

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS

LA IMPORTANCIA ETICA DE LAS COSMOVISIONES

T E S I N A

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA

PRESENTA

JOSE LUIS ESPINDOLA CASTRO.

1979

Vº Bº
García Hernández

M. 11226

*XF
1979
ESP.*



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres y hermanos
por su cariño y confianza.

A mi esposa y mi hijo por
el amor y estímulo que me
brindaron.

Agradezco a la maestra Graciela Hie
rro la valiosa ayuda, consejos y di-
rección que me prestó tan amablemente,
en la elaboración de este trabajo.

En el principio existia el Verbo
y el Verbo estaba junto a Dios
y el Verbo era Dios
El Verbo estaba en el principio junto a Dios
Todo se hizo por El
y sin el no existe nada de lo que se ha hecho.

(S. Jn. 1, 1-3)

I N D I C E

Introducción	
I. LAS COSMOVISIONES	4
A. Tipos de cosmovisiones	
1. Cosmovisiones religiosas	
2. Cosmovisiones Filosóficas	
3. Cosmovisiones ideológicas	
4. Ciencia y Cosmovisión	
II. COSMOVISION Y TRASCENDENCIA	18
A. La trascendencia	
1. Hombre, mundo y trascendencia	
2. Ser si mismo	
3. Ser con los demás	
4. Ser en el mundo	
5. Ser en la trascendencia	
III. ETICA Y COSMOVISION	31
A. Funciones ético-existenciales de las visiones del mundo	
1. Función de ubicación	
2. Función de Unidad	
3. Función para la libertad	
4. Función de lo absoluto	
5. Función para la angustia	
Conclusiones	39

I N T R O D U C C I O N

El objetivo principal que persigue este trabajo es poner de manifiesto la importancia que las cosmovisiones -religiosas, filosóficas e ideológicas- tienen en el comportamiento moral de los individuos. Para ello se ha subrayado el papel esencial que desempeña en dichas cosmovisiones el elemento ontológico existencial humano de la trascendencia; elemento que se constituye en valor absoluto y principio normativo supremo. De acuerdo con este principio se intenta descubrir las que podrían llamarse "funciones ético-existenciales de las visiones del mundo", y que no son otra cosa que las operaciones más generales que el hombre realiza para tratar de encontrar el fundamento de su ser y el sentido de su existencia en el universo.

Siguiendo los lineamientos anteriormente marcados se pretende apuntar a la idea de que toda cosmovisión es una manera como se afronta - - aquello que, como absoluto, llamamos trascendencia.

La metodología que se utilizará para intentar resolver los anteriores problemas está orientada hacia el análisis existencial y por lo tanto se ha recurrido a las ideas básicas del existencialismo cristiano, recogidas en Jaspers, Gabriel Marcel y Kierkegaard principalmente (cfr. bibliografía).

Ciertamente se investiga en un terreno en el que se dispone de mucho material histórico acerca de las ideas filosóficas y religiosas que han aparecido en el mundo, pero esa misma abundancia y diversidad, sobredificulta en muchos de los casos, penetrar en aquello que sea lo esencial a todas ellas. Esta dificultad se debe, la mayoría de las veces, a que se juzgan aquellas ideas desde el punto de vista de cosmovisiones particulares y de los valores que ellas encierran; pero lo que aquí se pretende

es encontrar el fundamento existencial de esas cosmovisiones. Una cosmovisión es una interpretación del mundo, una estructura compuesta por miles de significados empíricos y valorativos recogidos por el pensamiento para darles forma, unidad y sentido. Por esta razón, un punto de partida adecuado a este estudio puede ser el análisis y esclarecimiento de esta necesidad interpretativa y sus orígenes humanos. Desde este punto de vista, la capacidad explicativa solo puede descansar en el análisis y descripción de lo que el hombre puede ser en función de sus decisiones mas generales y fundamentales que configuran su existencia y por ende la de su sociedad. Todo ésto conducirá a enunciar algunos juicios de valor sugeridos por el análisis, y que deben ser justificados con el tipo de validación que sea pertinente.

En función de las ideas mencionadas anteriormente, se ha dividido el cuerpo del trabajo en tres unidades principales. En la primera de ellas se ofrece un concepto general de lo que es una visión del mundo, concepto que por otra parte, se irá afinando a lo largo del trabajo. Se intenta también en esta misma unidad, el distinguir entre tres formas diversas de cosmovisiones: las religiosas, las filosóficas y las ideológicas. En otro apartado se pretende medir el rango epistemológico de las visiones del mundo frente a la ciencia en su concepto moderno, poniendose de manifiesto el carácter no científico de aquellas y por otra parte, la insuficiencia de la ciencia ante la problemática humana; se subraya además, la necesidad de encontrar una explicación ontológica-existencial al problema del origen de las cosmovisiones.

En la segunda unidad, se analiza y destaca al elemento ontológico primordial que constituye el eje central de las cosmovisiones y que, de acuerdo con el criterio del trabajo, no es otro que la trascendencia, -

factor éste en torno del cual se configuran los demás elementos de esas visiones. En este orden de ideas, se trata también de esclarecer y distinguir en esta parte, las relaciones que puede establecer el hombre - consigo mismo, con el mundo de las cosas que le rodean y con aquel núcleo fundamental trascendente . Siguiendo esta descripción, se intenta determinar en la tercera unidad las principales funciones existenciales de - las cosmovisiones, las cuales se orientan en general a establecer una solución absoluta que permita al hombre enfrentarse al cosmos en esa triple relación vital mencionada anteriormente -con el hombre, el mundo y la - trascendencia- y destacándose como consecuencia el carácter profundamente ético y moral (1) de las cosmovisiones que es el objetivo último de la investigación.

/

I. Las Cosmovisiones.

La primera pregunta que podría plantearse después de leer el título de este trabajo, es la que interroga por una definición clara acerca de lo que se va a entender por una visión del mundo, concepción del mundo, imagen del mundo o cosmovisión. Al hablar del "mundo" en este caso, se hace referencia a la totalidad de lo real. No únicamente a objetos físicos sino también a toda la serie de valores y de relaciones que establece el hombre. El mismo ser del interrogante es contenido también de este concepto genérico.

Se puede intentar una definición de lo que es una cosmovisión afirmando -aunque solo sea provisionalmente- que se trata de una estructura conceptual que pretende representar la estructura de la totalidad de lo real. Es decir, se trata de un pensamiento que intenta determinar la esencia de la realidad con objeto de encontrar la unidad absoluta de lo diverso.

A.- Tipos de cosmovisiones.

Dada una definición genérica de lo que es una cosmovisión, es conveniente caracterizar brevemente las distintas maneras en que estas visiones han aparecido en la historia.

Parece ser que los elementos básicos intrínsecos a toda cosmovisión son la fé, la razón y la praxis, conjugados de diferente manera pero inherentes siempre a toda concepción del universo. Por medio de la fé se rebasa lo "dado" por el mundo para encontrar como veremos más adelante, -aquello que lo trasciende y que por esto se sitúa más allá de los límites de la ciencia. Sin embargo, esta relación con lo trascendente no implica un rechazo de lo inmanente del mundo sino que, por el contrario, ilu-

mina a éste al darle un significado. Por este motivo es menester de la razón que establezca conceptualmente los vínculos necesarios que existen entre lo trascendente y lo inmanente, ofreciendo de esta manera la norma ética (trascendente) que pueda dirigir la praxis (inmanente). Este último elemento es lo que de una manera mas inmediata, importa e interesa en un mundo donde necesariamente se tiene que actuar y aún dirigir la acción de otros.

Dependiendo del acento mayor o menor que se otorgue a los elementos antes señalados se originan tres tipos diferentes de cosmovisiones:

A) Las visiones religiosas basadas en la fe; B) Las filosóficas apoyadas en razón, y C) Las ideológicas cuyo motivo principal es la praxis política y social.

1. Cosmovisiones Religiosas.- Toda religión implica, sin lugar a dudas, una visión espiritual de la totalidad al establecer vínculos (religare) con lo trascendente y absoluto. Sin embargo, esta visión puede permanecer en un nivel puramente intuitivo, es decir, en un nivel preconciente no bien clarificado. Una cosmovisión religiosa, en cambio, determina conscientemente a partir de la fé, las relaciones que existen y deben existir con esa misma totalidad. El ejemplo mas claro y mas cercano a la cultura occidental de lo que es una cosmovisión religiosa, es el cristianismo al cual trataremos brevemente de caracterizar para destacar algunas notas fundamentales en este tipo de visiones.

En el cristianismo, la trascendencia se hace patente en toda su plenitud en su caracter eterno y absoluto, y garantizada por la existencia de Dios (2). A la vez, esta trascendencia infinita coexiste con nuestro mundo finito, afianzándose esta relación con la figura paradójica de Jesucristo, de Dios mismo haciéndose hombre.

La paradoja de Cristo -Dios y hombre a la vez- sintetiza y resuelve desde la fé la paradoja crucial que representa la existencia del hom
bre, es decir, la contradicción que existe entre el despliegue poderoso de la voluntad y la conciencia, y por otra parte la finitud y contingen
cia de una existencia marcada con el dolor y la muerte. Mas esta con-
 tradicción se resuelve porque lo infinito haciéndose finito en Cristo, garantiza para lo finito -la existencia humana- lo infinito en la salva
ción : El misterio de Cristo de esta manera se corresponde al miste-
rio del hombre. Solo el pecado, en su gravedad, mantiene la contradic
ción anteriormente señalada por la pérdida de la relación con lo absolu
to.

De la manera anteriormente expresada, el cristianismo explica la -
 totalidad del cosmos desde la perspectiva de la redención, establecién-
 dose el sentido del mundo como camino de prueba para la salvación.

Como cosmovisión, el cristianismo no es algo que concierna a un so
 lo aspecto de la vida humana sino que por el contrario, la involucra to
da. "Santificar todas las cosas" es el lema que señala la articulación -
 que existe entre la fé y los logros de la cultura y la praxis concreta
 del hombre en el mundo. El cristianismo no es indiferente a ninguna co
sa secular, sino que se interesa de manera espiritual en todas las co-
sas. Esta relación sin embargo, no puede establecerse plenamente sin -
 la mediación de la razón que señale en cada caso el como debe realizar
se. Este es el motivo principal de la conjugación de la filosofía con
 la religión en un fenómeno de complementación que por otra parte es ca-
 racterístico a toda cosmovisión (3).

