

«Quidam Deo solummodo confiteri debere dicunt peccata, quidam vero sacerdotibus confitenda esse percensent: quod utrumque non sine magno fructu intra sanctam fit Ecclesiam. Ita dumtaxat et Deo, qui remissor est peccatorum, confiteamur peccata nostra, et cum David dicamus (Ps. 31, 5) et secundum institutionem Apostoli (Jac. 5, 16) confiteamur alterutrum peccata nostra et oremus pro invicem ut salvemur. Confessio itaque quae Deo fit, purgat peccata, ea vero quae sacerdoti fit, docet qualiter ipsa purgentur peccata. Deus namque, salutis et sanitatis auctor et largitor, plerumque hanc praebet suae potentiae invisibili administratione, plerumque medicorum operatione»<sup>81</sup>.

\* \* \*

Recojamos en breve síntesis el fruto de nuestro recorrido a través de la literatura de los primeros once siglos de la Iglesia.

San Efrén es el primero que encontramos que se ocupa de nuestro texto: «Confesaos los unos a los otros los pecados» (Iac. V, 16). Parece entenderlo de una manifestación humilde de los pecados propios para alcanzar misericordia de Dios por la oración de nuestros hermanos que oyen o leen nuestras flaquezas.

Siguen, más o menos, el mismo camino San Agustín y otros.

Muy probablemente la interpretación sacramental, aunque quizá no en un sentido exclusivo, se nos aparece por primera vez en San Gregorio Magno.

Beda, que sigue en cierta manera los pasos de San Gregorio, ejerce una influencia enorme y decisiva durante mucho tiempo en Occidente.

Toma carta de ciudadanía en la Iglesia latina el interpretar el texto de Santiago de la confesión sacramental.

Principalmente en el siglo IX nuestro texto, entendido del sacramento de la penitencia, se esgrime para refutar a los que rechazan la necesidad de manifestar sus pecados a los sacerdotes afirmando que basta confesar sus culpas a Dios.

ML 120, 1292 s.

<sup>81</sup> MANSI, *Concil.*, t. 14, col. 100.

# EL EXISTENCIALISMO Y EL PROBLEMA DE DIOS

Por ENRIQUE B. PITA, S. I. — San Miguel

## INTRODUCCION

El existencialismo ha sido llamado con acierto la filosofía de la *angustia*. Antes de las dos últimas guerras mundiales el idealismo dominó el campo filosófico y sembró el escepticismo.

A raíz de la crisis intelectual de estos últimos tiempos, el existencialismo se ha presentado como un sistema que puede dar su mensaje al mundo que ha roto su armonía intelectual. El existencialismo no se encierra, como el idealismo, en la torre de marfil de sus abstracciones, vacías de realidad extramental, sino que quiere superar la crisis intelectual de la existencia humana.

No parece sino que después del angelismo de Rousseau, en el que el hombre es en sí un ser perfecto, pervertido por la sociedad (concepción que culmina con el liberalismo en política, y en filosofía con la fenomenología de Husserl de las esencias eternas y pacíficas) se sucede la reacción de la corrupción de la existencia humana con el freudismo en psicología y el existencialismo en filosofía; como antes se habían opuesto el pelagianismo, en el que el hombre no necesitaba de la gracia, y el protestantismo en el que la gracia no necesitaba de la naturaleza humana.

Es que el ser humano, por una parte, apunta a su contingencia y nada; y por la otra, a su origen de trascendencia divina, que revela su capacidad de ascensión espiritual.

Como se ha observado, aun en las mismas depravaciones

del instinto humano, no es todo puramente material como en el instinto del animal, sino que siempre por algún lado el hombre se asoma a los panoramas del espíritu.

La misma sexualidad no es insaciable en el hombre, según Blondel, sino porque es penetrada por una fuerza extraña y superior a los sentidos: la razón inmanente a la pasión; la penetración de lo espiritual en la dinámica del instinto.

