filosofía* (marzo 1946, p. 379) consigna Antonio José Brandao. Según ellas, el filósofo de Friburgo está ya resuelto a no publicar la segunda parte de *Sein und Zeit*, y en su lugar tiene ya preparado otro escrito en que declara por qué no puede continuar defendiendo el *Existencialismo* tal como viene expuesto en las obras publicadas hasta el presente. (Observación de los Profesores de la Facultad Filosófica del Colegio Máximo de S. Ignacio (Sarriá, Barcelona) en su traducción de la *Historia de la Filosofía* de F. Klimke, S. I. Ed. Labor, Barcelona, 1947, p. 567.

¹¹ *La esencia del fundamento*. (Von Wessen des Grundes), trad. de J. David García Bacca, México.

que el hombre es esencialmente su propia esencia es el estar ec-stático en la verdad del ser »¹².

Y más precisamente: « Ec-sistencia es estar fuera de sí mismo como « lanzado » por el propio ser en la verdad del ser, para que ec-sistiendo de esa suerte a la luz del ser aparezca el ente como el ente que es ».

Según entendemos el pensamiento de Heidegger, que por cierto no es muy claro y preciso en este punto (hágase la prueba de analizarlo frase por frase) la ec-sistencia es la realidad más profunda, la substancia y el ser del hombre, de la cual brotan su misma actualización como *existencia* y como *esencia* de « animalitas » y « rationalitas ».

Esta ec-sistencia consiste en estar « lanzado » en la verdad del ser « para que a la luz del ser aparezca (= luzca) el ente como ente que es »¹³, sea el hombre su propia realidad, su verdadero ser.

En verdad que nos ha llamado la atención que Heidegger recurra a una solución como ésta. La *ec-sistencia* viene a ser como un estar fuera de sí, « lanzado » por el propio ser « fuera de sí mismo » para estar en la verdad del ser. Conserva de común con la *existencia* el *sistere extra*; pero cuando hablamos de la « *existencia* » del hombre como actuación de la esencia, lo concebimos como *estar fuera de su causa*, y para Heidegger la ec-sistencia es un *estar fuera* no de su causa, sino de sí mismo. No alcanzamos a comprender el desarrollo que pueda lograr este pensamiento en orden a darnos a conocer la substancia del hombre y explicarnos su ser, en sí y en sus manifestaciones. Pero hallamos ciertamente dos faltas de perspectiva que, según creemos, hacen que no sea aplicable a la realidad humana que experimentamos esta concepción de la *ec-sistencia*.

En primer lugar, parece negar Heidegger que esa « verdad del ser » hacia la cual es « lanzado » el hombre sea el fundamento del hombre y del mundo (diríamos el fundamento de toda realidad y de todo ser). Y sin embargo « estar sosteniéndose en la verdad del ser » es « la substancia misma del hombre » según el mismo Heidegger¹⁴. Esta afirmación no parece decir otra

¹² Carta sobre el humanismo, p. 17.

¹³ *Ibid.*, *ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, *ibid.*

cosa sino que la verdad del ser es el fundamento del hombre; fundamento —por su esencia— es lo que sostiene; y tal es la verdad del ser, según Heidegger.

En segundo lugar, también resulta extraño, y aun cierto contrasentido, el afirmar que el hombre (y hay que notar que hablamos del *hombre concreto e individual*: «el Dasein») para ser su verdadera y propia sustancia, para adquirir su «ec-sistencia», ha de «estar fuera de sí mismo como *lanzado* por el propio ser en la verdad del ser». ¿No es un contrasentido que el hombre para ser su sustancia haya de «salir de sí» y estar «fuera de sí», y por lo tanto en lo que no es «sí» sino «otro» respecto del hombre? Además de que resulta misterioso cómo el ser del hombre es «lanzado» por su propio ser fuera de sí mismo. ¿Cómo se explica que el individuo —que más bien tiene tendencia innata a conservar y aumentar su autonomía ontológica— haya de encontrar «su ser» fuera de sí?

Estas insinuaciones, que fácilmente podrían desarrollarse con mayor profundidad, muestran cómo la ec-sistencia (estar fuera) no puede darnos —al menos por sí sola— la última sustancia del hombre. Estamos, pues, obligados a dirigir por otro camino nuestra investigación. Y este camino ya nos lo está indicando el hecho mismo de que la pura *ec-sistencia*, el «estar fuera de sí», la exterioridad a sí mismo, haya resultado insuficiente como expresión del ser del hombre.

