

LA IDEOLOGIZACION DEL DRAMA DE LA EXISTENCIA HUMANA

POR

MARIO ENRIQUE SACCHI

1. La herencia trágica del romanticismo.

En mayor o en menor medida, todos los hombres sufren las adversidades que les produce el vivir en este mundo. La enfermedad, el hambre, el desamparo, la injusticia, el odio, la desaparición de las personas amadas, las frustraciones, la guerra y otras mil desventuras se hacen presente en la historia humana imprimiéndole el sello del dolor y de la tristeza que nadie desea, pero que casi nadie deja de experimentar. Tan agudas son a veces las lesiones causadas por estos avatares, que no pocas de sus víctimas sucumben ante la fuerza de los embates recibidos, aunque debemos admitir que, en ocasiones, la derrota padecida tiene un correlato oculto o manifiesto en la propia debilidad de quien ha resultado vencido.

Muchos opinan que este fenómeno nada tiene de novedoso: el hombre, nos dicen, siempre ha estado expuesto a las tribulaciones que convierten la vida terrenal en algo así como en la antesala del infierno. Enfatizando al máximo esta opinión, algunos piensan que nuestra existencia mundana no es la antesala del infierno, sino el infierno mismo. Al pensar que la vida del hombre siempre ha estado signada por tal característica, entre quienes se expresan de este modo ha cundido la creencia de que los males padecidos por el ente humano no tendrían solución: nuestras desdichas nunca tendrían fin, ya que no habría manera de acabar con las penurias que nos agobian incesantemente, por lo que sería de

insensatos ilusionarnos con un mañana feliz, pues estaríamos condenados a soportar nuestro existir, a existir aguantando nuestra existencia.

La existencia humana no pasaría de ser un alud de percances angustiosos cuyo acaecimiento no podría ser esquivado. Nuestros sufrimientos cargarían con la impronta de lo inexorable, de lo irrefrenable y de lo irremontable. Existencia y fatalidad se mostrarían como el anverso y el reverso de la misma moneda. De ahí el elogio contemporáneo del suicida, el único personaje que habría sido coherente con su existir absurdo al ponerle fin expatriándose de la existencia.

Convencido de la inutilidad de seguir adelante buscando el remedio de tormentos incurables, el suicida se habría decidido a terminar con una carrera inocua en pos de la utopía de la bienaventuranza armándose del coraje de anticipar su muerte, la cual, a la larga, hubiera sido el destino ineludible de una existencia que, de haberse prolongado en el tiempo, no le habría suministrado más que una dosis adicional de torturas: Quienes todavía no hemos imitado su gesto nos dividiríamos en dos grupos: los soñadores, que suponen fundada la afirmación de algo capaz de atemperar y aun de sanar nuestro existir apesadumbrado, y los cobardes, que niegan esto, mas carecen de la valentía de proclamar con el autoexterminio la estupidez de conservar una existencia sin sentido. Sin sentido, sí, porque su culminación es la muerte, el fracaso de la empresa efímera y decepcionante del existir.

A la muerte estaríamos invitados a arrastrarnos para librarnos de la farsa en que ella estribaría. La muerte liquidaría la parodia del existir arrojándonos a la nada después de purgar el tránsito tan necio como inexplicable de esta vida anodina, cuyos extremos serían el no ser del cual procedemos y ese mismo no ser en que la existencia, la muerte mediante, se agotaría para consumir el triunfo supremo del absurdo.

Ninguna originalidad esconden las cogitaciones transcritas. Una vertiente muy popular del pensamiento existencialista las ha divulgado hasta el cansancio en el siglo xx, pero antes de esta centuria también han sido propaladas por muchos otros. En ver-

dad, en esto el existencialismo del siglo XX no puede enmascarar el padrino que sobre él ha ejercido el movimiento romántico decimonónico.

El romanticismo del siglo XIX se ha prodigado en dibujar la efigie a un hombre lanzado a desplegar su existencia al modo de un flagelo descorazonador, sólo que, a diferencia de sus émulo existencialistas más cercanos a nosotros, se las ha ingeniado para urdir un paliativo de sus dramas que le consolaran de las defraudaciones del existir en el canto a una clandestinidad sublimada por el espíritu de una aventura del todo singular: la falsificación ideológica del heroísmo.

Poetas, novelistas, dramaturgos, pintores, escultores, músicos y algunos ensayistas confundidos con filósofos han enarbolado el emblema romántico de una existencia que requería un escenario expresamente decorado para representar un acto ritual consistente en dar rienda suelta al culto al peligro, a lo prohibido, al escándalo; un culto que, de desembocar en la ruina del existir como era presumible y hasta morbosamente deseable, al menos daba ocasión de exhibir a un hombre que desnudaría su autenticidad en el placer de saborear cuantas temeridades su mente intrigante pergeñaba para dar testimonio su vocación deletérea: la aversión al orden reinante, la exaltación de la rebeldía, la reivindicación del delito y, en fin, la identificación de lo bello y lo pecaminoso.