Esto sea dicho a propósito del aspecto *trágico* del existencialismo.

En realidad, la filosofía debe encarar la angustiosa crisis intelectual humana, y decir su palabra a la humanidad (aunque la respuesta adecuada es filosófico-teológica).

¡La dificultad que existe en esto para nosotros los católicos consiste en que poseemos las soluciones antes que los problemas!

### CARACTERISTICAS HISTORICAS DEL EXISTENCIALISMO

El existencialismo, como toda filosofía, pretende indagar fundamentalmente el ser: dar una respuesta a la pregunta: ¿Qué es el ser?

Pero este ser, que enfoca el existencialismo, no es el ser esencial (que es objeto de un saber universal y necesario), sino el ser concreto de la existencia humana, captada exclusivamente en su condición existencial: la captación de una existencia concreta sin esencia; entendiéndolo por esencia el ser como ser, en contraposición a la exclusiva concreción de la existencia personal.

Esta existencia humana presenta dos aspectos:

- a) *banal*: la existencia que vive el hombre como un ilustre desconocido; no la vive él, sino que la vive el mundo: le impone su lenguaje, costumbres, etc.: ¡es una sujeción! Es el «man sagt», «on dit», «se dice»...

Por otra parte nos sujetamos con gusto al dictado mundano, porque esta sujeción nos soluciona los problemas de la existencia, ¡*distrayéndonos!*

- b) el otro aspecto es el de la existencia humana *auténtica*: en la que el hombre se encuentra a sí mismo: en la que tomamos contacto existencial con nuestra *libertad* y sus

correspondientes responsabilidades: ¡ésta es la auténtica existencia personal!

*Libertad* que no es nuestra libertad tomista de elección, sino de espontaneidad, que se aplica a nuestra conducta deliberada como a nuestro fondo espontáneo o natural de sentimientos y pasiones que escapan a la deliberación; como en Lutero, en quien el deseo indeliberado nacido de la concupiscencia natural es pecado; o como más tarde se vuelve a manifestar, en los Janseistas, para quienes la responsabilidad no reside en nuestra conducta deliberada, sino en nuestra misma naturaleza corrompida.

La libertad del existencialista es una libertad *creadora*: porque no es accionada por motivos trascendentes (extrínsecos), sino que los motivos son motivos porque surgen de la misma estructura de la voluntad; y la responsabilidad está en que surjan de nosotros tales motivos.

Para *Kierkegaard* el estado de inocencia de nuestros primeros padres (justicia original) es el estado de ignorancia entre el bien y el mal. Adán peca; y se despierta en él la concupiscencia que rompe la armonía entre el espíritu y el cuerpo; de esta manera se produce en el hombre una disociación de la conciencia de sí mismo, que constituye la *angustia*, accionada por la *concupiscencia* que lucha contra el espíritu.

Como la esencia del hombre después del pecado original es intrínsecamente mala, el hombre no puede menos de pecar.

Así para *Kierkegaard*, después del pecado original, la concupiscencia sexual determina el pecado; y ante el pecado, la sexualidad se convierte en culpabilidad.

La angustia sexual se suscita, según *Kierkegaard*, en el hombre, porque el espíritu en la concupiscencia no encuentra cómo expresarse: es como si el espíritu dijese al sensible: «yo aguardaré hasta que termines; porque aquí yo no tengo nada que hacer».

Por eso ni el ángel ni la bestia conocen la angustia de la concupiscencia.

De ahí que preguntar a la ciencia qué es el pecado, no puede ser, dice *Kierkegaard*, sino una pregunta tonta; porque el pecado

supone este paso de la inocencia a la concupiscencia; y la ciencia no conoce sino la concupiscencia. Cuando uno hace una pregunta tonta, no se responde; si se responde, la respuesta es tan tonta como la pregunta.