D) *Intuición y fundamentación de la «in-sistencia» como última realidad del hombre.*

Pero además hay otro conjunto de flechas indicadoras de la ruta que debemos seguir: nuestras íntimas experiencias —las más vitales y más características del «hombre-individuo»: el amor y el odio, la angustia y la dicha, la esperanza y el temor, la sensación de ser y de vivir y de saber y de gozar y de hacer el bien o el mal; todo eso que es el hombre— tienen una misma invariable dirección fundamentalmente *egocéntrica*. Egocentrismo humano, que no es precisamente egoísmo (desordenado egocentrismo, exceso y abuso del amor e interés propios), sino un ordenado y equilibrado instinto del *ser individual* hacia la conservación y perfeccionamiento *del propio ser*. La misma filosofía existencial, al poner el problema del hombre concreto e in-

dividual en el centro de la preocupación filosófica, no hace más que confesar ese egocentrismo necesario y esencial del individuo humano.

Resulta así que la última dirección del hombre no es «hacia afuera» sino «hacia dentro», no es *ec-sistere* sino *in-sistere*. Es cierto que la primera fase del ser del hombre es la *existencia* en el sentido clásico: «esse extra causam». El hombre se siente «arrojado en el mundo» (estar-abandonado-lanzado-en-el-mundo), como echado fuera de su principio; es un *existente*; pero no un *ex-sistente* como quiera; no está ahí simplemente como un puro existente, como están la piedra, la planta o el caballo, perdidos en la exterioridad del contorno exterior que los rodea; empujados siempre como *desde afuera*; el hombre de tal manera está «fuera de sí mismo», *ec-sistente* en el mundo que lo envuelve, que puede recuperarse a sí mismo, puede ser «yo» frente al mundo exterior, puede «ensimismarse»; más aún, su esencia sólo se cumple cuando entra dentro de sí mismo, se recupera o toma posesión de su yo, por una interiorización, por *intus-sistere* o un *in-sistere* en sí mismo. La diferencia básica entre el hombre y el irracional es que éste está dirigido simple y necesariamente «hacia afuera», mientras que el hombre está dirigido «hacia afuera» pero para ser más «hacia dentro», para poder afirmar su «yo» frente al mundo.

Sin embargo esta interiorización del hombre en sí mismo con miras a ser su verdadero ser, tiene un desenlace paradójico. Efectivamente, cuando el hombre, de vuelta del mundo exterior, entra en sí por la vía de la «in-sistencia» y se reconoce y toma posesión de sí mismo, recobrando así lo que podríamos llamar su «auténtica existencia», *es precisamente cuando toma conciencia de la contingencia de su propio ser*; de esa intersección en su ser de la libertad que le habla de infinitud y de la limitación e insuficiencia de sus posibilidades, que le habla de finitud, y surge en él la angustia de la radical insuficiencia de sí mismo, y de sentirse suspendido en medio de la nada que amenaza su ser. Y es entonces cuando, falto de fundamento al tocar lo más profundo de su ser, ha de seguir todavía ahondando *hasta encontrar el fundamento en que se apoya su radical insu-*

*ficiencia*¹⁵. Esta es la trayectoria y éste el final del viaje de la in-sistencia humana: hallar su fundamento, al que lo dirige su interiorización, al que lo impele su ser mismo, que no se puede aquietar en la angustia y en la insuficiencia. Habrá que determinar por ulteriores análisis los caracteres de este fundamento; pero hay uno que necesariamente aparece desde el primer momento: es *absoluto*.

Estar-en-él (in-sistere) será la verdad y la substancia o suficiencia definitiva del hombre. Y he aquí el resultado paradójico de que hablábamos.

Para estar el hombre en la verdad del ser no ha de salir de sí mismo (*ex-sistere*) sino « entrar dentro de sí mismo lo más posible » (*in-sistere*) y cuando entra tanto dentro de sí mismo que por esa vía de la interiorización (insistente) llega a salir de sí mismo, entonces encuentra la verdadera salida de¹⁶ su ser y para su ser, que por una paradoja resulta el encuentro pleno de su ser, la verdadera ec-sistencia, a la que ha llegado no por un salto « hacia afuera » sino por un salto « hacia dentro ». Es la ec-sistencia, es el *ec-stasis* verdadero del ser humano, en el que halla el Fundamento de su ser, porque no es un ec-stasis hacia el vacío, hacia la exterioridad de sí y de su fundamento, sino un ec-stasis hacia lo más interior de sí y de su fundamento.