Por otra parte, la "existencia" -nombre que daremos al modo de ser
 propio del hombre- tiende a ubicarse como totalidad frente a la totali-

dad del cosmos, y de ahí que la fé requiera de afirmarse, o al menos con trastarse con el desarrollo de la cultura y de la ciencia; es un modo de vigilar la concordancia del existir consigo mismo, y también de hacer luz en aquellos datos de la ciencia en donde la creencia se hace proba- ble en términos de razón. "Las pruebas de la existencia de Dios" que se han propuesto a lo largo de la historia son un ejemplo claro de esta necesidad básica. Es posible quedarse en la pura fé, mas de esta manera tarde o temprano se cae en la enajenación y el fanatismo debido a la — falta de razón y coherencia en la dirección de los actos humanos.

Otra nota esencial de las cosmovisiones religiosas es la paradoja — que representa su historicidad y a la vez su ahistoricidad. En el caso de la del cristianismo el hombre religioso es conciente de su historici- dad en cuanto concibe su existencia como prueba o merecimiento para la salvación desde su situación temporal concreta; pero al mismo tiempo se reconoce contemporáneo a Cristo en cuanto a que todo mérito ante Dios — procede de El como ser que, con su muerte y resurrección, abre la perspec- tiva de lo eterno. De esta manera el ejemplo y las enseñanzas de Cris- to tienen una validez intemporal. Esto es la paradoja de la ahistorici- dad.

2.- Cosmovisiones Filosóficas.- Toda filosofía es en un sentido muy gene- ral, una visión del mundo puesto que cada problema filosófico que se plan- tea remite casi necesariamente al planteamiento de todos los demás. Cuan- do se hacen manifiestas y plenamente concientes las interrelaciones entre los principales problemas filosóficos, es cuando surgen en la historia — los grandes sistemas conceptuales que configuran una cultura. Sin embargo, es necesario hacer una distinción entre las 'diversas formas de sistemas — filosóficos para identificar a aquellos que con mayor rigor se pueden deno-

minar cosmovisiones.

En primer lugar, existen sistemas en los que predomina el orden lógico, o sea, la manera o el método con que han de tratarse los problemas filosóficos; se trata de los sistemas crítico-formales orientados hacia el estudio de la teoría del conocimiento, piénsese desde luego en Descartes y Kant. Este último afirma al hablar del contenido de la Critica de la razón pura:

... Es una intimación a la razón, para que emprenda de nuevo la mas difícil de sus tareas, la del propio conocimiento, y establezca un tribunal que la asegure en sus pretensiones legítimas y que en cambio acabe con todas las arrogancias infundadas, y no por medio de afirmaciones arbitrarias, sino según sus eternas e inmutables leyes. Este tribunal no es otro que la Critica de la razón pura misma (4).

Se puede decir entonces, que estos sistemas epistemológicos aunque pretenden ser universales en sus principios, tratan por esto mismo de encontrar los fundamentos del entendimiento mas no los del mundo. En el caso de la teoría Kantiana este resulta bastante claro si consideramos que para ella el problema de la existencia del mundo y sus cualidades -como si éste fuera una substancia determinada- es un seudoproblema puesto que el concepto de "mundo" no se refiere a una cosa, sino que representa una síntesis de múltiples experiencias y de las condiciones de posibilidad de éstas. Por esta razón el concepto de "mundo" no mienta a ninguna experiencia particular concreta (5).

Existen, por otra parte, otros sistemas en los cuales el aspecto crítico anteriormente señalado, se encuentra subordinado o inmerso en la explicación ontológica. En este caso, se debe diferenciar entre las doctrinas pluralistas y las monistas. En los sistemas pluralistas, en donde se ubica inmediatamente a Aristóteles, se reconoce que la realidad

debe ser estudiada por diferentes ciencias puesto que diferentes son también los seres en su esencia. Se trata de cosmovisiones que intentan dar coherencia y unidad a lo que en sí es diverso, por medio de principios generales que le son comunes, pero que, precisamente por ser generales, no pretenden explicar la esencia última de las cosas, sino más bien, los supuestos más universales de ellas.

En los sistemas monistas, por el contrario, se intenta de una vez por todas encontrar la esencia única del mundo como si fuese de una unidad tan absoluta que permitiera abordarlo como una sola cosa. EL hombre mismo que interroga por el ser no es más una modalidad de esa única substancia. Esta es la situación de los primeros filósofos naturalistas y de Spinoza y Hegel en tiempos modernos. Son quizá, a los sistemas de estos pensadores a los que con mayor propiedad se deberá llamar visiones del mundo, puesto que intentan determinar no sólo un orden formal o fundamental de las cosas, sino la esencia única del mundo.

El caso tipo de lo expuesto arriba es el sistema hegeliano. En él se nos explica el desarrollo de la realidad entera desde la certeza sensible hasta la autoconciencia: desde lo natural hasta lo humano; la moral, la religión, el estado, el arte, la ciencia etcetera, son explicados a la luz del despliegue de la razón dialéctica. Nada escapa a este desarrollo, ni aún la libertad humana que se explica también desde la necesidad del proceso del espíritu absoluto. No interesa tanto en este trabajo el explicar los contenidos concretos que constituyen a este sistema, como el hacer notar el esfuerzo de la razón y el concepto por reconstruir el proceso de desarrollo de la totalidad. No debemos perder de vista sin embargo que el punto de partida es la creencia o fe en la unidad absoluta de la realidad, y en que todo está sometido a una misma ley. Tampoco hay

que perder de vista que estos sistemas buscan una aplicación práctica ya sea en lo moral o en lo político, aún cuando esto pudiera parecer secundario. Así por ejemplo, en Spinoza es notable su esfuerzo por fundamentar a la ética, y en Hegel su obra Principios de la filosofía del derecho se refiere a una realidad más cercana a la actividad concreta del hombre.

Las visiones filosóficas del mundo, con todo, raramente han repercutido directamente en las transformaciones ético-sociales, porque históricamente, se han asimilado a las creencias religiosas, y en otros casos - han sido transformadas en ideología. La razón de estos fenómenos es tal vez, el hecho de que no se aborda con plenitud la problemática del hombre en su libertad, la cual no obedece a principios de causalidad puramente racionales. Para Kierkegaard en el mundo axiológico propiamente humano, la pasión y la fe - elementos no racionales - son los que determinan la acción humana y el logro de los valores, todo dentro de aquello que interesa primordialmente a la existencia, y que no es otra cosa que su ubicación y salvación dentro de un mundo caótico, contingente y abrumador.

3.- Cosmovisiones ideológicas.- En términos generales, una ideología es una estructura conceptual de conocimientos, valores y creencias cuya función principal es la de ofrecer una orientación o guía para resolver los problemas de la práctica política y social. En este sentido, la ideología se plantea también como justificación racional y moral de acciones políticas o de situaciones sociales establecidas (individualmente, la ideología puede originarse de una problemática práctica personal).

De acuerdo con lo anteriormente dicho, las ideologías nacen ligadas a las circunstancias históricas del momento; pero cuando aquellas se constituyen en cosmovisiones, trascienden estas circunstancias para con

vertirse en modelos o paradigmas del deber ser.

Al parecer, toda ideología implica una cosmovisión. El mismo término parece referirnos a un sistema de ideas que nos expliquen el mundo para poder actuar en él. Sin embargo, no en todos los enunciados ideológicos podemos descubrir esta implicación. Muchos de ellos son una respuesta no muy reflexiva frente a un interés amenazado, otros, señalan simplemente la creencia en algunas ideas que pueden resolver problemáticas individuales o parciales (6).

Así pues, no toda ideología es una cosmovisión, muchas de ellas nacen de las circunstancias y con ellas mueren, otras, sin embargo, las involucran en una visión total del universo gracias a la cual perviven cuando esas circunstancias cambian.

Frayer atribuye en su libro Teoría de la época actual algunas características de la ideología que deben ser consideradas para explicar la naturaleza de las cosmovisiones ideológicas.

a) Una de las funciones de la ideología es la justificación teórico-moral de los intereses de grupos o personas:

Quando una persona nada en la abundancia, está en posesión de los medios de transporte y en situación de dictar sus condiciones, y no dice: 'en mi situación particular yo tengo interés en la libertad de comercio', sino: 'La libertad de comercio es lo mejor para todos, pues trae las mercancías de las regiones donde es mas ventajoso adquirirlas a aquellas donde mas necesidad tienen de ellas', entonces esa persona ha hecho de su interés una ideología (7).

De lo anterior se desprende que la ideología funciona universalizando lo que en si es particular. El culmen de este proceso aparece en la cosmovisión ideológica en donde la generalización se hace total. Se apela entonces a la esencia del mundo, del hombre ó a leyes cósmicas inexorables.

Engels: Los principios generales del universo que explican y justifican la acción revolucionaria marxista (Engels, Dialéctica de la naturaleza).

En la actualidad, cada vez es más difícil asociar una ideología con un grupo económico o social determinado. La razón de este fenómeno parece ser el hecho de que ha medida que las ideologías se aproximan más al ideal de la cosmovisión, se hacen por esto más universales y por ende abiertas a diverso tipo de gente. El burgués, militante o inclusive dirigente marxista es un caso que ejemplifica este problema. Esto significa que la cosmovisión ideológica aunque puede justificar un interés económico-social, más bien justifica toda una posición existencial del hombre frente al universo.

b) La ideología -afirma Frayer- no son puras consignas lanzadas contra el enemigo. Muchos de sus enunciados representan auténticos conocimientos. Con todo, la estructura total de la ideología no es científica, - pues se entremezclan en ella también creencias y valores. Paradójicamente, toda ideología apela en su favor a la ciencia tachando a las doctrinas adversarias de anticientíficas, de ideologías:

Todas las ideologías, al menos todas las modernas invocan la ciencia. Es muy comprensible, ya que la ciencia es en el mundo de hoy la suprema instancia y para muchos el único valor que aún queda. Nadie quiere malquistarse con ella, nadie quiere que su fuerza de convicción esté del lado del enemigo, todos quieren saber la de su lado (8).