Dios castiga el pecado con la muerte: y entra en el hombre la angustia de la *muerte*.

Pero en el mismo momento en que el hombre se pierde por el pecado, se puede salvar por la *fe* en el Redentor: porque en el pecado puede el alma descubrir, como correlativo del pecado, la grandeza de Dios, que se manifiesta perdonando al pecador. La *fe*, con todo, no elimina la angustia, sino que la superación de la angustia se realiza por la fusión de la angustia con la *fe*: es una confianza angustiosa o una angustia de confianza.

«Hay que crear el pecado, si no existe; porque en el pecado se siente la necesidad de Dios» (Kierkegaard).

En todo este proceso *la fe no es racional*, sino que nace de la angustia sentimental del pecado.

Para Heidegger la existencia personal nos manifiesta *estar arrojados-en-el-mundo* con infinitud de posibilidades y la responsabilidad de no poderlas realizar.

«No se puede todo lo que se puede» (Heidegger). Como el que está de pie en un punto, mientras no se decide a tomar una dirección, tiene las posibilidades de todas; y desde el momento que elige una, pierde las posibilidades de las demás: ¡así está el hombre frente al destino de su existencia auténtica!

Se experimenta entonces la *preocupación* (intelectual) de nuestra finitud y la *angustia* (sentimental) de la misma.

El momento culminante de esta angustia de finitud es la finitud de la duración de nuestra propia existencia: la *temporalidad* de la existencia.

De este modo se introduce «la nada» como un constitutivo intrínseco de la existencia, o sea, ¡el destino a la nada!

La temporalidad no es, pues, una modalidad agregada a nuestra existencia, sino que es su realidad primaria: la angustia de la muerte lo domina todo: *sub luce mortis!*

Esta temporalidad angustiosa da su verdadero sentido *humano* a nuestra existencia: ¡renunciar a la angustia es renunciar a la existencia *humana!*

De nuevo, como en Kierkegaard, la angustia en Heidegger

no se elimina, sino que se acepta como la realidad primaria de nuestro existir.

Esta actitud de Heidegger se podría comparar a la actitud del cristiano que acepta el sufrimiento físico como un concomitante necesario del pecado que entró en el mundo; pero con sus diferencias esenciales:

- a) en el cristianismo el sufrimiento no es la realidad primaria del existir humano; sino una modalidad agregada por el pecado: la existencia es ser, perfección; y el mal es privación de perfección.
- b) en el cristianismo se acepta el dolor físico; pero se produce la catharsis de la angustia psíquica. Se le encuentra razón al dolor físico, de ahí que los Santos no tengan el problema del dolor.

Santo Tomás (S. Th., 2, 2, q. 18, a. 3) dice que lo más característico y esencial del infierno es «carecer de esperanza»: es el anatema de Dante en la puerta del infierno: «Dejad toda esperanza, vosotros, los que entráis».

En Sartre, luciferinamente se quiere vivir la realidad humana en la *integridad de su angustia*, rechazando todo lo que no sea *inmanentemente humano*. Por eso ha dicho Sartre que «el existencialismo es un humanismo»: es la negación positiva de la trascendencia humana; un existencialismo *ateo* (y de intención, no sólo de hecho).

## REFLEXIONES CRITICAS

### *Su aspecto positivo.*

Todo el siglo pasado dominó en la filosofía europea el *idealismo*: se dijo que Hegel era el pensamiento maduro de la humanidad.

Para los idealistas Platón representó el punto de partida; y Hegel el cúlmen a donde llegó el pensamiento humano.

En el idealismo todo es inteligible: porque el espíritu se convierte en el creador de las inteligibilidades de las cosas.

En cambio, para el existencialismo la existencia no es pues-

ta por el espíritu, sino que es dada: nadie nos ha preguntado si queríamos o no ser arrojados al mundo.

La existencia humana escapa al espíritu libre y creador de Hegel: no es inteligible a su espíritu creador: no es inmanente, sino trascendente al espíritu creador.

