



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**EL VACÍO EXISTENCIAL EN LA SOCIEDAD
ACTUAL**

TESIS

PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE:

LICENCIADA EN FILOSOFÍA

PRESENTA

SANDRA PEÑA MARTÍNEZ

ASESOR

DR. MARIO MAGALLÓN ANAYA



Con agradecimiento por el apoyo como becaria de Licenciatura
a DGAPA/PAPIIT Proyecto: Diversidad Filosófica en América
Latina IN400311-3

México, D.F. 2013



Universidad Nacional
Autónoma de México



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 mi alma mater

LA UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Fuente inagotable creadora de grandes mujeres y hombres comprometidos con nuestro país.

AL SEMINARIO PERMANENTE: DIVERSIDAD FILOSOFICA EN AMÉRICA LATINA EN LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX, PAPIIT (DGAPA) N° PROYECTO IN400311-3, Por el apoyo otorgado para mis estudios de Licenciatura.

Mi gratitud.

PAPPIT por el apoyo a proyectos en beneficio de la comunidad universitaria.

AL CIALC que me ha recibido y cobijado para la realización de esta investigación.

Dr. ADALBERTO SANTANA HERNÁNDEZ

GRACIAS.

A MI TUTOR

MARIO MAGALLÓN ANAYA

Por su comprensión y enorme apoyo no solo a esta investigación, si no por ofrecerme su calidez y afecto como el gran Maestro y maravilloso ser humano.

Gracias.

AL DR. AXEL RAMÍREZ MORALES

Por su interés y dedicación a este trabajo de investigación, además de ser un excelente investigador y una gran persona.

Gracias.

AL MAESTRO ISAIAS PALACIOS CONTRERAS

Immensa la gratitud al profesor y gran amigo, gracias por formar parte de mi vida

A MIS MAESTROS DE UNIVERSIDAD

Encontrando en el camino a grandes docentes que supieron intensificar mi amor por la
Filosofía.

A H.JURADO

- 1.- Dr. Mario Magallón Anaya
- 2.- Dr. Axel Ramírez Morales
- 3.- Dr. Victorico Muñoz Rosales
- 4.- Lic. Mariana Balzaretta Martínez
- 5.- Lic. Alfonso Vázquez Salazar

Gracias a todos por el tiempo dedicado a leer mi investigación.

A MIS PADRES

TEOFILO A. PEÑA RAMÍREZ Y JOSEFINA S. MARTÍNEZ PADILLA

Por su apoyo incondicional en mi vida profesional y personal.

Mi amor infinito.

A MIS HERMANAS

Quienes en todo momento están en mi pensamiento, las amo.

Karina, Laura y Lupita.

A MARCOS, FRIDA, RODOLFO, JESUS Y ALEX

Quienes trajeron alegría inimaginable

A LA FAMILIA SUAREZ PORTILLA

Con respeto y cariño

A HÉCTOR SUÁREZ PORTILLA

Porque mi amor se nutre de tu amor

Por el resto de nuestro tiempo juntos RBLÍ.

A MIS AMIGOS

A todos aquellos que han dado su amistad incondicional y sin reserva alguna su cariño y apoyo.

A LA MEMORIA DE TODOS AQUELLOS QUE YA SE HAN IDO

Mi recuerdo eterno.

ÍNDICE

Prefacio	1
Introducción	2
Capítulo I.	
EL EXISTENCIALISMO: SUS POSTULADOS BÁSICOS	9
1.1. Inicios del existencialismo moderno: Sören Kierkegaard	12
1.2. La perspectiva alemana	18
1.2.1. Heidegger	21
1.2.2. Karl Jaspers	26
1.3. La postura francesa	29
1.3.1. Gabriel Marcel	34
1.3.2. Jean Paul Sartre. (La libertad, condición humana).	36
Capítulo 2.	
LA LIBERTAD, CONDICIÓN HUMANA.	47
2.1. La Libertad y sus diversas acepciones.	48
2.1.1. El problema de la Libertad, una perspectiva Sartreana.	53
2.1.2. Determinismo e Indeterminismo.	57
2.1.3. Las pasiones.	63
2.1.4. La angustia.	65
2.2. La Facticidad de la Libertad y sus estructuras	69

2.2.1. Mi sitio en el entorno, un ser en la sociedad de hoy	71
2.2.2. Nuestro pasado	76
2.2.3. El otro (s)	80
2.2.4. La muerte–lo irrealizable	88
2.3. La responsabilidad en la Libertad	98

Capítulo 3.

EL VACÍO EXISTENCIAL COMO UN “GUSANO” EN EL CENTRO DE LA HUMANIDAD.	100
3.1 El vacío existencial	102
3.2 Estrategias del hombre ante el vacío: individualismo-nihilismo	107
3.3 La vida humana en el siglo XXI (Consumismo, violencia)	116
3.4 ¿Hacia la búsqueda del sentido? (sobresaturación-vaciamiento)	122
CONCLUICIONES	128
FUENTES	132

PREFACIO

La idea de realizar una investigación sobre el vacío existencial surge, primeramente, por un cuestionamiento e inquietud propia que nace desde hace tiempo atrás, y comienza a tener su planteamiento con bases teóricas a lo largo de mi formación académica universitaria. Desde que inicié mis cursos de licenciatura, mis pasos recorrieron el terreno del existencialismo, por sus espacios insospechados. Mirar hacia el existencialismo es, en esta tesis, vislumbrarlo a través de los conocimientos y herramientas teóricas que me han otorgado mis estudios académicos universitarios, así como mis propias inquietudes que deseo dejar plasmar en esta investigación.

Cabe señalar que una investigación siempre será algo inacabado, porque siempre habrá mucho más por descubrir y aportar en este sentido, este trabajo es un primer contacto formal, con el existencialismo. Quiero agradecer, infinitamente, el consejo y la gran paciencia de mi asesor el Dr. Mario Magallón Anaya, quien desde el momento en que le presenté mi proyecto de investigación, confió en mi trabajo y apoyó en la realización de esta breve investigación. De igual manera el gran apoyo y confianza, así como las innumerables orientaciones recibidas del Dr. Axel Ramírez Morales, su ayuda fue indispensable para la realización de esta tesis.

INTRODUCCIÓN

En esta tesis se estudiará el vacío existencial, éste constituye el rasgo más característico, de la sociedad actual, en su elevado grado de diferenciación en los diversos planos de la vida de los individuos. Este aspecto supone “la existencia de un conjunto de posibilidades superior a las que de hecho pueden ser realizadas”,¹ lo cual, al mismo tiempo, implica que no es posible vincular los elementos de una esfera social determinada con los de otra en todo momento, generándose así una marcada ausencia de conexión entre los parámetros que guían las acciones.

Frente a esto, se configuran relaciones sociales donde el sujeto asume su manera habitual de vivir, como aquella que no mantiene ningún rumbo determinado, puesto que se desarrolla en una sociedad en constante transformación, lo que hace que su vida se defina por la precariedad y la incertidumbre constantes.

Lo anterior supone que, para poder vivir, el hombre necesita de soportes externos con los cuales orientarse y compensar sus carencias instintivas que, en ciertas situaciones, pueden llevarlo a mostrar una incapacidad para hacer frente a los excesivos requerimientos de su entorno. Dichos soportes cumplen como elementos de descarga, esto es, “ordenan y estabilizan, proporcionando previsibilidad y continuidad a través del tiempo, al fijar puntos de referencia, una base para el entendimiento, pautas para dirigir las acciones y guías para

¹ Gleizer, Marcela. *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*, México, Juan Pablos, editor, 1997, p. 18.

la percepción”.² Esto resulta fundamental, especialmente en el contexto de la compleja sociedad del siglo XXI, cuyos altos grados de complejidad generan una marcada diferenciación entre los diversos órdenes del quehacer humano, lo que conlleva la existencia de varios niveles de formación de la experiencia, inconmensurables entre sí.

En otras palabras, en su diario acontecer, el hombre construye diversas versiones y significados de los hechos y procesos, producto de su experiencia en el mundo, generándose así la coexistencia de puntos de vista contradictorios, así como una variedad de lenguajes, técnicas y símbolos utilizados en diversas esferas de la vida social. De éstos, ninguno parece tener un estatus hegemónico sobre los otros, por lo que en lugar “de fines absolutos y de una sociedad afirmada sobre principios universales fijos, hay diversos espacios sociales regulados por criterios flexibles y relativamente autónomos”.³

A partir de un análisis vuelto en un marco de experiencia y acción pluralista y heterogénea, la diversidad y la desarticulación son los rasgos de la nueva situación, y han derivado en una crisis de la idea de conjunto. Ante tal fenómeno, corresponde sólo al individuo la tarea de integrar hechos inconexos, discriminar y resolver las múltiples situaciones que se le presentan, encontrando en sí mismo, más que fuera de sí, la estabilidad y el sentido que necesita para vivir.

De cara a estos cambios que impactan, de forma importante, el acontecer y devenir humanos, y provocan el surgimiento de valores como la utilidad, el provecho, el egoísmo e

Editor, 1997, p.18.

² *Ibidem.*

³ *Ibid.*, p. 160.

intolerancia, que se convierten en directrices que orientan la vida social, la filosofía tiene frente a sí el reto de desocultar, develar los mecanismos necesarios para que el hombre pueda existir, para algo más que para sí mismo, que pueda existir fuera de sí, esto es, hacia los otros, hacia el prójimo, y con base en ello logre encontrar el sentido de su existencia.

En esta lógica y tomando en cuenta que la realización de la filosofía como quehacer humano, se entiende como diálogo y compromiso solidario con el destino del hombre sobre la tierra... exige necesariamente reunificar lo disperso y proyectarlo al horizonte universal de la razón, debido a ello, en esta investigación se permite construir y comprender la noción misma de existencia.

Los aspectos que se han mencionado son el motivo que permitirá hacer un estudio sobre vacío existencial, en la actualidad, tomando al existencialismo como herramienta principal y única que nos hace llegar.

Mirar al vacío existencial como el resultado de una serie de malestares que aquejan a las sociedades actuales, ser distribuida en un mundo tomado por la ficción que ofrece la tecnología y las repercusiones que estos avances han tenido.

De tal forma que la estructura del análisis se hace a partir de considerar que el existencialismo posee un papel capaz de comunicar a través de su forma y posteriormente ubicarlo también a partir de sus aportes para llegar al vacío existencial como un suceso que se ha presentado en nuestro tiempo.

- ¿Cómo surge el vacío existencial que se presenta en la sociedad actual y desde qué visión filosófica es observado?

Partí del supuesto de que, desde el punto de vista filosófico, el vacío existencial toma en cuenta aquellos postulados filosóficos existenciales, por ofrecer no sólo una reflexión sobre qué es el ser humano y qué es el sentido de la vida, sino también porque ofrece una visión integral desde lo existencial en cuanto a lo psicológico, social y cultural. Por tal motivo, hasta el momento en que se realizó esta tesis, no se encontró bastos material de investigación que fuese actualizada y que pudiese relacionarse directamente para facilitar su realización.

De ahí que el existencialismo sea un factor indispensable para poder plantear, como problema actual, el vacío existencial y que sea necesario estudiarlo, con más detenimiento de aquí al futuro, desde una óptica propiamente filosófica, sin excluir las demás ciencias, o áreas que sean necesarias.

Los objetivos de mi trabajo son: Realizar un análisis existencial del concepto de vacío existencial. Así como exponer como se manifiesta el vacío existencial en la sociedad actual.

A su vez los objetivos particulares fueron:

- Señalar la importancia del existencialismo para abordar la noción de vacío existencial.
- Hacer énfasis en la importancia histórica del existencialismo que incurre en el vacío existencial en una forma de representación de situaciones, de realidades o en un mundo concreto.
- Identificar los principios que sirven de base para un mejor abordaje desde la perspectiva existencialista en una manera más objetiva.

- Definir como estos acontecimientos vivenciales terminan relacionándose en un mundo de violencia, teniendo que llegar a una búsqueda de aquel sentido que, si bien no elimina factores como el individualismo, consumismo, violencia etc.
- Eligiendo el existencialismo como tema central para partir en este problema: *el vacío existencial, en la actualidad* parece envolver a la gran mayoría de las personas y es que no solo recae en individuos que tengan una vida modesta o buena económicamente, sino que se ha esparcido a muchísimas más personas pues este vacío puede también llamarse como un malestar humano.

Esta tesis es sólo un acercamiento que busca plantear y dar una visión de cómo se logra analizar una situación actual. Después de haber presentado la justificación de esta investigación, muestro la conformación de esta tesis con las siguientes dudas que se tuvieron que plantear para el desarrollo de esta investigación.

¿Qué se entiende por vacío existencial, y cuáles son las aportaciones que ha ofrecido el existencialismo?

¿Qué se entiende por vacío existencial, y que da qué pensar a la filosofía?

El capítulo 1, se titula: *El existencialismo: sus postulados básicos* en esta parte de la tesis fue necesario realizar un recorrido histórico para guiar la investigación desde los principales exponentes y los aportes que tuvieron, para poder llegar a el problema del ser del hombre, el existencialismo es la base teórica, a partir de la cual, en esta investigación, es posible abordar la libertad humana, ya que sirve como recurso para plantearse la presencia de distintas problemáticas del hombre en su realidad concreta. Es por esto que, vista desde la óptica de Sartre, la libertad se visualiza como una condición humana que contiene, en sí misma, los elementos que permiten la gestación del vacío existencial.

El capítulo 2, se titula: *La libertad, condición humana*, Una vez que en el capítulo anterior se abordaron los fundamentos teóricos del existencialismo, en tanto corriente filosófica que sirve para una comprensión más profunda de los acontecimientos del hombre en su devenir histórico, en esta segunda parte de la investigación se realiza un análisis acerca de la libertad como una condición que se manifiesta en todos los ámbitos de la vida humana y que por lo mismo, es posible aludir a ella como un concepto discutible que igual lleva al hombre a una posición optimista, que a otra pesimista, pero ambas dentro de la misma suposición, reconocer una naturaleza humana eterna e inmutable, que al mismo tiempo debe ser mejorada o recuperada.

El capítulo 3, lleva por título: *El vacío existencial como un “gusano” en el centro de la humanidad*. En los capítulos anteriores, por una parte, se realizó una aproximación a los antecedentes de la filosofía existencialista, así como sus principales corrientes y pensadores más representativos, destacando aquellas aportaciones que permiten comprender los

elementos que integran la noción de vacío existencial, uno de los grandes dilemas que enfrenta el hombre moderno.

Si bien en los planteamientos de los principales autores existencialistas no figura la noción de vacío como tal, sí es posible encontrar en ellos la idea de la angustia, principalmente en el pensamiento sartreano, pues señala que gran parte de esa aflicción tiene un vínculo estrecho con la libertad, condición propia del ser humano.

Por otra parte, se plantea con más detenimiento el problema de la libertad, ya que permite introducir al problema del vacío existencial, en el cual aparecen elementos como la angustia o las pasiones mismas que provoca lo desconocido, generando en el humano la impresión de ausencia de sentido en su acontecer en el mundo.

El vacío existencial surge por la ausencia de distintas razones de ser en la vida o por frustraciones que el hombre considera de vital importancia y que sustentan su sentido de vida. En la actualidad este fenómeno se vislumbra y se asume como una constante queja que sufre gran número de personas aquel agobio por la violencia, apatía y rutinas que enfrentan a diario, y ello les hace sentir que su vida no tiene algún propósito; en sus propias palabras, experimentan un vacío que se agudiza y les resta vitalidad.

Capítulo 1.

EL EXISTENCIALISMO: SUS POSTULADOS BÁSICOS

El problema del ser del hombre tiene una historia que se remonta a la época griega (450-400 a.c.) con Sócrates y los sofistas, fueron estos quienes pusieron en primer plano de su reflexión las acciones humanas, distanciándose de aquellos que se preocupaban por el origen y esencia del mundo. La cuestión rectora del pensamiento socrático se enfocaba en averiguar si había algo universalmente válido dentro del cúmulo de opiniones y convicciones humanas. Debido a esto, su orientación es definida como “una antropología general, una doctrina de las leyes generales del pensar y obrar humanos”.⁴

Posteriormente, con la doctrina del cristianismo se inició una nueva fase en el tema del hombre.⁵ Ahora, la filosofía se planteaba la cuestión del hombre individual. Puede decirse que San Agustín es la figura más relevante en esta nueva metafísica de lo humano. Como filósofo, concentró todo su esfuerzo intelectual alrededor del problema de la interioridad humana. No se preguntaba por lo que es el hombre en general, sino por sí mismo. Partía de la afirmación de que la verdad reside en el interior del hombre. Su virtud para la auto observación, el análisis introspectivo, así como su actitud para separar

⁴ Larroyo, Francisco, *El existencialismo. Sus fuentes y direcciones*, México, Edit. Stylo, 1951, p. 55

⁵ Especial relevancia tendría la cristología en tanto pensamiento que centra su interés en afirmar la existencia simultánea de Dios y el hombre, a partir de una figura histórica, individual y concreta: Jesús. Cfr. González Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*, Edit. Sal Terrae, Cantabria, 1984.

mediante la reflexión, fenómenos subjetivos, le permitieron describir estados anímicos tan dignos de admiración, “y desnudar los más íntimos elementos del sentimiento y de la voluntad [humanos]”.⁶

En la modernidad, el racionalismo de Descartes y Pascal identifica al ser humano con el ser que piensa. Fue Pascal quien reconoció la esencia pensante el hombre, negándose a admitir que pueda haber un misterio, una tragedia de la existencia humana, se trata simplemente de ir siempre adelante, en la dirección indicada por la razón. “Su ideal consiste en racionalizar cada vez más el mundo por la ciencia, de racionalizar su propia existencia, aceptando no ser más que un simple eslabón en una inmensa cadena que no tendría comienzo ni fin”.⁷

Pascal aborda con agudeza el tema del hombre; pues no sólo lo considera como un ente dotado de propiedades determinadas (como la razón), sino que se detiene en la consideración directa de su vida y de los supuestos de ese vivir, es decir de su existencia.

Ya en el siglo XVIII, con la filosofía iluminista (de Locke a Leibniz y de Hobbes a Kant)⁸ se vuelve a asumir una señalada preocupación en torno del hombre, un alejamiento

⁶Larroyo, Francisco. *Op.Cit.*, p. 56.

⁷Lepp Ignace. *La existencia auténtica*, Edit. Carlos Lohlé, Buenos Aires-México, 1963, p. 25.

⁸Leibniz es el más importante filósofo de la época de las luces y el fundador, al propio tiempo, de la filosofía alemana. Entre los antecedentes de la filosofía existencial hay que incluir su doctrina metafísica a menudo no ponderada en toda su importancia, en los antecedentes de aquella corriente: la monadología. La monadología de Leibniz, quien constituyó tal vez la única reflexión en partir por principio de una multiplicidad de hombres interdependientes, constituye probablemente una

lleno de tedio, de las sutilezas cosmológico-metafísicas, una manifiesta preferencia por la consideración empírico-genética de la vida y un irresistible afán por investigar los límites del conocimiento humano. A partir de este momento se reconoce que los conocimientos humanos son de dos clases: verdades de hecho y verdades de razón. Las primeras son necesarias; las segundas, contingentes. Las primeras son los conocimientos matemáticos y lógicos; las segundas, los de la experiencia física y los históricos.

Dicha diferenciación dio paso a dos movimientos ideológicos circunstanciales, que se constituyeron como aspectos importantes en el problema del hombre: el individualismo y los orígenes del romanticismo. El primero considera al individuo como fin último de la existencia, y ve en la felicidad y en el desarrollo integral de la personalidad aislada la decisiva tarea de la vida. De ahí que "...el individualismo histórico considera a las grandes personalidades como los factores de la evolución humana...",⁹ exaltando el *yo* concreto. Y la segunda, con su incisiva polémica dirigida a la filosofía racionalista y su resuelta apelación al sentimiento, a lo histórico y a las fuerzas irracionales del hombre. Con esta última corriente se vislumbra, así, una filosofía existencialista que se opone a la filosofía tradicional, aquella que se presenta con pretensiones de ser ciencia objetiva de la verdad, en tanto conjunto de conocimientos universales y necesarios.

excepción significativa. En Leibniz asistimos a un proceso de descentramiento, de autodistanciamiento del Yo que le permite situarse y comprenderse no como una entidad separada de y frente a los otros hombres y a las cosas, sino más bien como un hombre entre otros hombres. *Cfr.* Leyva, Gustavo; Vera, Héctor y Zabludovsky, Gina (Coords.). *Norbert Elias: legados y perspectivas*, Edit. Lupus Inquisitor, México, 2002, p. 143.

⁹Larroyo, Francisco. *Op.Cit.*, p. 58.

Para la filosofía existencialista lo fundamental es lo específicamente individual, lo contingente y subjetivo, el hombre concreto con sus peculiares problemas (determinados por su específica naturaleza y su ineludible situación histórica y social), esto es, “la existencia humana, nuestra individual existencia, ha de ser el punto de partida y el término de todo filosofar”.¹⁰

1.1 Inicios del existencialismo: Sören Kierkegaard

La filosofía de la existencia, en sentido estricto, se inicia con Kierkegaard, en forma de una crítica llena de hostilidad e ironía contra Hegel, considerado como el representante del paradigma del estilo universalista de la reflexión filosófica idealista e irracionalista que coloca en el centro de su atención las ideas y las esencias generales de la realidad, descuidando la individualidad sustantiva del hombre.¹¹

¹⁰*Ibidem.*, p. 54.

¹¹Sören Kierkegaard es considerado el filósofo danés más significativo del siglo XIX. Nació en Copenhague, Dinamarca, en 1813. Permaneció en Alemania de 1841 a 1842. Después vuelve a su patria, donde muere en 1855. Sus escritos surgen en el contexto de una época durante la cual la filosofía hegeliana señoreaba los círculos de pensamiento europeo. El objetivo de su propuesta se orientaba a “captar el ser del hombre”, siempre partiendo de supuestos cristianos; aunque manteniendo una apasionada distancia de toda organización eclesiástica.

Kierkegaard, al igual que Nietzsche y Dilthey, logró atraer la mirada filosófica a lo peculiar y distintivo del hombre en su vida concreta. No en vano a los tres se les ha denominado: “los descubridores de la idea de la vida humana”. Larroyo, Francisco. *Op.Cit.*, p. 55.

En su pensamiento se pueden encontrar aspectos esenciales en torno a las etapas de la existencia, donde su tema central es el individuo, que sólo puede llegar a ser a partir de un punto de vista cristiano. En sus propias palabras:

Ahora he llegado a la fe en el sentido más profundo...*en Dios todo es posible*. Esta idea es, en el sentido más profundo, mi salvación. Ha llegado a tener para mí una importancia como nunca me la había imaginado. Sólo ahora, ahora, a mis 34 años he aprendido a morir tanto para el mundo, que puedo decir que encuentro mi vida entera y toda mi felicidad en la fe, en el perdón de los pecados.¹²

Desde la perspectiva de Kierkegaard, existir en el modo en que el hombre existe, sólo es posible en un espacio y en un tiempo histórico, ya que su existencia sólo tiene significación en esas circunstancias. Para explicar su idea, este autor establece una diferencia entre la vida y la existencia. La primera es propia de los seres inanimados o irracionales, y la segunda, sólo pertenece al hombre en la medida en que éste posee un espíritu y un pensamiento.