Cuando el hombre se pierde en las cosas exteriores, queda en la pura ex-sistencia y su ec-stasis es un salto fuera de su fundamento, fuera « de la verdad del ser »: queda reducido a una *cosa*, sin interioridad, perdido su yo en el mundo. Pero cuando de la ex-sistencia pasa a la in-sistencia, llegando a lo más interior de sí mismo, entonces su ec-stasis es « hacia su fundamento », y es a la vez su máxima « in-sistencia » en el camino de su in-

¹⁵ *In-suficiencia* viene de in-sub-faciens = non-sub-faciens, es decir que no-hace-nada-debajo, que no sirve para estar debajo = non-« sub-sistens ». Y como « subsistir » (estar debajo de) presupone y tiene como sentido primordial el « sistir » o « estar por sí mismo » (ya que para « estar debajo de » otro sosteniéndolo hay que estar primero bien afirmado « en sí mismo »), in-suficiente es el que « no está, o no es, por sí mismo ». Por eso es coincidente el significado metafísico último de *suficiencia*, *subsistencia*, *substancia*, *ser* y *sistencia*...

¹⁶ *De* tiene aquí su doble oficio simultáneamente como preposición de genitivo (propiedad) y de ablativo (origen). Más adelante veremos que respecto del Fundamento Absoluto la preposición *de* tiene también para el hombre un tercer sentido: el del « origen material », como decimos « anillo de oro ».

terioridad; porque el fundamento del hombre, la « verdad del ser absoluto » en la que el hombre debe estar (= in-sistere), es más interior al hombre que el hombre mismo. In-sistir, *estar en* su Fundamento es la verdad del ser del hombre, la substancia y la esencia y la existencia del hombre; y cuanto más in-siste en su Fundamento tanto más es su realidad y más participa de la verdad y realidad absolutas, en su esencia y en su existencia.

Si la esencia del hombre es in-sistir, la esencia del Fundamento último absoluto no puede ser « in-sistir » (estar en otro) sino *sistere*, estar o ser simplemente o en sí mismo, y substantivando diríamos que el hombre ha de in-sistir en la *Sistencia* absoluta.

E) *La actitud insistencial en la historia de la filosofía y de la religión.*

Esta concepción del verdadero *éc-stasis* del hombre, más como una « in-sistencia » (« ser-en » por la interiorización) que como una « ex-sistencia » (« ser afuera ») ha sido precisamente el camino o la intuición o la experiencia más íntima de aquellos hombres que han vivido más honda y angustiosamente la búsqueda y el hallazgo de la esencia del hombre. Cuando Bergson ha confesado que los místicos son los que han alcanzado la cumbre de la humanidad, y sobre todo los místicos de la Iglesia Católica, una Santa Teresa de Jesús o un San Vicente de Paul, está señalándonos a los privilegiados de la humanidad¹⁷.

¹⁷ « Concluamos pues que ni en Grecia ni en la India antigua ha existido un misticismo completo... El misticismo completo es en efecto el de los grandes místicos cristianos... un San Pablo, una Santa Teresa, una Santa Catalina de Sena, un San Francisco, una Juana de Arco y tantos otros » (*Les deux sources de la morale et de la religion*, Alcan, París, 1932, págs. 242-243). Son extraordinariamente interesantes las páginas que Bergson dedica en este lugar a los místicos cristianos. Especialmente confirman una idea sobre la cual trataremos más adelante: el sentido *social* del misticismo perfecto. Por otra curiosa paradoja esta introversión del alma que la hace salir de sí misma entrando en sí misma, la va a hacer encontrar también a todas las creaturas, y especialmente a todos sus semejantes, cuando precisamente se apartó más de ellas para unirse a Dios: el alma unida *totalmente* a Dios, divinizada, es la que está más dispuesta para las grandes empresas sociales, por la nueva y sublimada visión que de sí y del mundo ha adquirido. Nótese que los místicos que Bergson ha citado son precisamente ejemplos de una intensa actividad social y apostólica. En las