Por eso, según el existencialismo, la fenomenología de Husserl (esencias vacías de existencias) es el punto maduro del idealismo.

Antes ya del auge del existencialismo, reaccionan contra el idealismo Bergson con su impulso vital (*l'élan vital*); y Max Scheler con su teoría de los valores; pero la reacción llega a su culmen con la progresiva repercusión de Kierkegaard y Heidegger.

En el idealismo todo es inteligible; en el existencialismo la existencia es el misterio de lo ininteligible.

En el idealismo las verdades son esencias necesarias y eternas; en el existencialismo la existencia es contingente y temporal.

En el idealismo se parte de Kant y se elimina el número; en el existencialismo se pone de nuevo el número de la existencia humana.

A este carácter de *dialectización* del conocimiento debe el idealismo el que se haya llegado en él a la absorción de la Religión por la Filosofía; de manera que la Filosofía se convierte en la forma suprema del conocimiento de lo absoluto, y de la Religión sobrevive sólo lo que se resuelve en Filosofía; lo religioso infra-filosófico no constituye nada más que un elemento residual, desprovisto de valor.

«Hegel lo entiende todo; pero no se entiende a sí mismo» (Kierkegaard).

Aquí está radicalmente el mensaje positivo de la *originalidad* del existencialismo.

Hay una célebre discusión en torno al problema de la admisión, por parte de Kant, en su sistema de la Razón Pura, de la *existencia del número*.

Dos interpretaciones se han dado:

- a) hay quienes ven en la admisión de una existencia numenal extramental una abierta contradicción, que vicia fundamentalmente el sistema kantiano de la Razón Pura: no se puede luchar contra la naturaleza: la naturaleza se

ha vengado: al poner Kant como una de las categorías a priori la existencia, y admitir por otra parte la dualidad del fenómeno y número, se afirmaría que el número existe y no existe extramentalmente.

- b) otra interpretación considera la existencia del número, admitida por Kant, como una existencia de objeto kantiano, inmanente al conocimiento, y de ninguna manera extramental. No habría entonces en el sistema kantiano de la Razón Pura contradicción interna alguna; pero Kant sería un perfecto idealista. Kant protestó contra esta interpretación.

Mi opinión es que ni una ni otra da la verdadera mente de Kant. Opino que la existencia del número, admitida por Kant, es la existencia objeto de un conocimiento kantiano extracientífico, al estilo del conocimiento sensorial en la filosofía tomista: estaríamos en presencia de la *existencia de los existencialistas*, esto es, en el conocimiento de una existencia concreta sin conocimiento de la esencia (universal) de la existencia como tal.

Ni con esto se ha de creer que el existencialismo es una simple reacción hacia Kant contra el idealismo.

Dos características fundamentales especifican el hallazgo existencialista:

- a) el objeto de este conocimiento no es en el existencialismo, como en Kant, una existencia numenal externa, sino la existencia personal humana en la angustia;
- b) esta existencia personal humana no es un objeto extracientífico, como en Kant, sino el objeto propio del filosofar.

Por eso se puede decir, como indicábamos antes, que el *aporte positivo y original* del existencialismo está en la experiencia de la temporalidad contingente de la *existencia humana auténtica* como objeto propio del filosofar.

Pero aquí aparece al mismo tiempo el aspecto *negativo* del existencialismo, al proponernos una existencia *sin esencia*.

*Su aspecto negativo.*

El existencialismo, en efecto, al enfocar el *ser-concreto-humano*, abstrayendo su concreción existencial de su esencia,

esto es, de las notas necesarias y universales de ser, substancia, etc., que necesaria y universalmente trascienden la existencia concreta en la que se verifican, convierte a la filosofía en una analítica de la existencia desesencializada.

«Las esencias necesarias y universales se dejan —ha dicho Kierkegaard— con la indiferencia con que se deja un bastón».