Así, espíritu y pensamiento serán, para el hombre los medios que le permitirán acercarse y comprender la verdad sobre su existencia y su destino, siempre determinados por la “divinidad”.

Lo que yo realmente necesito [...] es ponerme en claro conmigo mismo, saber que debo hacer. La cuestión no es para mí lo que debo conocer si se prescinde de que a todo hacer tiene que preceder un conocer; más bien se trata de comprender mi destino: que yo vea lo que la divinidad quiere realmente de mí; se trata de encontrar una verdad y para mí la verdad es encontrar la idea por la cual quiero vivir y morir. ¿De qué me serviría

¹²Romano Muñoz, José. *Hacia una filosofía existencial. (Al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica)*, Edit, imprenta universitaria, México, 1953, p. 23.

descubrir una verdad llamada objetiva...si para mí mismo y para mi vida no tuviera una profunda significación? Lo que yo necesitaría sería llevar una plena existencia humana en lugar de una vida meramente cognoscitiva, de suerte que el desarrollo de mi pensamiento no tendría por base un algo llamado objetivo, un algo que no es mío propio, sino que se fundaría sobre algo fuertemente ligado a la raíz más profunda de mi existencia, por lo cual, si así puede decirse, estoy unido a lo divino, aunque el mundo caiga hecho escombros. He aquí lo que necesito y, por consiguiente a lo que aspiro.¹³

Para Kierkegaard, si bien el hombre posee la capacidad de discernimiento, ésta sólo puede llevarlo a conocer que su existencia responde a preceptos dictados por la fe en un *ser superior*, y es sólo a través de él que el hombre puede encontrar las respuestas a su existencia.

A pesar de la orientación religiosa del pensamiento kierkegaardiano, su contribución al existencialismo, por la cual es reconocido por todos los existencialistas, consiste en la importancia que le asigna a la acción individual apasionada, a la experiencia personal y el actuar según las convicciones propias, que se convierten en factores esenciales para llegar a la verdad sobre la existencia.

Un rasgo particular de la filosofía de Kierkegaard es que sus planteamientos surgen en función de sus propios problemas personales, esto es, de su propia existencia. Desde su punto de vista, sólo en la medida en que el ser se encuentra implicado en situaciones concretas, es capaz de resolverlas por elección, pues se encuentran en un plano existencial y no en uno abstracto y teórico.

¹³*Idem.*, p.22.

No se sitúa a distancia de los problemas como haría un espectador interesado en analizarlos; lucha a brazo partido con ellos, puesto que lo que está a juego es su propio ser entero; no son meros objetos de su curiosidad intelectual, sino cuestiones de importancia vital, que él no puede considerar a distancia.¹⁴

De este modo, para Kierkegaard el ser no es un espectador, sino un actor que interviene apasionadamente en su propia existencia. Por ello, desde su peculiar perspectiva, por ejemplo, una persona puede reflexionar acerca de la inmortalidad del hombre; ante lo cual podría asumir dos posturas: que considere esta cuestión de un modo totalmente desapasionado, examinando los elementos en pro y en contra de la inmortalidad humana; o, que medite el asunto sintiéndose bastante interesado en él. Ambas posiciones implican el hecho de que lo que está en juego es el valor mismo de la vida y de las luchas morales de quien reflexiona.¹⁵

Más allá de los posibles cuestionamientos que pudiera tener la propuesta kierkegaardiana, sin duda, su aportación más importante consistió, precisamente, en considerar y asignarle un valor fundamental a la subjetividad humana. Esto se puede observar en algunas anotaciones contenidas en su diario, en 1835. Baste señalar la siguiente: “la gran cuestión es hallar una verdad, pero una verdad para mí, encontrar la idea por la que quiero vivir y morir”.¹⁶

¹⁴Larroyo, Francisco. *Op. Cit.*, p. 70.

¹⁵ Si bien toda filosofía implica necesariamente abstracción, también tiene que ver con la aproximación a la esfera de la experiencia inmediata, pues sólo así es posible una verdadera reflexión, que se comunica y, por tanto, se universaliza.

¹⁶Jolivet, Régis. *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, Edit. Gredos, Madrid, 1950, p. 36.

Para Kierkegaard no es posible concebir una verdad que permanezca exterior al ser, ya que ella no es otra cosa que una “visión del espíritu”. En sus propios términos: “*la verdad, es la vida misma quien la expresa: es la vida en acto*”.¹⁷

Las palabras de Kierkegaard muestran el debate que sostuvo consigo mismo, que se alimentaba de la inquietud de no vivir plenamente la verdad. Para este pensador, la verdad es “la existencia misma, en su realidad singular... es la conciencia de la existencia coincidiendo con esta misma existencia”,¹⁸ por lo tanto, el ser no tiene más que existir, siempre teniendo conciencia de él mismo, sólo así puede acceder a la verdad, con la cual únicamente puede hacer una cosa: vivirla, en vez de pensarla.

Si bien el logro mayor del pensamiento kierkegaardiano fue el reconocimiento de la subjetividad humana, esto significó el surgimiento de otras cuestiones inherentes a dicha subjetividad: la angustia y la desesperación.

Kierkegaard aborda la angustia y la desesperación tomando como elemento central el mito cosmogónico cristiano que alude al estado escatológico¹⁹ en el ser humano, quien al

¹⁷*Idem.*

¹⁸*Idem.*, p. 37.

¹⁹La escatología alude a la doctrina religiosa acerca de los destinos últimos del mundo y de la humanidad, acerca del fin del mundo y del juicio final. En la base de la escatología se encuentran antiguas representaciones sobre la existencia, en la naturaleza, de activas fuerzas ocultas, acerca de la lucha entre el principio del bien y el principio del mal, sobre el castigo de los pecadores y la recompensa a los justos en un mundo de ultratumba.

Las ideas escatológicas se encuentran en el cristianismo (apocalipsis) y en el judaísmo. Las inclinaciones escatológicas se nutrían de los conflictos de clase, alcanzaban singular difusión en los

sentirse perdido e inmerso en la soledad, enfrenta el absurdo del existir, una oposición entre el ser y el no-ser, entre la razón y la fe.²⁰

En este autor se descubre, de alguna manera, la interpretación sobre la angustia, como referente del abismo, el cual acecha la existencia de todo ser humano, idea que, como se verá más adelante, Sartre aborda aludiendo al vacío existencial, aunque desde una perspectiva alejada de aspectos religiosos.

Cabe precisar que Kierkegaard es reconocido como el precursor del pensamiento existencialista, ya que fue él quien definió el concepto de existencialismo, y si bien suele enmarcarse dentro de la perspectiva alemana, en este trabajo le fue asignado un apartado especial, debido a que, durante el siglo XX, algunos aspectos presentes en su pensamiento fueron retomados en un contexto cultural e intelectual muy distinto y con propósitos diferentes.

El ambiente de desilusión que privó en Europa, posterior a la Primera Guerra Mundial, encontró en la obra del escritor danés argumentos para el rechazo de algunos de los ideales básicos de la modernidad ilustrada, a los que se consideraba responsables del

tiempos de crisis sociales y políticas (Judea, siglo I d. n. e.; Alemania, siglos XV-XVI; Inglaterra, siglos XVI-XVII; Rusia, fines del siglo XVII y comienzos del XVIII). También en nuestros días, los clérigos y sectarios religiosos utilizan intensamente la escatología. Para robustecerla, los teólogos actuales recurren a los datos de la ciencia natural, interpretados en un sentido idealista. *Diccionario Soviético de Filosofía*, ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1995, p 144. [Versión digital] Disponible en <http://www.filosofia.org/enc/ros/esca.htm>. Consultado, 28/03/2013.

²⁰Sören, Kierkegaard. *Tratado de la desesperación*, Edit. Leviatan, Buenos Aires, 2004.

desastre europeo, y dio pauta a actitudes pesimistas y desconfiadas respecto al valor de cualquier vía racional. Filósofos como Jaspers y, en parte, Heidegger pusieron en marcha un primer núcleo del existencialismo contemporáneo, que se difunde sobre todo en Alemania.

1.2. La perspectiva alemana

Antes de rescatar las aportaciones de Heidegger y Jaspers al existencialismo alemán, considero pertinente referirme a las generalidades de los planteamientos de ciertos pensadores alemanes, que ejercieron una influencia importante para el desarrollo de esta perspectiva.

Uno de los más representativos es, sin duda alguna, Friedrich Nietzsche. Si bien no se encuentra en él una teoría existencialista, los temas que pone sobre la mesa buscaban una nueva vía fuera del idealismo, entonces imperante.

Los puntos esenciales que postula Nietzsche lo hacen aparecer como un precursor del existencialismo: 1) pensamiento y existencia, 2) verdad y valor, 3) la angustia existencial y, 4) la religión y la moral nuevas.²¹

²¹ Jolivet, Régis. *Op. Cit.*, pp. 58-73.

Respecto a la relación entre pensamiento y existencia, Nietzsche señala que “el pensamiento sólo vale en la medida en que, surgiendo de la misma existencia, empeña toda la vida y acepta todos los riesgos de este empeño”.²² Para este autor, la realidad está hecha de oposiciones y de conflictos; no se agota jamás en un aspecto; toda afirmación exige una negación y toda negación envuelve una afirmación. Sólo esta multiplicidad de puntos de vista opuestos, puede dar la dimensión en profundidad de la vida y de la historia, y permitir captar, en su verdad dialéctica, la experiencia interior del existente.

Acerca de verdad y valor, lo que Nietzsche llama ‘la muerte de dios’ es su punto de partida para explicar la ruina de lo absoluto. Esta idea le permite explicar que el mundo es humano; la historia es humana, el hombre es humano y nada más que humano.

Los buscadores de verdades son desposeídos de su poder de elección, porque no hay más verdad que la del hombre, que no es, sino que deviene. Toda moral es, pues, la forma contingente y viajera de un devenir histórico jamás acabado, cuyo término en el infinito es ese Superhombre, que tiene la característica de sobrepasarse siempre a sí mismo.²³

El hombre al que alude Nietzsche es ese “ser de los lejanos” del que hablarán Heidegger, Jaspers y Sartre y que, al no reposar sino sobre sí mismo, debe escogerse a sí mismo, y no se elige más que para saltar constantemente más allá de sí mismo.

Con su idea del superhombre²⁴ Nietzsche destaca dos aspectos existencialistas en el problema del hombre. Primero lo concibe como un ser en devenir: “el hombre es un puente

²²*Ibíd*, p. 60.

²³*Idem*

²⁴Desde la perspectiva de Valesi, el superhombre nietzscheano es aquél que da sentido a las cosas y a la tierra. Es la encarnación de la voluntad de poder, es un hombre que concibe la realidad misma y

tendido entre el mono y el superhombre”. Segundo, hace ver el intrínseco problema de su naturaleza.²⁵

Desde la perspectiva nietzscheana, el superhombre ya no se mortifica o idealiza a Dios o dioses, pues sabe que sólo son una invención suya. Ahora juega con esas historias, las toma ya no como verdades absolutas, sino como leyendas, poesía, metáforas, como mera literatura. Es así como desarrolla su capacidad simbólica y, a través del instinto de lo dionisiaco, puede crear y crearse. “En el superhombre el límite que poseían las leyes teleológicas se desvanece y se crea una apertura a la creatividad de lo simbólico”.²⁶

No cabe duda que estos planteamientos de Nietzsche ejercieron una influencia considerable en el pensamiento existencialista, ya que de ellos se han extraído algunos aspectos de la idea de vida humana, como son: la peligrosidad, la independencia y la autonomía de la existencia auténtica. La vida es: decisión, resolución, aventura. El hombre superior vive en constante peligro, censura y rechaza los productos de la cultura decadente;

tiene la capacidad para vivir con lo mejor y lo terrible o problemático de ésta. El superhombre es el proceso de exigirse constantemente la propia superación, a través de una transvaloración continua. Siempre está superándose a sí mismo, su vida es un constante devenir sin final.

Nietzsche lo llama un puente y no una meta, es decir, "sentir el inconformismo de su situación presente y despertar toda capacidad de esfuerzo para conseguir algo mejor, algo todavía no alcanzado".

De este modo, el superhombre no es, ni será un producto terminado de hombre, ya que posee una fuerza constante de superación – lo que lo distingue del resto del rebaño, de la masa -. *Cfr.* Valesi, Esteban. *Friedrich Nietzsche. La máscara de Dionisos*, Edit. Lea, Buenos Aires, 2007, p. 77.

²⁵Larroyo, Francisco. *Op. Cit.*, pp. 76-77.

²⁶ Valesi, Esteban. *Op. Cit.*, p. 79.

no ama lo próximo, sino lo lejano, aquello que significa elevación y profundización de la vida.

Ésta es la herencia que, como se puede observar en el siguiente apartado, Heidegger conserva de Nietzsche: aceptar que el hombre trasciende hacia el mundo, hacia el porvenir y hacia los otros hombres, no hacia Dios, porque éste no existe.

1.2.1. Martin Heidegger

La filosofía de la existencia alcanza su más honda, comprensiva y genuina estructura filosófica, así como su más certera y rigurosa formulación técnica, con Martin Heidegger, ya que tanto su pensamiento como su obra, constituyen la expresión clásica de este movimiento.

En palabras de Larroyo: “Antes de Heidegger el existencialismo se halla en la etapa de los orígenes, después de Heidegger la propia corriente se va diversificando en variadas e independientes direcciones, a veces en pugna, pero tributarias todas, en más o menos de la concepción y formulación heideggerianas.”²⁷

²⁷ Larroyo, Francisco. *Op. Cit.*, pp. 76-77.

Si bien Heidegger no se consideraba existencialista, sí creía que la existencia [humana] es el campo en que el *ser* se moverá siempre, sin trascenderlo o salir de él en ningún momento. De ahí que su principal aportación se centrara, precisamente en el *Dasein*,²⁸ entendido como la realidad primaria, donde el ser se capta con su sentido original.

Para Heidegger son posibles otras formas de ser: hay lo que se llama el ser de las cosas vistas, de los espectáculos, el ser de las herramientas y de los instrumentos, hay el ser de las formas matemáticas, hay el ser de los animales; en cambio, para Heidegger, sólo el hombre existe verdaderamente. El animal vive, la cosa matemática perdura, las herramientas siguen a nuestra disposición, los espectáculos se manifiestan, pero ninguna de estas cosas existe.

Así, entonces:

La esencia del ser reside en su existencia, precisamente en cuanto que él no puede ser distinguido ni separado de sus modos de ser[que no son otra cosa que sus propiedades únicas, primarias y reales].²⁹

Según Heidegger se llevan a cabo dos modos opuestos de ser, o de actuar, de enfrentarse con la realidad: la existencia inauténtica y la existencia auténtica. La primera -la inauténtica- es un entretenerse con las cosas, un entregarse a la trivialidad de las relaciones sociales o de los placeres estéticos, un olvidar la profunda tragedia de la existencia. La

²⁸ Es una palabra alemana difícil de traducir, que se refiere al *ser-ahí*, idea que Heidegger transfiere al hombre como «arrojado a la existencia», ser que existe en el mundo y actúa sobre las cosas.

²⁹García Bacca, Juan David. *Existencialismo*, Edit. Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras Veracruzana, México, 1962, p. 109.

auténtica, en cambio, es un abrazarse con la angustia, un vivir consciente de la preocupación del existir, una presencia constante del destino último de la existencia: la nada, a través de la muerte.³⁰

Para que el ser exista verdaderamente, para que no siga en la esfera de las cosas que ve y de las cosas que emplea, es preciso abandonar la esfera inauténtica de la existencia. “Por lo común, bajo la influencia de nuestra pereza y de la presión social, permanecemos en un estado en que no estamos realmente en relación con nosotros mismos, el de la vida de todos los días”³¹

De este modo, Heidegger pone sobre la mesa de la noción de angustia como característica propia de la existencia humana. Para este autor, es la angustia del hombre, ante la inmensidad del mundo, lo que lo conduce hacia una preocupación constante en su vida cotidiana. En sus propias palabras: “por la angustia se le desvanecen las cosas y seres que constituyen el mundo; por ella se produce el desinterés de todo cuanto hay en el mundo”.³²

Es así como el mundo ya no puede ofrecer nada al hombre angustiado; pues las cosas ya poco le dicen; y los hechos ya no tiene sentido. Sin embargo, esto lo lleva a

³⁰Gambra, Rafael. *Historia sencilla de la Filosofía*, Edit. Rialp, Madrid, 1996, pp. 228.

³¹Whal, Jean. *Historia del existencialismo*, Edit. La Pléyade, Buenos Aires, p. 115.

³² Larroyo, Francisco. *Op. Cit.*, p. 114.

descubrirse como un pilar del propio mundo (ser en el mundo), orillándolo a mostrar su verdadera naturaleza. La angustia, dice Heidegger, “libera al hombre y le devuelve a sí mismo”.³³

En la propuesta heideggeriana sobre la angustia se perfila la idea de que la existencia humana mantiene en la incertidumbre al hombre respecto de las cosas cotidianas. Por tal motivo, en cuanto ser finito, el hombre es lanzado a una existencia incierta y sin sentido que se sostiene sobre la nada,³⁴ y se enfrenta a la muerte, posicionándolo de cara a una situación de inexplicabilidad y de desesperación. Así, señala Heidegger: “el hombre no es el absoluto esencial y centro de la realidad (...), pero, aun contingente y limitado, es lo único que existe, y tras de él nada hay”.³⁵

Lo anterior supone que la existencia humana es tan endeble, que se es intercambiable uno con otro porque sólo se cobra conciencia de la propia existencia, cuando se asciende a ella atravesando ciertas experiencias como la de la angustia. Únicamente ésta, diría Heidegger, “nos conduce hasta el trasfondo de nada sobre el que se yergue nuestro ser”.³⁶

³³ *Idem.*

³⁴ Para Heidegger, la Nada lo aniquila todo y se aniquila a sí misma, por lo tanto, es una Nada activa, que surge de ella. De esta forma se convierte en “el fondo negativo del ser, del que el ser se ha segregado por una especie de ruptura”. *Cfr.* García Bacca. *Op. Cit.*, p. 110.

³⁵ Copleston, Frederick. *El existencialismo*, Edit. Herder, Barcelona, 1976, p. 116.

³⁶ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, México, FCE, 2007, p. 55

La conciencia de la nada lleva al hombre a descubrir el origen y la explicación de las cosas, pues en virtud de ello comprende que su presencia en el mundo no es algo accesorio es, en todo caso, la existencia de sí mismo, lo que le permite la realización de sus propias posibilidades, y, al hacerlo, interpreta el mundo y forma sus proyectos particulares.

De esta forma, para Heidegger, el hombre como un ser en el mundo y destinado a la muerte, al enfrentar la angustia, se trasciende a sí mismo en su movimiento hacia el futuro; y al hacer esto elige la existencia auténtica, “acepta la propia situación, da un enérgico sí a los hechos y se autoafirma por la acción”.³⁷

Como se puede observar, los planteamientos heideggerianos poseen una doble significación en la historia de la filosofía de la existencia. Por una parte, constituyen un reconocimiento del fracaso final de la concepción racionalista e idealista, es decir, el descubrimiento de la contingencia y la finitud en el ser. Y por la otra, responde al postulado general de la filosofía moderna, que exige al hombre bastarse a sí mismo, y no apoyarse en un mundo de realidades superiores.

Las aportaciones de Heidegger sirvieron como plataforma para el desarrollo de los planteamientos de otros autores alemanes, baste señalar el caso de Karl Jaspers.

³⁷ García Bacca. *Op. Cit.*, p. 110.

1.2.2. Karl Jaspers

Para Jaspers, es la filosofía un esclarecimiento de la existencia del modo de ser de los hombres en el tiempo, este autor no busca alcanzar una definición de la verdad máximamente satisfactoria, sino declinar todas las pretensiones de atrapar lo verdadero en el campo de las definiciones, él considera que la verdad es más una idea que un concepto, un ideal orientativo al que las personas tendemos.

La ciencia es el fundamento necesario y la primera etapa de la filosofía, pero no es capaz de alcanzar la unidad y la totalidad de las que la razón no puede prescindir. Entonces, según Jaspers, la filosofía empieza con la ciencia y necesita de ella porque no existe mundo independiente del mundo objetivo el cual es explorado por las ciencias.

Uno de los intereses principales, en el pensamiento de este autor, se remite a adoptar la filosofía para poder explicar aspectos de la existencia del mundo, que son de mayor importancia pero que no pueden ser enteramente variables al conocimiento de las ciencias, es así que la verdad adquiere una forma histórica.

Desde la perspectiva jasperiana, la filosofía está interesada en tres aspectos que corresponden al ser, uno de éstos es el *estar ahí*: esto refiere al mundo objetivo, conocido mediante la observación, el siguiente es *ser uno mismo*: remite a la existencia personal del que tiene libertad asumiendo su presencia histórica, haciéndola ver en la decisión y la elección, como último aspecto sería *el ser en sí*: éste hace alusión a la trascendencia del

mundo, manifestada en el mundo e inseparable del mismo. *El estar ahí, el ser uno mismo y el ser en si* son aspectos que a la ciencia le resultan poco accesibles para investigarlos a profundidad.

Al referirse a la cuestión del origen del sí mismo, Jaspers responde a esta pregunta, sobre *¿qué soy?*, diciendo que no puede ser enteramente reducido o identificado en el ámbito corporal, el lugar en la sociedad, las acciones que se llevan a cabo o el carácter que se manifiesta en todos los aspectos del ser. De principio se encuentra la libertad, la posibilidad de decisión sobre lo que se desea ser. Por lo tanto, la existencia es la elección en acción de ejercer la libertad.

En palabras de Jaspers "... si yo no vengo a mí mismo a ejercitar mi libertad en el ámbito de *ser uno mismo*, me quedo sin el ámbito del *estar ahí...*"³⁸. Por ende, el vacío de la libertad, el reconocimiento de que no se pudo hallar a sí mismo en los aspectos más objetivos de la existencia y que el hombre es la posible existencia manteniéndose en el nivel de *ser uno mismo*, es la conciencia de la propia esencia.

Junto con esta esencia se fundan las decisiones y los compromisos, la elección es existencial y absoluta. Jaspers considera que, más allá de las primeras decisiones conscientes, por las cuales la persona se constituye a sí misma al nivel de *ser uno mismo*, hay un "yo" original que está arraigado a un cuerpo, una condición, una pericia y que ocupa una situación concreta en la historia.

³⁸ Jaspers, Karl, *Filosofía de la existencia*, Argentina, Edit. Aguilar, 1974, p. 32

El yo que existe en el aspecto de *estar ahí*, no se puede elegir, ya que está dado y sólo resta asumirlo. Adoptarlo como *yo*.