Ahora bien: como es sabido, los grandes místicos cristianos tienen sus encuentros con Dios, sus *éx-stasis* (quedando fuera de sí) por el camino del *recogimiento interior y la abstracción de las cosas exteriores*, y precisamente en los momentos en que este recogimiento y esta abstracción alcanzan su máximo; o sea, no por lo que podríamos llamar ex-sistencia sino por la in-sistencia; con la particularidad de que el *éx-stasis* (arrobamiento y quedar fuera de sí) es considerado como el grado de máxima interiorización (in-sistencia) porque es un salir de sí entrando más adentro de sí que el «yo» mismo; es Dios más interior al alma que el alma misma; es el éxtasis que sólo se encuentra en la máxima «in-sistencia». San Agustín es a la vez el místico y el filósofo que ha descrito más vivamente esta realidad del ser del hombre: Dios es más interior a mí que yo mismo: *interior intimo meo*¹⁸.

Pero aun fuera del cristianismo las experiencias del «*éc-stasis*» como ideal supremo del hombre, pero por la máxima interiorización (in-sistencia) son del todo coincidentes. Las emocionadas descripciones que Plotino traza del *éc-stasis* en que el alma llega a «estar en» el Uno y la urgencia con que reclama mismas condiciones, tanto en cuanto a intensidad de vida mística como a actividad apostólica y acometimiento de empresas vastísimas de honda repercusión social, se halla sin duda alguna San Ignacio de Loyola.

¹⁸ No creemos necesario demostrar este punto básico y unánimemente admitido por todos los críticos de la filosofía y teología agustinianas. Es la clave de bóveda de su concepción cristiana. Puede verse, por ejemplo, el tratado de F. Cayré, *Contemplation et raison d'après Saint Augustin*, en *Mélanges Augustiniens*, Rivière, Paris, 1931, especialmente la primera parte, en que estamos más de acuerdo, en sus dos gradaciones: A) *L'Ascèse augustiniennne. La recherche de Dieu présent à l'âme*. B) *La mystique augustiniennne. L'union à Dieu trouvé dans l'âme* (págs. 7 y sigs.). Por la vía de la interiorización Dios es «alcanzado habitando en el alma»: *capitur inhabitans*. En esta forma resume muy bien Cayré el pensamiento agustiniano. Creemos que no se trata de una «intuición mediata», como parece afirmar en la p. 25, sino inmediata, ya que no pueden tener otro sentido las palabras «sentir» y «tocar» y «ver» frecuentes en San Agustín: *sentire Deum, persentiscere Deum (Enarratio in Ps. IC, n. 5, 6; Migne P. L. XXXVII, 1274); spirituali quodam contactu (Sermo LII, n. 16; Migne P. L. XXXVIII, 360)*. Ver los magníficos textos de *Enarratio in Ps. XLI; Migne P. L. XXXVI, 467 y sigs.* Sobre la interioridad o vía in-sistencial citamos un solo texto, entre muchos, por vía de ejemplo: «No te vayas hacia afuera; vuelve adentro de ti mismo: *la verdad habita en el hombre interior*, y si encuentras que tu naturaleza es mutable, sópádate a ti mismo también». (*De vera religione*, c. XXXIX, n. 72; Migne P. L. I, 1246).

el renunciamiento de todo lo exterior, para contemplar en lo más interior del alma esa presencia de Dios, más presente al alma que ella misma, ha servido sin duda de inspiración a más de una página agustiniana, y sus frases son moldes que ha usado frecuentemente la mística cristiana para explicar sus propias experiencias¹⁹.

Tal es a nuestro parecer la máxima expresión de la esencia del hombre: IN-SISTENCIA, y tanto más perfectamente hombre cuanto más IN-SISTENCIA, cuanto más esté-en-su-