Esta necesidad por la ciencia se hace vital para las cosmovisiones ideológicas que requieren de abarcar más aspectos de la realidad y de explicar los de una manera convincente. Sin embargo, existen dos maneras de interpelar a la ciencia. La primera de ellas afirmaría más o menos:

"La ciencia apoya y confirma mis creencias", la otra diría "La ciencia soy yo". Estos dos modos de considerar a la ciencia distingue dos formas de cosmovisiones ideológicas, las que reconocen el papel de la fé en el primer caso y las deterministas que pretenden apoyarse únicamente en la causalidad científica.

c) Desde el punto de vista epistemológico, lo mas importante a considerar es la manera genérica en que se fundamenta la ideología y que de manera mas acentuada se manifiesta en las cosmovisiones de ese tipo. A este respecto Frayer afirma que:

Las verdades que proclama la ideología son dogmas en el sentido estricto de la palabra; el proceso conceptual que proviene de ellos es puramente deductivo. Las conciben desde lo alto hasta la empirie pequeña, personal cotidiana y allí las sustentan con ejemplos impresionantes y casos burdos, mas nunca las adquieren o corrigen a partir de esa empirie (...) asi, las conclusiones tienen que ponerse como premisa lógica y la realidad solo puede ser su campo de aplicación, no su suelo nutricio. (El subrayado es mio) (9).

Por este carácter dogmático-deductivo de las ideologías en general, y especialmente de las cosmovisiones ideológicas, Frayer piensa que éstas son mas bien una distorsión de la religión mas que una deformación de las ciencias; mas no solo por ésto, sino también porque su estructura conceptual es semejante a la de la religión: es decir, que toda cosmovisión ideológica cree, en última instancia, en un paraíso perdido, en el pecado o "caída", en la redención del nombre y finalmente en la recuperación del paraíso perdido, pero ahora de una manera superior. De esta manera, para el liberal, el hombre pierde el "paraíso" de la libertad individual con el advenimiento del estado y lo social; pero es redimido por el ideólogo burgués recuperando lo perdido en la democracia. En el

caso del marxismo, el hombre pierde el "paraíso" del comunismo primitivo a causa de la división del trabajo y la propiedad privada; pero es "redimido" por Marx que viene a traer la "nueva" revolucionaria para que el hombre recupere el "paraíso" en la sociedad superior comunista.

Durante la edad media, la religión jugó un papel orientador en la cultura dándole un sentido y un significado. En la edad moderna, la ciencia y la filosofía racionalista intentaron tomar este papel para caer en la cuenta práctica de la necesidad de la fé en el quehacer humano. Actualmente, las cosmovisiones ideológicas —mezcla de religión, de ciencia y filosofía— se disputan el lugar de orientadoras en la vida del hombre y la cultura. Al hacerlo, se revela el carácter existencial —no solo racional y no solo práctico— con que el hombre se dirige al universo que lo rodea, interpretando de esta manera los valores que éste encierra.

4.- Ciencia y Cosmovisión.- Toda cosmovisión se presenta a primera vista como un conocimiento de la realidad, y por lo tanto, alguien podría preguntarse por la validez o invalidez de tal conocimiento frente a lo que en la edad actual se ha constituido en patrón o medida del conocer: La ciencia (10). Puesto de otra manera, la pregunta podría plantearse de la siguiente forma: ¿Puede haber una visión científica del mundo?.

Si se analiza aunque sea someramente lo que es el objeto de conocimiento de una visión del mundo, se tendrá que contestar a la pregunta planteada arriba, negativamente; no puede existir una visión científica del mundo. La ciencia, por intentar recoger toda la riqueza de la empirie, se constituye siempre en ciencia particular; sus verdades —por lo tanto— se restringen a un universo de discurso propio y particular en

donde encuentran su sentido y comprobación. Solamente una conciencia absoluta puesta por encima del universo pudiera ver y comprender la totalidad del ser y dar razón de él de una manera irreprochablemente objetiva. A este respecto ha dicho Jaspers siguiendo a Kant:

El todo uno del mundo al que pertenecen todas las unidades que puede investigar el conocimiento, no es él mismo una unidad que pudiera someterse digamos a una teoría universal, o - que como una idea pudiera iluminar por adelantado la investigación. No hay una imagen (científica) del mundo, sino sol^o una sistematización de las ciencias (11).

Por otra parte, Jaspers explica, que el mundo no es algo cerrado ni determinado, sino siempre abierto a futuras investigaciones. Las cosmovisiones, por el contrario, pretende encontrar la estructura esencial y absoluta del universo conforme a lo que podríamos denominar un "interés humano" que le imprime un sello axiológico fundamentalmente moral.

Martin Buber, por su parte en ¿Qué es el hombre? pone de manifiesto la paradoja de las cosmovisiones al atender a la infinitud del mundo:

Una vez que se ha tomado en serio el concepto de infinito, no es posible ya convertir al mundo en una mansión pare el hombre. Y en la imagen del mundo hay que meter lo infinito, cosa paradójica, porque una imagen, cuando realmente lo es, es también una figura, limitada, y se trata nada menos de meter en ella lo ilimitado (12).

Finalmente, aún cuando se pudiese objetivar al "mundo", permanece^ría sin objetivar el ser mismo que interroga por el ser de la realidad. Esto sucede así necesariamente porque en todo conocer científico subyace irremisiblemente la separación sujeto-objeto, o en palabras otra vez Jaspers:

Cuando hacemos de nosotros mismos el objeto de nuestro pensamiento, nos convertimos por decir lo así, en algo distinto de nosotros, y a la vez seguimos existiendo como un yo pensante - que lleva a cabo esta actividad de pensarse - asimismo, pero que sin embargo no puede pensar se adecuadamente como objeto. (13).

Esto es lo que Gabriel Marcel llama "misterio" en contraposición con lo "problemático". Esto último es lo difícil pero objetivable, lo primero, en cambio, es una pregunta que involucra de principio al ser mismo del interrogante. De esta manera, lo que se podría denominar el "yo profundo", no es objeto de investigación científica, pues es el supuesto - que yace en el fondo de toda investigación.

Se puede pensar que, puesto que no es de la incumbencia científica las pretensiones de las cosmovisiones, la desaparición de éstas como algo erróneo e inútil, se dará a medida que el avance y el desarrollo de la ciencia sea mayor. Sin embargo, se puede observar también que aunque el desarrollo científico sea inconmensurable tiene límites dados por su misma naturaleza: no puede explicar al mundo en su totalidad, no puede objetivar lo que esencialmente es subjetivo y permanece como noumeno presupuesto de toda investigación. La ciencia, en su concepto moderno, solo puede versar sobre esencias, sobre aquello que es cuantificable y determinado, en tanto que el hombre - como lo han recalorado los existencialistas - es lo que es su existencia en la elección que hace de su ser. Jaspers define claramente este problema al afirmar que:

La impotencia de lo racional en aquello que verdaderamente nos importa, en la fijación de metas y de últimos fines, en el conocimiento del Sumo Bien, en el conocimiento de Dios y de la libertad humana, despierta un pensar que con los medios del intelecto es más que intelecto (...)
 Quien toma el modesto saber científico por un conocimiento del ser mismo y en su totalidad sucumbe

a una superstición científica. (14)

En el párrafo anterior se ponen de manifiesto dos exigencias no resueltas por la ciencia: el establecer fines a la vida (eticidad), a la libertad, y por otra parte, la exigencia del pensamiento por alcanzar el fundamento del ser. Solamente se puede dar una interpretación de este fundamento, y la razón principal de esta necesidad de interpretación, es que el efectuarla, el hombre elige su propia manera de ser, determinando así su existencia. La ciencia positiva en cuanto disciplina que versa sobre esencias, únicamente considera el aspecto lógico formal de las cosas; pero un objeto (o un proceso) es siempre más que su definición; esta llena de contenidos y significados no formales: es decir, que esta siempre preñado de múltiples valores posibles que el hombre puede recoger para hacerlos suyos, para hacerlos su propia existencia.

Si las cosmovisiones -no científicas- intentan explicar la esencia de la totalidad de lo real, esta explicación tiene que expresar también la finalidad última del hombre y los valores que debe realizar: sin embargo, esta finalidad no se encuentra en los límites finitos del mundo sino que, trascendiendo toda determinación objetiva, se postula en una esfera absoluta y trascendente. De este núcleo fundamental en toda cosmovisión se ocupará el capítulo siguiente.

II. Cosmovisión y Trascendencia.

Al hacer el análisis de los diversos tipos de cosmovisiones, se ha observado que en todas ellas existe un núcleo absoluto o principio normativo supremo que sirve como marco de referencia para todos los demás elementos que las integran. Este aspecto fundamental trascendente constituye el fin último (Dios, lo absoluto, la sociedad perfecta etc.) y la medida del deber ser que establecen las concepciones del mundo como la posibilidad de elección más general y absoluta, de la existencia. Por esta razón, un análisis de esta "piedra de toque" -absoluta y trascendente- se hace necesario para comprender la naturaleza de las visiones del mundo y del carácter eminentemente ético y moral que desempeñan.

A) La Trascendencia.

De una manera simple e intuitiva se puede apreciar que el hombre -se refiere siempre en su hacer, a fines que por ser tales "no existen", sino que se determinarán en el futuro. En este sentido el ser del hombre se configura por lo que aún no es, y por lo cual la existencia siempre se trasciende a sí misma. Sin embargo, esta trascendencia está colocada en un tiempo finito y en un espacio determinado en el mundo; se trata de una "trascendencia inmanente", aún cuando puede resultar paradójica la expresión. Esta dada -además- dentro de los límites de la comprensión humana porque no rebasa las posibilidades inmediatas del existir. Puede haber sin embargo, otra intuición de la trascendencia -que la eleva por sobre el tiempo y las cosas del mundo, y que aparece como posibilidad de realización de la existencia en tanto que transforma a ésta radicalmente. Se habla aquí más bien de la trascendencia que fundamenta a la existencia y no viceversa, es decir, como valor eterno y absoluto. El signo sensible de esta trascendencia es la vida de los héroes, los místicos y los mártires, quienes de una manera conciente o preconciente han consagrado su ser a algo que reconocían como algo más valioso y perfecto que el propio yo.