El alma romántica albergaba la certeza de que la forma más apropiada de malograr elegantemente la existencia radicaba en ejercer la libertad en las proximidades de la perdición, pues la virtud le sonaba a anquilosamiento, la rectitud a conformismo y la serenidad de la paz a claudicación. El marco de la naturaleza y de las instituciones de la historia se le brindaba como una cárcel intolerable. Todo debía ser cambiado. Una revolución integral de la naturaleza y de la historia sería el único camino apto para sustraer a la existencia del devenir rutinario de aquella naturaleza y de las costumbres plasmadas en esta historia y en la misma sociedad. Sin tal revolución, el existir humano tendería a desvenjarse en el aburrimiento.

He aquí, por tanto, la propuesta romántica por antonomasia:

tentemos a la muerte. Todo el valor de nuestra existencia afinca-
ría en vivir desafiando sin pausa a una muerte que indudablemente
habrá de triunfar, pero que no se alzar  con la victoria sin antes
permitirnos gozar de una existencia asumida como la plenitud de
la subversión. Por eso el romanticismo es la ideología de un sui-
cidio programado para dar que hablar a la posteridad. No por
casualidad su suicida ostenta la fisonomía de una *vedette*, con
toda las desfachatez que le caracteriza: grandilocuente, caprichoso,
arrebataado, fr vulo, pero visceralmente hueco e intrascendente.

No es por acaso que, para los Germont, el lupanar de Violeta
sea el templo de la existencia de estos h eros paradigmáticos del
romanticismo; de una existencia, por cierto, tan miserablemente
empequeñecida, que bastó tan sólo la ingerencia intrusa de un
minúsculo bacilo de Koch para privarla hasta de su más infima
dignidad. Este insignificante bacilo pudo más que la concupiscen-
cia de Violeta, que la voluptuosidad de los Germont y que la
ideología libertaria de la prostitución redentora enaltecida en la
letra de Dumas y en los pentagramas de Verdi. La simbiosis de
La dama de las camelias y de *La traviata* es la plastificación ma-
gistral de la teoría romántica de la absoluta supremacía  ntica de
aquel agente patógeno por encima de la misma entidad de la crea-
tura racional.

Desde la época en que el genio griego plasmó la hondura de
la afectividad humana en una serie inigualada de poemas y trage-
días hasta la antropomorfización a ultranza de la existencia a
manos del existencialismo contemporáneo, todas las exteriorizacio-
nes de la cultura se han preocupado en describir el sentido de la
vida del hombre en este mundo. Dos posiciones resaltan en tal
aspecto: una es aquélla según la cual el mundo no será solamente
el habitáculo actual del hombre, sino inclusive su última morada;
la otra juzga que el hombre se halla transitoriamente en este mun-
do, pues su vida continuará allende la muerte.

Las dos posiciones mencionadas se bifurcan en función de una
diferencia meridiana: para los partidarios de la primera, el hom-
bre es un vagabundo de la historia, una cosa extraviada en el

tiempo y en el espacio cuyo fin es consumirse aquí abajo a través de una marcha lenta o veloz hacia la aniquilación; para los suscriptores de la segunda, el hombre es un peregrino que busca afanosamente la fecilidad eterna, un apetente esperanzado de alcanzar la plenitud de su vida más allá de su residencia pasajera en este mundo. Pero ambas posiciones no sólo mantienen entre sí una discrepancia fundamental: son, además, protagonistas de una verdadera contienda espiritual que no pocas veces ha derivado en pugnas de otro tenor, muchas de ellas teñidas con el color de lo aciago, en prueba de que la convivencia terrenal del vagabundo de la historia y peregrino de la eternidad, si no imposible, es harto conflictiva.

Esta es, pues, la herencia calamitosa del romanticismo: la de haber testado la creencia de que el hombre deambularía por la historia como un vagabundo librado a su propia suerte. Según esta creencia, si el hombre tiene aún la posibilidad de superar el conflicto de su existencia temporal, tal posibilidad reposaría exclusivamente en él mismo: *homo salvator suiipsius*. ¿Cómo? Programando su existir con arreglo a los decretos de su conciencia autónoma, esto es, emancipado de toda regla de vida que no sea dictada por su condición de legislador de su ser, de sus actos y de una historia que ya no es el marco transitorio de su devenir temporal, sino su mausoleo. En otras palabras: la salvación humana sería una empresa toda ella dependiente de la eficacia de una ideología que parte de una hermenéutica de la existencia pretérita y presente para proyectarse como el esquema anticipante de una felicidad futura a edificarse exclusivamente en base a los dictámenes de la propia conciencia mensurante del ser y del no ser. He aquí el gesto de perfidia con que el espíritu ideológico se mofa de la inmólación de Sócrates reivindicando la prevaricación sofística de Protágoras.

Adoptada esta ideología salvífica, una formidable industria al servicio de la curación de los conflictos existenciales del hombre se ha instalado en la sociedad con el propósito de proveer la terapia intensiva tan insistentemente reclamada por el mercado actual y potencial de consumidores de programas humanos de sal-

vación y de felicidad. Pero no podríamos entender en qué consisten estos programas si antes no echáramos una mirada siquiera somera al modo en que en nuestros días se describe el conflicto existencial del hombre en la historia.