¹⁹ El éxtasis que representa en la filosofía de Plotino la cumbre en la ascensión del espíritu humano hacia la divinidad, tiene todos los caracteres de un proceso in-sistencial. Especialmente son dignos de mención el Tratado VI de la Enéada Primera *Sobre lo Bello*, y el Tratado IX de la Enéada Sexta, *El Bien o lo Uno*. Pero queremos dejar la palabra a un crítico que, sin presupuestos que lo puedan llevar a ver in-sistencialismo en Plotino, nos lo describe tal como es, en absoluto coincidiendo con el panorama in-sistencial del hombre que acabamos de describir. Aunque larga, creemos que la cita es de interés y nos han de agradecer los lectores que se la facilitemos: «Para elevarse a la intuición superior de lo Bello y del Bien, es necesario despegarse de los objetos exteriores, replegarse sobre sí mismo, y por una purificación más y más sutil, por el renunciamiento a toda multiplicidad interna, situarse en el centro mismo del espíritu. Nos apartaríamos de nuestro objeto —continúa el P. Maréchal— trazando aquí la espléndida teoría de la introversión y de la cátersis, expuesta en las Enéadas VI, 9 y I, 6. Con mayor amplitud y magnificencia Plotino es un eco de la exhortación estoica: *éndon blépe*; «mira hacia adentro» (Marco Aurelio). Pero la mirada que nos invita a dirigir dentro de nosotros mismos (la mirada que mira «hacia adentro») encuentra allí algo más que a nosotros mismos. La interiorización, llevada hasta el fin, lanza el alma a un «más allá» de ella misma, el cual, sin embargo, no está «fuera». La introversión, lejos de inmovilizar (stásis) al contemplativo en la intuición de sí, en una especie de «*stásis en eautó*» (quedada en sí mismo), lo conduce al éxtasis, al «*stásis en alló*» (estar en otro).

Extasis: esta palabra determina en Plotino un segundo carácter de la actividad mística superior: la *teoría* es extática; esto no significa solamente que suspenda el ejercicio de los sentidos internos y externos, ni que planee por encima de los conceptos, sino, sobre todo, que excluye de su campo de visión el yo contingente de donde ella procede, para fijarse exclusivamente sobre algo inmutable, que penetra íntimamente y que a la vez sobrepasa infinitamente el yo. El éxtasis, «salida de sí», permanece teoría, intuición objetiva; no tiene nada de un salto en el vacío: más allá del yo in-consistente encuentra la roca de lo divino; así, como dice Plotino, el éxtasis sigue siendo todavía *stásis*, *reposito estable, stásis én tó Zeion*, es un «estar en lo divino». (Joseph Maréchal, *Études sur la Psychologie des Mystiques*, Edition Universelle, S. A. Bruxelles, 1937. T. II, págs. 61-62).

Fundamento. La realidad del hombre es « ex-sistir », « estar fuera » de su causa, de su principio, de su Fundamento, y si no *ex-siste*, no *es*; pero esta realidad es como « condición », como paso previo o primera fase de su ser; su más íntima y definitiva realidad es « in-sistir », « estar-en » su Fundamento, del cual está dependiendo en todo su ser y *en-el-cual* solamente puede ser *su-ser*. Nuevamente nos viene a la memoria un esquema neoplatónico, pero que el cristianismo adoptó, purificándolo del ambiente panteísta: podríamos distinguir en toda la realidad que no es Dios un « ex-sistere » (= un salir fuera de Dios) y un « in-sistere » (= un volver a estar-en-Dios), representando esta segunda fase la suprema y esencial perfección de los seres: el neoplatonismo habla de la *emanación* de los seres por procedencia del Primer Principio, y del *retorno* de los seres a su Primer Principio; el cristianismo habla de la *creación* de los seres por Dios y de la *dependencia y ordenamiento total* de los seres a Dios como a su *último fin*²⁰.

Dentro de este esquema de los seres creados, la in-sistencia del hombre adquiere, más que la de ningún otro ser, una importancia substancial, y por eso puede y debe verse en ello la esencia misma del ser humano. El hombre participa de una in-sis-

²⁰ Es curioso que el plan general de la misma *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino, que representa el mayor esfuerzo por sacar la teología católica de los moldes neoplatónicos para encuadrarla en el sistema aristotélico, sigue siendo fundamental y profundamente neoplatónico, y viene a darnos las dos fases de *ex-sistencia* e *in-sistencia* que acabamos de señalar. Es fácil comprobarlo recorriendo el encadenamiento de los problemas. He aquí cómo lo resumía ya un antiguo introductor al estudio de la Suma: « Este plan es tan natural y lógico como grandioso y profundo. En un primer cuadro presenta la serie de los seres descendiendo de Dios como de su manantial; en el segundo cuadro presenta los seres remontándose hacia Dios, su último fin ». (Ribet, *La clef de la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, París, 1883, págs. 26 y 27). Es claramente un panorama neoplatónico, pero creacionista. Efectivamente: primero, estudia al Primer Principio en sí mismo (Parte I.^a, cuestiones 1-63); segundo, cómo las creaturas *han procedido* del Primer Principio (Parte I.^a, cuestiones 64-119); tercero, cómo *han de volver* hacia su Primer Principio las creaturas, especialmente el hombre, según su naturaleza y según la gracia de Cristo (Partes II.^a y III.^a). Incluso utiliza el Santo Doctor fórmulas claramente neoplatónicas, aunque con sentido católico: « *De processione creaturarum a Deo, et omnium entium a prima causa* » (P. I.^a, C. 64); « *De emanatione rerum a primo principio* » (P. I.^a, C. 65). Esta segunda fórmula, sobre todo, es característica de Plotino.