El problema crucial en todo caso, es el establecer la naturaleza de la trascendencia: si posee realidad en sí misma o solo es una ilusión humana. Analicemos, para clarificar este problema, un ejemplo de Marcel que puede servir para ello, aún cuando este filósofo lo utilice para otros fines:

El revolucionario que consiente en morir por el partido, etc. se identifica con aquello por lo que de la vida. La revolución o el partido son proporcionalmente para él "mas yo mismo que yo mismo". Esta adhesión, esta identificación, encerrada en lo íntimo de su acto, son las que le confieren su significación. Alguien dirá: "Pero no tiene la pretensión de ver el triunfo de la causa por la que se sacrifica, de disfrutar de él, ni, por tanto, de aprovecharse de él, renuncia, pues, a toda recompensa, a toda remuneración". (15)

En este caso el planteamiento no representaría tanto problema si el protagonista del ejemplo reconociera su actuar en función de la trascendencia absoluta, es decir, si su sacrificio se efectuara por un compromiso de tipo religioso. Sin embargo, y dado que esta persona no establece un vínculo de esta naturaleza, tenemos derecho a preguntarnos por las posibles motivaciones que llevan a este hombre al sacrificio de su vida.

PRIMERA POSIBILIDAD.- Gabriel Marcel rechazaría que hubiera una auténtica relación trascendente ni siguiera a un nivel elemental. Aunque el revolucionario se sacrifica por una sociedad que no verá jamás, de hecho disfruta ya de su labor: es el orgullo y el placer de su acción - en el despliegue de su poder, el motivo de su ser revolucionario.

SEGUNDA POSIBILIDAD.- Se actúa presionado por causas sociales que no dejan otra alternativa que una acción violenta instintiva, en donde el partido, la sociedad futura perfecta o los grandes ideales solo juegan un papel secundario.

TERCERA POSIBILIDAD.- La "astucia de la razón" -ya sea dialéctica o de algún otro tipo- hace creer a los hombres que persiguen un fin noble, -siendo que son obligados y determinados a actuar de una manera revolucionaria.

CUARTA POSIBILIDAD.- Hay una trascendencia finita y temporal -la socie
dad perfecta- la cual es aceptada y buscada por el revolucionario como
un valor superior.

Analizando las cuatro posturas anteriores, se puede decir que en -
las dos primeras existe una falsa trascendencia, pues el el "yo" dado en
su facticidad el motivo principal de la acción.

La tercera posición afirmaría que la supuesta trascendencia no es
mas que una ilusión. En este caso de que el sujeto en cuestión supiera
que todo proceso obedece a leyes ineludibles que pueden ser de diversa
indole. Sería algo así como saber que se es un títere del destino y al
mismo tiempo no poder evitarlo. Podría objetarse que no existe contra-
dicción alguna porque es hasta cierto punto cómodo y fácil dejarse lle-
var por lo que de todos modos ha de ser: pero esto no resulta cuando se
exige la muerte y sacrificios concretos.

La cuarta posición es quizá la más aceptable, puesto que un revolu-
cionario generalmente reconoce la objetividad de la causa por la que lu-
cha, y que es "más yo mismo que yo mismo". Esta postura sería errónea,
pues se le está atribuyendo mas valor a algo que no existe que a la pro
pia realidad personal concreta: ¿por qué no disfrutar de los bienes in
mediatos de la vida y olvidarse de lo demás? Si no hay trascendencia
absoluta, no queda realidad mas importante que la propia existencia in-
dividual en su devenir próximo. Lo contrario sería vivir completamente
enajenado.

La intención de este análisis, es el clarificar la situación espi-
ritual del hombre que resultaría sin la trascendencia. Negarla equival-
dría a afirmar la irracionalidad de la existencia y la irreductible con

tradición en el mismo ser del hombre. Habría que admitir entonces que que el hombre nace ya falseado desde su origen. Ahora bien -y pasando al ejemplo anterior- existe una quinta interpretación respecto a la actuación del revolucionario. Se afirmaría que en este caso, aunque se acepte únicamente una trascendencia finita en el plano de lo racional, psicológicamente actúa el reconocimiento de la trascendencia absoluta; se vive independiente del mundo sin estar fuera de él. Se tendría, en este caso, al espíritu religioso enajenado de si mismo, cuya negación radical en el plano de los conceptos se viene a confirmar en el plano de la existencia.

Cualesquiera que sea su naturaleza, la trascendencia como valor absoluto, es siempre interpelada cuando se cobra conciencia plena de las relaciones que el hombre establece necesariamente con los seres que le rodean. Al cuestionarse el fundamento de esas relaciones -como veremos en el capítulo siguiente- se apunta ya a lo que como fin último se constituye en absoluto, y con el cual también se establece un vínculo que ilumina a todas las demás relaciones. Mientras mas clara y precisa es la conciencia de estos vínculos que el hombre realiza, más nitidamente se dibuja en esa conciencia el perfil de la cosmovisión.

1. Hombre, Mundo y Trascendencia.

De lo anteriormente visto se desprende que el origen de las cosmovisiones quedará aún más iluminado o si se examina -aunque sea brevemente las posibilidades mas genéricas del ser de la existencia. Diversos autores -principalmente existencialistas- han señalado que el hombre se define por las relaciones que pueda establecer consigo mismo, con los demás; con las cosas del mundo que nos rodean, y finalmente con aquello

que da razón de ser al mundo y a la existencia, es decir, con la trascendencia. Así pues, el problema existencial se sintetiza en la relación hombre-mundo - trascendencia, triada que constituye los límites "a priori" del existir. Buber afirma que la existencia llega al culmen de su realización si hace esenciales estas relaciones (16). A continuación se analizará cada una de ellas considerando que nunca se encuentran aisladas, sino que cada relación posible supone e interpela a las demás.

2. Ser si mismo.

Casi todos los existencialistas están de acuerdo en que una de las peculiaridades propias de la existencia - que soy yo en cada caso- es la libertad. Se interpreta ésta no solo como negación de la naturaleza objetiva en la creación cultural, sino también como elemento que permite la deeterminación de lo que será la esencia del sujeto en la elección personal. En este sentido y como dice Sartre, la existencia precede a la esencia;

¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialismo, si no es definible, es por que empieza por no ser nada. Solo será después, y será tal como se haya hecho. (17)

Mas aún, solo con la muerte puede determinarse la esencia de la existencia; esto sucede así porque con ella se cierran todas las posibilidades de elección. La existencia, con la muerte, ha quedado convertida para los demás en cosa en "lo en si", en objeto. Una vez aclarado esto cabe la pregunta de como puede uno relacionarse consigo mismo.

En este constante elegir que es la existencia, el hombre se puede comprometer plenamente con las posibilidades de ser que elije, haciendose completamente responsable de su ser, realizando en esta fidelidad a sus de-

cisiones la esencia de lo que es y lo que debe ser. A esta vida podría llamarsele "auténtica" en cuanto que es responsable de sí. El hombre puede también, por el contrario, fingir que no elige y perderse en lo social, en la banalidad, en el "uno" impersonal del que habla Heidegger (18). Llevado por la inercia de lo socialmente dado y rehuyendo la angustia de la incertidumbre que acompaña a las decisiones vitales, no se afronta a la existencia como responsabilidad ni como el problema principal. Esta es la diferencia básica entre lo que constituye una existencia auténtica y una existencia inauténtica que cierra los ojos a las posibilidades de su ser. La vida auténtica es "ser si mismo" en el sentido de que la existencia se capta a si misma en la libertad como proyecto de ser posible; es también el estar conciente de la finitud del ser humano, de la muerte y fracaso que constituyen sus límites propios.

Sin embargo, quedan sin resolver los problemas mas acuciantes. En primer lugar, queda sin resolver, valorativamente hablando, si es preciso adoptar una vida auténtica o una inauténtica. "Ser si mismo" parecería ser lo mas angustioso porque se encontraría uno solo ante su propia libertad y abandonado a la propia decisión. ¿No sería preferible el abandonarse a los gustos, normas y costumbres sociales sin afrontar la existencia personal? ¿No sería mejor pretender ser cosa determinando a la existencia totalmente por las influencias que vienen del exterior?

En segundo término, y suponiéndose que se haya elegido una vida auténtica, cabe el preguntarse aún, el como debe de afrontarse esta existencia: si únicamente queda el angustiarse y contemplarse o si hay algo más que trascienda y de significado a la vida.

3. Ser con los demás.

Otra de las relaciones vitales es la que se establece con los de—

más. Toda elección humana se inscribe en una sociedad determinada, y todo lo que se es se debe en gran parte a esta relación social, y nunca puede renunciarse a ella. Toda pensar implica una comunicación interpersonal, y a su vez, no puede haber libertad sin pensamiento. Una criatura humana abandonada en la selva, puede desarrollarse físicamente, pero no llega a constituirse como existencia mientras esté determinado por las leyes de la naturaleza. Tampoco sería una mera cosa, pues en potencia puede constituirse en existencia, y solo en virtud de lo social (aunque ciertamente muy difícil después de un largo tiempo de abandono).

Ahora bien, si a la existencia le es inherente lo social, es posible cuestionar que tipo de relaciones fundamentales se pueden establecer con los demás. En primer lugar, la existencia puede establecer una relación esencial con los otros cuando los reconoce plenamente como existencias - semejantes, como otros "yo". Shopenhauer afirma que un principio de toda moralidad es el sentimiento de conmiseración; de un ver en el otro los sufrimientos de uno mismo (19). Además, paralelamente a este reconocimiento, se está conciente de la necesidad que se tiene de los otros y la necesidad que los otros tienen de uno. Se puede, sin embargo, establecer una relación inesencial cuando se considera a los demás como unos objetos más del mundo, y de los cuales se puede usar o disponer para diversos propósitos. Se les considera como cosas y no como personas. Las preguntas que pueden plantearse en este caso son semejantes a las anteriores: ¿Por medio de que razón debe elegirse una cosa sobre la otra? Y en determinadas circunstancias ¿Se debe uno sacrificar por el otro o debe sacrificarse al otro? ¿Cuál es el fundamento moral que permitirá enfrentar a los demás conservando la libertad de cada quien? Estas preguntas interpelan en el fondo a lo trascendente en cuanto señalan la necesidad de encontrar un fundamento sólido- no puramente subjetivo- que establezca los derechos básicos, y también los deberes, de la persona frente a los demás.

4. Ser en el mundo.

Otra relación que necesariamente realiza la existencia es la que establece con el mundo. El "mundo" en este caso -no en su acepción genérica- está constituido por los objetos del mundo natural hacia los cuales se dirige el hombre para interpretarlos y apropiárselos. Este carácter intencional de la existencia es el que, iluminando al objeto, le da un sentido; el objeto se impone a la existencia, pero esta a su vez, le impone al objeto su estructura. Sería un error, sin embargo, el pensar que únicamente le impone la estructura de la razón, también se impone en la interpretación del objeto, la libertad y la voluntad, y en una palabra, la existencia como totalidad (20).