Entonces Jaspers dice que yo no *soy yo* mismo, más que cuando me poseo, y que esto sólo se produce mediante la reflexión que plantea la cuestión de saber quién *soy yo*, ya que me conduce a una introspección de mí mismo³⁹.

Solo podrá ser posible lo anterior, a través de la comunicación, pues el ser uno mismo no es posible sin ésta. Lo mismo sucede con la libertad [vacía], no es posible sin realizarla en la elección, la libertad no llega a ejecutarse sin el actuar libre del otro. Por lo tanto, la comunicación se revela como la condición misma de la libertad.

Es así como uno se convierte *en sí mismo*, conduciendo al otro al *sí mismo*, en el momento de abrirse *uno mismo* ante él [el otro]; en esta comunicación se comparte la particularidad de cada persona. La comunicación es así establecida entre los hombres que residen, en común, en una misma sociedad, la comunicación no residirá en esta sociabilidad, sino que surge de esta misma convivencia. Es por esto que la comunicación es la más esencial de las tareas existenciales.

Los tres preceptos del ser (*estar ahí, ser uno mismo y el ser en sí*), se limitan, se desgajan y se interpretan el uno al otro, cada uno es aparente salvo en relación con el otro.

³⁹ *Ibid*, p. 36

Por todo esto, es que esta manera de interpretar los tres preceptos del *ser*, será la vía para alcanzar el sentido, tanto de la filosofía como de la vida. Según Jaspers, "El hombre no es un ser racional: se hace racional, cada vez más, en la existencia concreta de cada día"⁴⁰

1.3. La postura francesa

Algunos jóvenes franceses, que se dedicaban a la filosofía, hallaban en las ideas de Heidegger una cosa nueva e insólita, que respondía a su propia angustia. En Francia había ya, independientemente de Heidegger⁴¹, con un joven de nombre Gabriel Marcel, entre otros, algo que podía ser comparado con su filosofía. Por otra parte, desde antes de la guerra se ejercía ya la influencia de heidegger pero, a decir verdad en un círculo mucho más restringido. La filosofía de Sartre se vincula, en parte, a la filosofía de Heidegger y, en parte, a la de Husserl. Esta última la conduce a una especie de idealismo que acaso no se concilie completamente, aquello que, en él, puede venir de Heidegger; tiene la preocupación ontológica, la necesidad de estudiar la idea de ser, y también la voluntad de insistir sobre la idea de la Nada⁴², aunque en esa idea de la Nada cobre, a menudo, un sentido más hegeliano que heideggeriano.

Al caracterizar el ser, le atribuye dos formas: el *en-sí*, que es siempre idéntico a sí mismo y que responde a lo que es la extensión en Descartes, y el *para-sí*, que responde al pensamiento entendido, de modo hegeliano, como un movimiento constante. El en-sí o el para- sí, ¿qué será lo primero? Es una de las cuestiones más difíciles de resolver en la

⁴⁰ *Ibid*, 39

⁴¹ Jean Wahl, *Historia del existencialismo*, Buenos Aires, Argentina, Edit. La Pléyade, 1971, p. 40

⁴² *Ibid*, 42

filosofía de Sartre. Cuando dice que es el *en-sí*, se clasifica más bien como un realista; cuando parece decir que es el *para-sí*, se califica más bien como un idealista.

El *para-sí* aparece en él como una Nada, o más precisamente como una anulación; podríamos decir, según una analogía de Gabriel Marcel, como una especie de pozo de aire en el *en –sí*. Esta idea guarda cierta semejanza con lo que dice Bergson sobre la conciencia, cuando la concibe, ante todo, como selección.

Podemos plantear, a propósito de la filosofía de Sartre, la pregunta de si, puesto que ambas formas del ser son absolutamente opuestas en sus caracteres, conviene acordar a cada una el nombre de ser. Porque, finalmente, en esta teoría ontológica podría ya no haber ontología, desde que la ontología es ciencia de un ser único.

En segundo término, podemos preguntarnos si hay, verdaderamente, en la realidad algo que sea el *en-sí* tal como lo define Sartre, es decir, algo que sea única y puramente *soi*. En este punto, la teoría hegeliana, para la que el todo es el desarrollo de un *para-sí* implícito hacia un *para-sí* explícito, parece mucho más satisfactoria. La afirmación del *en-sí*, en Sartre, responde primitivamente a un afán epistemológico, sin duda; a la necesidad de afirmar una realidad independiente del pensamiento, a la idea de que esa realidad es lo que es, y únicamente lo que es, saber, algo macizo y estable la objeción puede, al menos, ser planteada.

En varios puntos, como hemos dicho, Sartre es un idealista. Pero por su insistencia sobre la intencionalidad de la conciencia, por una definición del conocimiento como un “*no-ser*”, por su concepción de un *en-sí* macizo al que la conciencia se opone como una nada, por su afirmación de la contingencia radical, por su afirmación del fracaso de la comunión en el amor, parece resumir en sí los motivos, a menudo justos, de resentimiento del mundo moderno contra el idealismo.

Es posible que esa dualidad de su filosofía sea una de sus características, como se dice, y de la ambigüedad del pensamiento contemporáneo. Y, de hecho, para este pensamiento el hombre es esencialmente ambiguo.

Lo que significa que no debemos esforzarnos por salir de la ambigüedad. Hay en *Muertos sin sepultura* y *Las Moscas* los dos de Sartre, en donde se resumen dos aspectos diversos, contrarios. Puede haber un Sartre que dejará atrás la ambigüedad.

Búsqueda de la justificación, imposibilidad de la justificación, ambos motivos se confunden en la filosofía de Sartre.

Kierkegaard no se interesa absolutamente por el problema del ser. En este sentido, podemos decir que es más existencial que Heidegger o Sartre. Como vemos, en la historia de la filosofía de la existencia se va de un estudio de la existencia propiamente dicha, a un estudio del ser con ayuda de la existencia. Así se pueden definir, efectivamente, las filosofías de Heidegger y de Sartre.

Hay, sin embargo, una diferencia entre ellos, y quizás pueda sostenerse que Sartre se aproxima más a Kierkegaard, porque critica, en ciertos pasajes, el predominio que Heidegger concede a lo ontológico sobre lo óntico, que es, sin embargo, necesario para ascender a lo ontológico.

No se hablará en este trabajo de muchos otros pensadores como Simone de Beauvoir y Maurice Merleau-Ponty, entre otros, cuyas teorías se asemejan frecuentemente a las de Sartre, si bien se aplican a veces a sectores diferentes, ni de aquellos que, como Georges Bataille y Albert Camus, son clasificados generalmente como existencialistas, pero que rechazarían esa designación.

Enumeremos simplemente algunas reglas para distinguir a los existencialistas de los no existencialistas. Si usted dice: el hombre está en este mundo, en un mundo limitado por

la muerte y probado en la angustia; el hombre tiene una comprensión de sí mismo como esencialmente inquieto, doblado sobre su soledad en el horizonte de la temporalidad, reconocemos inmediatamente los acentos de la filosofía heideggeriana. Se dice: el hombre, por oposición al *en-sí*, es *para-sí* siempre un movimiento, y se esfuerza en vano hacia esa unión del en-sí y del para-sí, reconocemos el acento del existencialismo sartreano. Se dice que es una sustancia pensante, según afirmó Descartes, en que las cosas reales son ideas, como sostuvo Platón, o el Yo acompañado de todas nuestras representaciones, conforme dijera Kant, nos movemos en una esfera que ya no es la esfera de la filosofía de la existencia.

La filosofía de la existencia nos enseña, una vez más, lo que aprendimos en toda gran filosofía, a saber: que hay observaciones de la realidad que no pueden ser reducidas por completo a comprobaciones científicas. Naturalmente, los que tengan una opinión contraria tratarán siempre de explicar la filosofía de la existencia científicamente, por razones económicas o históricas, por ejemplo. Tales explicaciones son justas en cierta medida, pero nunca por completo satisfactorias.

Gracias al existencialismo, “ser o no ser” ha vuelto ser la cuestión. Esto nos induce a señalar que hubo muchos existencialistas, o digamos más bien con Kierkegaard, existentes sin saberlo. Acabamos de sugerir que Hamlet lo era. Lo mismo podemos decir de Pascal. De Lequier, ese filósofo al que Sartre ha querido pedir prestada su fórmula: “Hacer y, haciendo, hacerse”. De Carlyle, de William James; Kierkegaard dijo que Sócrates era un existente. Lo mismo podemos decir de Nietzsche, el gran enemigo de Sócrates. Detengámonos aquí, porque podríamos mostrar que el origen de las grandes filosofías, como las de Platón, de Descartes, de Kant, se encuentra en reflexiones existenciales.

Ésta es una cuestión que puede turbar el conocimiento del existencialista e incluso su existencia. ¿No corre el riesgo de destruir esa misma existencia, que quería, sobre todo, preservar? Trátase de saber si la existencia no es algo que debe ser reservado a la meditación solitaria. Kierkegaard no quería hacer filosofía, Jaspers rechaza el término de existencialista. ¿Será necesario elegir entre el existencialismo y la existencia? Tal es el dilema de esta filosofía.

Podemos ir aún más lejos: no sólo Kierkegaard habría rechazado el término de existencialista, no sólo habría rehusado el de filósofo de la existencia, sino también, en su humildad cristiana, el de existente. ¿Acaso conviene al existente decir que existe?

Una de las consecuencias del movimiento existencialista y de los filósofos de la existencia, es que hemos de destruir la mayor parte de las ideas del sentido común filosófico y de lo que a menudo se llamó la filosofía eterna: en particular, las ideas de esencia y de sustancia; la filosofía, tal es su afirmación, debe dejar de ser filosofía de la esencia, para convertirse en filosofía de la existencia.

En este sentido, cobramos conciencia gracias a él de todo un movimiento que pone en duda nuevamente los conceptos filosóficos, y por cuya acción nuestra subjetividad se agudiza, al mismo tiempo que se nos hace sentir más fuertemente que nunca nuestra unión con el mundo. En este sentido, asistimos y participamos del comienzo de un nuevo modo de filosofar.

Vemos que las negaciones de oposición para los filósofos de la existencia si importan de ellas ciertas afirmaciones: particularmente en Heidegger, la afirmación de nuestra unidad con el mundo. Es cierto, lo hemos visto al estudiar rápidamente las diversas filosofías de la existencia, que cada vez nos encontramos en una especie de punto muerto. Punto muerto en Heidegger: no sabemos si lo esencial es un realismo, si la nada es la nada

o el ser; y también, creo yo, en la obra de Sartre, que se diría retrocede, en ciertos aspectos, de las concepciones de Heidegger hacia otras de Hegel o de Husserl. Pero la comprobación de ese hecho no nos permite volver atrás, y los dogmatismos en nombre de los cuales se ataca a la filosofía de la existencia, son otras tantas razones por las que corresponde afirmar su importancia y su misión. Todas las grandes filosofías han tenido tales contradicciones, pero el pensamiento continúa y se abre un camino, no importa cómo, a través de tales contradicciones.

Acaso, para facilitar esa salida, convendría distinguir cada vez más cuidadosamente, los diversos elementos que hemos enumerado: la insistencia sobre la existencia, la insistencia sobre el ser en el mundo. Sin duda hay allí distintos niveles de realidad, y sólo después de haber distinguido problemas, la existencia, después de hacer visto su importancia, podríamos entrever la forma de avanzar más allá.

1.3.1. Gabriel Marcel.

En la misma tendencia (religiosa), Gabriel Marcel⁴³ construye su pensamiento a partir de las experiencias vitales que surgen del hombre en la plenitud de su ser. De ahí que, para este pensador, la existencia no puede comprenderse sino a partir del mundo que está “arraigado en el ser”.

El ser (esto es, mi ser), que es lo inmediato interiormente vivido, que es realidad existencial, y no lógica, debe prevalecer sobre el cogito. Si la

⁴³ Fue considerado por muchos como el máximo representante del existencialismo cristiano, a pesar de que por algunos aspectos destacados de su pensamiento prefirió no ser calificado de esta forma.

existencia no se halla en el principio, no estará en parte alguna, porque todo intento de pasar a la existencia no es más que ilusión y engaño.⁴⁴

Para Marcel, la existencia, la conciencia de sí se impone al ser humano como conciencia ligada a un cuerpo. Esto es, sólo como ser existente “encarnado” puede comprender que “la existencia del mundo [le] es dada al mismo tiempo que [su] propia existencia, que no es separable de aquella”.⁴⁵

A partir de esto, para Marcel, la conciencia individual en sí misma, sólo puede aprehenderse en la medida en que el ser humano es un ser concreto, cuya encarnación y situación histórica condicionan su realidad. Es decir, los individuos tan sólo pueden ser comprendidos en los contextos específicos en que se ven implicados y comprometidos. Esta idea lo llevó a explicar, y en cierta forma limitar, la oposición aparente entre el uno y lo múltiple, lo general y lo singular. Pues el universal sólo puede ser captado por la profundización del singular; de ahí que afirme: “la primera experiencia que tengo de mí, la experiencia fundamental es la de mi existir. Yo existo, he ahí el hecho del que hay que partir, y no del ser en general...”.⁴⁶

De este modo, en el pensamiento de Marcel es posible advertir que la existencia es ante todo concreción, constituida por una pluralidad de concretos, en los cuales está presente el conflicto del ser y del tener.

⁴⁴Jolivet, Régis. *Op. Cit* p. 291.

⁴⁵*Idem.*

⁴⁶*Ibíd*, p. 294.

El tener es un carácter originario de nuestra encarnación en su formulación más esquemática, que consiste en la carencia esencial, que no afecta solamente a la relación del hombre con lo que él no es, o sea con lo que le hace falta para el mantenimiento y desarrollo de su vida en el mundo, sino también, y más radicalmente, afecta a la relación del hombre con el cuerpo que él es, de ahí que afirme: “ el hombre en su ser es el ser de la necesidad de poseer lo que él es”.⁴⁷Es así como el tener, en el reino de la vida es lo que satisface la necesidad, en cuanto ésta es una falta bien sea falta de aire o de agua, del espacio visceral libre para nuevos alimentos, del abrigo para protegerse o de una vivienda para casarse y engendrar y educar a los hijos. Todos los fenómenos de la vida entran o se cumplen en el dominio de las categorías correlativas de la necesidad y del tener.

Tal es el caso del filósofo alemán Martín Heidegger y de varios franceses (Sartre, Camus, etc.), que se consideran como lo más característicamente existencialista y el producto típico de su época. Uno y otros (el alemán y los franceses) representan las dos caras de una filosofía que afirma sólo lo concreto y existente, la existencia sin trascendencia.

1.3.2. Jean Paul Sartre

La influencia de Nietzsche fue decisiva para el pensamiento filosófico del siglo XX. El existencialismo encontró en su irreverencia y sugerencias una postura incitante. Uno de los filósofos más influyentes del siglo pasado, Martin Heidegger, dedicó un amplio estudio a

⁴⁷Prini, Pietro. *Historia del existencialismo. De kierkegaard a hoy*, Edit., Herder, Barcelona, 1992, p. 137.

Nietzsche. Bajo la influencia de Heidegger, Jean-Paul Sartre recorrió su propio camino hacia la formulación de una filosofía existencialista. Después de “la caída” de la dualidad mundo aparente-mundo verdadero, que en Nietzsche tuvo resonancia especial, la filosofía se dedicó a la búsqueda de lo concreto y a la explicación de la realidad humana. La filosofía quiso ser directa y aprehensible para la mayoría de los hombres. Se hizo de un tono intimista. La expresión de esa voluntad de claridad personal se puede apreciar en los textos de José Ortega y Gasset, en el esquema del existencialismo propuesto por Nicola Abbagnano, o en la literatura de Albert Camus⁴⁸.

La extensión y popularidad que así obtuvo el existencialismo se anticipa también en la obra de Nietzsche. La acción de muchos de los que se han acercado, irresponsablemente, a la filosofía de la existencia es, cuando menos, nociva. Martin Heidegger es objeto de reflexiones semejantes a aquellas con que se ataca a Nietzsche. Si bien por su afiliación al partido nazi es más difícil argumentar a su favor, quien esté preocupado por el texto tendrá que darse cuenta, tarde o temprano, de lo intrascendente de esas acusaciones. El existencialismo ha sido, pues, una filosofía que corrientemente se malinterpreta y vulgariza.

La capacidad de comunicación de esta filosofía se manifestó en la obra de Jean-Paul Sartre. Así pues Sartre no sólo escribió tratados filosóficos, en los que empleó un lenguaje técnico, sino que también dedicó tiempo al género literario y dramático. Ciertamente, la forma poética de Nietzsche puede ser vista como un antecedente de la tendencia literaria

⁴⁸ Jolivet, Régis. *Op. Cit.*, p. 298.

del existencialismo⁴⁹. Pero también en otro precursor de Sartre, Sören Kierkegaard, se presentó el desenvolvimiento hacia formas de escritura no filosóficas.

El mismo Martin Heidegger realizó estudios de poesía y la escribió. La caracterización del existencialismo de Jean-Paul Sartre está expuesta tanto en su obra literaria como a su obra filosófica. La última tiene la ventaja de expresar, en un lenguaje diferenciado de ideas y argumentos, a la filosofía del pensador francés. En ella se apoyará el siguiente comentario. El tratado ontológico por excelencia de Sartre se titula *El Ser y la Nada*. En él, Sartre sintetizó parte de la fenomenología de Edmund Husserl y de la filosofía de Martin Heidegger. La pregunta que abre el texto es si la filosofía ha triunfado en la eliminación de la dualidad del mundo. El pensamiento moderno realizó un progreso considerable cuando redujo lo existente a la serie de apariciones que lo manifiestan.

Se aspiraba, así, a suprimir un cierto número de dualismos que estorbaban a la filosofía y a remplazarlos por el monismo del fenómeno. ¿Se tuvo éxito? Según Sartre, la filosofía cayó en un nuevo dualismo, el de lo finito y lo infinito. Ello se debe a que si la realidad del ser, a partir de la fenomenología, es pura apariencia, su objetividad no puede ser captada en la percepción del individuo.

La percepción es siempre subjetiva y finita, mientras que la objetividad es objetiva e infinita. La solución que Sartre buscó iba más allá de la reducción del ser, entendido como objetividad, a la pura apariencia. Siguiendo el idealismo de George Berkeley, podía decir que todo ser es percepción y, de tal forma, fundamentar la objetividad en la apariencia. Sin

⁴⁹ *Ibid.* 299

embargo, la idea de Berkeley establecía que la percepción es un acto de autoconciencia en el que el conocimiento se capta a sí mismo. A eso se le conoce como el “cogito reflexivo”. La autoconciencia, o el saber del saber, sería entonces la objetividad del ser⁵⁰.

El idealismo de la conciencia reflexiva, dice Sartre, deja en una nada al ser que debe sostenerla, pues ¿cuál es el ser de la conciencia reflexiva?, ¿cuál es el ser del conocimiento si éste sólo se conoce a sí mismo? El cogito reflexivo o el conocimiento autoconsciente suprime cualquier referencia y descansa sobre su subjetividad. Sujeto y objeto se confunden, y el conocimiento gira sobre sí mismo sin la respuesta a la pregunta por el ser. Por lo tanto, según Sartre, el primer paso de una filosofía debe ser, entonces, expulsar las cosas de la conciencia y restablecer la verdadera relación de ésta con el mundo, a saber, que la conciencia sea conciencia posicional del mundo.

Toda conciencia es posicional al trascenderse para alcanzar un objeto, y ella se agota en esa posición misma: todo lo que hay de intención en mi conciencia actual está dirigido hacia lo exterior, hacia las apariencias. La conciencia es intencional y posicional. Intencional porque se dirige siempre a un objeto fuera de ella misma; posicional porque da las coordenadas espacio-temporales de ese objeto externo. Por lo tanto, concluye Sartre, el ser de la conciencia sólo se explica por medio de un estado prerreflexivo.

⁵⁰ Pero Immanuel Kant ya había desarrollado esa tesis en su *Crítica de la razón pura*. Edit. Tecnos, Trad: Manuel García Morente, Madrid, 2002.

Además, la conciencia debe permanecer en el ámbito de lo fenoménico para eludir cualquier dualidad y salvar las apariencias: “Así no hay ninguna especie de primado de la reflexión sobre la conciencia reflejada: aquella no revela a ésta a sí misma. Todo lo contrario, es la conciencia no-reflexiva que vuelve la reflexión posible: hay un cogito prerreflexivo que es la condición del cogito cartesiano.”⁵¹

La esencia de la conciencia está implícita en su existencia. El ser de la conciencia es un acto prerreflexivo que presupone todo acto posterior de conocimiento. Esta conciencia anterior fue llamada por Sartre subjetividad o inmanencia del ser en sí.

El terreno del ser es el de la existencia y ésta se compone por una relación entre las cosas, o ser-en-sí del mundo, y la subjetividad intencional y prerreflexiva de la conciencia, o *ser-para-sí*. Sartre se sirvió para caracterizar esta relación de la expresión de Heidegger “*ser-en-el-mundo*”. La fenomenología derivó entonces en el existencialismo. De ese modo Sartre expresó la famosa frase que define al existencialismo: “la existencia precede a la esencia.”⁵²

El ser de las cosas es inerte y pasivo y el hombre le da sentido y dirección con su actividad. El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero, ¿qué queremos decir con esto sino que el hombre tiene una

⁵¹ *Ibid.*

⁵² Jean Paul, Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Edit. Folio, Barcelona, 2006, p. 20.

dignidad mayor que la piedra o la mesa? Porque queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse al porvenir.

El existencialismo, como lo entendió Sartre, no cree en Dios. ‘La muerte de Dios’, metáfora de su devaluación, elimina el determinismo en la moral y el mundo. A partir de la desaparición de Dios, el hombre se reconoce como un ser que actúa desde la libertad⁵³. Si en efecto la existencia precede a la esencia, el hombre no se podrá jamás explicar por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo, no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad.

Se puede entender, por otra parte, que si Dios no existe, entonces no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tenemos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solos, sin excusas. Es lo que se ve expresado en Sartre el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo y, sin embargo, por otro lado, libre, porque una vez arrojado al mundo es responsable de lo que hace.

El hombre está condenado a inventar al hombre, dice Sartre. La condena del hombre lo somete a la libertad y con ella a su desamparo. Si el hombre es libre por condición, entonces sólo se tiene a sí mismo para tomar decisiones. Algunos hombres no querrán asumir tal responsabilidad y se sumarán a las filas ingentes de los hombres de mala fe, a los

⁵³Jean Paul, Sartre, *El ser y la nada, Ensayo de ontología fenomenológica*, Buenos Aires, Edit.Losada, 1993.p. 56

que depositan en otro su responsabilidad. La moral, para el hombre libre y responsable, siempre remite a una situación concreta. El existencialismo niega la preexistencia de una moral universal y general.