tencia que podríamos llamar común a todos los ex-sistentes porque sin que se le haya consultado ha sido *puesto fuera* de la causa, ha sido « lanzado » al mundo; es por ello un « ex-sistente » como todos los demás y tiene también en su ser una « in-sistencia » como la de todos los demás, automática, impuesta desde fuera, en cuanto como todas las demás « cosas » no escapa a un *ordenamiento final* de parte de su primera causa. Pero al paso que los demás seres irracionales no son ex-sistentes por determinación propia, y tampoco son in-sistentes por su propia elección, el hombre tiene una « in-sistencia » que puede dirigir libremente hacia un sentido u otro; le han dejado, por así decirlo, en su mano « el hacia » de su « in-sistencia » *libremente dirigida*; *esta in-sistencia es la que constituye la esencia última y característica del hombre*, la que constituye su máxima grandeza y la que lo pone también frente a los mayores riesgos de perderse a sí mismo: puede el hombre optar por la verdadera *in-sistencia*, que lo apoya en su Fundamento absoluto, y puede también optar por una falsa « in-sistencia » que se quiere apoyar no en su Fundamento, no en « la Sistencia », sino *fuera de ésta*; y como fuera de la absoluta Sistencia no puede haber in-sistencia, en realidad esta segunda dirección es un salto al vacío, una « de-sistencia »²¹ que ataca en su raíz la esencia misma del hombre. Lo peor es que el hombre no puede evadir la responsabilidad de su « de-sistencia » o « re-sistencia » (porque en realidad hay una contradicción positiva en esta « de-sistencia » frente a la Sistencia que nos *atrae* por un íntimo impulso, aunque éste haya de ser *libremente obedecido*).

Precisado así el ser del hombre, debe darnos la explicación de sus experiencias y sus problemas. Explicación que será a la vez piedra de toque por la que podremos comprobar que la « in-sistencia » es la raíz misma del ser humano.

²¹ Esta « de-sistencia », apartamiento de la Sistencia absoluta, significa la caída en una « ex-sistencia absoluta », es decir, en un « estar absolutamente fuera de la Sistencia o Realidad », y por lo tanto la caída en el vacío, en la *nada* absoluta, en el no-ser. Querer ser de esta manera, es un atentado contra la esencia metafísica más profunda del « in-sistente » por excelencia, que es el hombre; es querer una contingencia absoluta, contra nuestra experiencia fundamental de simples contingentes, sin contar que dialécticamente es un absurdo.

II. - LOS PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFIA A LA LUZ DE LA INTUICION IN-SISTENCIAL

Comencemos, pues, nuestro ensayo de aplicar estos conceptos a una explicación de los distintos problemas que se plantean en torno del hombre, del mundo y de Dios.

Por el momento, nos limitaremos al primero de estos problemas:

A) *La esencia metafísica del hombre.*

El « ex-sistente » cuyo ser es una « in-sistencia » es necesariamente un « yo », con todos los atributos que a un « yo » le convienen por esencia. Ha de poder tener *conciencia* de sí mismo, y como tomar posesión de sí mismo para poder luego orientarse por sí mismo, según su ser esencial, *in-sistiendo*. Asimismo la in-sistencia implica la elección del « hacia » en que ha de orientarse, es decir, implica esencialmente *la libertad*. No puede haber libertad sin « in-sistencia » en el pleno sentido de la palabra. Los seres irracionales son de suyo puramente « ex-sistentes ». Están ahí, lanzados fuera de su principio, incapaces por sí mismos de elegir nuevamente la dirección « hacia » su fundamento. Son ontológicamente inertes. El ser in-sistente puede elegir su orientación « hacia » su fundamento, « hacia » la sistencia absoluta: este poder elegir es *su libertad*. He aquí cómo la in-sistencia es la raíz de la conciencia y de la libertad, atributos que la definición de la esencia del hombre incluye en la palabra « rationalitas ».