De acuerdo con la intencionalidad de la existencia, el objeto puede ser considerado desde el punto de vista de la ciencia cuando se intenta determinar su esencia, de la técnica cuando se le convierte en útil, del arte cuando se le contempla y se le goza estéticamente, o de la religión cuando lo interpreta el hombre como un símbolo que apunta a aquello que trasciende todas las determinaciones del mundo.

Se puede vivir cautivo por los objetos del mundo sin preguntar nada más. Se puede ser un erudito e indagar por la esencia de las cosas, sin cuestionar el fundamento de dicho saber, ni su finalidad última. Puede disponerse de las cosas como útiles que resuelvan problemas inmediatos, sin considerar que todo útil lo es para algo, y que este "algo", a su vez, nos remite a toda una cadena teleológica que lleva hasta la "obra final" que le da sentido a todo útil. Pero la "obra final" no está dada en los objetos del mundo sino más allá de su horizonte.

Finalmente, pueden contemplarse los objetos estéticamente y delitarse con ellos, sin cuestionar de donde procede tal deleite; sin preguntar que hay en la existencia personal que hace posible el sentimiento de lo

bello.

En conclusión, la existencia puede perderse en los objetos del mundo sin buscar su sentido, o puede, por el contrario, considerar que este sentido del mundo depende en gran parte de lo que el hombre quiere encontrar en él; advirtiéndolo también la temporalidad y caducidad de las cosas, lo cual es como una señal que apunta hacia lo intemporal y trascendente. Esta relatividad del mundo respecto a la existencia y a la trascendencia, la recoge y consigna Jaspers al afirmar que,

Al ser del mundo, evanescente, pero que se realiza entre Dios y la existencia, es inherente un mito que concibe en categorías bíblicas el mundo como manifestación de una historia trascendente: desde la creación del mundo, pasando por la caída y a través luego de los pasos de la salvación, hasta el fin del mundo y el restablecimiento de todas las cosas. Para este mito no existe el mundo por sí, sino que se limita a ser un ente pasajero en el curso de un proceso sobremundano. Mientras que el mundo es algo evanescente, lo que hay de real en esta evanescencia es Dios y la existencia.

(21)

Las preguntas que subsisten en este caso son el cómo encarar la temporalidad del mundo, y el valor del ser humano frente a la caducidad de las cosas y su propio cuerpo. En una palabra, se plantea el problema de cómo debe el hombre relacionarse con las cosas del mundo. El hecho mismo de plantearse estos problemas señala la necesidad de la mediación de lo trascendente; lo finito no puede fundamentarse a sí mismo y existe el requerimiento de lo absoluto.

5. Ser en la trascendencia.

Se han examinado a lo largo de esta unidad las relaciones básicas que el hombre puede establecer con el mundo natural y humano que le rodea. Se pudo apreciar también que el planteamiento fundamental de estas relaciones aproxima a la consideración del factor trascendente del cual se ha

hecho mención. Sin embargo, la intuición intelectual de la trascendencia no implica la vivencia profunda de esta última. Para esto, se requiere además la experiencia existencial de la trascendencia. Acerca de esta experiencia se hablará a continuación brevemente.

a) La trascendencia se manifiesta en la búsqueda de la libertad absoluta como una forma de existencia.

Ya al hacer el análisis del "mundo", se veía que una manera de relacionarse con él, era el perderse y dejarse absorber por sus objetos. De alguna manera se convierte entonces la existencia en un objeto más del mundo; el mundo se apropia de la existencia en vez de que ésta se apropie de aquel. Sin embargo, es posible elegir ser independiente del mundo y apropiarse con libertad de sus objetos; llevar a sus últimos límites las exigencias de la libertad; estar en el mundo sin estar en él; pero esta independencia respecto del mundo solo se logra en la dependencia profunda hacia los valores absolutos y trascendentes.

b) La necesidad de lo trascendente se hace patente también en las situaciones límites; en la enfermedad y en dolor; en las grandes catástrofes y crisis sociales y en la muerte en sus múltiples manifestaciones. En este horizonte de la existencia se pone de manifiesto la impotencia del hombre y por consiguiente su fracaso ante los acontecimientos del mundo y del azar. Surge entonces como puerta de salvación la trascendencia. Frente a quienes afirman que Dios no podía existir pues no crearía un mundo tan absurdo y malo como el nuestro, puede decirse que solo en un mundo caótico y perverso puede haber lugar para la salvación y la trascendencia.

c) Se encuentra también a este elemento trascendente en las decisiones fundamentales que se toman y que involucran a la vida entera frente a algo que no es ella misma sino que va más allá de ella. En estas elecciones el hombre encuentra su esencia misma con la cual se identifica plenamente;

pero esta elección, por ser libre no puede ser objetivada sino que es un contenido de la fé o en lo que Jaspers llama "lo incondicional". Tales decisiones se manifiestan en el amor, en la fidelidad y en la realización de altas causas, "en la realización de lo incondicional—dice Jaspers— se convierte la existencia, por decirlo así, en el material de la idea, del amor, de la lealtad. La existencia resulta incorporada a un sentido eterno, consumida, por decirlo así, y no libremente abandonada a la caprichosidad de la mera vida" (22).

En Jaspers sin embargo, "lo incondicional" es tal que se debe renunciar a toda finalidad aunque este sea un "fin último". Esto se debe, en gran parte, a la influencia kantiana, y a que para él la trascendencia se encuentra únicamente en un proceso de interiorización. Por esta razón, para Jaspers el héroe de "lo incondicional" es Sócrates, quien acepta la muerte solo por ser fiel a si mismo, en tanto que desprecia a los mártires cristianos en cuanto que obran en función de una finalidad que puede ser la esperanza en la otra vida o el "dar testimonio de". Frente a esta exageración de "lo incondicional" en Jaspers, Gabriel Marcel rebatiría:

Se me dirá aún: "en la medida en que un sacrificio se halla inspirado por la esperanza de una recompensa, deja de ser un sacrificio". Es evidente. Pero, ¿qué psicología mas rudimentaria y falsa la que se representa el sacrificio del creyente como consecuencia de un cálculo; Se halla inspirado por un impulso de esperanza y de amor. Pero esto no disminuye, ni mucho menos su valor. Y solo podrá sostenerse lo contrario si se inspira uno en un formalismo hiperkantiano que iría hasta eliminar los postulados de la razón práctica. Por lo demás, todo nos invita a pensar que donde no interviene ni el amor de Dios ni el amor del prójimo, lo que realmente entra en juego es el amor propio... (23)

Reconoce Marcel que esta idea puede desvirtuarse si se atiende mas a la recompensa que a la consagración del alma a Dios o al prójimo. Esto último es lo que hace aparecer con claridad la trascendencia.

d) Gabriel Marcel, haciendo un análisis de la fidelidad y la lealtad llega a conclusiones paradójicas: ¿El empeñar la palabra y comprometerse con alguien, no es una traición así mismo? Efectivamente, no se puede tener la certeza de que los gustos, sentimientos e intereses que hoy se tienen sean los mismos que el día de mañana. ¿Cómo es posible entonces que pueda alguien comprometerse y ser fiel a la palabra empeñada? Puede argumentarse que socialmente se ve uno obligado a cumplir lo pactado, pero es evidente que hay compromisos en los cuales uno es el único testigo, y aún en caso contrario, es obvio que existe una diferencia entre sentirse obligado y reconocerse obligado. Y sin embargo, se acepta que la fidelidad no es un traicionarse a si mismo, sino que por el contrario, es un reconocerse fiel a si mismo, a lo mas profundo del yo y no al mero sentimiento del momento; "la fidelidad -dice Marcel- es la perpetuidad de un testimonio que a cada momento podría ser obliterado o negado" (24). Este sentido profundo de la responsabilidad remite según Marcel a un "Tu" absoluto que la garantiza. "La conciencia humana -dice el psiquiatra Victor Frankl- psicológicamente se puede explicar; pero como conciencia moral que enuncia una responsabilidad, no tiene explicación alguna si no es desde la trascendencia. La responsabilidad no cabe sino ante una instancia superior" (25).

e) Si bien se hace patente la trascendencia en la responsabilidad y la fidelidad, también puede aparecer a la existencia como el fundamento de su libertad. Se percata de lo trascendente cuando existe plena conciencia de la libertad como algo radicalmente diferente de las cosas del mundo (como principio de negatividad del mundo natural), y a la vez como algo que no depende de la existencia misma sino que le es "dado" ya de antemano. El hombre fundamenta necesariamente su existencia con sus de-

cisiones libres; más, ¿Qué es lo que fundamenta a su vez esta libertad? Se hace patente entonces una relación que no es establecida ni con el mundo ni con el hombre mismo, sino con algo que trasciende estas determinaciones.

f) Finalmente, la trascendencia se hace patente en la busqueda de la justicia y la felicidad absolutas en un mundo donde se realizan la injusticia y la perversidad.

Se ha dedicado espacio para intentar esclarecer las relaciones vitales del hombre, dado que era necesario hacer ese recorrido para tratar de comprender de una manera mas nítida las funciones existenciales que desempeñan las visiones del mundo (capítulo siguiente). El propósito también fue el determinar que en la definición que ofrecíamos al principio de este trabajo acerca de las cosmovisiones, faltaba el elemento de lo trascendente. De esta manera puede decirse que, aunque aparentemente una cosmovisión solo es una explicación de la totalidad, su función principal no es puramente cognoscitiva, sino fundamentalmente ético-existencial, en el sentido de que aún cuando surge como respuesta universal al entendimiento, surge también como opción absoluta de la elección personal.

De acuerdo con lo anteriormente dicho se intentará mostrar en el capítulo siguiente que independientemente de los contenidos objetivos que puedan ofrecer las cosmovisiones, éstas pueden definirse como un pensamiento estructurado, totalizador y no científico, cuya finalidad ético-existencial consiste en lograr la unidad de la existencia y orientar el sentido de la libertad. Esto en virtud de la perspectiva que ofrece lo trascendente.