El camino de Sartre hacia el existencialismo pasó por la ontología fenomenológica de Edmund Husserl, como también por la filosofía de Martin Heidegger, estas dos fueron la base de su pensamiento. Detrás de ellos, está Friedrich Nietzsche, sin duda hay diferencias entre unos y otros, así, por ejemplo, entre Husserl y Heidegger.

Sin embargo, su pensamiento fue la diversa formulación de un mismo tema: el hombre y su realidad, en Nietzsche y en Jean-Paul Sartre, en Heidegger, la experiencia del nihilismo fue un proceso central. Para Sartre, esa experiencia se resume en el saber de la libertad del hombre. La angustia es una propiedad inherente a la responsabilidad de la libertad. Se puede decir que la angustia es síntoma de una existencia auténtica del hombre.

Por eso el hombre, en la filosofía de Sartre, no logra librarse del dualismo ontológico. El existencialismo sartreano cree aún en el valor universal de la moral, aunque sea sólo en el nivel del “como si”. Esto quiere decir, aún en el grado de “como si” el hombre eligiera por todos los hombres. Ciertamente, ese resabio de utopismo lo separa de Nietzsche

El existencialismo sartreano se funda en la experiencia del absurdo. La cosa en sí, los objetos son cuerpos inertes. La intencionalidad de la conciencia no se puede hipostasiar a las cosas. El nihilista descubre que la intención es de él, es su conciencia. Pero el sentimiento del absurdo y de la transitoriedad de su vida lo agobia hasta la desesperación. El nihilista continúa atado fuera de su finitud, está descentrado de sí mismo. Sartre parece

superar ese estado psicológico con el principio del “cogito prerreflexivo” y la conciencia posicional del mundo.

Cuando decimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros se elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser [...] Si se es obrero, y se elige adherirse a un sindicato cristiano, en lugar de ser comunista; si por esta adhesión quiero indicar que la resignación es en el fondo la solución que conviene al hombre, que el reino del hombre no está en la tierra, no comprometo solamente mi caso: quiero ser un resignado para todos; en consecuencia mi acto ha comprometido a la humanidad entera. Y si quiero —hecho más individual contraer nupcias, tener hijos, aún o el casamiento depende únicamente de una propia situación, o de una pasión o de un deseo, con esto no se encamina solamente, sino que encamina a la humanidad entera en la vía de la monogamia. Así se es responsable para sí mismo y para todos, y se a cierta imagen del hombre que se ha elegido; eligiéndose, ha elegido al hombre.

Regresando a la idea más representativa del pensamiento sartreano en donde nos dice “el hombre está condenado a ser libre”, resulta también, que el ser humano se crea libremente los condicionamientos y los obstáculos cuando los proyectos previamente trazados son erróneos.

De la libertad derivan varias implicaciones, por ejemplo la responsabilidad, el hombre es plenamente responsable del modo de ser que va adquiriendo a lo largo de su existencia.

De alguna manera, la libertad resulta incómoda, debido a que hay que saber qué hacer con ella, por lo tanto será la causa de una gran angustia.

El existencialismo no cree en normas generales válidas para todos, no tiene un sentido de referencia o sea que el hombre bajo su responsabilidad debe crear sus propias normas. Cuando el hombre toma una elección, tiene inseguridad sobre si es buena o mala, por lo tanto va acompañada de angustia.

Puede suceder que ante este miedo a la angustia, que produce una elección, el ser humano traté de engañarse a sí mismo depositando la responsabilidad sobre algo ajeno, ya sea Dios, el ambiente o la herencia; a esto Sartre lo denomina la mala fe y un ejemplo que da para ilustrar a este concepto es el siguiente:

Una muchacha está sentada con un hombre, ella sabe bien que él desearía seducirla. Pero cuando él le toma la mano, ella intenta evitar la decisión de aceptarla o rechazarla, pretendiendo no darse cuenta deja la mano como si no fue consciente de la situación. Pretende ser un objeto pasivo y no un ser consciente de que es libre y la responsabilidad queda depositada sobre el otro»⁵⁴

Dentro del existencialismo ateo el hombre solamente se comprende a través de sí mismo, se encuentra abandonado a sus propias fuerzas; no tiene fe ni cree en la trascendencia. Al no encontrar un apoyo divino su vida entra en la angustia y concluirá que la existencia es efímera y absurda. De esta forma, el tema central en la obra de Sartre es la existencia o la realidad humana, es decir, el hombre es su existencia concreta y es siguiendo a Heidegger, un ser en el mundo.

⁵⁴ *Ídem*

A su vez, Sartre concibe a la existencia humana como existencia consciente. El ser del hombre se distingue del ser de la cosa por ser consciente.

La existencia humana es un fenómeno subjetivo, en el sentido de que es conciencia del mundo y conciencia de sí; en este punto se diferencia de Heidegger, quien deja fuera de juego a la conciencia.

La otra fuente teórica que Sartre encuentra, para abordar su teoría de la conciencia y que le asegura el concepto de unidad de conciencia, es la fenomenología de Husserl. La fenomenología le servirá como método para elaborar una teoría de la conciencia, que le permita comprender la existencia humana; el concepto teórico central es el de la intencionalidad de la conciencia.

Para Husserl la estructura fundamental de la conciencia es la intencionalidad, es decir, la propiedad de todo acto de conciencia es estar referido a algo, a un objeto o al mundo entero; por lo tanto, la conciencia se agota en ese estar dirigido hacia el objeto.

Sartre dirá que es una fuga, es un arrancarse más allá de sí mismo hacia lo que no es ella, hacia el objeto. Por lo tanto la conciencia carece de interior.

Sartre agrega que el mundo es exterior, por esencia, a la conciencia pero a su vez la conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo.

Sin embargo se diferencia de Husserl, pues este afirma la existencia de un yo unificador de la conciencia, la conciencia se unifica escapándose hacia el objeto, no es necesario ese yo.

Como se ha podido observar, a lo largo de este capítulo, el existencialismo es la base teórica a partir de la cual, en esta investigación, es posible abordar la libertad humana, ya que sirve como recurso para plantearse la presencia de distintas problemáticas del hombre

en su realidad concreta. Es por esto que, visto desde la óptica de Sartre, la libertad se visualiza como una condición humana que contiene en sí misma los elementos que permiten la gestación del vacío existencial.

Capítulo 2.

LA LIBERTAD, CONDICIÓN HUMANA

Una vez que en el capítulo anterior se abordaron los fundamentos teóricos del existencialismo, en tanto corriente filosófica que sirve como telón de fondo para comprender los acontecimientos del hombre en su devenir histórico, en esta parte de la investigación se realiza un análisis acerca de la libertad, como una condición que se manifiesta en todos los ámbitos de la vida humana y que, por lo mismo, es posible aludir a ella como un concepto discutible que igual lleva al hombre a una posición optimista que a otra pesimista, pero ambas dentro de la misma suposición: “reconocer una *naturaleza humana* eterna e inmutable, [que al mismo tiempo] debe ser mejorada o recuperada”.⁵⁵

Indiscutiblemente la realidad humana se niega a la revelación de su nada, que se manifiesta a través de la temporalización, pues sólo mediante ella el hombre se sitúa en determinado espacio y tiempo que le hacen ver, en él mismo, la posibilidad de constituirse como presente y futuro. Esto implica que la temporalidad está en constante relación con la libertad, ya que “soy libertad en la posibilidad”.⁵⁶

⁵⁵ Garzón Bates, Mercedes, *Romper con los dioses*, Edit. Torres Asociados, México, 2002, p. 12.

⁵⁶ Romano Muñoz, José. *Hacia una filosofía existencial. Al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica*, Edit. Imprenta universitaria, México, 1953, p. 72.

Cabe resaltar que la temporalidad, en su íntima esencia conlleva a la muerte como la única posibilidad de la que el hombre tiene certeza este ser para la muerte. Es su única posibilidad insuperable, segura, cierta, absoluta y extrema. No obstante, también se convierte en el fundamento de todas las posibilidades hacia las que se proyecta para realizarlas, y que ha de cumplirlas aún en el seno de la angustia que implica la existencia.

Así entonces, solo queda la existencia, esto es, “ser lo que no se es, no ser lo que se es”,⁵⁷ ante lo cual emerge inevitablemente la elección como vía de la libertad que, como bien lo señala Sartre: “Eso somos; eso estamos condenados a ser”.⁵⁸

Lo anterior quiere decir que la condición humana hace que haya un mundo, como la libertad hace que haya una situación: si la realidad humana no se presenta a las cosas, si no se elige, ni hay un mundo ni hay situaciones. Y como el hombre elige todo lo que es, es totalmente responsable; por ello, la elección libre que el hombre hace de sí mismo se identifica absolutamente con eso a lo que se la da su destino.

2.1 La Libertad y sus diversas acepciones.

Uno de los temas cruciales sobre los que reflexiona la ética es el problema de la libertad, puede decirse que es uno de los tópicos más recurrentes de los últimos años. Su importancia radica no sólo en tanto elemento teórico sino también en su aplicabilidad a la vida concreta

⁵⁷ *Ibid*, p. 74.

⁵⁸ Jean Paul, Sartre, *El existencialismo es un humanismo*. p. 21

y común en todos los ámbitos del quehacer humano, aunque quizás no de manera consciente en todos.

Sólo cabe hablar de comportamiento moral, cuando el sujeto que actúa se hace responsable de sus actos, pero esto a su vez entraña el supuesto de que el sujeto es libre. Empero, si no aceptamos el supuesto de que el hombre es libre, no podemos responsabilizar a nadie de sus actos y, por tanto, tampoco podemos hablar de comportamiento moral, mucho menos hacer teorías acerca de la moral.⁵⁹

Así pues:

No hay ética⁶⁰ sin libertad. Aún dentro de una concepción “determinista” - como pudiera serlo, por ejemplo, la Ethica de Spinoza – hay “ética” propiamente dicha porque no hay un determinismo absoluto, porque, implícitamente, está presente la libertad, o sea, la capacidad de “opción”, de “valoración” y de “decisión”, porque existen, de un modo u otro, alternativas y posibilidades abiertas, porque la realidad ética, en suma, es obra del “esfuerzo” y la “lucha” del “empeño” y la “acción” constantes y voluntariamente asumidos.⁶¹

⁵⁹ Entendiendo por moral el modo de actuar del hombre, a diferencia de la ética que es una ciencia normativa o fundamentación científica de tal o cual sistema moral.

⁶⁰ El término ETHOS tiene originariamente una gran riqueza de sentidos, tras el significado más común y simple de ethos como “segunda naturaleza” o “naturaleza moral”, resuenan al mismo tiempo significados esenciales tales como la morada interior, el hábitat espiritual del ser humano (su horizonte espacio-temporal), el modo de ser “habitual”, la cualidad de vivir, la “forma de ser”, la disposición o actitud ante el mundo y ante los otros, el “carácter” del hombre, su libertad misma su ser ético. En el ethos se funden la naturaleza y la libertad, es la literal “sobre-naturaleza” humana, clave misma de la ética: libre y necesaria, necesaria y libre, al mismo tiempo. Cfr. González, Juliana. *El Ethos destino del hombre*, pp. 9-12.

⁶¹ González, Juliana. *Ética y libertad*, Op. Cit., 10.

Las respuestas a la pregunta de sí el hombre es libre son múltiples y éstas podrán no resolver o sólo resolver parcialmente el problema, pero lo que sí pueden darnos es la posibilidad de crear una idea propia y concreta de la libertad que nos sirva en la vida cotidiana, pues a esto se debe el carácter práctico de la ética.

Así pues, la libertad ha sido definida como autodeterminación o autocasualidad; según esta concepción, la libertad es ausencia de condiciones y límites, por tanto, no sufre limitaciones y no tiene grados, se expresa diciendo que es libre lo que es causa de sí mismo.⁶² Aquí tenderemos que preguntarnos ¿quién o qué es causa de sí mismo? Alguien contestará – Dios es causa de sí mismo- por tanto, es el único ser libre, según esta concepción. Sin embargo si entendemos la autocasualidad, como autogobierno tal como la entiende Aristóteles.

Siendo el fin el objeto de la voluntad, y la materia de deliberación y de elección los medios para alcanzar el fin, síguese que los actos por los que, de acuerdo con la elección, disponemos de tales medios, son voluntarios. Por tanto, en nuestro poder está la virtud como también el vicio. Porque donde está en nuestra mano el obrar, también está el no obrar, y donde está el no, también el sí.⁶³

Luego, el hombre sí puede autogobernarse, es decir, ser libre. Pero es fácil que el ser humano se crea autónomo sin serlo, porque entienda la libertad sólo como libertad

⁶² Podemos entender por causa de sí mismo o “causa sui”:

a) El que no es causado o engendrado por otro ser o fenómeno, por tanto, en este sentido, sólo Dios es causa de sí mismo.

b) También podemos entender por “causa sui” la autodeterminación o autogobierno, tal como lo entiende Aristóteles, para él el hombre es causa de sí mismo, es decir, es libre absoluta e incondicionalmente.

⁶³ Aristóteles, *Et. Nic.* III 5, 1 II 3b 10.

negativa: ausencia de normas (estado de naturaleza, según Hobbes⁶⁴), y no como capacidad de gobernarse a sí mismo. Pero también es fácil que el hombre tema al autogobierno y trate de eludirlo, engañándose a sí mismo, excusándose en las circunstancias.

También se ha identificado a la libertad con la necesidad, esta concepción está estrechamente ligada con la concepción anterior, todavía hace referencia al concepto de “causa sui”, pero como tal, la libertad es atribuida al todo y no a la parte, no al hombre en particular, sino al orden cósmico divino.⁶⁵

El origen de esta concepción se encuentra en los estoicos, éstos consideraban que la libertad consiste en la autodeterminación y, por consiguiente, sólo el sabio es libre. El sabio será aquel que viva conforme a la naturaleza, el hombre que se atiene al orden divinamente impuesto por Dios en el mundo, es decir, el hombre que entiende el sentido del universo y el puesto del hombre en el universo. Para los estoicos, el hombre es racional y, por ende, aunque siempre haya de actuar según las leyes naturales, tiene el privilegio de conocer esas leyes y de aceptarlas conscientemente, por ejemplo, para Epicteto “la verdadera libertad consiste en querer que las cosas sucedan, no como se te antoja, sino como suceden”.⁶⁶

⁶⁴ Cfr. Hobbes, T. De Cive, I - 7

⁶⁵ Estamos siempre en el ámbito de la concepción que identifica a la libertad con la autocasualidad de una totalidad metafísica, sin olvidar que también puede ser una totalidad política o social, o sea con la necesidad mediante la cual se realiza tal totalidad

⁶⁶ Epicteto, *Manual y máximas*, Op. Cit., 42

Por consiguiente: “Hemos de organizar lo mejor posible lo que depende de nosotros y servirnos de las demás cosas tal como vienen”.⁶⁷ Esta definición de libertad encierra más bien un determinismo y resignación consciente.

Actualmente la libertad es definida como un valor,⁶⁸ por ejemplo. Los países democráticos pugnan por la libertad y la igualdad, incluso algunos filósofos la definen como un derecho individual:

La ética hace tiempo que se desarrolla en torno a unos derechos fundamentales que son, en definitiva, derechos individuales, y de los cuales el primero es la libertad. No hay ética, por otra parte, sin autonomía, sin la conciencia del sujeto moral de su capacidad para crear o aceptar libremente sus normas de conducta.⁶⁹

De tal manera, el término libertad tiene múltiples significados – es un ideal, un derecho, tiene carácter causal, es considerada ontológicamente, etc., - de los cuales no nos podemos ocupar en su totalidad, pues en caso de hacerlo nos perderíamos en una totalidad a cambio de un mínimo de profundidad y coherencia. Por tanto, sólo nos ocuparemos de la teoría de la libertad de Sartre, él cual considera a la libertad desde un nivel ontológico.

Normalmente la libertad se entiende como posibilidad o elección, según esto, la libertad es limitada y condicionada, esto es, finita. Pero para Sartre, la libertad no es

⁶⁷ Epicteto, *Disertaciones* I, I, 17

⁶⁸ Aquí, entiendo valor como ideal, como algo deseable, sin entrar en controversia de si los valores son objetivos o subjetivos, si algo vale porque lo deseo o lo deseo porque vale. De tal manera, el ideal de la democracia es alcanzar la libertad y la igualdad entre los hombres. *Cfr.* Bobbio, N. *El futuro de la democracia*, p. 30

⁶⁹ Camps, Victoria. *Paradojas del individualismo*, p. 13.

simplemente esa capacidad de elegir, sino que la libertad es fundamento del ser humano. Sartre no concibe la libertad como una propiedad que pertenezca entre otras a la esencia del ser humano, la libertad humana precede a la esencia del hombre y la hace posible, la esencia del hombre está en suspenso en su libertad: “Lo que llamamos libertad es, pues, indistinguible del ser de la realidad humana. El hombre no es primeramente para ser libre después: no hay diferencia entre el ser del hombre y su ser libre”.⁷⁰ “La libertad, en efecto, será concebida ahora ontológicamente, y no ya como un vacío de carácter formal o legal (como carencia de determinaciones causales naturales), sino como una indeterminación real y radical: como vacío de ser”.⁷¹

Pero la teoría de la libertad de Sartre no es una teoría aislada, para comprenderla debemos contextualizarla en la teoría existencialista del mismo, es por ello que, antes de hablar de lleno sobre el problema de la libertad, trataré de dar una visión clara y concreta sobre el existencialismo sartreano y, por ende, sobre su concepto de hombre.

2.1.1. El problema de la Libertad.

A lo largo de la historia, la libertad se ha entendido de distintas formas, se le ha considerado un acto de voluntad, de autodeterminación e indeterminación, incluso elección; pero desde el punto de vista del existencialismo y, concretamente, desde la perspectiva sartreana, *la libertad es integral, compromete al hombre mismo en tanto que*

⁷⁰ *Ibid.*, 23

⁷¹ *Idem.*

ser distinto de todos los otros entes. Así, la libertad existe en tanto que actuamos como somos y en tanto que nuestros actos contribuyen a hacernos.

En el transcurso de los hechos históricos se ha hecho evidente que el hombre ha ejercido su libertad sobre la libertad del otro, lo que ha provocado un conflicto entre libertades, deviniendo la mayoría de sus veces en actos violentos. Es por eso que este aparatado es pertinente para el planteamiento sobre el problema de la libertad.

El concepto de libertad⁷² es un tema obligado en el pensamiento filosófico, ya que está indiscutiblemente ligado al hombre en tanto que ser dotado de intencionalidad. A través de la apropiación de su libertad modifica el mundo y genera resultados previstos y no previstos.

Esto no significa que deban preverse todas las consecuencias de un acto. La adecuación del resultado a la intención es, en este caso, suficiente para que podamos hablar de acción. Pero, si ha de ser así, comprobamos que la acción implica necesariamente como

⁷² El vocablo latino *liber*, del cual deriva “libre”, en la antigüedad se refería al hecho de que el hombre sólo podía ser libre si no era esclavo. Posteriormente, se comenzó a considerar a la libertad como característica del orden de la razón. [Solamente es libre el hombre en cuanto ser racional y dispuesto a actuar como ser racional]. Cfr. José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, T. III, p. 2143.

su condición al reconocimiento de un “desiderátum”, es decir, de una falta objetiva o bien de una negatividad.⁷³

A partir de esto, se reconoce que la condición indispensable y fundamental de todo acto es la libertad del ser en acción. En palabras de Sartre: “hablar de un acto sin motivo es hablar de un acto al cual faltara la estructura intencional de todo acto”.⁷⁴ Así, este autor plantea que en la libertad humana es improbable encontrar un acto sin móvil, dado que es parte integrante de él.

De este modo, la libertad hecha acto permite al hombre develar y trascender el mundo hacia sus propias posibilidades, lo faculta como “un existente que se entera de su libertad [sólo a través de] sus actos”, a pesar de que es una propiedad de su naturaleza, una *textura* de su ser.⁷⁵ A partir de esto, la libertad es un elemento universal y permanente, que abarca lo mismo manifestaciones positivas, que negativas, en todos los campos y niveles. A decir de Juliana González:

La libertad ontológica es el fundamento de todas las modalidades de la libertad fáctica o existencial: de la libertad moral; de la libertad de acción y de pensamiento; de la libertad política, intelectual, artística, etc., así como de las negaciones de todas estas libertades en tanto que constitutivo ontológico, la libertad es la propiedad fundamental y distintiva del ser del hombre, genéricamente concebido; éste tiene un ser libre; lo cual significa, entre otras cosas, que en efecto su ser no es una naturaleza unívoca que se

⁷³ J. P. Sartre, *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, p. 537-538.

⁷⁴ *Íbid.*, p. 541.

⁷⁵ *Íbid.*, p. 544.

realice necesaria, uniforme y acabadamente en todos los hombres, en todos los tiempos, los lugares y las situaciones.⁷⁶

Desde esta perspectiva, se entiende que el hombre es libre en su ser mismo, sin importar cómo y qué tanto ejerza, de hecho, sus libertades, lo cual significa que no es un ser totalmente predeterminado, o “pre-programado e inalterable como ocurre con los demás seres”,⁷⁷ en todo caso es, al mismo tiempo, un ser determinado e indeterminado, real y posible.

Así, la libertad alude a una condición ontológicamente abierta, susceptible de variación y gestación, de hacerse o deshacerse de diferentes maneras; lo cual implica que “el hombre está condenado a ser libre”,⁷⁸ es decir, que no puede encontrar otros límites a su libertad que ella misma.

La libertad limitada por sí misma se enfrenta a su propia sofocación, pues ha quedado bajo el peso del ser. Un ser indeterminado que, ante la vastedad de opciones que le presenta su realidad, le surge la angustia (entendida como la ausencia total de justificación, al mismo tiempo que la responsabilidad con respecto al otro), como único fin de su libertad, obligándolo a hacerse en vez de ser. Una piedra no puede dejar de gravitar, mas el hombre puede muy bien no hacer eso que tiene que hacer. Una piedra que fuese medio inteligente al observar esto, acaso dijera: ¡Qué suerte ser hombre! Yo no tengo más remedio que caer, caer siempre. En cambio, lo que el hombre tiene que hacer, lo que el hombre tiene que ser,

⁷⁶ Juliana González, *Ética y libertad*, p.300.

⁷⁷ *Ídem*.

⁷⁸ J. P. Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 62.

no le es impuesto. Pero esa piedra imaginará pensaría así porque es sólo medio inteligente. Si lo fuese del todo advertiría que ese privilegio del hombre es peligroso, porque implica que en cada instante de su vida el hombre se encuentra ante diversas posibilidades de hacer y de ser, y que es él mismo, quien bajo su exclusiva responsabilidad, tiene que resolverse por una de ellas; y que para resolverse a hacer esto y no aquello tiene, quiera o no, que justificar ante sus propios ojos la elección, es decir, tiene que descubrir cuál de sus acciones posibles en aquel instante es la que da más realidad a su vida, la que posee más sentido, la más suya.⁷⁹

Afirmar que la angustia es parte de la libertad limitada, es reconocer que el hombre posee una conciencia investida por la negatividad que le plantea su condición histórica, y lo lleva a descubrir que *su libertad* “depende enteramente de la libertad de los otros, y que la libertad de los otros depende de la [suya]”.⁸⁰ Dicho de otro modo, lo que lo define como un ser libre es la responsabilidad de la libertad del otro, por lo tanto: “no pued[e] tomar [su] libertad como fin, si no tom[a] igualmente la de los otros como fin...”.⁸¹

Desde la perspectiva sartreana, el proceso de reconocimiento de la libertad del otro a partir de la propia libertad, coloca al hombre en una contradicción consigo mismo y con la *otredad*, ya que en su interior existe una dicotomía radical entre el ser para otro (en sí) y el ser para sí (el primero, total determinación, el segundo, libertad absoluta).