Pero esta conciencia del yo y de la libertad, ésta como autonomía ontológica —« sistencia »— va acompañada en el hombre de otra radical experiencia de su ser: la de su *esencial limitación* e incapacidad para desplegarse en la infinitud del horizonte que parece presentarle la libertad. Es que el hombre no es simplemente « sistencia », sino « in-sistencia ». No tiene una « sistencia », un « ser absoluto », sino que en su « sistencia » hay una *preposición*, que descubre su esencial relatividad, la impli-

²² En la más auténtica terminología filosófica griega, que conserva el sentido clásico y expresivo de la lengua ática, « *theoria* » significa « contemplación ».

cancia de un « hacia », hacia aquello en que ha de *sistir, in-sistiendo*. Esta proposición muestra la precariedad de la sistencia humana, por ser precisamente *in-sistencia*: depende de su fundamento, del que participa, en una medida limitada, su sistencia. Podríamos decir, señalando la radical precariedad del ser humano, que tiene una esencia *preposicional*, es decir, que para designar su verdadero ser no podemos llamarlo simplemente « ser » o « sistencia », sino que debemos anteponerle una cualificación relativa, que expresamos por el prefijo preposicional. Y es interesante que no sólo aplica el lenguaje gramatical esta preposición cuando habla simplemente del ser del hombre, sino también en todas sus maneras de *ser* o *estar*. Nuestro lenguaje ha multiplicado así las composiciones preposicionales del verbo estar —*sistere*— en su significación más concreta, y hallamos los compuestos *de-sistir, re-sistir*, a que ya antes nos hemos referido, y *per-sistir, con-sistir, a-sistir, ex-sistir, sub-sistir*... todos los cuales expresan características ontológicas del ser y del obrar humano, y son frecuentemente usados, con sus derivados sustantivos, por todos los metafísicos.

De esta manera la « in-sistencia » se nos revela como la fuente de la contingencia humana en su doble aspecto de « tendencia hacia la infinitud » y « radical limitación »: diríamos, con frases clásicas, su doble aspecto de ser y no-ser; su composición de ser y de nada; complejo que nos explica la angustiada lucha en que ha de vivir el ser contingente, el desgarramiento entre el ser y el no ser, entre lo bueno y lo malo, la felicidad y la desgracia, la virtud y el pecado; esta realidad paradójica que parece ser el hombre y que cada uno somos y sufrimos, mientras no superamos de alguna manera nuestra propia contingencia²³. Pero un mejor desarrollo de esta idea fecunda nos llevaría muy lejos.

²³ A través de los grandes clásicos de la escolástica, especialmente los de la escuela agustiniana, como S. Buenaventura, pero aun en los aristotélicos más puros como Santo Tomás y Suárez, se encuentran a cada paso resonancias, en fórmulas a veces vividas y a veces abstractas, de este doble aspecto del hombre como « ens contingens ». Un estudio de este interesante tema lo ha escrito J. Iturriz, S. I., *Fenomenología del contingente*, en « Revista de Filosofía », Madrid, N.º 1 (1942), págs. 257-292; y también *Psicología del contingente*, en « Estudios Eclesiásticos », Madrid, N.º 16 (1942), págs. 513-557. También nosotros nos hemos ocupado del tema en un trabajo presentado al Congreso Internacional de Barcelona y publicado en las *Actas* del mismo.