2. La existencia histórica como síndrome morboso.

Entre tantas innovaciones forjadas por el siglo xx, hay una que merece nuestra atención, Trátase de la proliferación de los llamados *conflictos existenciales*, expresión ésta que integra un amplio repertorio de términos lingüísticos puestos en circulación sin mayores recaudos y, por ende, propensos a adoptar significaciones heridas por la equívocidad. Vale la pena, no obstante, empeñarnos en el esfuerzo de desentrañar qué se desea nombrar en nuestro tiempo a través de tal verbalidad, porque los conflictos existenciales no son meras crisis del estado de ánimo de algunas personas, sino que esconden un cúmulo de percances que, las más de las veces, tienen la fuerza suficiente para trastornar gravemente la vida de los hombres.

No cabe duda que hoy, de un modo preferencial, el término *conflicto existencial* es empleado para aludir al extravío, a la desazón o a la condición angustiosa que aqueja al hombre en su tránsito por el mundo. Pero los conflictos existenciales acaecen de muy diversas maneras. Aquéllas que más con mayor frecuencia llevan a hablar de ellos están ligadas a acontecimientos de la vida cotidiana que no son definibles con facilidad y, por lo común, parecen revelar que la remoción de tales conflictos no se suele conseguir sin estímulos o auxilios exteriores a quienes los sufren.

Sería asaz fatigosa la tarea de detallar la nómina completa de aquello que nuestros contemporáneos consideran conflictos existenciales, mas a todos nos consta qué tipo de acontecimientos son los que los desatan. Anotemos, pues, unos pocos: la repercusión anímica y psicosomática de las frustraciones habidas en el plano de las relaciones afectivas, particularmente en la vida familiar; los desencantos emergentes de los emprendimientos laborales

o profesionales; las penurias que acarrea el soportar largos períodos de soledad; el entorpecimiento de los vínculos con otras personas; la infidelidad conyugal; el impacto de la muerte de parientes y amigos; el amedrentamiento provocado por las enfermedades; la decepción sucedánea a la carrera infructuosa en pos de la obtención de riquezas, confort o figuración social; el dolor de quien reconoce haber ofendido a Dios con sus pecados; la defraudación suscitada por la precariedad y por la imperfección de los bienes finitos de este mundo; la búsqueda insatisfecha del sentido de lo divino o de lo sagrado, etc.

Interesa observar que los conflictos existenciales ostentan tres características salientes cuya puntualización es provechosa: una, que son hechos de un tenor evidentemente afectivo; otra, que estos hechos normalmente van acompañados de movimientos pasionales o emocionales; la tercera, por fin, que no son conflictos propios de nuestra época, sino que se han manifestado en la historia humana desde tiempos inmemoriales. Pero debemos admitir que hoy día estos conflictos existenciales, accidentalmente, acontecen dentro de un cierto marco novedoso signado por otras tres características: ante todo, la insólita extensión que parecen haber adquirido estos conflictos o, si gusta, su vulgarización, al grado tal que algunos se atreven a suponer que nadie deja de padecerlos; en segunda instancia, la difusión de una pluralidad imponderable de incentivos sociales que coadyuvan a su desencadenamiento y a su popularidad, aunque esto acaezca muchas veces premeditada y artificiosamente; y, por último, la divulgación de un enorme arsenal de interpretaciones y de ensayos de soluciones de dichos conflictos que se ofrecen como una mercancía a la mano de cualquiera, a lo que contribuyen con notable eficacia la dramaturgia, la novelística, la cinematografía, la televisión, la radiotelefonía, las legiones de *psicólogos* que abundan por doquier, la introducción de esta problemática en las escuelas y en las universidades, un aparato periodístico que le dedica voluminosos espacios, el surgimiento de asociaciones y cenáculos —a veces recubiertos de un ropaje religioso— abocados a promover las inquietudes en derredor de estos asuntos y, lo que incide más punzadamente en

esta situación, la generalización de las conversaciones acerca de los conflictos existenciales como un uso y una costumbre afianzados con firmeza en el conjunto de las poblaciones.

El fenómeno que venimos de relatar constituye un suceso espiritual de dimensiones cuya vastedad no puede dejar de causarnos perplejidad. Sería tan erróneo como insensato pretender reducirlo a lo efímero de una moda de última hora, pues en algún sentido ya es una institución en buena medida arraigada en la sociedad que, por otra parte, no oculta hallarse sujeta a un crecimiento cuantitativo y cualitativo constante.

De los conflictos existenciales no se trata con pareja seriedad. Mientras algunas disciplinas científicas bregan sin desmayo para esclarecer los que ellos involuran, también advertimos que acerca de tales conflictos se discurre con la chabacanería típica de los intelectualoides empecinados en bastardear todo aquello que cae dentro del manoseo irresponsable de una sofística disfrazada con el atuendo del verdadero conocimiento epistémico. Por desgracia, a ello se suma la verbosidad irrefrenable de multitudes enteras que toman posición frente a estos conflictos careciendo de los fundamentos más elementales para pronunciarse al respecto con alguna solvencia, aunque casi siempre se llega a estos extremos bajo los estímulos de un extraordinario mecanismo publicitario enderezado a «mentalizar» a los pueblos en una muestra de abierto desprecio de la dignidad y de la libertad de los hombres, que no son vistos más que como una clientela, como un mercado a penetrarse mediante la instrumentación previa de un ablandamiento que permita entronizar una «conciencia» detalladamente estructurada para adecuar la *forma mentis* de sus destinatarios a los designios de quienes quieren programar la vida humana y la historia como si fuesen sus autores. Por este lado, la democratización de los conflictos existenciales parece ser el resultado calculadamente maquinado por una ideación oligárquica.