⁷⁹ Cfr. J. Ortega y Gasset, *op. cit.*, pp. 31-32.

⁸⁰ Pietro Prini, *Historia del existencialismo. De Kierkegaard a Hoy*, p. 214.

⁸¹ *Ídem.*

2.1.2. Determinismo e Indeterminismo.

Es preciso señalar, una vez más, que tanto el determinismo, como el indeterminismo, tienen argumentos más o menos plausibles a su favor, pero ninguno definitivo; sin embargo, como se dijo anteriormente, no podemos reflexionar sobre la moral o hacer teorías éticas si no damos por supuesta la libertad. La teoría de la libertad de Sartre plantea un tipo de libertad ontológica⁸² que precede a la esencia del hombre y la hace posible,⁸³ no hay un hombre determinado y finito, todo lo contrario, el hombre es indeterminado y el ser del hombre es infinito, esto es, sus posibilidades de ser son infinitas.

Lo que llama Sartre libertad es, pues, indistinguible del ser de la realidad humana a la teoría de la libertad de Sartre es que él no concibe la libertad como simple capacidad de elección sino como fundamento del ser humano. Sin la libertad el hombre sería un “*en-sí*”:

El ser en-sí no tiene un adentro que se oponga a un afuera, y que sea análogo a un juicio, a una ley, a una conciencia de sí. El en-sí no tiene secreto: es nacido. En cierto sentido, se le puede designar como una síntesis. Pero la

⁸² Uno es efectivamente el nivel ontológico de la libertad (que lleva en sí tanto la afirmación como la negación fáctica de la libertad), y otro el de los diversos sentidos ónticos o existenciales en que ella se realiza verdaderamente (como libertad psicológica, histórica, política, ética, etc.) cada uno de los cuales tiene características propias y plantea problemas específicos, irreductibles entre sí”. González, Juliana. *Op. cit.*, p 311.

⁸³ “El hombre tal como lo concibe el existencialista, si no definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay una naturaleza humana, porque no hay un dios para concebirla”. Sartre, J.P. *El existencialismo es un humanismo*, p 16.

más indisoluble de todas: la síntesis de sí consigo mismo. Resulta, evidente, que el ser está aislado en su ser y no mantiene relación alguna con lo que no es él.⁸⁴

En otras palabras, el “en-sí” es lo que es, pero el hombre no es un “en-sí”, el hombre tiene conciencia y ésta, a su vez, se define como revelación revelada de los existentes, los cuales no se develan a sí mismos, pues no pueden despojarse de su ser, pues el “en-sí” no es conciencia, el “en-sí” simplemente es.⁸⁵ Si fuésemos como el “en-sí” (cerrados y acabados) todos los hombres seríamos iguales y ¿para qué queremos ser todos iguales?, ¿qué sentido tendría la vida si todos fuésemos iguales? El hombre se diferencia del “en-sí” por la acción, por la transitividad de su ser, por sus infinitas posibilidades de ser, esto es, por su libertad.

Así pues, nos enfrentamos a dos modos de ser radicalmente distintos, por un lado, el “para-sí” que se define por sus posibilidades y, por otro, el “en-sí” que no es jamás ni posible, ni imposible: simplemente es y escapa a la temporalidad, pues la temporalidad adviene al mundo por el “para-sí”, ya que el “para-sí” puede tomar conciencia de él como no siendo ya y descubrir su falta de ser:

El para-sí surge como nihilización del en-sí, esta nihilización se define como proyecto hacia el en-sí: entre el en-sí nihilizado y el en-sí proyectado el para-sí es nada. Así, el objetivo y el fin de la nihilización que soy es el en-sí.

⁸⁴ Sartre, J.P. *El Ser y la Nada*, p 35.

⁸⁵ “Se trata ahora del dualismo irreconciliable entre “el Ser” y “la Nada”, entre lo que Sartre conceptúa como ser-en-sí (necesidad) y ser-para-sí (libertad)”. González, Juliana. *Op. cit.*, p 13.

Luego la realidad humana es deseo de ser-en-sí. Pero el en-sí que ella desea no puede ser puro en-sí contingente y absurdo.⁸⁶

Pues el “para-sí” desea “ser en-sí-para-sí”.⁸⁷ Al descubrir su falta de ser, es decir su nada de ser, el “para-sí” o ser humano desea alcanzar el ser, aunque nunca lo logre, pues siempre está en aplazamiento. Por tanto, el “para-sí” actúa por su falta de ser, en cambio, el en-sí no actúa pues es pleno de ser.

De tal manera, el “para-sí” es libre, pues tiene infinitas posibilidades para elegir su ser, pero es necesario ser consciente para elegir y es necesario elegir para ser consciente, por tanto, elección y conciencia son una y la misma cosa. La elección es elección de mí en el mundo y, al mismo tiempo, descubrimiento del mundo. Así, por ejemplo, el complejo de inferioridad es proyecto libre y global de mí mismo como inferior ante el otro, es la manera que elijo de asumir mi “ser-para-otro”⁸⁸ y mi ser en el mundo.

El proyecto fundamental que soy es un proyecto que no concierne a mis relaciones con tal o cual objeto particular del mundo, sino con el “ser-en-el-mundo” en su totalidad. Dicho de otro modo, un proyecto fundamental es lo que se elige en el mundo y esta elección debe ser constantemente renovada para poder ser. Así pues, nuestras elecciones

⁸⁶ Sartre, J.P. *Op. cit.*, p. 690.

⁸⁷ La conciencia es proyecto de fundarse a sí misma, proyecto de alcanzar la dignidad de en-sí-para-sí, o lo que es lo mismo, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios.

⁸⁸ Aunque generalmente los otros nos miran y objetivan de manera distinta de lo que pretendo ser.

son absurdas, no porque carezcan de razones, sino porque no ha habido posibilidad de no elegirse, es decir, estamos condenados a ser libres.⁸⁹

Pero esta libertad sólo se expresa por medio de nuestras acciones, pues podemos tener muchas posibilidades y no hacer nada. Los hombres son los únicos seres que son capaces de actuar, de modificar su figura en el mundo, disponiendo de medios con miras a un fin determinado.

Para que un acto sea libre, según Sartre, debe ser por principio intencional y debe tener un fin determinado, lo cual no significa que puedan preverse todas las consecuencias de este acto.⁹⁰ Para que el hombre actúe, hace falta que realice una doble nihilización, temporalizándose, es decir, debe romper con su propio pasado, negar lo que tiene de ser y mirar a su futuro, es decir, romper con su propio pasado, negar lo que tiene de ser y mirar a su futuro, es decir, descubrir su falta de ser y proyectarse al futuro, por ejemplo: debe negar o rechazar su infelicidad, para tratar de alcanzar la felicidad.

A diferencia de los deterministas, Sartre dice que lo que menos mueve a actuar no es lo que hay detrás, en el pasado, no estamos determinados a actuar de “x” manera porque

⁸⁹ El hombre es libertad, si Dios no existe, “no encontramos frente a nosotros valores u órdenes que legitimen nuestra conducta. Así, no tendremos ni detrás ni delante de nosotros, en el dominio luminoso de los valores, justificaciones o excusas. Estamos solo sin excusas. Es lo que expresaré diciendo que el hombre está condenado a ser libre. Condenado, porque no se ha creado a sí mismo, y sin embargo, por otro lado, libre porque una vez arrojado al mundo es responsable de todo lo que hace”. Sartre, J.P. *El existencialismo es un humanismo*, pp, 21-22.

⁹⁰ Las cursivas son mías.

haya una causa anterior, sino que tenemos un proyecto que nos impulsa, hemos descubierto nuestra falta de ser, nuestro vacío ontológico, lo cual nos motiva a actuar; deseo ser tal o cual, por tanto, realizo determinada acción, en caso contrario nuestros actos serían meras consecuencias. De tal manera, toda acción tiene un motivo o móvil para realizarla porque toda acción ha de ser intencional (la intención se hace ser eligiendo el fin que la anuncia), de lo cual no se deduce que el motivo o móvil sea causa de un acto, sino que es parte integrante del proyecto resuelto hacia un cambio, esto es, móvil o motivo-acto-fin se constituyen en un solo surgimiento.⁹¹

Pues como apunta Sartre “la adecuación del resultado a la intención es en este caso suficiente para que se puede hablar de acción”.⁹² *Con lo cual se difiere, pues en ocasiones no coincidirán nuestras intenciones con el resultado final y no por eso dejará de ser una acción intencional.* Puedo decir una mentira, ocultando una verdad que se supone dolorosa para otra persona, la intención es evitarle el dolor, por ejemplo: Se ocultó a un ser querido que tiene una enfermedad terminal, cáncer por nombrar alguna, para evitarle el dolor, pero tal vez mi ser querido hubiera preferido saberlo aunque le causara dolor, para poder

⁹¹ Sartre hace una distinción entre motivos y móvil. Sartre llama motivo a la captación objetiva de una situación determinada en cuanto esta situación se revela, a la luz de cierto fin, como apta para servir de medio para alcanzarlo, y móvil al hecho subjetivo o conjunto de deseos, emociones y pasiones que me impulsan a cumplir determinado acto. Por tanto, el acto racional ideal sería aquel para el cual los móviles fueran prácticamente nulos y que estuviera inspirado únicamente por una apreciación objetiva de la situación. Y el acto irracional o pasional será caracterizado por la proposición inversa. Sin embargo, ¿cómo los puedo distinguir?, ¿quién va a juzgar que actué basado en móviles o motivos? Y ¿quién dice que un acto es más racional que otro? Pero, más tarde, Sartre aclara que de hecho, móviles y motivos no tienen sino el peso que les confiere mi proyecto, es decir, la libre producción del fin y del acto conocido por realizar. Luego entonces, más valdría decir que los motivos y los móviles se entienden, en general, como la razón de un acto, esto es, el conjunto de consideraciones racionales que lo justifican, sin importar si son objetivos o subjetivos

⁹² Sartre, J.P. *Op. cit.*, p. 537.

aprovechar de la mejor manera sus últimos días de vida; así pues, aunque mi intención es buena, tal vez resulte inadecuada con el resultado obtenido y, sin embargo, no se puede decir que no haya actuado.

A partir de la definición anterior de acto libre, me pregunto ¿a qué estructura del ser pertenecen los seres vivos como las plantas y los animales? Y en especial los animales ¿si los animales son lo que son, como el “en-sí”, o realizan actos libres? Pues según la definición anterior, todo acto debe ser intencional y, por ejemplo: los animales cuando tienen hambre (falta de alimento) buscan con qué alimentarse, es decir, tienen un fin que es alimentarse y de alguna manera se procuran el alimento. ¿Serán actos libres los que realizan los animales? Quizás la respuesta a esta pregunta es la diferencia ontológica que existe entre el hombre y los animales, los animales sin ser cosas están plenos de ser y no eligen ser lo que son, simplemente son y no se están haciendo, mientras que el hombre se va construyendo su propio ser, pues es libre de elegir lo que quiere ser.

2.1.3. Las pasiones.

Por consiguiente, los actos son expresión de la libertad, pero la libertad no tiene esencia, sino que la libertad es fundamento. La libertad es precisamente la nada y obliga a

la realidad humana a “hacerse en vez de ser”.⁹⁴ Por tanto, el hombre es el existente que no es lo que es y que es lo que no es.⁹⁵ Pero si el hombre es lo que decide hacerse, es decir, es libre, entonces ¿por qué el hombre se deja llevar por las pasiones? Sartre dice que: “El existencialismo no cree en el poder de la pasión. No pensará nunca que una bella pasión es un torrente devastador que conduce fatalmente al hombre a ciertos actos y que por consecuencia es una excusa; piensa que el hombre es responsable de su pasión”.⁹⁶

Nuestro autor explica las pasiones diciendo que lo único que diferencia un acto voluntario, de un acto pasional, es que el primero es una decisión reflexiva y deliberada en relación con ciertos fines y el segundo no:

La pasión puede poner los mismos fines. Puedo por ejemplo, ante una amenaza, huir a todo correr, por miedo de morir este hecho pasional no deja de poner implícitamente como fin supremo el valor de la vida. Otro comprenderá, al contrario, que es preciso permanecer en el sitio, aun cuando la resistencia parezca al comienzo más peligrosa que la huida: “se hará fuerte”. Pero su objetivo, aunque mejor comprendido y explícitamente puesto, es el mismo que en el caso de la reacción emocional; simplemente los medios para alcanzarlo están más claramente concebidos; unos de ellos se rechazan como dudosos o ineficaces, los otros son organizados con más

⁹⁴ *Ibid.*, p. 546.

⁹⁵ Característica ontológica que Sartre plantea de la siguiente manera: el hombre juega con la ambigüedad nihilizadora de los tres el-taxis temporales... “afirmando a la vez que soy lo que he sido (el hombre que se detiene deliberadamente en un momento de su vida y se niega a tomar en consideración los cambios ulteriores), y que no soy lo que he sido (el hombre que, frente a los reproches y al rencor, se desolidariza totalmente de su pasado insistiendo en su libertad y en su recreación perpetua). En todos estos conceptos, que no tienen sino un papel transitivo el los razonamientos, y que son eliminados de la conclusión, como los imaginarios en el cálculo de los físicos, encontramos siempre la misma estructura, se trata de constituir la realidad humana como un ser que es lo que no es y que no es lo que es“. *Ibid.*, p. 104. Dicho de otra manera, el ser humano es al mismo tiempo su propio pasado y su propio porvenir en cuanto negación continua de sí mismo.

⁹⁶ Sartre, J. P. *El existencialismo es humanismo*. p. 22.

solidez. La diferencia recae aquí sobre la elección de los medios y sobre el grado de reflexión y explicación, no sobre el fin.⁹⁷

Pero ¿cómo vamos a medir el grado de reflexión de los actos para distinguirlos? Además, Sartre había dicho que para que una acción fuera o fuese libre debería ser intencional. Por otro lado, en el ejemplo que nos propone Sartre, nos dice que en una situación de amenaza una persona puede actuar de una manera “más” reflexiva que otra y que ambas lo que desean es salvar la vida, pero en primer lugar, puede que esta situación de amenaza se me imponga y no haya elegido estar en ella, no puedo decir que fin haya sido estar en esta situación de peligro, por lo cual, tampoco puede decirse que sea un acto libre, por ejemplo, si se está en el décimo piso de un edificio y comienza a temblar, definitivamente un fin va a ser salvar la vida y se deliberara con respecto a los medios para salvarse, se es consciente del peligro, sin embargo, es una situación extrema que no se proyectó, por lo que se concluye que no siempre se es libre o que se es libre de “ser” lo que se es, pero no se es responsable de lo que ya no se es, por ejemplo: no se es responsable de un huracán, puesto que no se elige o no se puede producir. Aquí hay que aclarar que más tarde, el mismo Sartre planteará algunos límites de la libertad.

Pero entonces, ¿cómo se puede dar cuenta de que se es libre? Sartre dice que en la experiencia, la angustia es la que revela al hombre su libertad pero, “el hombre toma conciencia de su libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma”.⁹⁸ Esta angustia es producto del enfrentamiento con la pluralidad de posibilidades de ser y del descubrimiento de que al elegir una de esas

⁹⁷ Sartre, J.P. *El ser y la nada*, p. 549.

⁹⁸ Sartre, J.P. *Ibíd.*, p. 71

posibilidades, nos comprometemos no sólo con nosotros, sino con los demás, además, también nos damos cuenta y nos angustia renunciar a las demás posibilidades.

2.1.4. La angustia.

La angustia⁹⁹ se distingue del miedo, en que el miedo es miedo de los seres del mundo, mientras que la angustia es angustia ante sí mismo; podemos distinguir dos tipos de angustia, la angustia ante el porvenir y la angustia ante el pasado.

La angustia ante el porvenir se caracteriza por una obligación perpetuamente renovada de hacer el yo que designa al ser libre. El hombre no tiene una esencia como bien apunta Sartre, sino que tiene la posibilidad de hacerse: “la angustia, en efecto, es el reconocimiento de una posibilidad, es decir, que se constituye cuando la conciencia se ve escindida de su esencia por la nada o separada del fruto por su misma libertad”.¹⁰⁰ En cuanto a la angustia que se presenta ante el pasado, ésta se presenta cuando nos damos cuenta de la total ineficacia de las resoluciones que tomamos en el pasado, pues en el pasado se eligieron ciertas conductas, se eligió un ser futuro, cuando este futuro se

⁹⁹ Entre los existencialistas, el concepto de angustia es fundamental, pero este término no es usado del mismo modo por los diferentes filósofos, por ejemplo: para Kierkegaard tiene una carga religiosa, la angustia es posibilidad de libertad, pero está íntimamente asociada a la idea de pecado, mientras que para Heidegger es la simple angustia que han conocido todos aquellos que han tenido responsabilidades.

¹⁰⁰ Sartre, J.P. *Op. cit.*, p. 79

convierte en presente, se pueden negar todas las elecciones pasadas y cambiar de proyecto, como tal, nada determina a continuarlo o cambiarlo. También es posible hablar de una angustia moral que se presenta cuando se relaciona con los valores, pero estos valores no revelan sino a una libertad activa que los hace existir como valor por el sólo hecho de reconocerlo como tal, esto es, “la libertad es el único fundamento de los valores y que nada, absolutamente nada justifica en la adopción de tal valor o cual escala de valores”.¹⁰¹

Por lo general, el hombre pretende huir de la angustia,¹⁰² esto es de la libertad, refugiándose en la creencia del determinismo, porque la libertad nos pesa y necesitamos excusas para no afrontar nuestras responsabilidades. Así rehuimos a la angustia intentando captarnos desde fuera como un prójimo o como una cosa. Lo que es costumbre llamar revelación del sentido íntimo o intuición primera de nuestra libertad, no tiene nada de originario: es un proceso ya construido, expresamente destinado a enmarcarnos la angustia, dato verdadero e inmediato de nuestra libertad.

Empero, sólo podemos velar un objeto externo porque existe fuera de nosotros, pero si lo que quiero es velar algo que está dentro de mi (la angustia), es imposible porque “no puedo querer no ver cierto aspecto de mi ser, a menos de estar precisamente al corriente de

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 82

¹⁰² Huir de esta angustia es lo que llama Sartre mala fe, la conciencia, en lugar de dirigir la negación hacia fuera, la vuelve hacia sí misma, aceptando que la mala fe es mentirse a sí mismo, se trata de enmascarar una verdad desagradable o presentar como verdad un error agradable. Uno no padece la mala fe sino que la conciencia se afecta a sí misma, el hombre se engaña sobre el sentido de sus conductas. Así pues, la conciencia sabe que es libre para poder negarlo de mala fe. El objeto de la conciencia de mala fe es huir de lo que es y constituirse siendo lo que no es

ese aspecto que no quiero ver. Lo que significa que es necesario indicarlo en mi ser para poder apartarme de él; más aún, es necesario que piense en él constantemente para guardarme de pensar en él”.¹⁰³ En pocas palabras, huyo para ignorar, pero no puedo ignorar que huyo, y la huida de la angustia no es sino un modo de tomar conciencia de ella.

El hombre ha inventado el determinismo para evitar su angustia y libertad. El determinismo extremo surge como excusa del hombre que no quiere asumir su libertad ontológica y, por tanto, sus responsabilidades ante el mundo. Por ejemplo: el hombre “flojo” o “cobarde” que no asume su libertad, declara que es así por herencia, por acción del medio, de la sociedad, por un determinismo orgánico o psicológico, etc. Es así y nada ni nadie puede hacer nada para cambiarlo; pero para el existencialista, en particular para Sartre, el hombre “flojo” o “cobarde” no es que tenga un pulmón o un cerebro cobarde o flojo, no es así debido a una organización fisiológica, sino que lo es porque se ha construido como hombre cobarde o flojo por sus actos, es un ser y es libre de elegirse cobarde o flojo, pero una vez que se elige es responsable de su cobardía o su pereza, y siempre tendrá la posibilidad de no ser más cobarde o flojo. Así, el hombre se define por la acción y su destino está en él mismo.

En resumen, lo que los deterministas quieren es que se nazca cobarde o flojo, como se nace blanco o negro, como se dijo anteriormente, la tesis central del determinismo afirma que en este mundo todo tiene una causa, incluso aún si nosotros no conocemos, se conoce.

¹⁰³ Sartre, J.P. *Op. cit.*, p. 88

Por consiguiente, no hay libertad humana y, por ende, responsabilidad moral. No podemos negar que el hombre habita en un lugar concreto –un país con cierto clima, orografía, etc.- esto es, que ocupamos un sitio en el mundo y que los fenómenos naturales tienen una causa, sin embargo, los actos humanos no siguen ninguna ley natural. En pocas palabras, el hombre que se refugia detrás de sus pasiones, aquel que se inventa el determinismo, es un hombre de mala fe, la mala fe es evidentemente una mentira, porque disimula la total libertad del compromiso. Pero tampoco es omnipotente, habrá que analizar la facticidad de la libertad.

2.2. La facticidad de la Libertad y sus estructuras.

El común de la gente piensa que no es libre porque no es libre de modificar el hecho de haber nacido en “x” lugar, pertenecer a cierta raza o familia, etc., pero la libertad no significa que podamos modificar esos hechos u otros por estilo, el común de la gente piensa que ser libre significa que podemos hacer lo que queremos y hacer lo que queremos siempre es imposible, si bastara concebir algo para realizarlo, el hombre sería omnipotente y lo posible no se distinguiría de lo real, pero lo común es que a veces deseamos cosas que no son factibles y, por ello, algunos se basan en esos no-posibles para decir que el hombre no es libre, que el hombre es víctima de las circunstancias que lo rodean, sin embargo, la libertad, entendida a la manera de Sartre, es simplemente el hecho de que mi elección de “ser” es simplemente incondicionada, es decir, no existe una causa anterior para elegir lo

que quiero ser y los obstáculos o ventajas que se me presentan a mi alrededor dependerán del fin que he elegido. En sí el mundo que nos rodea es neutro, sólo al elegir mi proyecto de vida el mundo adquiere sentido positivo o negativo para nuestros intereses.¹⁰⁴ El fin que elijo revelará la forma en que me relacione con el mundo:

Somos libres cuando el término último por el cual nos hacemos anunciar lo que somos es un fin, es decir, no un existente real, como el que, en nuestra suposición anterior, vendría a satisfacer nuestro deseo, sino un objeto que aún no existe: Pero, entonces, este fin no puede ser trascendente a menos que esté separado de nosotros al mismo tiempo que nos es accesible.¹⁰⁵

Esto se refiere al hecho de que la libertad sólo se hace existir por la elección, y al mismo tiempo revelará mi ser en el mundo por mis actos.