Mas acentúa todas las resonancias de la « contingencia » la *manera propia de ser de la « in-sistencia »* humana: es, efectivamente, una in-sistencia que sin perder su esencial transparencia y autonomía y libertad ontológicas, se halla *sumergida en la materia*; para usar una frase de Gabriel Marcel diríamos que está « encarnada »²⁴. Es una in-sistencia sumergida en la carne, que anima una carne, hasta formar con ella una totalidad, hacerle llegar las resonancias de la « in-sistencia » espiritual y recibir a su vez de ella la modalidad propia, complejísima, de « in-sistencia encarnada » que es el hombre. Esta sublimación de la materia a una participación, a su manera, de la « in-sistencia », trae para el hombre consecuencias trascendentales, así para explicarnos su propio dinamismo interior, como para iluminar la existencia de la materia misma y de todo el mundo visible y material. ¿No se podría decir que la razón de ser de la existencia del mundo material es la de poder ser la base de una « in-sistencia encarnada »? ¿No se podría decir que la materia, el cosmos material, es como un complemento del espíritu, un como nuevo escenario de la actividad y del ser espiritual, que perdería sin el cosmos material un maravilloso campo de acción donde desplegar muchas de las virtualidades que el espíritu posee? Podríamos decir que cuando Dios creó los espíritus puros se dijo: todavía no está completa mi obra; crearé otros espíritus pero no solos, sino que les voy a dar una compañera: la materia; será ella un nuevo escenario para el espíritu, para la « in-sistencia »; y ésta será la « in-sistencia encarnada ». Y entonces se completó en la mente de Dios esta maravilla del mundo material; maravilla que dejaría de serlo si no habitase en el mundo la « in-sistencia encarnada ». ¿Podemos acaso imaginar lo que sería el mundo sin un ser espiritual *encarnado* que lo habitase: sin ojos de carne que admirasen la luz y los colores, sin oídos que escucharan los sonidos, sin manos y brazos

²⁴ Tomamos el término de Gabriel Marcel, aunque lo matizamos o aplicamos a la dirección de nuestra experiencia in-sistencial; los resultados son coincidentes. Los que deseen conocer la forma en que G. Marcel desarrolla la experiencia del « ser encarnado » la hallarán en su obra *Du refus à l'invocation*, Gallimard, París, 1940, especialmente en su primer trabajo, *L'Être incarné, repère central de la réflexion métaphysique*, págs. 19-54. Una buena exposición sintética del pensamiento de Marcel en este punto puede verse en el estudio de Pierre Colin, « *Existentialisme chrétien* », publicado en el libro del mismo título (Plon, París, 1947), especialmente págs. 46-47.

que percibiesen la resistencia y la delicadeza de los cuerpos... y sobre todo sin un ser espiritual que fuera capaz de reunir en sí estas sensaciones materiales y vivir la vida, las bellezas y las grandezas de la materia? Sin ese ser espiritual, dotado a la vez de órganos materiales para captar en su ser formal los efectos de la materia, lo que sucedería es que no habría en el mundo ni luz, ni color, ni sonido... sería una materia oscura, sorda y muerta. Y sin mundo material, no podría el espíritu vivir en sí mismo las maravillas que en el cosmos admiramos, y las maravillas más complejas, que la libertad puede convertir en miserias, de la vida de los sentidos y del corazón humano²⁵.

El hombre que como « in-sistencia » se apoya en el Fundamento o en la « Sistencia » absoluta; como « in-sistencia encarnada » se halla sumergido en el mundo material; pero como la « encarnación » es para la « in-sistencia » un accidente, ha de referir su situación de « encarnado » a su esencia de « in-sistente », y de esta manera hace participar de la in-sistencia a todo el mundo material: es por el hombre y en el hombre donde la materia participa de la in-sistencia espiritual y puede por sí misma referirse a su último fundamento, y ésta es la íntima razón de ser de la materia. *El hombre es el puente que une la materia a la Sistencia absoluta; la materia es para el hombre; el hombre es para Dios; lo existente es para lo in-sistente; lo in-sistente es para la « Sistencia »; la « Sistencia » es lo Absoluto.*

* * *

En un próximo artículo estudiaremos, a la luz de la in-sistencia, los problemas del conocimiento del yo y del mundo externo, del conocimiento de Dios, de la moral y del derecho, de la trascendencia e inmanencia, de la in-sistencia como base filosófica muy apta para un orden sobrenatural, y algunas de sus aplicaciones a la vida espiritual ascética y mística.

²⁵ Esta visión de la materia que tiene su razón de ser en la « in-sistencia encarnada » y es como el natural escenario del espíritu humano, no sólo tiene grandes consecuencias para explicarnos el dinamismo interior del hombre, como hemos indicado, sino que al iluminar la existencia de la materia y del mundo visible nos va a dar más adelante las *normas de acción* del hombre respecto de las cosas materiales y mundanas; tiene por lo mismo aplicaciones trascendentales al orden moral y aún a la vida ascética, como en su lugar veremos.