III. Etica y Cosmovisión.

Se ha afirmado en apartados anteriores que las cosmovisiones tienen una función ética y moral. Se hace referencia en este caso a que todo conocimiento de este tipo está enfocado al establecimiento de valores - que permita normar la conducta moral de los individuos en sociedad. - Ahora bien, esta función reviste un carácter puramente moral cuando rige el comportamiento en base a los dogmas y a los mandatos emanados de las cosmovisiones sin que exista una preocupación por el proceso conceptual del cual provienen; se establece así una relación inmediata entre la fé y la praxis. Por otra parte, las cosmovisiones pretenden también dirigir o juzgar en aquellos casos en que se presentan conflictos de deberes; se desarrolla entonces un discurso racional propiamente ético. Así por ejemplo, para el cristiano primitivo no representaba gran problema el - cumplir con el decálogo; bastaba acatar los ordenamientos de los sacer- dotes en las asambleas y realizarlos frente a una moral más o menos de- dinada aunque ciertamente contraria al cristianismo como la que predomi- naba en el Imperio Romano. Sin embargo esta época de "claridad moral" cambió cuando el cristianismo tuvo cierta consolidación en el terreno - social y político, y aparecieron las primeras doctrinas heterodoxas den- tro del mismo cristianismo. Esta situación hizo necesaria la elabora- ción de un discurso ético-filosófico que clarificaba y analizaba los - conceptos contenidos en la doctrina y estableciendo al mismo tiempo cri- terios de conducta para la jerarquía y los fieles. Considerese por - ejemplo los discursos de san Agustín contra los Maniqueos que tan nefas- tas consecuencias morales trajeron por el dualismo que establecían en- tre la materia y el alma (Justificación del suicidio de valorización de la vida, otros). Vaya este ejemplo para mostrar un poco el doble ca-

rácter dogmático y racional -no muchas veces discernible- que poseen las cosmovisiones, carácter que, por otra parte, se pudo apreciar al hacer el análisis de las cosmovisiones ideológicas. Problemas correlatos a esta preocupación ética y moral son el de la libertad y la angustia que surge de su uso; el de la relación que existe entre el ser y el hacer humano; el problema del fundamento de los valores morales y otros. Todos estos problemas deben ser resueltos por las concepciones del mundo, estableciéndose así lo que se podría llamar "funciones ético existenciales de las visiones del mundo", y de las cuales se hablará brevemente a continuación.

A. Funciones Etico Existenciales de las Cosmovisiones.

1.- Función de ubicación. Por medio de una imagen del mundo, se determinan y esencializan las relaciones existenciales básicas del hombre para consigo mismo y para con los demás, con el mundo y con la trascendencia. Únicamente en la unidad esta diversidad de relaciones puede encontrarse la existencia de sí misma. La función estriba aquí en ubicar y afirmar a la existencia frente a la infinitud del universo. Esto es posible porque cuando se acepta la trascendencia, se le reconoce como actuante dentro de la finitud del tiempo, o como dice el Collins hablando sobre Kierkegaard:

Se descubre ahora que lo eterno es inmanente al orden temporal, de tal manera, que presta significado al tiempo en sí mismo y para la felicidad eterna. La trascendencia también es reva— luada. El bien eterno se confronta en el tiempo y en el plano humano. (26)

Así como para conocer al objeto se requiere de la perspectiva que da el alejamiento del sujeto, así también el sentido existencial de la

naturaleza y del hombre -y de la apertura hacia ellos- requiere de la - perspectiva que da lo trascendente, "habiéndose vuelto propiamente libre del mundo, resulta por primera vez totalmente abierto al mundo, allí donde puede existir independientemente del mundo porque vive vinculado a - Dios" (27).

De lo anterior se desprende que solo la trascendencia clarifica - las relaciones vitales. Las cosmovisiones se encargan de establecer estas relaciones dándoles coherencia y unidad. El hombre sabe entonces, la misión que debe y puede realizar en el mundo y que es con lo cual se identifica; especifica el carácter que tienen los demás hombres respecto a la existencia personal: los determina como amigos, como enemigos o como necesitados de la redención, pero nunca le son indiferentes: en vez de perderse en los objetos del mundo, las cosmovisiones indican las relaciones esenciales que deben establecerse con él y su sentido evanescente, señalando a la vez el lugar en donde es posible la salvación.

2.- Función de unidad. Otra función importante de las funciones del mundo, es la que trata de unificar lo que en la existencia humana es la mayor parte de las veces contradictorio; se trata de unir a la razón con la existencia entera por medio de una jerarquización de los valores. Desde esta perspectiva, la razón y la pasión, la ciencia y la fe, la voluntad y la inteligencia, lo necesario y lo contingente, quedan todos intrínsecamente unidos por los valores superiores.

3.- Función de libertad. Una cosmovisión- ya sea religiosa, filosófica o ideológica- tiene como una de sus características principales, el ofrecer a la libertad un valor absoluto y trascendente como posibilidad de elección máxima. Se alcanza así la plenitud del sentido de la libertad. Toda libertad lo es para algo, y por lo tanto, hablar de una libertad en sí -

misma como no determinada no pasa de ser una quimera.

La libertad es la capacidad por medio de la cual el hombre elige y "encarna" los valores. Un valor a su vez, en un sentido muy amplio, es el significado que el ser representa para la existencia; es la relación que establece el hombre con el ser, con lo existente. Un valor absoluto y trascendente es el significado que representa la realidad como un señalar hacia lo fundamental (28). Así pues, la libertad se refiere - siempre al ser y a todas las posibilidades significativas que éste entraña. Ahora bien, la libertad al desplegarse en función de los valores trascendentes (como lo señalan las cosmovisiones) logra la independencia máxima que no es otra que ser libre del mundo considerado en su contingencia y parcialidad (poseer sin ser poseído, se obra sin preocuparse por el fruto).

4.- Función de lo absoluto. Ya Sartre afirmaba que una tendencia básica de la existencia es el hecho de que a pesar de que ésta se considera como libertad o potencialidad pura (no ligada a su pasado sino solo al futuro), al mismo tiempo, desea ser una realidad sólida, "lo en sí", es decir, un objeto:

Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosarse su propio Para-sí en en-sí- para-sí, y proyecto de apropiación del mundo como totalidad del ser-en sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, por cuanto proyecta perderse para fundamentar el ser y para constituirse al mismo tiempo en en-sí que escape a la contingencia siendo fundamento de sí mismo, el ens causa sui que las religiones llaman - Dios . (29)

Esto es lo que constituye la contradicción básica que desgarrará al hombre en su misma raíz y que nace del negarse a aceptar la contingencia

esencial de ser libre. Me parece claro que un pensamiento que se presente como necesario para la realización de la existencia -la cosmovisión- tiene como función la de aliviar esta tensión: el hombre es contingente, pero a la vez no lo es si está inserto en lo trascendente, su realidad es, entonces, mas sólida que las cosas del mundo. Este es el fundamento existencial de todo dogmatismo (en el sentido de lo que se debe creer como absoluto) y el porque ninguna religión puede prescindir de él. Las grandes cosmovisiones filosóficas e ideológicas son también dogmáticas aún cuando no lo reconozcan y apelen a la ciencia: El ser buen cristiano, el ser un revolucionario auténtico (o bueno), o la resignación (o aceptación de lo necesario) del filósofo, implican un ideal de perfección que necesariamente se refiere a un absoluto.

5.- Función para la angustia. Relacionada con la función anterior, es el papel que juegan las cosmovisiones frente a la angustia. La angustia -como nos dice Kierkegaard- no tiene su origen en los objetos del mundo, sino en la existencia en cuanto posibilidad. Como ser libre el hombre puede elegir y tomar decisiones, pero éstas no le garantizan ningún bien: pende sobre ellas el fracaso, la incertidumbre, el dolor y la muerte. Es esa incertidumbre intrínseca al "ser posible" y el riesgo del uso de la libertad lo que constituye la raíz de la angustia. La angustia, pues, no nace de el temor concreto a los objetos del mundo sino en la existencia misma en su interiorización:

Si el hombre fuese un animal o un ángel, no sería nunca presa de la angustia. Pero es una síntesis y, por tanto puede angustiarse, y cuanto mas hondamente se angustia tanto más grande es el hombre. Sin embargo, no hay que tomar esto en el sentido en que los hombres en general lo toman, refiriendo la angustia a algo externo que se acerca desde fuera al hombre, sino en el sentido de que el hombre mismo produce angustia.(30)

La angustia se hace patente también cuando no se reconoce ningún - sentido o finalidad de la vida; Se descubre entonces, la vacuidad y es terilidad de las decisiones que no serían mas que una invención de la libertad.

Queriendo recobrar la universalidad y la responsabilidad humanas, Sartre afirma -en un libro El existencialismo es un humanismo- que al elegir "para mi," elijo de una vez para todos. Esta enorme responsabilidad de elegir para los demás, es el origen de la angustia:

Ante todo, ¿Qué se entiende por angustia? El existencialista suele declarar que el hombre es angustia. Esto significa que el hombre que se compromete y que se da cuenta de que no sólo es el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo que así mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad. (31)

Sin embargo cabe la pregunta de si en verdad la persona se siente responsable de algo que sabe es puramente inventado y que no tiene ningún fundamento trascendente. Parece ser más bien, que aquello que afirma - Sartre conlleva a la irresponsabilidad absoluta. Ejemplifica Sartre su tesis con el caso de un jefe militar que por una decisión suya -inventada desde luego- arriesga la vida de un grupo de hombres en la batalla. La responsabilidad por el destino de esos hombres -dice Sartre- es la causa de la angustia del jefe. Irónicamente, Sartre maneja un ejemplo en el que la angustia no se hace patente, o cuando menos, se ve reducida notablemente. Efectivamente, en este caso, la existencia -comprometida en un combate- se vuelca por completo hacia el exterior, hacia los medios que pueden lograr una finalidad concreta que es la victoria. Lo que está operando en este ejemplo es una preocupación, pero no la angus-

tia. Esta última surge de la interiorización y de la espectación incierta, en tanto que aquella es exteriorización y acción que espera un resultado concreto. Trata de decirnos Sartre simplemente que la angustia surge del ser responsable cuando se deduce lógicamente de su obra lo contrario: la absoluta irresponsabilidad de los actos humanos y la ignorancia del concepto de culpa. Concluyendo, puede afirmarse que una vez que Sartre ha perdido de vista la trascendencia, intenta recobrar la responsabilidad moral en una supuesta solidaridad humana que no puede justificarse.