El éxito o fracaso de mi proyecto no significa que no sea libre, pues como se dijo anteriormente, mi libertad es autonomía de elección y no siempre elegimos o deseamos cosas factibles.

La discusión que el sentido común opone a los filósofos proviene en este caso de un mal entendido: el concepto empírico y popular de “libertad”, producto de circunstancias históricas, políticas y morales, equivalente a “facultad de obtener los fines elegidos”. El concepto técnico y filosófico de

¹⁰⁴ Desde la perspectiva de Sartre, no es posible hablar de un “para-sí” libre sino sólo en cuanto “comprometido en un mundo resistente”. *Ibíd.*, p. 595

¹⁰⁵ *Ídem.*

libertad, único que aquí consideramos, significa sólo: autonomía de elección.¹⁰⁶

La mayoría de las veces se debe tratar de vencerse a uno mismo más, que a las propias circunstancias, por ejemplo: un alcohólico ha decidido olvidarse de sus problemas o no afrontarlos bebiendo, pues nadie lo obliga a beber, simplemente el afronta la vida así, él se asume débil o incapaz de hacer frente a la vida sin alcohol, pero si todos tuviésemos que beber para enfrentar la vida, naceríamos alcohólicos y no nos haríamos alcohólicos. Así como algunos se eligen deportistas, otros se eligen alcohólicos o drogadictos, la elección de un proyecto de vida es solamente propia del hombre, tan es así, que se puede dejar de ser alcohólico en el momento que lo decida, cosa que no sucede con una enfermedad, pues aunque yo desee que el virus del VIH o del cáncer desaparezcan o no invadan algún cuerpo, eso es imposible, solo se puede tratar de combatir, pero no está en nuestro poder eliminarlos, es decir, no se puedo elegir tener cáncer como se elige ser católico o protestante, son cosas de naturaleza muy distinta, unas son factibles de elegirse y otras no.

Así pues, no puede haber “para-si” libre, sino en cuanto comprometido en un mundo resistente. Fuera de este compromiso las nociones de libertad, determinismo y necesidad pierden hasta su sentido. Por consiguiente, la libertad, es libertad en situación, entendiendo por situación al conjunto de características objetivas del mundo que sitúan a la libertad, estableciendo los límites precisos del marco dentro del cual puede actuar y la obliga a

¹⁰⁶ *Idem.*

resituarse a cada momento en función de la concordancia, o de la falta de concordancia, entre los fines y las características presentes del mundo.

2.2.1. Mi sitio con el entorno, un ser en la sociedad de hoy.

Entre los posibles límites a los que se enfrenta la libertad encontramos lo que Sartre llama “Mi sitio” que no es otra cosa que el lugar en que habitamos, el país en que vivimos, con todo lo que esto implica: el clima del lugar, su hidrografía, su orografía, incluso su cultura, etc., y, por otro lado, la disposición y el orden de los objetos que se me aparecen alrededor (la mesa, la ventana, etc.) y de los cuales se es la razón misma de su orden.

Pero para los deterministas, no se puede ser libre en situación, pues en el momento de partir de un sitio se les es negada otra infinidad de sitios y agregan que “mi sitio” esta inevitablemente vinculado con las demás condiciones de nuestra existencia, la alimentación, por ejemplo, que contribuye demasiado en hacer de alguien lo que es. Sin embargo, la realidad humana es aquello por lo cual, algo como un sitio viene a las cosas, es decir, el sitio o lugar que se habita es neutro y sólo adquiere sentido por ese alguien, aunque definitivamente no se puede negar que al partir de un sitio se son negados infinidad de sitios, pero después de todo, de eso se trata la libertad, de elegir un ser viviendo necesariamente en un espacio y tiempo determinado. Esto es, “yo existo en mi sitio, sin

elección, pero también sin necesidad, como el puro hecho de mi ser-ahí. Soy ahí: no aquí sino ahí”.¹⁰⁷

Ser ahí es ubicarme en mi sitio, ser consciente de mi sitio, de lo dado, pero este sitio se me revelará, más tarde, como adverso o no, según el proyecto que elija para actuar. Este sitio que soy es una relación entre lo que soy y algo que no soy y supone que estoy en condiciones de efectuar la siguiente operación: Nihilizarme, para que en el futuro me anuncie lo que soy. Mi libertad viene a conferirme mi sitio y a definirlo como tal, situándome; ya que mi estructura ontológica consiste en no ser lo que soy (negando mi pasado que es lo que tengo de ser) y ser lo que no soy (viendo mi ser en el futuro), luego entonces, sólo así puedo estar rigurosamente limitado a este ser-ahí que soy, o dicho de otra manera, el lugar está dotado de sentido en relación con un determinado ser todavía no existente que se quiere alcanzar.

El fin que se desea da significación a la situación, debido a que el fin se constituye como modificación proyectada de esta situación. El sitio se aparece a partir de los cambios que se proyecta, pero cambiar, implica, ciertamente, algo que cambiar, que es justamente una situación. Así, la libertad es la aprehensión de aquella facticidad, la facticidad de aquel sitio no se revela sino en y por la libre elección que se lleva a cabo para llegar a un fin. La libertad es indispensable para el descubrimiento de la facticidad y constituye su propia restricción, pues, la libertad es elección y toda elección implica eliminación y selección.

¹⁰⁷ Sartre, J. P. *Op. Cit.*, p. 604.

Por tanto, toda elección es elección de finitud, por ejemplo, al elegirse heterosexual, esto implica, por tanto, renunciar a ser bisexual u homosexual. En conclusión, la libertad no existiría sin la situación, pues sin ella, la libertad no existiría como poder de nihilización y de elección, y, sin libertad la facticidad no sería descubierta y hasta carecería de sentido.

Sartre nos dice que no debemos confundir lo que llama “mi sitio” con lo que son “mis entornos”, definiendo como “mis entornos” a las cosas-utensilios (instrumentos) que nos rodean, con sus coeficientes de adversidad y utensilidad para un proyecto:

...Es naturalmente, el lugar que “habito” (mi “país”, con su suelo, su clima, sus riquezas, su configuración hidrográfica y orográfica), pero también, más simplemente la disposición y el orden de los objetos que actualmente se me aparecen (una mesa, del otro lado una ventana, a la izquierda un baúl, a la derecha de una silla y, tras la ventana, la calle y el mar), y que me indican a mí como a la razón misma de su orden.¹⁰⁸

De este modo, al ocupar “mi sitio” se descubre “mis entornos” (objetos-instrumentos) que se revelan por un proyecto, al cambiar de sitio se funda la aparición de nuevos entornos, pero al cambiar los entornos no necesariamente se debe a que se cambie de sitio, pues los entornos pueden variar por los “otros” sin que “yo” tenga nada que ver, por ejemplo: si se utiliza la bicicleta como medio de transporte y alguien la roba, esto me obliga a cambiar el entorno, obligará a subir a un camión o a caminar para trasladarse.

¹⁰⁸ *Ibid*, p. 602

Ambas posibilidades cambian el entorno, pero no el fin de trasladarse a el lugar de trabajo o a la escuela.

Pero además, los entornos, en ocasiones, se revelan como fenómenos que no se tienen previstos, aunque siempre posibles, en el sentido de que son fenómenos no deseados, pero que sí son posibles y no sorprenden que sucedan, como en el ejemplo anterior, no se tenía previsto que robaran la bicicleta, sin embargo, no sorprenderá que la roben, aunque quién desea que le roben su bicicleta o su automóvil, pero siempre cabe la posibilidad de que suceda, esto mismo, nos deja bien claro que la libertad es una libertad ontológica en situación y que la libertad de elegir no debe confundirse con la posibilidad de obtener todo lo que se desea, pues entonces, se seríamos omnipotente.

El cambio de entornos puede modificar la manera o los medios con los que se pretende alcanzar un proyecto, pero no se puede modificar el proyecto mismo.¹⁰⁹ No porque roben el automóvil o la bicicleta se dejara de trabajar o de ir a la escuela, simplemente se modificará la manera en que se traslada a un lugar de trabajo o de estudio.

Así es como la libertad implica la existencia de entornos que cambiar: obstáculos que franquear, instrumentos que utilizar, ser libre es ser libre para cambiar lo dado “El sitio aparece a partir de los cambios que proyecto. Pero cambiar implica, justamente, algo de-

¹⁰⁹ Sin embargo, como somos contingentes y cambiantes, también podemos decidir cambiar de proyecto

cambiar, que es justamente “mi sitio”. Así la libertad es la aprehensión de la facticidad”.¹¹⁰

Y se actuara sobre aquello que, de entrada, es indiferente a la acción y puede proseguir sin ella su existencia y, de hecho, los entornos u objetos-utensilios son los que se presentan de tal manera.

La conciencia nos revela la existencia del “en-sí”, si se tiene conciencia de algo, es preciso que ese algo tenga un ser real, esto es, no relativo a la conciencia (como fundamento),¹¹¹ por consiguiente, si se ha de actuar es preciso que se ejerza alguna acción sobre algo cuya existencia es independiente de la existencia, en general, y singularmente de alguna acción, es decir, que de alguna manera todo proyecto libre prevé, al proyectarse, el margen de imprevisibilidad debido a la independencia de las cosas, las cuales se presentan como adversas o útiles, sólo por la elección de un proyecto, tal parece que siempre dejamos cierto margen para lo imprevisible, lo cual podría ejemplificarse de una manera más o menos clara, cuando compramos un seguro contra robo, para el automóvil o un seguro de vida, lo cual nos habla de que tenemos previstas ciertas posibilidades (que se roben el coche o que se pierda la vida), mismas que no están en nuestras manos, por eso es que todo proyecto individual es abierto, pues contiene en si la posibilidad de modificarse posteriormente, cuando se presente lo imprevisible.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 607.

¹¹¹ Para Sartre el ser no puede depender del ser percibido como pretendía Berkeley: *esse est percipi*, puesto que, según él, todo lo conocido es necesariamente una idea. Sin embargo para Sartre toda conciencia es conciencia de algo, esto significa que no hay conciencia que no sea posición de un objeto trascendente, o, si se prefiere, que la conciencia no tiene “contenido” “es preciso renunciar a esos “datos” neutros que, según el sistema de referencia escogido, podrían constituirse en “mundo” o en “lo psíquico”. Una mesa no está en la conciencia, ni aún a título de representación. Una mesa está en el espacio, junto a la ventana, etc.” Sartre, J. P. *El ser y la nada*, p. 18

2.2.2. Nuestro pasado

Otro posible límite de la libertad es el pasado, pero según Sartre, el pasado adquiere sentido según la interpretación que se le asigne, así es como será un límite o no de la propia libertad.¹¹²

Sin embargo, el pasado existe y es irremediable, en el sentido de que está totalmente fuera del alcance, sin posibilidad alguna de cambiarlo. El pasado puede no afectar el presente o el futuro, según lo decida, pero afecte o no seguirá existiendo, pues el hombre tiene de ser su pasado, es lo que ha sido, aunque siempre se está construyendo.

Así pues, se puede pretender correr un maratón y toda la vida se ha sido una persona sedentaria, probablemente nunca pueda correrlo o, cuando menos a corto plazo, no lo pueda hacer, pues sin un previo entrenamiento, quizás, se lastime, se enferme y, en el peor de los casos, sufra un infarto; si se pretende alcanzar la meta se tendrá que modificar la alimentación, tendrá que entrenar y dejar de ser una persona sedentaria. De tal manera, su pasado como persona sedentaria adquiere importancia, ya que acaba de elegir ser corredor,

¹¹² En ocasiones, al mismo hecho le podemos dar un sentido positivo o negativo, por ejemplo: si en el pasado me asaltaron puedo decidir no salir más a la calle o traer siempre conmigo un arma de fuego para defenderme, actitudes negativas desde mi punto de vista, o puedo simplemente volverme una persona más precavida y continuar con mi vida normalmente, sin darle demasiada importancia al hecho

pero el mismo pasado de persona sedentaria, no tiene importancia si lo que ha decidido hacer es dedicarse a tejer, al contrario, se afirma como una persona sedentaria.

Es así como el pasado adquiere importancia, como se dijo anteriormente, para actuar hay que realizar una doble nihilización: romper con nuestro pasado, negando lo que tenemos de ser, pues es lo que queremos cambiar y ver al futuro descubriendo nuestra falta de ser. Es esta visión sartreana de actuar, viendo al futuro, una visión optimista, pues al contrario de un pesimista, el cual me diría que si toda la vida he sido una persona sedentaria, a causa de este sedentarismo jamás podré correr un maratón, Sartre, por el contrario, ve en el presente un motivo de cambio, aunque el pasado no se modifique, pues el pasado está y es irremediable; pero el pasado no sólo es irremediable, en el sentido de que no lo podemos cambiar, sino también en el sentido de que si existimos, necesariamente tenemos un pasado, es decir, no recibimos nuestro pasado, puesto que nosotros lo elegimos, pero si existimos no podemos dejar de no elegirlo; el pasado no es lo que es, sino en relación con el fin elegido, se es quien se decide ser sobre el alcance del pasado.

“Mi proyecto”¹¹³ decide si el pasado está vivo o muerto y decide el significado del pasado por medio de la acción, pues se puede actuar de manera que se conserve el pasado

¹¹³ “El tránsito entre “ser” (ontología) y el “deber ser” (ética) se hace posible, entonces, en la medida misma en que como es obvio, del que se trata es exclusivamente el del hombre [“para-sí”] pues es evidente que toda realidad que no sea la humana es, en si indiferente y axiológicamente neutral”. Esto quiere decir que el hombre es el ser que puede decidir su ser proyectándose hacia su futuro y el único que decide entre el deber ser y lo que quiere ser. Cfr. González, J. *Ética y libertad*, p. 307.

(como persona sedentaria) o se puede actuar para modificar el pasado que es lo que se tiene de ser, así se actuará de “x” o “y” manera proyectándose al futuro.

El orden de las elecciones del porvenir, determinará el orden del pasado, lo convalidará o lo invalidará, ese proyecto decide si el pasado se halla en continuidad con el presente o si es una parte discontinua de nuestro ser de la cual uno emerge y se aleja; si bien, el pasado puede resultar coercitivo, como pretenden los deterministas, esto sólo ocurre a razón del proyecto que he elegido, ¿qué importa si se tiene mala condición física, si lo que se pretende es sentarse a ver la tele? Y así perpetuarse como un ser sedentario, en cambio, la mala condición física resulta un impedimento (coercitiva) si se pretende llegar a ser un buen atleta, así resulta imposible determinar *a priori* el poder coercitivo del pasado ya que esto se define una vez que se define el proyecto.

Así es como el pasado es la materialización actualmente revelada del fin que somos, esto es, actuamos para alcanzar cierto fin y estas acciones son las que nos revelan lo que somos, si dejamos atrás el pasado o lo perpetuamos, si seguimos actuando como personas sedentarias, actualizaremos nuestro ser sedentario o si hacemos ejercicio constantemente, dejaremos atrás nuestro pasado de seres sedentarios. En efecto, algunos deciden actuar sin solidaridad con su pasado, lo cual no significa que no actúen solidariamente con ellos mismos, sino que así afirman su libertad.

Por otra parte, hay seres humanos cuyo proyecto implica la negación del tiempo y la solidaridad con su pasado, es decir, que han decidido seguir lo que son. Además, el pasado aparece en medio del mundo, para nosotros y para el prójimo, nunca está sólo, sino que se sume en el pasado universal y con ello se ofrece a la apreciación del prójimo, esto es, que al elegir nuestro pasado también elegimos nuestra relación con el mundo y con los otros, así esas relaciones se presentan como una infinitud de conductas que adoptar de acuerdo con mi proyecto, aunque tenga que adoptar muchas conductas secundarias para alcanzarlo, pero ese proyecto sólo podemos vislumbrarlo tomando distancia del pasado y viendo al futuro para distinguir nuestro ser y lo que quiere ser.

Así, el hombre es un ser libre, es decir, es un ser histórico, pues tiene un pasado, pero además es un ser en aplazamiento, pues siempre se está proyectando y esto es lo que lo distingue del “en-sí”, el cual es cerrado y acabado. Por consiguiente, el pasado lejos de ser un límite de la libertad, es una parte integrante de un ser humano. Lo que podría ser un límite de la libertad es la libertad de los otros y ahora se verá porque.

2.2.3. El otro.

Como se mencionó en páginas anteriores, el hombre se relaciona con el mundo y con los otros, es decir, el hombre existe en el mundo y no está solo. Está en este mundo con otros y esto es lo que nos hace humanos, o cuando menos así explica Sartre su humanismo:

“el hombre no está encerrado en sí mismo sino presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista”.¹¹⁴

Vivir en este mundo rodeado de “otros” equivale a vivir en un mundo con diversas significaciones. En primer lugar, el mundo antes de que se exista ya está dotado de sentido, en segundo lugar, cuando se existe, este mundo dota de ciertos significados que se eligen como la nacionalidad, la raza, etc. también el otro le confiere significado a su ser, sin que se pueda hacer nada para evitarlo, por último, se confiere cierto sentido a lo que rodea por el proyecto que se elige.

Todos estos significados están presentes en todo cuanto nuestra libertad emprende y son ellos los que hacen que la libertad se encuentre con una faz no elegida por ella, que se le escapa y se le impone. Y son los que dificultan de alguna manera la libertad, aunque esto no significa que se pierda la libertad de ser, ya que si todo adquiriera significado a la luz de un proyecto, no se encontrarían nunca obstáculos para la libertad, pues dotaría al mundo y a los otros de distintos significados de acuerdo a la conveniencia, pero por el contrario, esos significados solo se imponen y son muestra de que un ser libre no es ilimitado, pues también se es que se me impone, sólo se es alto, bajo, gordo o flaco a juicio de los demás y entre los demás. Así, la libertad se adapta a esos significados, es decir, a la situación y se elige en situación porque la libertad es autonomía de elección y no omnipotencia.

¹¹⁴ Sartre, J.P. *El existencialismo es un humanismo*, p 43.

Así, existe una pluralidad de significados objetivos, pues se encuentra en un mundo ya significativo, ya refleja significaciones no puestas por propia voluntad, se encuentra con objetos que están impregnados de significado, si se entra a un edificio con muchos cuartos y dentro de estos cuartos hay sillas, mesas, pizarrones, gises, niños, etc. aunque nadie diga que ese edificio es una escuela, se deducirá que es una escuela, por el significado que adquiere este conjunto de cosas reunidas en el mismo lugar, que no se le dio y que ya se tenía anteriormente; el significado es aquí contingente, independiente de la elección, pero existente, esto es, lo que significan esos objetos es lo de menos, lo importante es que ya tienen un significado independientemente del significado que se le dé al elegir un proyecto, por ejemplo: por su proyecto de vida para algunas personas la escuela significa un lugar al que va uno a estudiar para superarse, en cambio, para otros es un lugar que sólo sirve para aburrirse e ir a perder el tiempo.

Este mundo está lleno de significaciones, calles con cierto nombre y cierta dirección, escuelas, museos, tiendas, utensilios, etc., si el hombre es hombre sólo entre los hombres como afirma el existencialismo sartreano, el hombre deberá saber cruzar las calles, circular por ellas en el sentido correspondiente para no provocar un accidente, saber utilizar los utensilios para escribir, construir un mueble, etc., porque todo esto existe ya sin que alguien le dé sentido y marca ciertas conductas de modo directo:

De manera más general, el hecho de encontrarme en mi camino con una prohibición: “Entrada prohibida a los judíos,” “Restaurante judío, entrada prohibida a los arios”, etc., remite al caso antes encarado (las técnicas colectivas), y esa prohibición no puede tener sentido sino sobre y por el fundamento de mi libre elección: En efecto, según las libres posibilidades

elegidas, puedo infringir la prohibición, tenerla por nula, o bien al contrario, conferirle un valor coercitivo que no puede tener sino por el peso que yo le concedo.¹¹⁵

Aunque siempre se podrá elegir respetar o no las indicaciones hechas y asumir la responsabilidad de respetar o no. El saber utilizar todos estos utensilios y comprender el significado de las cosas es lo que hace pertenecer a la humanidad, aunque, claro, *no siempre se comprenda todo, ni sé puedan utilizar todos los instrumentos pero, a la postre, eso también se debe a que somos humanos.*¹¹⁶

Además, todos esos utensilios, indicaciones y significados no están ahí para alguien en específico, están ahí para cualquiera. Al elegirse, se eligen sus propios fines y sus propias técnicas se modifican, pero al mismo tiempo, es alguien que modifica al mundo, al elegirse leñador elige ciertas técnicas e instrumentos para realizar el labor de leñador, al mismo tiempo que se elige modifica su ser y modifica al mundo al talar los árboles del bosque, puede ser que su labor beneficie a muchos o, quizás por el contrario, perjudique a otros y sólo él se beneficie.

De este modo, su aparición (contingente) en éste mundo, se le revela por las técnicas colectivas ya constituidas y se hacen captar al mundo en un aspecto cuyo sentido ha sido prescindiendo de él, su pertenencia a la especie humana y su apropiación del mundo se define por el uso de técnicas elementales y generales: saber, caminar, hablar, etc.

¹¹⁵ Sartre, J.P. *El Ser y...*, p. 642.

¹¹⁶ Las cursivas son más.

Entre las múltiples técnicas de pertenencia y apropiación del mundo tenemos, por ejemplo, el habla.¹¹⁷ Así, comprender una oración del interlocutor, significa que se comprende lo que éste quiere decir, porque ambos utilizan el mismo lenguaje (técnica de hablar) a partir de cierta situación,¹¹⁸ donde el mundo ya tiene determinada significación, ajena a ellos, que tanto el interlocutor como ese alguien captan al mismo tiempo.¹¹⁹

Al elegir la manera en que se habla se proyecta, se dice a sí mismo y como tal puede ser comprendido por el interlocutor. Hay que aclarar que, según Sartre, el lenguaje-habla no tiene vida propia sino que está vivo por el uso que le damos, es decir, que el lenguaje no es una técnica que se aplica sola, el hombre es el que le da uso determinado y es por eso que existe. Por supuesto, el lenguaje no es aquí sino el ejemplo de una técnica social y universal. Pero el problema del lenguaje es un problema que requiere de una investigación aparte y del cual, por el momento, no nos podemos ocupar más detalladamente.

¹¹⁷ Sartre entiende por lenguaje “todos los fenómenos de expresión y no la palabra articulada que es un modo derivado y secundario” [Ibíd., p 466]. Además es la manera de relacionarnos con los otros: “Por el solo hecho de que, por mucho que yo haga, mis actos libremente concebidos y ejecutados, mis proyectos hacia mis posibilidades, tienen afuera un sentido que me escapa y que experimento, soy lenguaje. En este sentido y solamente en éste- Heidegger tiene razón al declarar que soy lo que digo”. [Ibíd., p.465]. Sin embargo, para Heidegger la palabra-el habla- es la casa del ser “el habla, entendida ésta como la morada que conserva en su esencia lo ec-stático. El estar en el despejo del ser, lo llamo yo la ec-sistencia del hombre. Sólo al hombre pertenece este modo de ser: “Heidegger, *Carta sobre el humanismo.*, p 76.