La aceptación de la teoría que abona la convicción de que el hombre se hallaría sumido en un conflicto existencial cuyo remedio dependería exclusivamente del hombre mismo ha cobrado una envergadura alarmante desde el momento en que, a la propaga-

ción masiva de dicha teoría, se añade el ofrecimiento de una curación de tal conflicto esquematizada como un programa salvífico que propugna un modo de pensar y de obrar supeditado a una determinada ideología del ejercicio de la historicidad humana.

Supuesto que nos hayamos fallado en nuestra apreciación del problema, es hora de preguntarnos si esta ideología enderezada a redimir al hombre de los males de su existencia temporal no es sino la concreción de un proyecto que está llevando adelante la ambición de sustituir la visión filosófica del animal racional y la concepción religiosa del cristianismo.

Creemos que nuestra pregunta es válida, porque a estas alturas del desenvolvimiento de tal ideología ya no quedan dudas acerca de lo que ella encubre: una interpretación de la naturaleza del ente humano y del sentido de la historia elucubrada de espaldas a la apodíctica científica, un diseño del obrar del hombre que no responde a los principios de la moralidad de nuestros actos y el incentivo de una búsqueda de la felicidad postrera que, lejos de consistir en la unión perpetua del hombre a Dios después de esta vida, estribaría en el goce hedonista de una existencia mundana librada de conflictos. Es imperioso, por ende, abocarnos al intento de descifrar qué anida en el fondo de esta hermenéutica del conflicto existencial para poder evaluarla a la luz del auténtico saber científico acerca de la esencia del hombre, un saber que solamente puede encontrarse en la filosofía y en la teología sagrada.

3. El conflicto existencial y el immanentismo existencialista.

Es inevitable que el término *conflicto existencial* nos induzca a la evocación del existencialismo, la influyente tendencia del pensamiento del siglo XX que, para muchos, se habría erigido en algo así como la quintaesencia de las inclinaciones espirituales del hombre contemporáneo.

A pesar de haber vivido un siglo antes, la paternidad del movimiento existencialista del siglo XX, como todos sabemos, es unánimemente atribuida al pensador danés Soren Kierkegaard.

Empero, debemos confesar que nunca hemos estado persuadidos del todo acerca de la paternidad kierkegaardiana sobre el existencialismo del siglo xx. Kierkegaard ha sido un autor bastante distante de la problemática teórica y moral de los escritores existencialistas posteriores. Impugnador ineludible de los sistemas idealistas que en su época pululaban en Alemania y de las posturas exhibidas por el *establishment* del protestantismo que dominaba la atmósfera cultural de su patria, sus inquietudes no han estado emparentadas con aquéllas que más tarde han concitado la atención de los pensadores existencialistas.

En rigor, el existencialismo que ha descollado en el panorama del pensamiento del siglo xx merced a la producción literaria de Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre, Wahl y de numerosos poetas, novelistas y dramaturgos poco o nada tiene de kierkegaardiano, ya que sus remisiones al autor danés han sido escasas, esporádicas, normalmente retóricas y raramente coincidentes con sus desvelos. Se nos ocurre que la exaltación existencialista de la figura de Kierkegaard no ha pasado de ser un encomio de su rebeldía romántica y estéticamente atractiva. Su pensamiento, en cambio, ha sido objeto de una *ἐποχὴ*, fue «puesto entre paréntesis», porque el existencialismo contemporáneo, quizás con la única excepción de Marcel, se ha desentendido por completo de las razones religiosas que habían alimentado el enardecido alzamiento kierkegaardiano contra la ruina espiritual de su época.

Con todo, el existencialismo se ha infiltrado exitosamente en la mentalidad de los hombres del siglo xx. No debemos olvidar que ha tenido eficaces traducciones plásticas en la narrativa, en el teatro y en la cinematografía, muchas veces instrumentados como vehículos de propaganda de ideologías políticas. En el terreno de las letras, Camus, Sartre, Marcel, Brecht, Frisch, Ionesco, Dürrenmat y Simone de Beauvoir se han instalado a la cabeza de esta corriente. Pero el existencialismo también ha dejado huellas profundas en otros ámbitos del pensamiento. Rememoremos tan sólo el peso de Heidegger en la teología de Rudolf Bultmann y en el llamado *tomismo trascendental*, cuyo jefe indiscutido ha sido Karl Rahner; el entroncamiento de la denominada *psiquiatría existen-*

cial con el movimiento que estamos reseñando; las cadencias existencialistas de la antropología médica hoy en auge, y, ¿por qué no?, los destellos del existencialismo en la apologetica jurídica que ampara las demandas de los agrupamientos ecologistas.