Inversamente a lo que acaece en la fenomenología de Husserl, en la que se consideran las esencias sin existencias, en el existencialismo hay sólo existencias sin esencias.

Un entendimiento que no es capaz de leer lo universal y necesario (la esencia) en lo concreto y temporal (la existencia humana), está condenado a profesar una especie de nominalismo.

La ontología (ciencia del ser como tal) se reduce a una ontología (conocimiento del ser temporal).

Jaspers está en su punto cuando considera la aspiración de Heidegger de crear una metafísica de la existencia personal como una utopía: el existencialismo debe concretarse a ser un conocimiento descriptivo de las situaciones humanas.

Sartre, por ejemplo, nos quiere mostrar cómo el entendimiento humano no puede trascenderse en virtud de ningún principio necesario y universal (como sería el principio de que el ser contingente exige su ejemplaridad en la mente de un Supremo Hacedor). Para Sartre, el ser contingente es anterior a su ejemplaridad: en un frutal que echa sus brotes, no es anterior la idea del brote al brote mismo, sino viceversa; de idéntica manera la existencia humana es anterior a su idea o ejemplaridad: no es, pues, necesario un Dios trascendente Creador, en el que exista la ejemplaridad de la existencia humana: Dios trascendente es una contradicción.

Según Santo Tomás, *absolutamente*, la existencia es anterior a la ejemplaridad: puesto que el Ser Primero (Dios) no tiene ejemplaridad de sí porque no es puesto en la existencia por ninguna causa, ya que tiene en sí mismo la razón suficiente y última de su existencia; pero *relativamente*, es decir, con respecto al ser contingente (existencia humana), la ejemplaridad es anterior a la existencia: sin ejemplaridad no hay creación y sin creación no hay existente contingente.

El existencialismo, pues, por haber desesencializado la existencia humana, no puede salir de ella por vía racional; y enton-

ces o se proclama que la fe es *arracional*, como en Kierkegaard y Jaspers; o se refugia en un *agnosticismo religioso*, como en Heidegger; o luciferinamente, como en Sartre, *se niega* la posibilidad de la trascendencia humana.

Un ejemplo práctico de esta intrascendencia en el existencialismo, lo podemos ver en la noción primaria de «temporalidad»: no es ella «una sucesión de algo que permanece» (Santo Tomás); un ser que permanece en su «subsistencia» (duración) y pasa en su «devenir» (temporalidad de la duración); sino que la temporalidad es «sucesión» pura sin «duración»: de esta noción de «temporalidad» no se puede pasar, como se ve, a la noción de «eternidad».

Es verdad que *Gabriel Marcel* quiere llegar por la experiencia del «ser-hombre» a «Dios», en cuanto que la plenitud de Dios es «llamada» por la existencia humana.

Para Marcel la fe en lo religioso no se puede racionalizar; como no se puede racionalizar la belleza de los versos de Racine a un espíritu negado a la poesía; pero se intelectualiza: la inteligencia es capaz de captar lo que no sufre racionalización.

Es un aspecto nuevo de la fórmula de Kierkegaard: «Como no se demuestra la existencia propia, tampoco se demuestra la existencia de Dios».

Marcel en su «*Journal Metaphysique*» (1928-1933), el 11 de marzo de 1929, tiene anotado que para la aceptación de la fe religiosa hay que hacerse como niño; pero esta actitud humilde no le quita a ésta su intelectualidad: si no ¿cómo explicar la conversión de Claudel, de Maritain y de tantos otros que no han abdicado, en su conversión, de la inteligencia?

Lo único que cabe preguntar, dice Marcel, frente a estas conversiones es en qué condiciones es posible la credibilidad racional de la fe religiosa.