¹¹⁸ Desde mi punto de vista, Sartre dice que cuando yo advengo a este mundo, éste ya tiene significados que se imponen, que son ajenos a mí, puesto que yo no se los di, pero a final de cuentas, nos dice, implícitamente, que esos significados los adquirió el mundo anteriormente por otros humanos. Cfr. Sartre. *Op. cit* p 632.

¹¹⁹ El que habla hace una elección de significación de las palabras y el que escucha hace un desciframiento hipotético de los sentidos posibles de esa conexión de palabras.

Pero el habla o lenguaje no es la única técnica de pertenencia y apropiación del mundo que utiliza el hombre, el hombre utiliza diferentes técnicas e instrumentos para alcanzar sus fines, así una técnica requerirá de otra, por ejemplo: “para dirigir un barco es menester saber hablar”.¹²⁰

Así como el lenguaje no subsiste por sí solo sino por el uso que el hombre le da, el hombre o “para-sí”, para elegirse humano, hace que exista una organización interna- de todas esas técnicas- la cual trasciende hacia sí mismo, y esta organización técnica interna es en él lo humano, dicho de otra manera, el hombre se hace trascendiéndose a sí mismo, se hace hombre entre los hombres. En su esfuerzo por ser sí mismo personal, el hombre o “para-sí” mantiene en existencia ciertas características sociales y abstractas que lo hacen hombre, en este sentido, cada hombre es responsable en su ser de la existencia de la especie humana. Cada ser humano es “para-sí” eligiéndose más allá de su nacionalidad y la especie, así como no habla sino eligiendo la significación de las palabras más allá de las reglas del lenguaje.

Luego entonces, el hombre no sólo es lo que elige ser, es los significados que se le imponen por pertenecer a este mundo: es mexicano o francés, de raza blanca o negra, etc., pero también es lo que los otros le imponen, como se dijo anteriormente, el hombre no está solo en el mundo, existe en este mundo con otros. En pocas palabras es un ser en situación.

¹²⁰ *Ibíd.*, p 633. Este es el ejemplo que propone Sartre, pero sabemos que no necesariamente debo “hablar” para dirigir un barco, puedo ser mudo e igual dirigir un barco, lo que es necesario es la comunicación con los otros.

El hombre, al aparecer en este mundo, no padece la existencia del otro: está obligado a manifestársela a sí mismo en forma de una elección. Por su elección, captará al otro como otro-sujeto (libertad) o como otro-objeto, esto es, el “para-sí” se experimenta como objeto en el universo bajo la mirada¹²² del otro, pero en el momento que el “para-sí” trasciende al otro hacia sus propios fines, hace de él una trascendencia-trascendida, lo que era libre trascender lo ha dado hacia sus fines, se le aparece como conducta significativa y dada en el mundo (fijada “en-sí”). Por tanto, el otro-objeto se convierte en un indicador de fines y, por su libre proyecto, el “para-sí” se arroja en un mundo en que conductas-objetos designan fines.

El “para-sí” viene a un mundo poblado de fines y por su surgimiento frente al Otro-objeto se hace indicar sus fines en el mundo. El problema con los otros es que también son libres y tienen sus propios fines y sus fines no coinciden con los míos, es por eso que entramos en conflicto con los otros, además, el “para-sí” no podría ser hombre, es decir, ser libre sin ser miembro de la colectividad nacional, de una clase, de una familia, etc.

¹²² Sartre propone la “mirada” como una prueba de la existencia de los otros, es decir, “ser visto” por otro es la verdad del “ver-otro”, de descubrir mi ser para otro, por eso la mirada será la prueba de mi condición humana, misma que me convierte en objeto para todos los demás hombres vivos. Sin embargo, Jorge Martínez Contreras, en su libro *La Filosofía del hombre*, plantea la siguiente cuestión, si la mirada es la prueba de la existencia del otro, entonces, ¿cómo un ciego de nacimiento descubre a los otros? Desde mi punto de vista, Sartre propone la “mirada” como prueba de la existencia del otro, lo mismo que pudo proponer el tacto, pues a través del tacto descubro al otro, si alguien me acaricia o me golpea inmediatamente descubro al otro, esto explicaría por qué un ciego de nacimiento puede tener conciencia de los otros y de su ser para los otros. Por tanto, la mirada no es sino una manera de descubrir al otro y aunque no sé si sea una prueba irrefutable, es una forma de relacionarme con el mundo y con los otros.

En el momento que el “para-sí” toma posición respecto del otro, en ese momento y sólo en él, aparecen en el mundo obreros y patronos, franceses y mexicanos, etc. los otros le son adversos o afines a sí mismo. Así apropiándose de la época en que vive en el mundo, el “para-sí” temporaliza al mundo mismo y hace que éste esté dotado de sentido por las técnicas, con las cuales, al mismo tiempo, pertenece y se apropia de este mundo.

Hace que las leyes internas de los actos del prójimo, fundadas y sostenidas por una libertad comprometida en un proyecto, se conviertan en reglas objetivas de la “conducta objeto” y estas conductas se hacen universalmente válidas para toda conducta análoga, mientras que el soporte de las conductas o “agente objeto” se convierte, por lo demás, en cualquiera, así como Juan y Pedro hablan de cierta manera, toman su derecha cuando van en bicicleta o en auto, etc., al constituirse en objetos significantes esas libres conductas, el “para-sí” hace que haya un mundo objetivo en que se toma la derecha cuando viaja en auto o bicicleta, se habla español o francés, etc. de tal manera, ser libre no es elegir el mundo histórico en que surge-lo cual sería absurdo, sino elegirse en el mundo, cualquiera que éste sea, con todas sus técnicas y todo lo que ello implica, si no hay cierto sentido u objetividad no se puede ser libre.

Sin embargo, “la existencia del otro aporta un límite de hecho a la libertad”,¹²³ por el surgimiento del otro aparecen ciertas determinaciones que se es sin haberlas elegido, se es alto, bajo, flaco, etc., y lo soy para el otro, sin ninguna esperanza de aprehender ese sentido

¹²³ *Ibid.*, p 641

que tengo fuera, ni con mayor razón, de modificarlo, pues estas determinaciones son objetivas, las somos sin elegir las y se descubren por medio del lenguaje, por medio de la relación con los otros, por ejemplo: si se mide 1.62 metros de estatura, definitivamente se es una persona media, pero esto sólo se descubre en la relación con los otros; si se es una persona mala es porque sus actos así lo reflejan y sólo se es malo entre los demás, en este sentido, se es lo que le imponen los demás, es decir, no es alto o malo porque Juan o Pedro digan que es alto o malo, porque alguien le juzgue así o se le imponga, sino que es alto o malo porque así ha sido su relación con los demás, porque sólo puedo serlo entre los demás.

Así, según esta dimensión de su ser para los otros, existe su ser a la manera de lo dado, por lo menos para él, la aprende y la padece por las relaciones que mantiene con los otros, en y por las conductas de los otros para consigo mismo. Pero el límite de su libertad no proviene directamente de la acción de los otros, sino del hecho de que el otro lo capte como “otro-objeto” en una situación objetiva, es decir, su libertad se ve limitada porque se le impone a su ser una manera de ser sin que su libertad sea fundamento de ese ser, siendo los otros fundamento de esa forma de ser.

2.2.4. La muerte, lo irrealizable

A los límites externos que imponen los otros, Sartre los llama irrealizables,¹²⁴ pues no se realizan en sí sino por los otros, son mi “ser-afuera-para-el-otro” y, aunque no se puedo

¹²⁴ “...el irrealizable aparece como límite dado “a priori” a mi situación (puesto que soy tal para el otro) y, por consiguiente, como existente, sin esperar a que le dé yo la existencia, y, a la vez, como no pudiendo existir sino en y por el libre proyecto por el cual lo asumiré”. *Ibíd.*, p 647

deducir sus propios irrealizables ya que la existencia de los otros es totalmente contingente, es inevitable encontrarse con ellos, “aunque dispongo de una infinidad de maneras de asumir mi “ser-para-otro”, no se puedo no asumirlo”.¹²⁵ Pero el sólo hecho de venir al mundo como libertad, significa existir como forma en sí para los otros, “el que se quiera tal querrá la pasión de su libertad”,¹²⁶ es decir, el que sólo acepte su ser para los otros, querrá anular su libertad de su existencia “para-sí”.

Sin embargo, se asume “su-ser-para-otro”, cualquiera que sea, y lo asume precisamente porque es su nexa concreto con el prójimo, sólo puedo captar al prójimo como libertad en mi libre proyecto de captarlo como tal (aunque siempre se podrá captar libremente como objeto) y, al reconocer al otro, al mismo tiempo, se asume su ser para el otro, esto es, se captan los límites que le impone el otro. En este sentido, se puede recuperar los propios límites que le impone el otro, En este sentido, se puede recuperar sus propios límites, pues no puede captarse como limitado por el prójimo a menos que éste exista para el cómo libertad y así, se asumen los límites que como libertad se le impone por el proyecto que se ha elegido y el proyecto de los otros.

A pesar de lo anterior, los irrealizables son perfectamente reales y no hay que confundirlos con imaginarios, pero para quienes esos caracteres son realmente dados son para los otros y no para el “para-sí”, es decir, si es judío o católico para el otro, pero para Sartre, sólo se es judío o católico, si como conciencia libre así lo asume, aunque siempre se

¹²⁵ *Ibidem.*,

¹²⁶ *Ibid.*, p. 644

tenga la posibilidad de rehacerse, dicho en otras palabras, los irrealizables son para el otro, pero para alguien no pueden ser, a menos que se les elija asumir, es más la asunción de los irrealizables se revela como de-realizar en la perspectiva de un proyecto fundamental, solo si se recibe la significación de “fealdad”, “invalidez”, etc., esto es, se captan, a la luz de ese proyecto por la significación que les es conferida por su libertad, por ejemplo, el judío no es primero judío para estar después orgulloso o avergonzado de ser judío, su orgullo, su vergüenza o su indiferencia le revelará su ser judío; y el ser judío no es nada fuera de la libre manera de asumirlo, por lo cual, llegamos a la conclusión de que es inevitable asumir su ser para los otros, pero de ese alguien depende la manera de asumirlo, ya que si se niega su ser para los otros esto es una manera de asumirlo.

Otro ejemplo claro de un irrealizable es la muerte, cuando alguien muere, muere para otro, sin embargo, “para mí”, mi propia muerte es irrealizable, sólo puedo captar la muerte de los otros.

Para Sartre, la muerte es una certeza siempre posible, pero inesperada, que no podemos predecir, pero que siempre está ahí y que no podemos evitar aunque queramos. La muerte es algo dado nada más, no es ni fin, ni posibilidad del hombre, sino la “nihilización siempre posible de mis posibles, que está fuera de mis posibilidades”,¹²⁷ puesto que es un irrealizable, la cual tampoco se elige.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 656

Para Sartre, la muerte no puede ser el fin o término de la vida humana perteneciente a una serie, a la manera de los cristianos, si bien, es un fenómeno humano, sería el fenómeno último de la vida, pero vida todavía; si consideramos la muerte como fin de la vida se convierte en el sentido de la vida, al interiorizarse, se individualiza, ya no es el magno incognoscible que limita lo humano, sino el fenómeno de mi vida personal, que hace de mi vida una vida única, en el sentido de que es una vida que no recomienza, en que ya no se recobra lo vivido, con lo cual, se vuelvo responsable de su vida como de su muerte. “No del fenómeno empírico y contingente de mi defunción, sino de ese carácter de finitud que hace que mi vida, como mi muerte, sea mi vida”,¹²⁸ pero a la postre, esta es una de tantas actitudes que podemos tomar frente a la muerte. Sin embargo, interiorizar la muerte de tal manera, parece limitar nuestra libertad, pues como el hombre es proyecto y anticipación, debe ser anticipación y proyecto de su propia muerte como posibilidad de no realizar más su presencia en el mundo, a la manera de Heidegger, *pero la muerte no puede ser mi posibilidad puesto que no la elijo, estoy condenado a morir y, en el caso de elegir el suicidio, no es un límite de mi libertad, pues yo lo elegí*¹²⁹ *por otra parte, si entiendo por posibilidad, pues siempre existe la probabilidad de que me muera en cualquier momento*¹³⁰.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 651

¹²⁹ Sin embargo, para Sartre, el suicidio es un absurdo, pues siendo un acto de mi vida requiere de una significación que sólo el porvenir puede determinar, pero el suicidio es el último acto de nuestra vida, por tanto, se niega a sí mismo ese porvenir, y permanece así totalmente indeterminado. Los proyectos son los que le dan significado a la vida, pero sólo pueden aparecer si sigo viviendo. Las cursivas son mías.

¹³⁰ *Ídem.*

⁶³ Cabe señalar que esperar la muerte en cualquier sentido que le demos a la palabra “esperar”, lo que cambia es el sentido de la “vida” y no de la muerte, ya que la muerte es un hecho ineludible, pero que a final de cuentas es un irrealizable y, es un hecho que sólo los demás captarán mi muerte y yo sólo le puedo dar significado mientras viva.

A pesar de todo, si el sentido de nuestra vida se convierte en espera de la muerte, es decir, si la individualizamos, al sobrevenir la muerte, no puede ser sino el sello sobre nuestra vida. Pero la muerte no se puede esperar, en el sentido de aguardar la muerte como se aguarda el tren, ya que esperar, en este sentido, implica esperar cierto acaecimiento determinado, que procesos igualmente determinados están en vías de realizar, es decir, la llegada del tren a cierta hora está determinada por otros acontecimientos como la salida del tren a determinada hora, etc, en este sentido, la muerte es inesperada, no la podemos saber con exactitud, como la llegada del tren.

Estar en espera de la muerte o estar en expectativa de la muerte es absurdo, pues si bien, es un hecho que moriremos, es un hecho indeterminado, inesperado, por otro lado, si entendemos esperar como esperanza, tampoco podemos esperar la muerte, acaso ¿alguien desea su propia muerte?, ¿tiene esperanza de morir o ésta es esperanza de no morir y esto es factible?

Si acaso se considera la muerte como algo que se va aproximando día con día, puesto que somos seres mortales, esto es incierto porque se puede morir en cualquier momento o puedo morir en la vejez, esperar la muerte por vejez significa que le da a su vida el sentido de una empresa limitada, una manera entre muchas de elegir la finitud y de elegir nuestros fines sobre el fundamento de la finitud; estar a la expectativa de la muerte es esperar que “mi vida” sea una empresa fallida, por suerte o por desgracia, si sólo existieran muertes por vejez o por condena explícita, podríamos esperar(aguardar) nuestra muerte, sin embargo, la

muerte nos puede sorprender en cualquier momento. Así pues, tenemos todas las eventualidades del azar para morir antes de lo esperado y, por tanto, morir antes de haber cumplido con nuestra tarea al elegimos finitos o, por el contrario, para sobrevivirla, es decir, que nuestra espera llegue a su fin en determinada fecha y, que como no éramos sino esa espera, nos sobrevivimos a nosotros mismos.

Por tanto, no podemos estar en espera de la muerte ya que la muerte no es mi posibilidad de no realizar más mi presencia en el mundo, al contrario, es la nihilización de todas mis posibilidades, nihilización que no forma parte de mis posibilidades.

Además, para Sartre, la muerte no le puede dar sentido a la vida, al contrario, se lo quita: “Si hemos de morir [independientemente si la muerte proviene de Dios, de nosotros mismos o de donde venga], nuestra vida carece de sentido, porque los problemas no reciben ninguna solución y porque la significación misma de los problemas permanece indeterminada”.¹³² Es decir, que Sartre, en este momento, enfrenta la muerte como finitud, esto es, los problemas no encuentra solución y la significación de los problemas permanece indeterminada o, lo que es lo mismo, la vida no tiene sentido porque los problemas de nuestra vida no tienen una solución esperada y determinada o exitosa. Sin embargo, como el mismo Sartre apunta, existen innumerables actitudes posibles frente a la muerte y, esta es una de ellas, pero igual *la muerte le puede dar sentido a mi vida si decido vivir lo “mejor” que pueda mientras viva, ya que después no podré elegir mis proyectos y, mucho menos,*

¹³² *Ibíd.*, p. 659.

*solucionar los problemas.*¹³³ Esta actitud que toma Sartre ante la muerte, es quizás, el motivo por el cual se diga que Sartre es pesimista, pues ¿qué sentido tiene la vida si vamos a morir?

Pero si ponemos atención, estas actitudes no están considerando la muerte, por el contrario, están considerando la vida dejando de lado la muerte, pues nos muestra las actitudes que tenemos frente a ella mientras vivimos:

Estas observaciones, como se notará, no resultan de la consideración de la muerte sino, al contrario, de la consideración de la vida: precisamente porque el para-sí es el ser para el cual en su ser es cuestión de su ser, porque es el ser que reclama siempre un después, no hay lugar para la muerte en el ser que él es para-sí.¹³⁴

Ya sea que me olviden o me recuerden, lo que persiste es mi ser-para-otro. Así, elegimos nuestra actitud hacia los muertos: los recordamos, los reconstruimos o nos son indiferentes, pero es imposible no elegir una actitud hacia ellos, el “para-sí” se hace responsable de ellos, retomando o rechazando sus proyectos o empresas. La diferencia entre la vida y la muerte es que en vida decido mi propio sentido, aunque esté siempre en aplazamiento, se tienen posibilidades de modificarlo desde el interior, mientras que se muere, la modificación viene desde fuera, sin ser responsable de esa modificación:

¹³³ Las cursivas son mías.

¹³⁴ *Ibid.*, p.660

Mientras el para-sí “está en vida”, trasciende su pasado hacia su porvenir y el pasado es lo que el para-sí tiene de ser. Cuando el para-sí “cesa de vivir”, ese pasado no queda abolido: la desaparición del ser nihilizador no lo toca en su ser, que es del tipo del en-sí: se abisma en el en-sí. Mi vida entera es; esto no significa que sea una totalidad armoniosa, sino que ha dejado de ser su propio aplazamiento y que no puede ya cambiarse por la simple conciencia que de sí misma tiene.¹³⁵

De tal manera, el que intenta captar el sentido de su muerte y no de su vida, debe descubrirse como futura presa de los otros. Mientras se está vivo, se puede desmentir lo que el otro descubre de ese alguien, proyectándose hacia otros fines, pero una vez muerto, lo que “persiste” es el ser para otro y, en todo caso, descubro que aquella dimensión de “ser-para-mí” es inconmensurable con la dimensión de “ser-para-otro”. Siendo la muerte el triunfo del otro sobre aquel, remite a un hecho visto, que es la existencia del otro. Por consiguiente, la muerte queda en manos de los otros, suprimiendo definitivamente sus proyectos y dejando en lo indeterminado la realización de los fines que se anuncian lo que es.

Así, Sartre nos dice que la muerte es un hecho contingente al igual que nuestro nacimiento y, que ambos, pertenecen a la facticidad; que no debemos tomar a la muerte como fin de una serie, en todo caso, debemos tomar el ser finitos, como ser limitados al elegirnos, hacerse anunciar lo que se es proyectándose hacia un posible con exclusión de otros, el acto mismo de la libertad es asunción de finitud, es decir, de delimitación.

¹³⁵ *Ibidem.*

En este sentido, aunque fuéramos o fuésemos inmortales seríamos finitos, pues al elegir “a” tendría que renunciar a ser “b”, por lo cual, sigo delimitándome o siendo finito. Sin embargo, el hecho es que somos mortales,¹³⁶ si el alma muere o no, ese es otro problema, lo cierto es que al cesar las funciones del cuerpo, esto es, al morir el cuerpo, morimos para los otros; ser mortal representa el sentido futuro de mi “para-sí” actual para el otro, para Sartre, esto significa un límite permanente de mis proyectos y, como tal, es un límite de asumir. Es, pues, una exterioridad que permanece exterioridad hasta, en y por la tentativa del “para-sí” de realizarlas, de esta suerte, para Sartre, no hay diferencia entre la elección por la cual mi libertad asume su muerte como límite inaceptable e inconcebible, o bien, la asume como límite de sus proyectos, así como elige ser libertad limitada por el hecho de la libertad del otro o decide lo contrario. Para Sartre, de cualquier manera:

...la muerte no es en modo alguno obstáculo para mis proyectos: es sólo un destino de estos proyectos en otra parte. No soy “libre para la muerte” sino que soy libre mortal. Al escapar la muerte a mis proyectos por ser irrealizable, escapo yo mismo a la muerte en mi propio proyecto.¹³⁷

Ante esto, cabe preguntar ¿cuál es ese otro destino de los proyectos?

¹³⁶ Debo indicar que el problema de la inmortalidad del alma es digno de investigación aparte y que, al final, como dice Sartre, es una actitud de tantas que podemos tomar frente a la muerte, pues no sabemos qué hay más allá de ella

¹³⁷ *Ibid.*, p 668

Finalmente, para Sartre, existen innumerables actitudes posibles frente a este irrealizable, es decir, frente a la muerte, pero es imposible clasificarlas, *puesto que cada libertad mortal puede elegir qué actitud tomar frente a su propia muerte*^{138, 121}.

En efecto, el irrealizable aparece como límite dado *a priori* a mi situación, puesto que soy “x” para el otro y, por tanto existe, sin esperar a que yo le de existencia, pero este *a priori* requiere mi compromiso e interiorización. Así pues, la libre elección de mis fines, es decir, de aquello que soy, comporta la asunción de los límites de esa elección, cualesquiera que fueran, ya sean internos, impuestos por mi propia libertad o, externos, impuestos por los otros. En consecuencia, la objetivación de mi ser para-sí en ser para otro es el límite de mi ser, así como la objetivación alienadora de mi situación es el límite constante y específico de mi situación. En síntesis, a partir de mí ser para otro, mi libertad está limitada de la siguiente manera: por la libertad del otro, pues el otro es una libertad que tiene sus propios fines, distintos a los míos, y porque el otro limita mi libertad, no por sus acciones sino porque me capta como objeto.

Sin embargo, hay que recordar que en el marco de la existencia del “para-sí”, sólo mi libertad podía limitar mi libertad, siendo mi libertad una libertad en situación y, proviniendo su limitación de manera interna, del hecho de no poder ser libertad, esto es, de ser una libertad condenada a ser libre¹³⁹ y, por el otro lado, proviniendo su limitación de

¹³⁸ Las cursivas son mías.

¹³⁹ Se ha establecido que el para-si es libre, pero eso no significa que sea su propio fundamento. Si ser libre significara ser fundamento de sí mismo, sería necesario que la libertad decidiera acerca de la existencia de su

manera externa, del hecho de que, siendo libertad, es para otras libertades, que la aprehenden libremente y la captan de acuerdo con sus propios fines.