Ahora bien: los *conflictos existenciales* que concitan nuestro análisis están estrechamente ligados a la particular versión de la historicidad de la existencia humana impuesta por el existencialismo del siglo xx. Como se sabe, la existencia no tiene en el existencialismo el significado formalmente metafísico del concepto que de ella hemos heredado de una tradición filosófica de no menos de ocho siglos. Para esta tradición, la existencia a veces significa el mismo acto de ser por el cual son las cosas que son y otras veces alude a la razón de procedencia en el ser del ente que no es en virtud de su propia esencia. Así se ha hablado de la existencia desde el esplendor de la escolástica medieval, a pesar de las importantes diferencias teóricas que acerca de su noción dividían a los metafísicos. Pero la significación de la existencia ha acusado una modificación destacable a manos del existencialismo contemporáneo.

Con la aparición del pensamiento existencialista, la existencia ha sido revestida de un sentido totalmente antropomorfizado. Para el existencialismo, el ente existente no es otro que el hombre implantado en la historia. La mejor expresión de esta identidad excluyente de lo existente con el ente humano es aquello que Heidegger ha llamado *Dasein*. Fuera del hombre que existe históricamente, no hay ninguna otra cosa que preocupe a este pensamiento, al punto tal que sus representantes han reducido todo lo relativo a la existencia a un existir unívocamente comprimido en el modo humano de ejercer la historicidad. Mas el hombre, según los autores existencialistas, no sólo existiría históricamente, sino que, además, transcurriría en la historia como el protagonista de un conflicto que impregnaría el mismo sentido de su existencia.

Si bien algunos pensadores existencialistas ocasionalmente han compulsado su versión de la existencia con el concepto de *existencia* testado por la escolástica medieval, como se puede apreciar en algunos pasajes de las obras de Heidegger, de Wahl y de

Sartre, el uso contemporáneo del adjetivo *existencial* registra una inclinación cada vez más pronunciada a querer significar con un cierto patetismo el papel protagónico del hombre en la historia. Así, lo existencial es el obrar humano historicizado —permítanos esta barbarie lingüística— y preferentemente condicionado por los conflictos que el hombre afronta en su devenir temporal. Esto confirma que el existencialismo ha hecho hincapié en una significación de la existencia que no parece dispuesta a admitir la extensión de su concepto a algo extrahumano; una significación que, por otra parte, privilegia en lo existencial las aristas negativas y escabrosas de los acontecimientos históricos que tienen en el hombre a su sujeto: el dolor, la tristeza, la angustia, el abatimiento, la desesperación, las frustraciones, el desengaño de sí mismo y del prójimo, las apetencias insatisfechas, la amenaza de la aniquilación como destino final de nuestra finitud, la muerte, etc.

Independientemente de la validez que pudiera atribuírsele en algunas cadencias existencialistas del sentido de la existencia, es evidente que este movimiento, al haberla equiparado a algo humanamente operable en la historia, ha pauperizado al extremo su significación filosófica. Pero la pauperización existencialista del significado de la existencia y de lo existencial se ha acentuado aún más al complicársela con las pasiones o emociones que embargan al hombre como consecuencia de los percances que le afectan en su devenir histórico.

Se comprende, entonces, por qué el pensamiento existencialista se ha mantenido invariablemente distante de la visión metafísica del ser y la esencia del animal racional para recostarse en una cogitación apegada a su existir, un acto que, tanto en el hombre como en cualquier otra cosa finita, no sólo es posterior a su constitución en la línea del ente, sino que tampoco puede explicarse suficientemente sin ascender a la inteligencia de su naturaleza y de su acto de ser.

Sólo así es posible entender apropiadamente la condición del hombre como creatura, su inserción pasajera en la temporalidad del mundo, el sentido de su transcurrir en la historia, la morali-

dad de los actos humanos, su orden al fin último y, a la postre, el rasgo fundamental de nuestro existir, porque la existencia del hombre no es sino el testimonio óptico de su procedencia a partir de un principio —*ex alio sistere*— que no es humano; es sobrehumano, como que el hombre no es o no adquiere su entidad a causa de la humanidad de su esencia. Como toda otra cosa de este mundo, el hombre es o tiene ser en virtud de un principio realmente distinto de su quiddidad humana: el ser. Mas el ser, al no identificarse con la naturaleza de ninguna cosa finita, es infinito y, por ende, rebasa infinitamente la entidad del hombre que limitadamente lo participa. Siendo, pues, infinito el primer principio del ente humano, la existencia histórica del hombre y todo aquello que denuncia su finitud requieren ser entendidos a la luz de la infinitud del mismo ser que subsiste allende la historia porque es eterno.

Todo parece indicar que el existencialismo nunca ha podido evadirse de la tentación de considerar la existencia humana con arreglo a un temperamento indefectiblemente patológico: sumergida en los avatares de sus manifestaciones históricas, nuestra existencia, según esta corriente de pensamiento, sería en sí misma un conflicto que recabaría una interpretación por parte del hombre —una interpretación que terminaría coincidiendo con el objeto de la filosofía— y, en caso de estimárselo superable, la adopción eventual de una actitud enderezada a remediarlo.

La reducción de la existencia y de lo existencial dentro de las fronteras establecidas por el existencialismo comporta un franco deterioro del existir a expensas de su constreñimiento a la univocidad dimanada de su antropomorfización absoluta de lo existente, en función de la cual, y en prueba de la claudicación del existencialismo ante los prejuicios del inmanentismo moderno, sería ciertamente sorprendente que algún pensador adscrito a este movimiento haya podido siquiera imaginar que, además del hombre, también esta piedra, este tulipán, este pez, este ángel o Dios tengan algo que ver con la existencia.