Pero ese «ser-hombre» que «llama» a Dios: o es un «ser-hombre» desesencializado, y entonces no puede llamar a nadie trascendente, a no ser que se admita una intuición de Dios en el ser contingente, con todos los inconvenientes del intuicionismo divino; o se trata de un «ser-hombre» que representa una esencia existente, y estamos ya fuera del existencialismo; pues, en este último caso, la posición de Marcel se reduciría a un tomismo *implícito*.

## CONCLUSION

Como conclusión final resumo el punto fundamental por el que el existencialismo, si se lo toma como históricamente se ha presentado, está viciado en el mismo manantial de su punto de partida.

En efecto: según los principios de la filosofía cristiana, Dios, Ser Absoluto, Personal y Trascendente, que en el orden ontológico o extramental es anterior al existente contingente (la causa es anterior al efecto), en el orden noético o mental es posterior (el efecto se conoce con frecuencia antes de la causa: la estatua antes del escultor: y éste es el caso de Dios respecto de nuestro conocimiento).

Ahora bien: si en el existente contingente no se puede conocer inmediatamente a Dios (no hay intuición de Dios), no queda sino que el Ser Absoluto, Personal y Trascendente se conozca a través del existente contingente a la luz del principio de causalidad.

Pero es imposible alcanzar los principios universales y necesarios en un existente contingente desesencializado.

No se ve, pues, cómo se pueda en el existencialismo trascender la existencia humana.

En la filosofía tomista, por el contrario, el existente contingente apunta por el lado de la existencia concreta a su contingencia inmanente; y por la esencia del ser como tal está apuntando a la región de los primeros principios que trascienden la contingencia.

Esto permite conocer a Dios en la revelación natural de sus efectos, como se conoce la inspiración del artista en la belleza de sus obras.

San Juan Crisóstomo dice hermosamente que, queriendo Dios revelarse a los mortales, no lo hizo en latín ni en griego, ni en ningún idioma bárbaro: porque no todos entenderían el latín, ni todos el griego, ni todos otro cualquier idioma; sino que se reveló en el lenguaje *natural* de todos los pueblos: en el orden y belleza del universo!

¡La contingencia entonces *se trasciende* a sí misma *racionalmente!*

## Notas para una teoría escolástica sobre la Responsabilidad

### LOS ELEMENTOS DEL ACTO LIBRE

Por ANDRÉS CAFFERATA, S. I. — Roma

#### A. — *Los elementos mediatos.*

Si, consideradas en sus conceptos, responsabilidad moral y libertad humana son dos ideas que no coinciden con exactitud, vista en su realidad concreta la responsabilidad moral está condicionada toda entera por la libertad<sup>1</sup>. Aunque el problema moral es distinto del problema psicológico, éste constituye la base de aquél. No es posible por tanto resolver el problema de la responsabilidad y fijar nuestra posición a su respecto, sin haber afrontado y resuelto el problema de la libertad humana<sup>2</sup>.

Santo Tomás ha trazado las líneas fundamentales de la so-

<sup>1</sup> Sobre este punto, la posición de Santo Tomás no deja lugar a duda. El problema de la responsabilidad tiene su asiento en la actividad del ser humano como tal. En la *Suma Teológica*, 1, 2, 18, 1, dice: «...Unumquodque tantum habet de bono quantum habet de esse». Y deduce la bondad del acto humano de los elementos que integran su ser. La privación de la debida integridad (o de la forma) en las diversas escalas de seres determina progresivamente el *malum* (privación simplemente de una forma que le es debida), el *peccatum* (privación de la operación propia) y la *culpa* (privación de la dirección debida a la actividad libre). Sobre la exégesis de este punto ver D. LOTTIN, *Les éléments de la Morale des actes chez Saint Thomas*, R. N. P., 1924, p. 281 y sigs.

<sup>2</sup> En un reciente artículo titulado «Les psychologues contre la Morale», JEAN RIMAUD hace resaltar esta relación íntima que guardan la moral y la psicología. La libertad es la condición de acto moral (de la responsabilidad, del