Volviendo al tema que nos ocupaba inicialmente, se puede decir que la angustia existencial puede ser afrontada de diversas maneras: el hombre puede pretender que no es libre y que por lo tanto no existe la angustia; se oculta en la banalidad y en el "uno" del que hablaba Heidegger; trata de esconder el existir al no comprometerse con nadie ni nada. También puede la existencia perderse en la angustia misma si se queda en los límites de su ser y el mundo en su contingencia. Cuando esto sucede todo se desvaloriza, quedando sola con su angustia y frente a la nada. Pero existe otra manera de afrontar a la angustia que es lo que Kierkegaard llama "el salto de la fé". Si la angustia es el percatarse de la finitud, también es la condición necesaria para alcanzar la trascendencia. "El salto de la fé" se funda en la entrega total de la existencia hacia la trascendencia, cuya articulación queda afianzada por la cosmovisión que integra el todo. De esta manera, la angustia se ve superada porque: La libertad encuentra su objeto absoluto; porque actuando la trascendencia inmanente -a través de las cosmovisiones- ayuda a estructurar el tiempo finito de la existencia, quedando ésta plena de sentido y realidad (32).

Para quien vive realmente una cosmovisión, la relacion vida-muerte se vuelve inversa, la muerte se vuelve contingente, y la vida-contingente se transforma en absoluta en virtud de lo trascendente y necesario. Esto no significa otra cosa que la muerte se desvaloriza perdiendo su sentido angustioso. La angustia tiende a disminuir, además debido a que se clarifican las relaciones con los demás hombres y el mundo finalmente, las cosmovisiones colocan en una situación de lucha o combate contra todo aquello que me aparta de lo absoluto, sustituyéndose así a la angustia por la preocupación, que en si es positiva porque encierra un sentido, o en palabras de los antiguos nahuas:

... si saliera verdad que solo se sufre,
 si así son las cosas de la tierra,
 ¿Se ha de estar siempre con miedo?
 ¿Habrá que estar siempre temiendo?
 ...¿Y quien anda diciendo siempre
 que así es en la tierra?
 ¿Quien trata de darse la muerte?
 ¡Hay afán, hay vida, hay lucha, hay trabajo!
 (33)

El afán y la lucha absolutas se logran con una visión también absoluta.

C O N C L U S I O N E S

Se podría tener la tentación de afirmar -de acuerdo con lo visto- que el hombre "segrega" cosmovisiones al igual que ciertos moluscos producen conchas para protegerse del medio ambiente, solo que en este caso, el hombre se trataría de cubrir del universo entero en su infinitud que lo abrumba y angustia. Sin embargo, una afirmación de este tipo no pasaría de ser una hipótesis psicologista de muy difícil comprobación. Se ha intentado analizar las cosmovisiones unilateralmente desde el punto de vista de la existencia; mas no se ha discutido adecuadamente sus contenidos objetivos, aún cuando se han hecho algunos juicios de esta naturaleza que pueden parecer razonables. De esta idea se desprende que sería erróneo afirmar que la religión es una vana ilusión, o que toda ideología sea una burda mentira que encubre ciertas estructuras existenciales; de igual manera, no se puede inferir que una filosofía sea un mero juego de palabras y conceptos so pretexto de que encubren otra realidad humana. La verdad o falsedad de tales concepciones esta lejos de los propósitos de este trabajo. Por otra parte las cosmovisiones no solo realizan una función de "coraza" contra el mundo, sino que intentan fundamentar la esencia misma del hombre: el ser único que busca su esencia en el laberinto del cosmos, los hombres y la trascendencia. Tener una visión del mundo es tener una perspectiva del cosmos, pero esa misma perspectiva constituye ya el ser del hombre que la adopta; es como si subiendo a una montaña para contemplar un paisaje se fuese convirtiendo en águila, o como si viendo en un árbol sus frutos, al subir a él se transformase el hombre en mono.

Si las cosmovisiones se constituyen en absolutas es porque el hom-

bre es potencialidad absoluta, y como tal, su centro de gravedad -su ser- no radica en él mismo sino en lo que no es él, es decir, en los objetos del mundo y la trascendencia en los cuales se realiza como proyecto. La paradoja del hombre, en este sentido, es que siendo negatividad pura, es por ello mismo positividad, es decir, apertura al ser. El mismo término "abierto" nos señala ya esta vacuidad de la existencia frente al ser. - "Ser si mismo" es por lo tanto reconocer esta vacuidad, y afirmar por lo mismo un contenido de conciencia, ser ese contenido y realizarlo en la praxis.

Es posible afirmar en conclusión, que la función mas importante de las cosmovisiones consiste en fundamentar toda moral efectiva. La moral tiene como principio de acción la aceptación de un compromiso con los demás; pero éste no se da de una manera inmediata. De ser así, estaría sujeto a los caprichos del momento y de los sentimientos. Es necesario pues, la mediación de una visión del mundo que entreteja en su estructura lo eterno y lo absoluto con el orden finito y temporal. La norma ética alcanza así su validez existencial porque todo acto humano aún cuando no sea estrictamente moral, y por mas pequeño que sea, logra una proyección eterna, de igual manera que una pequeña película cinematográfica puede amplificarse enormemente en una pantalla. Desde esta perspectiva, no existe la clásica distinción entre "actos humanos" y "actos del hombre", ambos -desde lo absoluto- pueden ser buenos o malos. Lo que los cataloga como tales, esta en función del fin que se persigue. Para el hombre religioso aún la actividad cotidiana es buena si la santifica, la ofrece a Dios y sirve a sus semejantes. En las ideologías sucede algo semejante, así Lenin afirma que el principio de toda moralidad es la lucha por la creación de la nueva sociedad comunista (34).

Así pues, un auténtico compromiso moral exige la mediación de algo superior. Cuando este principio trascendente se devalúa o se pierde, lo mismo sucede con la moral. Por todo lo anterior es quizás que Marcel - piensa en un compromiso absoluto que se identifica con una parte del - "yo" que no puede ser negada sin la negación total del ser (35).

Este compromiso con el "Tú" absoluto se basa fundamentalmente en la fé. La fé es pues una creencia y un compromiso existencialmente necesarios en cuanto que preservan la unidad y comunicación personal e interpersonal.

Kierkegaard también hacía notar este requisito moral al afirmar que los hombres no respetan a las leyes por ellas mismas, sino únicamente en cuanto participan de la bondad de Dios y que por lo tanto no puede existir una moral autónoma como lo pretende Kant. Podría afirmarse, sin embargo, que hay otro tipo de morales que no descansan en la fé; pero esto es un error, porque tanto el derecho positivo como otros intentos ético (morales "revolucionarias" por ejemplo) descansan, en última instancia, en cosmovisiones ideológicas que como tales no escapan a la fé, a una creencia en algo superior científicamente indemostrable. A pesar de los numerosos intentos filosóficos de fundamentar racional y necesariamente el valor supremo ético del Bien, históricamente el Bien se ha identificado siempre con una substancia trascendente (Dios) o inmanente (La naturaleza humana, el estado absoluto, otros). Mas Dios es conocido a través de la fé y ¿Qué es el hombre, sino lo que busca ser?. El ideal del - hombre es también, un objeto de fé; y el estado, ¿que valores debe defender del hombre y la sociedad?. No hay método científico en este ámbito si no la fé, aunque ciertamente puede aplicarse la cita evangélica: "Por sus frutos los conoceréis".

Pudiera pensarse que existe una moral social aceptada que no se -

refiere directamente a algo trascendente. Sin embargo, parece ser que esa moral tuvo su origen en un principio que se constituyó en absoluto, aunque ahora se actúe por mera inercia y costumbre. Aquel principio se ha olvidado y sólo ha quedado su manifestación empírica como el esqueleto o la concha de un ser muerto; pero precisamente por haberse olvidado, tal estructura moral puede derrumbarse a la menor crisis social o personal: El terror de la destrucción y la anarquía se esconden tras la fachada pacífica de la moral burguesa de nuestros días.

Por otra parte, se podría pensar que existe una moral natural en cuanto que se reconoce en el otro una esencia "similar a la mía": "Yo me reconozco en el otro"; pero ¿Cuál es el concepto que tienen las personas de sí mismas? Se debe confesar que tal reconocimiento del "yo en el otro", se da en la mayoría de las veces en un nivel puramente romántico y sentimental, y que por lo mismo, se derrumba ante la amenaza de aquello que afecte los intereses más próximos, o a la primera explosión de las pasiones: las actitudes psicópatas y esquizoides son aquellas que, entre muchas otras, nacen de un concepto enfermizo de la persona humana porque no se ha vislumbrado ningún fundamento trascendente.

De acuerdo con lo anterior, no debe sorprender el hecho de que en gran medida la moral haya emanado de cosmovisiones religiosas, y que actos morales que pueden calificarse de heroicos se hayan sustentado en una visión clara del mundo y el hombre, visión en la cual se cree "religiosamente" y a través de la cual se ofrece confiadamente la vida.

N O T A S

1. Se utilizará de aquí en adelante el término "moral" para señalar toda actuación del hombre que pueda calificarse de buena o mala, y el término ética para designar el estudio racional de los fundamentos de la moral.

2.- Es decir, que se garantiza este tipo de trascendencia si Dios existe. Para el hombre de fé no hay duda de su existencia, pero para el hombre que no lo ha logrado, el problema puede adoptar la forma de la apuesta de Pascal, apuesta que necesariamente tendrá que jugar: "pese-mos la ganancia y la pérdida tomando como cruz que Dios existe. Estimo-mos estos dos casos: si ganáis, ganáis todo, si perdeis no perdeis nada". Pascal, Pensamientos, Tr. X. Zubiri, 8a. Edo. España: Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral, (1940, 1976) pág. 51.

3. El origen de estas complementaciones es la necesidad que las cosmovisiones tienen -si quiere seguirse manteniendo como tales- de abarcar y explicar cada vez mas fenómenos. Para ello es preciso recurrir a otros elementos conceptuales extraídos por lo general de la filosofía y de la ciencia. Así por ejemplo, la síntesis aristotélica-cristiana que realiza santo Tomás, es un claro intento de asimilar y englobar al pensamiento del estagirita dentro del cristianismo.

4. Kant E. Crítica de la razón pura, Tr. Manuel García Morente y Manuel Fernández N., 3a. Edo., México: Ed. Porrúa, 1976, pág. 6

5. Ibid. pp. 176-180.

6. Frayer hace mención de una tendencia esencial a toda ideología y que es la de constituirse ésta en cosmovisión: "es menester una imagen del conjunto. El hombre no soportaría estar solamente sujeto y hecho a un lado; quiere saber que pasa. la imagen ha de ser tan universal como sea posible: Toda una interpretación del mundo y a la vez de la historia - universal, toda una metafísica, teología y antropología: una información sobre todo lo que el hombre pudiera preguntar".