El existencialismo tiene todo el derecho a reivindicar para sí el célebre emblema humanista del clasicismo pagano *Homo sum*:

humani nihil a me alienum puto, que ha sido propalado incansablemente desde que lo acuñara el poeta cartaginés Terencio (1); pero no tiene ningún derecho a considerarse a sí mismo como un pensamiento de estatura metafísica, pues la sabiduría de la filosofía primera exige mucho más que una especulación acerca de la naturaleza, de la finitud entitativa y de la existencia histórica de un hombre desconcertado y dominado por los conflictos temporales, reales o ilusorios, que han acabado absorbiendo todas sus preocupaciones.

La mención de los conflictos existenciales de los cuales se habla en nuestro tiempo está transida por el giro que el existencialismo ha impreso a la noción de existencia confiriéndole una significación tan ampulosa como mellada por la vaguedad, si es que, a la larga, no puede esquivar el naufragio en la equivocidad. Los verdaderos conflictos existenciales, supuesto que este modo de expresarse tenga alguna razón de ser, requieren especificaciones conceptuales que solamente las puede aportar una adecuada apodíctica de la razón científica. En efecto: es evidente que tanto la golondrina acechada por la rapacidad del halcón cuanto el banquero atribulado por el adulterio de su esposa sufren *conflictos existenciales*, pero reconozcamos que se trata de conflictos de muy distinto género. Consiguientemente, si la alusión a los conflictos existenciales no se sostiene en una buena definición de lo que su concepto significa, se corre el riesgo de caer en una confusión desquiciante.

Convencido de hallarse sumido en conflictos existenciales al estilo de los narrados por los autores existencialistas y en otros de factura similar, el hombre contemporáneo procura remediarlos echando mano a un sistema que pretende neutralizarlos y aun disiparlos del todo.

(1) *Heaut*, 1, 1, 25.

4. Una parodia contemporánea de la terapéutica de los conflictos existenciales.

Para nadie es un secreto que este mundo es un sitio donde la vida humana incluye tanto la fruición de muchos bienes cuanto el padecimiento de múltiples adversidades, las cuales, en buena medida coinciden con los denominados *conflictos existenciales* que estamos analizando. Tampoco es un secreto que la significación de estos conflictos existenciales o adversidades que aquejan al hombre en su vida terrenal nunca ha dejado de inquietar al espíritu humano. Como a todos nos consta, las religiones, la teología, la filosofía, diversas ciencias positivas, las artes y la razón de cada persona individual desde siempre se han pronunciado en torno de ellos.

Es innegable que nuestra era ha sido marcada a fuego por la visión que de estas adversidades y de su remoción nos ha brindado el cristianismo. Sin embargo, la visión cristiana de las adversidades que sufre el hombre en la historia y la superación que de ellas el cristianismo viene proponiendo desde hace veinte siglos están siendo contestadas y reemplazadas por una nueva interpretación de los conflictos existenciales que antecede a la propuesta de otras vías de remoción de estos percances.

Es necesario tener en cuenta que la sustitución de la visión y de la superación cristiana de las adversidades padecidas por el ente humano ha fermentado y cunde en el mismo ámbito de los pueblos en los cuales otrora el cristianismo había arraigado profundamente. Por una serie de acontecimientos históricos acaecidos en el campo del pensamiento y que aquí no nos corresponde abordar, pero que pueden resumirse en el proceso de secularización a que está siendo sometida la cristiandad desde los comienzos de la Edad Moderna, un número imponderable de cristianos ignora o ha abandonado la concepción que de aquellas adversidades y de su curación el cristianismo ha predicado en todo tiempo y en toda geografía.

La ignorancia o el abandono de la concepción cristiana de la

índole y de la superación de las adversidades humanas no parece indicar, por lo general, que estemos en presencia de un deslizamiento hacia la indiferencia con respecto a los conflictos existenciales; más bien parece señalar que se ha operado una renuncia a la observancia de las enseñanzas del cristianismo a favor de otras interpretaciones de las adversidades humanas que buscan remediarlas de un modo diferente. Sin ninguna clase de ambages, con ello se ha puesto al descubierto la intención de contrincar con el mismo corazón del mensaje cristiano de redención y salvación de los hombres.

Nos encontramos, luego, ante un suceso cuya magnitud merece ser destacada. Se está produciendo entre nosotros un rechazo frontal de la visión cristiana del hombre, de sus adversidades y de la superación de sus conflictos existenciales en nombre de dos principios vastamente difundidos en la cultura contemporánea: en primer lugar, toda religión, y sobre todo el cristianismo, sería una superstición o una mitología impotente para explicar qué es el hombre y cuáles su origen y su fin, por lo que debería ser catalogada como una enajenación que no sólo comportaría una falsificación estrambótica de lo que realmente es el ente humano, sino que también fomentaría la desorientación de la vida del hombre en la historia y su adopción de una condición enfermiza, pues el *homo religiosus*, particularmente el cristiano, sería el resultado patológico de la creencia gratuita en una deidad inverosímil y alienante; en segundo lugar, descartada toda visión religiosa del hombre, y habida cuenta que su vida se halla signada constantemente por conflictos y adversidades, sería indispensable que el ente humano encauce su existencia bajo el cuidado de una *ciencia* que avenge sus padecimientos para que pueda ejercer libremente el deleite de las cosas de este mundo de conformidad con el modelo del ser y del obrar humanos en que tal ciencia consistiría, la cual, como es obvio, abarcaría tanto una concepción antropológica cuanto una terapéutica de la existencia enfermiza de un hombre definido como el animal históricamente convalciente.

La sustitución de la concepción cristiana del hombre y de la superación de las adversidades que el ente humano debe afrontar

durante su derrotero histórico afecta indefectiblemente la misión salvífica del cristianismo. En el fondo, con tal sustitución no se procura sino el enderezamiento de los hombres hacia un fin que implicaría desechar la salvación en la patria ultraterrena de la bienaventuranza eterna y su reemplazo por una felicidad mundana para cuya conquista bastarían ciertos esfuerzos puramente humanos regulados por la dirección eficaz de una técnica también puramente humana. Este proyecto de una acción salvífica, que apunta a la obtención de la felicidad del hombre dentro de los confines especiales y temporales de este mundo, es ensayado por los partidarios de una disciplina que se ha adueñado de la denominación de *psicología*. Con ello, este nombre —también el— ha pasado ha engrosar el nomenclador ya bastante voluminoso de voces equívocas que abarrotan el lenguaje vulgar de nuestros días.

Habiendo partido de un determinado pensamiento acerca del hombre, del mundo, de la historia, de la deidad y de la religión, —esto es, de un pensamiento que se tiene a sí mismo como una expresa concepción filosófica—, la nueva *psicología* ofrece una fisonomía de la cual carecía aquello mencionado otrora con esta palabra: la pretensión de estar dotada de un poder curativo o terapéutico que no excluye la posibilidad de otorgar al hombre, el ente que padecería históricamente la *infirmas* de su existencia, un acceso a la felicidad suprema en este mismo mundo donde sufre y convalece a la espera de una medicina que no tendría por qué resignar el semblante de ser ella la vía apropiada para remover todas sus penurias, o sea, para arrimarle la salvación que la religión, y singularmente el cristianismo, jamás podría suministrarle ilusionándole con un más allá que, aparte de depender de una afirmación enajenante de Dios, sería una estafa que redundaría en el agravamiento de nuestros conflictos existenciales.

Tal la novedosa estampa de una *psicología* comercializada industrialmente en este tiempo. No ha sido por acaso que esta *psicología* se ha convertido en una de las mercancías más codiciadas y rentables entre todas aquellas lanzadas al mercado de la sociedad de consumo contemporánea. Pero la *psicología* en cuestión no es un arte terapéutica: es tanto una parodia de la medicina cuan-

to un remedio religioso que desea salvar al hombre conflictuado de la historia a través del programa de una ciencia eudemonizante organizada con todos los ingredientes típicos de una gnosis: mesianismo terrenal, promesa escatológica, entrenamiento iniciático, gestos rituales, lenguaje hermético y prácticas purificadoras preestablecidas por la legislación de una oligarquía sacerdotal —los *analistas*— poseedora de la sabiduría relativa a los enigmas soteriológicos que el vulgo, integrando por personas incapaces de poder remontar sus conflictos existenciales, no podría descifrar sin el auxilio de quienes han diseñado el periplo humano hacia la felicidad mundana.

5. El equívoco de la psicología.

Para comprender por qué la acepción recién consignada del vocablo *psicología* ha implicado la introducción de una equívocidad inaudita en el habla de nuestra época, es preciso advertir que esta palabra ha sido incorporada a la lengua latina de los inicios de la Edad Moderna a la manera de una traducción fidedigna del nombre griego de la ciencia teórica o especulativa compendiada en el tratado filosófico *Περὶ Ψυχῆς* que Aristóteles había sistematizado en el siglo IV de la era precristiana.

En su significación primitiva, pues la voz *psychologia* aludía a la sección de la física o filosofía de la naturaleza que versa en derredor de los entes animados cuyo principio vital es la forma substancial que llamamos *alma*. Esta significación primigenia de la psicología, empero, ha sido alterada por el influjo de dos factores: la equiparación de su significado a una antropología omnicompreensiva de todos los conocimientos que concierne al hombre y los intentos de transformarla en una disciplina práctica parangonable, si no identificable, con la medicina y hasta con la pastoral religiosa.

La alteración del significado tradicional de la psicología, la ciencia expuesta por los filósofos de la naturaleza en los florilegios de *anima*, ha incentivado la creencia de que habría un saber

epistémico unitario y específico donde estarían contemplados todos los conocimientos relativos al hombre. Según esta nueva versión de la psicología, todo lo pertinente al ente humano podría ser ventilado en la apodíctica de un saber que se arroga para sí la potestad de discurrir sobre el animal racional con una suficiencia y hasta con un portento científico que le permitirían avanzar sin inconvenientes en aquellos aspectos de la entidad del hombre cuyo abordaje corresponde a la metafísica, a la ética y a la teología sagrada y aun sobre aquellos otros que no pueden ser seriamente enfocados al margen de la competencia terapéutica de la medicina y de la curación espiritual reservada a quienes tienen una expresa potestad para ello.