Frayer, H., Teoría de la época actual, Tr. Luis Villoro, 1a. Edo., México: Fondo de Cultura Económica, Brevarios, 1958, pp. 129, 130.

7. Ibid. pág. 125.

8. Ibid. pág. 131.

9. Ibid. pág. 130.

Al respecto Sartre tiene similares observaciones al analizar al marxismo: "Ya no se trata de estudiar los hechos con la perspectiva general del marxismo para enriquecer el conocimiento y para aclarar la acción: el análisis consiste únicamente en desembarazarse del detalle, en forzar el significado de algunos sucesos, en desnaturalizar hechos o hasta en inventarlos para volver a encontrar, por debajo, y como substancia suya, - unas nociones sintéticas 'inmutables y fetichizadas' (...) resultan, como diría Kant, unos conceptos constitutivos de la experiencia. El contenido real de estos conceptos típicos es siempre saber pasado; pero el marxismo actual lo convierte en saber eterno ..."

Sartre J. P. Crítica de la razón dialéctica, Tr. Manuel Lamana, 2a. Edo., Buenos Aires: Ed. Lozada (C. 1963, 1972) pp. 33, 34.

10. Se entiende aquí por "ciencia" al concepto moderno de ciencia empírica, objetiva y predictiva. En este caso las verdades de la ciencia versan sobre objetos con los cuales se contrastan de manera mas o menos directa. Debido a la diversidad de estos objetos se constituye siempre en ciencias particulares.

11. Jaspers, Karl; La filosofía, Tr. José Gaos, 4a. Edc., México: Ed. Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, (C.1953, 1965), pág. 25.

12. Buber Martin, ¿Qué es el hombre?, Tr. Eugenio Imaz, 5a. Ed., México: "Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios (1949, 1964), pág. 34.

13. Jaspers, Op. Cit., pág. 25.

14. Ibid. pág. 104.

15. Marcel, Gabriel, Diario metafísico, Tr. Felix del Hoyo, 1a. Edic., Madrid: Ed. Guadarrama, 1969, pp. 109, 110.

16. "Esta triple relación vital del hombre es: su relación con el mundo y las cosas, su relación con los hombres, tanto individual como pluralmente, y su relación con el misterio del ser, que penetra en aquellas otras relaciones pero que las trasciende infinitamente, misterio que el filósofo denomina Lo Absoluto y el creyente Dios, pero que ni siquiera quien rechaza ambas denominaciones es capaz de eliminarlo realmente de su situación". Buber, Op. Cit., pág. 107.

17. Sarte, J.P., El existencialismo es un humanismo, Tr. Victoria Prati, 3a. Edc., Argentina, Ed. Sur (C. 1949, 1973), pág. 17.

18. "Disfrutamos y gozamos como se goza; leemos, vemos y juzgamos de literatura y arte como se ve y juzga; incluso nos apartamos del monton como se apartan de él; encontramos "sublevante" lo que se encuentra sublevante. El "uno", que no es nadien determinado y que son todos, si bien no como suma, prescribe la forma de ser de la cotidianidad (...) El "quien" no es éste ni aquel, no uno mismo, ni algunos, ni la suma de otros. El "quien" es cualquiera, es "uno" ".
Heidegger, El ser y el tiempo; Tr. José Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, (C. 1951, 1974) pág. 143.

19. Para Shopenhaüer los resortes de toda moralidad son el egoísmo, la perversidad y la conmiseración. En cuanto a esta última afirma: "La conmiseración es ese hecho asombroso y lleno de misterios en virtud del cual vemos borrarse la línea fronteriza que a los ojos de la razón separa totalmente un ;Ser de otro ser, y convertirse el "no yo" en cierto modo en el "yo"."

Shopenhaüer, El amor, las mujeres y la muerte, B. Aires, Ed. Tor, 1957, pág. 119.

20. Todo ser para la conciencia, es "ser interpretado". Solamente de esta manera se explica el avance continuo del conocer. No se discute la objetividad del conocimiento ni la existencia real de las cosas. Desde el punto de vista del conocer no hay sujeto sin objeto, ni objeto sin sujeto. La estructura de la existencia se entrelaza con la estructura del cosmos; pero el conocimiento requiere de la separación y perspectiva del objeto respecto al sujeto. E aquí la paradoja de la separación y unidad del objeto y el sujeto.

21. Jaspers, Op. Cit., pág. 70.

22. Ibid. pág. 47.
23. Marcel, Op. Cit., pág. 111.
24. Marcel, Op. Cit., pp. 51-71.
25. Frankl V., citado en: Farré Luis, Antropología Filosófica, 2a. Edic., Madrid, Ed. Guadarrama (1974), pp. 233, 234.
26. Collins J., El pensamiento de Kierkegaard, Tr. Elena Landázuri, 1a. Edic., México, Ed. Fondo de Cultura Económica, Col. Breviarios, 1958, pág. 178.
27. Jaspers, Op. Cit., pág. 55.
28. Vease "Ser en el mundo " pp. 25, 26.
29. Sartre J. P., El ser y la nada, Tr. Juan Valmar, 2a. Edc., B. Aires: Ed. Lozada, (C. 1943, 1968) pág. 240.
30. Kierkegaard, El concepto de la angustia, 8a. Edc., Madrid: Ed. Espasa-Calpe, Col. Austral (C. 1940, 1972), pág. 152.
31. Sartre, El existencialismo es un humanismo, pág. 21.
32. Hablando del "Sentido de la vida", Víctor Frankl afirma: "la persona que se enfrenta con la cuestión del sentido de la vida; tampoco puede formularse esta cuestión, si ha de tener algún sentido, mas que proyectándola sobre una situación concreta y siempre con vistas a su propia y concreta persona".
Frankl V., Psicoanálisis y existencialismo, Tr. Carlos Silva, 4a. Edc., México: Fondo de cultura económica, Col. Breviarios No. 27, (C. 1950, 1963).
Se trata evidentemente, de actualizar existencialmente los valores en el tiempo y en el espacio concretos.
33. Portilla León, Los antiguos mexicanos, México, Ed. Fondo de Cultura económica, Col. Cultura Popular, pág. 176.
34. "La moralidad es lo que sirve para destruir la antigua sociedad explotadora y para agrupar a todos los trabajadores alrededor del proletariado, creador de la nueva sociedad comunista.
La moralidad comunista es la que sirve para esta lucha, la que une a los trabajadores contra toda explotación y contra toda pequeña propiedad . . ."
Lenin, Acerca de la religión, Ed. Progreso, Moscú 1977, pág. 62.
35. "Lo que yo entreevo es que en último término habría un compromiso absoluto contraído por la totalidad de mí mismo, o al menos por una realidad de mí mismo que no podría ser renegada sin una negación total, y que por otra parte se dirigiría a la totalidad del ser y sería contraído en presencia de esa misma totalidad.
Marcel, Op. Cit., pág. 57.

BIBLIOGRAFIA LEIDA Y CONSULTADA

- Bubber Martin, ¿Qué es el hombre?, Tr. Eugenio Imaz, 5a. Ed., México: Fondo de cultura económica, Breviarios No. 10, (C. 1949, 1964), 151 pp.
- Copleston, F., El existencialismo, Tr. E. Valentí Fiol., 1a. Ed., México, Ed. Tradición (C. 1959, 1976). 218 pp.
- Collins James, El pensamiento de Kierkegaard, Tr. Elena Landázuri, 1a. Edo., México: Fondo de Cultura económica, Breviarios No. 140, (C.1958), 325 pp.
- Dilthey W., Teoría de las concepciones del mundo, Tr. Julián Marias, Madrid: Revista de occidente, (C. 1944) 268 pp.
- Farré Luis, Antropología filosófica, 2a. Edo., Madrid: Ed. Guadarrama, (C. 1974), 427 pp.
- Frankl V., Psicoanálisis y existencialismo, Tr. Carlos Silva, 4a. Edo., México: Fondo de cultura económica, Col. Breviarios No. 27, (C. 1950, 1963), 311 pp.
- Freyer H., Teoría de la época actual, Tr. Luis Villoro, 1a. Ed., México: Fondo de cultura económica, Col. Breviarios 141, (C. 1958), 272 pp.
- Gabriel Leo, Filosofía de la existencia, Tr. Luis Pelayo A., 1a. Edo., Madrid: Ed. B.A.C., (C. 1973, 1974), 352 pp.
- Heidegger M., El ser y el tiempo, Tr. José Gaos, 5a. Ed., México: Fondo de cultura económica (C. 1951, 1974), 478 pp.
- Jaspers K., La filosofía, Tr. José Gaos, 4a. Edo., México: Fondo de cultura económica, Breviarios No. 77, (C. 1953, 1965), 151 pp.
- Kant E., Critica de la razón pura, tr. M. G. Morente y M.F. Nuñez, 3a. ed., México: Porrúa (1976).
- Kierkegaard, Concepto de la angustia, 8 ava. ed., Madrid: Espasa-Calpe, col. Austral No.158, (c 1940, 1972), 159 pp.
- Lenin, Sobre la religión, Moscú, ed. progreso, 1977
- Marcel Gabriel, Diario metafísico, tr. Felix del Hoyo, 1a. ed., Madrid: Guadarrama (c 1969) 217 pp.
- Montenegro W. Introducción a las doctrinas político - económicas, la ed. México: fondo de cultura económica, breviario no. 122, (1965), 202 pp.
- Pascal, Pensamientos, tr. X. Zubiri, 8 ava. ed., España: Espasa- Calpe (1940, 1976)
- Sartre J. P. , Critica de la razón dialéctica, tr. Manuel Lamana, 2a. ed. Buenos Aires: edt. lozada, (c 1963, 1970) 493 pp.

Sartre J. P., el existencialismo es un humanismo, tr. Victoria Prati, Buenos Aires: edt. SUR, (1973), 93 pp.

Sartre J.P.? El ser y la nada, tr. Juan Valmar, 2a. ed., Buenos Aires: edt. lozada, (o 1943, 1968), 776 pp.

Shopenhauer, El amor, las mujeres y la muerte, 1a. ed., Buenos Aires: edt. TOR, 173 pp.