No obstante, dado que no pocos autores embarcados en la promoción de tal metamorfosis de la psicología han provenido del campo de las ciencias positivas, singularmente de la biología y de la medicina, ha sido frecuente que en sus opiniones antropológicas se entremezclaran las consideraciones propias de las investigaciones de dichas ciencias con otras consideraciones que incumben a la argumentaciones teológicas y filosóficas, lo cual ha desembocado en una confusión que revela el desorden de un pensamiento reacio a respetar el rigor metódico exigido por la distinción de las ciencias volcadas al tratamiento de las cosas del hombre.

Esta actitud, de suyo reñida con los principios en que se asienta la división del *arbor scientiarum*, se ha vuelto comunísima entre aquellos que acaban de reivindicar el lema de Terencio citado páginas atrás proponiendo a la psicología como una versación ilimitada de *omni re scibili et cognoscibili*, al punto tal que esta extraña disciplina, virtualmente esbozada como una omnisciencia, no tendría dificultades para concluir, por ejemplo, que el remordimiento derivado de la conciencia del pecado sería una rémora de la fabulación supersticiosa de la mentalidad religiosa, que la aspiración a una vida postmundana reflejaría la persistencia de concepciones míticas precientíficas, o que la divinidad sería una ideación de las civilizaciones inmaduras empeñadas en reprimir los instintos de un hombre ávido de libertad y de autorrealización

que no se podrían conseguir si no se desestima de una vez por todas la hipoteca opresiva y castradora de la *idea* de Dios.

La nueva psicología, tal como se nos da a entender, estaría munida de una clave epistémica que la habilitaría a penetrar en las profundidades del ser, de la esencia y del obrar del hombre no solamente para consumir el conocimiento de todo lo que atañe al animal racional, sino aun para remediar los conflictos que debe soportar durante el transcurso de su existencia histórica o, como diría León Bloy, *desde el útero al sepulcro*. La omnisciencia teórica del nuevo rostro de la psicología, entonces, procura continuarse en una praxis a través de una clínica expiatoria y reparadora de las adversidades de quienes, ansiosos de redención, se entregan a la ejecución del proyecto de una ciencia salvífica presuntamente adornada de la potencia necesaria para presidir y comandar una campaña destinada a conceder al hombre la felicidad predeterminada por una ideología que la identifica con un paraíso terrenal exento de desdichas y pletórico de placeres.

¿Cómo no ver, pues, en esta versión de la psicología un engendro ideológico empeñado en dar rienda suelta a la veleidad gnóstica de querer amoldar la existencia histórica de los hombres y de los pueblos a los planes de una mente imbuida del ensueño de hallarse impregnada de una misión prometeica? Esta versión de la psicología no disimula el creerse impulsada a dibujar el destino humano y a comandar nuestras acciones en orden a este fin despóticamente instituido por una *élite* que, además de explotar un negocio de alta rentabilidad —fruto, sin duda, del enorme número de incautos que obedecen a la convocatoria publicitaria que les tiene por mercado—, se considera depositaria de la sabiduría salvífica propia de un arquitecto del universo, de un dispensador justiciero de beneficios, castigos y recompensas y de un donador misericordioso y magnánimo de la felicidad conseguida por quienes han cumplido gratamente con la observancia puntual del pago de los aranceles que abren las puertas de los templos terrenales del dios ἦδονή.

Ha acertado, ciertamente, Karl R. Popper cuando le cupo conferir a esta psicología el nombre de *ingeniería social*, una técnica

fraguada por el ensueño utópico de programar la vida de los individuos y de las colectividades sin otro resultado que el haber construido «castillos en el aire» (2). El acierto de Popper es innegable, porque, aunque este filósofo no haya pasado de esta afirmación, sería insensato negar que el hombre del que nos habla aquella psicología es una caricatura del animal racional en la cual el rostro del verdadero ente humano aparece completamente falsificado.

El hombre de esta psicología mesiánica, una auténtica sustitución ideológica de la ciencia y de la religión, es alternativamente pura carne, puro espíritu y una mezcla inocua de las dos cosas. Este antropoide no ha sido creado por Dios; luego es un huérfano, porque no tiene padre, de donde hay que mirarlo como *causa sui*, una fabulación quimérica de la paternidad que se atribuye a sí mismo a raíz de su maridaje clandestino con la *idea* de lo humano —su madre— fecundada adúlteramente en el tabernáculo de la conciencia gestatoria de nuestra substancia, de nuestra libertad, de nuestra historia y de nuestra consumación como artefactos de nosotros mismos. Es un vagabundo de la historia, pues en ella, más que sumergido, está desesperadamente perdido a consecuencias de su renuncia a admitir el principio divino del que procede y el fin igualmente divino a cuya consecución está ordenado por un designio expreso del Autor de su naturaleza y de su ser.

(2) Cfr. K. R. POPPER, *The Poverty of Historicism*, Boston, 1957, págs. 64-70; et Id., *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*, 3.ª ed., Oxford, 1974, pág. 222.