“Así cualquiera que sea el plano en el que nos coloquemos, los únicos límites que una libertad encuentra, los encuentra en la libertad”.¹⁴⁰

2.3. La responsabilidad en la Libertad

En cuanto a la responsabilidad, Sartre entiende por responsabilidad la conciencia de ser el autor incontestable de un acaecimiento, de tal manera, la responsabilidad del “para-sí” resulta sumamente agobiadora, pues es aquel por quien se hace que haya un mundo, el cual debe asumir, le sea adverso o no a sus fines, esta responsabilidad del mundo no es simple aceptación, es reivindicación lógica de las consecuencias de nuestra libertad, esto es, que todo lo que ocurre, me ocurre por mí, es mi responsabilidad y, por tanto, no puedo dejarme afectar por ello, rebelarme o resignarme.

propio ser y esta necesidad se puede entender de la siguiente manera, para que un hombre fuera o fuese fundamento de sí mismo tendría que:

- a) Ser libre de elegir su libertad, lo cual es imposible, pues estamos condenados a la libertad, ya que si elijo no elegir ya estoy eligiendo.
- b) Elegir mi existencia o no existencia, lo cual tampoco es posible, pues si elijo es porque ya existo.

¹⁴⁰ Sartre, J.P. *Ibíd.* P. 643

Estoy arrojado al mundo¹⁴² y aunque no soy fundamento de mi existencia en este mundo, una vez arrojado en este mundo estoy condenado a la libertad, así como a la responsabilidad, puesto que soy responsable hasta de mi propio deseo de rehuir las responsabilidades: hacerme pasivo en el mundo, negarme a actuar sobre las cosas y sobre los otros, es una forma de elegirme, aunque declare que yo no he pedido nacer y, por lo tanto, que yo no soy responsable de este mundo, esta actitud no es otra cosa que otra manera de asumir mi presencia en el mundo, es una manera, como cualquier otra de elegirme en el mundo y, al elegir, me hago responsable.

Así, el “para-sí” se capta a sí mismo, como un ser que no es fundamento ni de su ser ni del ser del otro, ni de los “en-sí” es que forman el mundo, sin embargo, está obligado a decidir o elegir su ser en el mundo. Quien descubre que es una libertad en situación, esto es, su facticidad, no tiene ya remordimientos, ni pesar, ni excusa; no es sino una libertad que se descubre a sí misma, cuyo ser reside en ese mismo descubrimiento. Pero, como se dijo anteriormente, casi siempre, rehuimos a nuestra libertad de mala fe.

Pues bien, es la libertad la que nos da ese carácter para poder situarnos en algún lugar de este mundo, así que al colocarnos puede parecernos difícil el entender que como seres libres se despiertan otros acontecimientos internos que serán manifestados hacia la sociedad y tal vez esto conflictuara la relación entre individuos sociales.

⁷⁴ Soy responsable de todo, en efecto, salvo de mi responsabilidad misma, pues no soy el fundamento de mí ser. Todo ocurre, pues, como si estuviera constreñido a ser responsable. Estoy arrojado en el mundo, no en el sentido en que permanezca abandonado y pasivo en un universo hostil. Como la tabla que flota sobre el agua, sino, al contrario, en el sentido en que me encuentro de pronto solo y sin ayuda, comprometido en un mundo de que soy eternamente responsable; sin poder por mucho que haga.

Capítulo 3.

EI VACÍO EXISTENCIAL COMO UN “GUSANO” EN EL CENTRO DE LA HUMANIDAD.

En los capítulos anteriores, por una parte, se realizó una aproximación a los antecedentes de la filosofía existencialista, así como sus dos principales corrientes y pensadores más representativos, destacando aquellas aportaciones que permiten comprender los elementos que integran la noción de vacío existencial, uno de los grandes dilemas que enfrenta el hombre moderno.

Si bien en los planteamientos de los principales autores existencialistas no figura la noción de vacío como tal, sí es posible encontrar en ellos la idea de la angustia, principalmente en el pensamiento sartreano, pues Sartre señala que gran parte de esa aflicción tiene un vínculo estrecho con la libertad, condición propia del ser humano.

Por otra parte, se abordó con más detenimiento el problema de la libertad, ya que permite introducir el problema del vacío existencial, en el cual aparecen elementos como las pasiones o la angustia misma que provoca lo desconocido, generando en el humano la sensación de ausencia de sentido en su acontecer en el mundo.

Esta carencia de sentido, es precisamente condición intrínseca del vacío existencial, una constante en la historia humana que se ha manifestado de diversas formas. En la actualidad, este fenómeno se vislumbra y se asume como una constante queja que sufre

gran número de personas, aquel agobio por la violencia, apatía y rutinas que enfrentan a diario, y ello les hace sentir que su vida no tiene propósito; en sus propias palabras, experimentan un vacío que se agudiza y les resta vitalidad.

Es difícil ignorar que los índices delictivos en México, como en todo el mundo, presentan cifras ascendentes, que la angustia va marcando terreno en personas de todas las edades y en cualquier lugar que ocupen socialmente; además de distintos tipos de adicción que se vuelven más comunes en nuestro entorno. Las ciudades parecen más peligrosas y asfixiantes que nunca, despertando en muchos de sus habitantes un sentimiento trágico que por momentos, parece incontrolable y asfixiante.

Lo anterior me permite plantear, en el presente capítulo, cuáles son las características y elementos propios del vacío existencial en la actualidad y, al mismo tiempo, enfatizar en el hecho de que experimentar el vacío, no es privativo de determinado sector social, en todo caso está relacionado con crisis de personalidad¹⁴³ liberadas por sufrir frustraciones de manera continua, incapacidad para concretar propósitos individuales y realización de actividades rutinarias que dejan poco espacio a la tarea de pensar.

¹⁴³ La siguiente idea se ha retomado desde la filosofía husserliana, en donde el autor expone la personalidad como paralelos que tienen naturalmente que pasar por entre todas las clases fundamentales. Alegría: ser alegre. Yo me alegro. Cuasialegría: podría ser alegre, una alegría posible, eso me podría alegrar. Con ello no está dicho si en el caso dado “realmente me alegre”, pero alegre ciertamente podría ser. O más simplemente: tengo agrado por algo. Me traspongo, me pienso a mi mismo en un agrado. Si este es realmente un cuasiagrado, puedo entonces desprender de ahí una gracia posible, un poder agradar, un valor posible de un cuasivalor, etc. La ejecución real de un cuasiagrado es un análogo de un fantasear (representar-se) realmente-intuitivo. Estar representando en vacío no incluye el poder-“realmente”-representarse-lo-mismo. De igual modo en los paralelos. Pero en ello también desempeña su papel, por todas partes, el poder práctico (por ejemplo, como poder-intuir y similares).

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una Fenomenología pura y una Filosofía Fenomenológica, Libro Segundo: Investigaciones Fenomenológicas sobre la Constitución*. Trad. Antonio Ziri6n Q. Edit. UNAM, 1997. p., 311.

3.1. El vacío existencial

El vacío existencial puede entenderse como la sensación de falta de sentido de la vida, de tedio, de no saber para qué se vive, que lleva al aislamiento y enrarecimiento de la relación con la sociedad. Un concepto similar fue creado por el filósofo alemán Martin Heidegger, quien habló del “anonadamiento” para describir que una persona siente la nada y percibe la inhospitalidad del mundo.

Si bien la idea de vacío existencial se configura a partir de las aportaciones de diversos autores de tradición existencialista, no fue sino hasta con la publicación del texto de Viktor E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, hacia finales de la década de los años cuarenta, cuando la expresión tiene resonancia entre distintas disciplinas: sociología, antropología, arte, filosofía, sólo por citar algunas.

La relevancia de las aportaciones de Frankl se funda en el hecho de que deja al descubierto que el análisis de la existencia humana, que subyace a toda psicoterapia que pretenda fundarse científicamente en las técnicas más avanzadas, no puede ni debe pasar por alto las aportaciones de la filosofía, ya que ésta le permite trascender su papel como mera aplicación instrumental, para convertirse en una investigación acerca de las condiciones del ser íntegro del hombre.

Sus proposiciones acerca de un “análisis existencial”, de una logoterapia, de una científica y penetrante “cura de almas”, hicieron de sus planteamientos unos de los más fecundos para los interesados en el tema.

Este autor define el vacío existencial como “un sentimiento de carencia de sentido”.¹⁴⁴ Esta ausencia de dirección de sentido es experimentada por el hombre, producto de la crisis de la razón moderna,¹⁴⁵ la cual lo lleva a buscar una respuesta dentro de su existencia misma, y ya no en el exterior o en un interior idealizado.

Así, como afirma Mercedes Garzón, “el hombre es al mismo tiempo, ser y no ser, es decir, ser y vacío”.¹⁴⁶ Sin embargo, dicho vacío, lejos de suponer una nada absoluta, es en todo caso un espacio infinito, un fondo oscuro de donde emergen las respuestas buscadas. Esta nada, esta finitud, señala entonces el horizonte desde el cual el hombre debe comprenderse como un ser acompañado, como un ser al que, en esencia, le es imposible estar solo.

Pero el porqué del problema de estar solo, es acaso que en esa soledad el hombre simplemente no puede estar en reposo, sin pasiones, sin acciones físicas; porque en ese estado de inacción siente su impotencia, sus falencias, su orfandad, su vacío interior, su nada y se sentirá amenazado por el tedio, la maldad, la desesperación de sentirse en soledad.

¹⁴⁴ Viktor E. Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, p. 32.

¹⁴⁵ Zygmunt Bauman, *Vida Líquida*, edit. Paidós, España, 2006, p. 57.

¹⁴⁶ Mercedes Garzón Bates, *Romper con los dioses*, Edit. Torres Asociados, México, 2002, p. 65

El delirio del hombre moderno de buscar la explicación de todo, y su búsqueda obsesiva del origen, lo han conducido a un pensamiento centrado en las categorías de finalidad y causalidad. Pensamiento teleológico y determinista que pretende eliminar el azar, la indeterminación y la relatividad.

El abandono de estas categorías parece dejar al pensamiento en el vacío y, como afirma Braudillard, en las *estrategias fatales*, “la naturaleza siente horror por el vacío pues es ahí en el vacío, donde nacen para conjurarlo los sistemas pletóricos, hipertróficos, saturados; siempre se instala algo redundante ahí donde ya no hay nada”.¹⁴⁷

En la actualidad cualquier evento carece virtualmente de consecuencias, ya que está abierto a todas las interpretaciones posibles. Estamos en el éxtasis de la política y la historia. Perfectamente informados e impotentes, perfectamente solidarios, perfectamente fijados en la estereofonía mundial. Hoy, ya no hay trascendencia, sino comunicación. El periodo fáustico, prometeico, de la producción y del consumo es sustituido por la era proteica de las redes, por la era narcisista de la conexión del contacto, del “feed-back”.

Al igual que la televisión, todo el universo circundante en nuestro propio cuerpo se convierte en pantalla de control. Ya no estamos en el drama de la alienación, estamos en el éxtasis de la comunicación, dice Braudillard. Paradójicamente, la era del vacío está plena, saturada de comunicación e información. Como el esquizofrénico nos encontramos en ese estado de proximidad excesiva de todo, abiertos a todo en la mayor confusión: el teléfono, la radio, la televisión, el cine, un delirio de comunicación. Solidarios y narcisistas: ya no

¹⁴⁷ Jean Braudillard, *A la sombra de las mayorías silenciosas*, Edit. Kairós, Barcelona, 1978, p. 23.

alejados de la realidad, sino en la proximidad absoluta, en la instantaneidad total de las cosas. Sin defensa. Sin retroceso. Fin de la interioridad y de la intimidad. Sobrexposición y transparencia al mundo que nos atraviesa sin que podamos obstaculizarla. Esquizoides que no podemos distinguir los límites de nuestro propio ser y ya no podemos reflejarnos. Pantallas absorbentes de todas las redes de influencia y comunicación. Solos frente a la televisión, la computadora, el celular.

En el límite podemos creer que nuestra condición (desdicha) procede, en el fondo, de que nada ha comenzado realmente: ni el progreso, ni la revolución, ni la liberación (utopía finalista), pero también podríamos suponer que ya ha ocurrido todo y que estamos más allá del final. Todo lo que había sido metaforizado, ya está materializado, sumido en la realidad. Lo que se perfilaba como una perspectiva radiante, se vive ahora como una catástrofe en cámara lenta, pero no importa. Podemos también suponer que no tardaremos en vivir la perfección social.

Esta situación de indeterminación, lejos de ser angustiante o desesperada, nos permite interpretar cualquier cosa. Es posible que haya terminado la fase de la legalidad de los procesos, de las grandes interpretaciones. La efervescencia de los procesos nos impide apelar a cualquier principio determinista (o indeterminista) de causalidad.

De este modo, la época posmoderna ha traído consigo una gran cantidad de preguntas, de cuestionamientos, de planteamientos para el hombre que ha perdido los instintos que le indicaban con claridad lo que tenía que ser y hacer; y ante esto se queda

contemplando el infinito, cuestionándose sobre su propia existencia, sobre cuál es el camino adecuado, esto es, acerca del fin de su existencia.

Es así, como bien señalaba Sartre, que el hombre vive en desamparo, desconectado del ámbito del ser, no amparado por el ser sino “lanzado” desde la nada, que es lo absolutamente previo a todo. Este lanzamiento desde la nada es la clave para comprender el humanismo del hombre que vive y se hace a sí mismo en desamparo.

Este hacerse a sí mismo implica la generación de una serie de recursos que lo conducen a “realizarse en libertad”, una libertad que lo lleva a enfrentar su finitud en el mundo, a través de acciones que, más allá de proporcionarle sosiego, sin darse cuenta lo colocan en un estado de “negación positiva”,¹⁴⁸ de todo aquello que le recuerde su existencia finita.

Esta idea remite a la propuesta de Pascal acerca de los mecanismos que tiene a la mano el hombre para hacer frente al vacío existencial. Para este autor, “[el esparcimiento] es la manera que tiene el hombre de llenar su vacío existencial”.¹⁴⁹

Cabe recordar que este filósofo realizó experimentos físicos sobre el vacío para poder explicar, en forma *práctica*, los efectos que provoca en la conciencia el vacío de la existencia, ya que desde su perspectiva, así como el vacío que produce la presión

¹⁴⁸ Siguiendo a Mercedes Garzón, la negación tiene dos sentidos: la positiva, a partir de la cual el hombre reflexiona sobre aquello que le acontece, buscando su propia trascendencia; y la negativa que se refiere a los aspectos previsibles e irreflexivos acerca de su lugar en el mundo.

¹⁴⁹ *Pascal, vida, pensamiento y obra*. Colección grandes pensadores, Ediciones Planeta DeAgostini, 2005. P.56

atmosférica, la conciencia sufre la presión metafísica que se percibe como angustia y que contamina toda la existencia.

Regresando con Sartre, la idea de vacío ya se hacía presente en sus aportaciones, pues apuntaba una especie de insatisfacción recurrente del hombre como mortal. De hecho, señalaba que la vida angustiada es por lo cual no se llega al ideal de felicidad y de perfección que el hombre siempre sueña. Esta sensación, llevada hasta sus últimas consecuencias, no solamente colorea la vida humana como un fracaso, sino que, además, la hace ininteligible y absurda, ya que siempre las aspiraciones, y aún las posibilidades, quedan en un nivel mucho más corto de lo que se desearía. Y generalmente, donde las aspiraciones son mayores es donde el vacío se abre de modo más profundo. Esto implica el surgimiento de una interrogante básica: ¿cómo hallar una explicación, una razón a esta esencial frustración que se vive?

3.2 Estrategias del hombre ante el vacío: individualismo-nihilismo

En la sociedad actual, un gran número de personas viven con agobio ante las aspiraciones no logradas y las escasas posibilidades de ir más allá de su propia existencia. Es la violencia, la apatía y las rutinas que enfrentan a diario, lo que hace que las personas piensen que su vida no tiene sentido; lo cual los lleva a experimentar un vacío que se hace notable a través de diversas acciones. Por ejemplo, es difícil ignorar que los índices delictivos en el mundo presentan cifras ascendentes, además de que la desolación va ganando terreno en personas de todas las edades y distintos estratos sociales.

Ante esto se precisa buscar un sentido, un significado, algo que el ser humano busca siempre frente a las circunstancias del destino, la vida, la muerte, el amor, el dolor, el vacío. Una actitud de tipo existencial–humanista. Es exclusivo del ser humano. En esta dimensión, el espacio de la libertad es muy amplio. El ser humano puede tomar posición ante las más diferentes situaciones y se permite desafiar sus condicionamientos y límites. El pensamiento en su función espiritual, transforma la realidad dolorosa, oscura, en una vivencia con significado que produce una claridad interior, destacan el narcisismo, el aislamiento, consumismo, violencia, sólo por citar algunos.

Desde la perspectiva de Lipovetsky, la desesperación que provoca el vacío, genera, a su vez, un conjunto de desórdenes de tipo narcisista, que se contraponen a las histerias, fobias, obsesiones que representan la forma predominante de los síntomas y los trastornos claros y bien definidos, que aquejaban al hombre del siglo XIX. Hoy se presentan más como trastornos de carácter, definidos por un malestar difuso que lo invade todo. Un sentimiento de vacío interior y de absurdidad de la vida, una incapacidad para sentir las cosas y los seres.

En palabras de este autor:

Los síntomas neuróticos que correspondían al capitalismo autoritario y puritano han dejado paso bajo el empuje de la sociedad permisiva a desórdenes narcisistas, imprecisos e intermitentes. Los pacientes ya no sufren síntomas fijos, sino de trastornos vagos y difusos; la patología mental obedece a la ley de la época que tiende a la reducción de rigideces así como a la licuación de las relevancias estables: la crispación neurótica ha sido sustituida por la flotación narcisista. Imposibilidad de sentir, vacío emotivo,

aquí la desubstancialización ha llegado a su término explicitando la verdad del proceso narcisista, como estrategia del vacío.¹⁵⁰

En todas partes, se encuentra la soledad, el vacío, la dificultad de sentir, de ser transportado fuera de sí; de ahí la huida hacia adelante en las experiencias que no hace más que traducir esa búsqueda de una experiencia emocional fuerte. Por ello, ahora la existencia parece estar más en peligro que nunca, despertando en el hombre un sentimiento trágico, que por momentos parece incontrolable,¹⁵¹ y no es sino a través del individualismo y el narcisismo que logra permearlo.

Es necesario mencionar que, históricamente, el término individualismo ha sido utilizado para caracterizar tanto las doctrinas del contrato social, que surgen en el siglo XVII, como a sus sucesoras que, aún cuando no recurren a la noción de contrato, heredan la

¹⁵⁰ Lipovetsky, Gilles. *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Edit. Anagrama, Barcelona, 2010, p. 76.

¹⁵¹ Desde el punto de vista psicológico, el vacío existencial se relaciona con crisis emocionales desencadenadas por sufrir frustraciones de manera continua, incapacidad para concretar propósitos individuales y realización de actividades rutinarias que dejan poco espacio a la creatividad, pero se debe sobre todo a la falta de afecto y de relaciones sociales enriquecedoras. Asimismo, llama la atención sobre el hecho de que el paciente, con este problema experimenta habitualmente estados de angustia, es decir, momentos de alteración, tensión o ansiedad sin que haya algo que los provoque; la persona siente que le preocupa todo, pero a la vez nada en específico. Ha perdido la motivación y el interés por lo que ocurre y ello hace que crea que vivir es lo peor que le puede pasar; es de suponer que cuando dicha situación se prolonga y es muy intensa, llega a desencadenar el suicidio, problema individual, problema común.

Aunque comúnmente se ha establecido que la sensación de vacío se presenta, más a menudo, durante la vida de un joven, pero que se indica este problema observable casi a cualquier edad, sobre todo a partir de la adolescencia, que es cuando el ser humano comienza a preguntarse cuál es el sentido de la existencia.

Comenta el Dr. Murueta que es notable que en la actualidad se ha elevado la sensación de agobio en personas con 25 años o menos, y que los índices de problemas existenciales individuales y el suicidio puede parecer como resultado en un sector poblacional, al parecer porque la globalización genera la sensación de encontrarse ante una maquinaria social, de la cual ni siquiera se siente parte y que ha sido impuesta. “A diferencia de sus similares de los años 1950 a 1970, que eran emocionalmente más fuertes y creían que podían cambiar al mundo”, los jóvenes de 1980 a la fecha dan la impresión de experimentar una sensación de depresión generalizada y de impotencia que se acentúa poco a poco. El vacío de la existencia, asegura el especialista en psicología y filosofía Marco Eduardo Murueta Reyes (UNAM), dice que existen varias razones que explican la agudización del desencanto hacia la vida, siendo sobresaliente el fenómeno de despersonalización que genera la sociedad industrial. La técnica ha arrollado a las manifestaciones culturales, que son referentes importantes de identidad y pertenencia a un grupo, en tanto que las calles, los centros de trabajo y medios de transporte, como el metro ofrecen un ambiente en el que las personas viven rodeadas de gente, aparentemente acompañadas, pero solitarias en lo emocional.

AMAPSI. Asociación Mexicana de Alternativas en Psicología, <http://www.amapsi.org/portal> Generado: 31 enero, 2013, 20:30.

visión de la sociedad como constituida por individuos, por sujetos que tienen metas, proyectos y fines específicamente individuales.¹⁵²

El individualismo es un legado de Hobbes y de Locke; para ellos la sociedad es simplemente un instrumento que ayuda al hombre a proteger ciertos derechos y a producir algunos bienes en mayor cantidad. Sin embargo, esta propuesta se ha ido modificando, poco a poco de tal manera que ha sido necesario aclarar la idea de individualismo.

Steven Lukes distingue varias clases de individualismo: el ético, el político, el económico y el metodológico.¹⁵³

Para este autor, el individualismo ético sostiene que la moral es un asunto esencialmente individual. La fuente de la moralidad, es decir, de los valores morales, de los principios éticos y el creador de los criterios de evaluación moral es el individuo. La persona es el árbitro de los valores morales porque goza de autonomía y dignidad. Esta idea es una consecuencia de la teoría moral kantiana, ya que sólo las personas individuales pueden juzgar la “universabilidad” de sus acciones.

Por otra parte, el individualismo político afirma que la sociedad es un conjunto de individuos racionales, generadores de deseos y preferencias, únicos jueces y defensores de sus intereses.

¹⁵² Las teorías contractualistas consideran que los sujetos se someten al pacto social, porque éste les garantiza el cumplimiento y la realización de esos fines, metas y proyectos. Por su parte, las teorías no contractualistas, como el utilitarismo, afirman que para que la sociedad funcione hay que hacer coincidir esas metas con las de la mayoría, para que éstas puedan ser satisfechas.

¹⁵³ Lukes Steven. *El individualismo*, Edit. Península, España, 1975.

Las ideas principales del individualismo político son: 1) la legitimidad y la autoridad del gobierno, que derivan del consentimiento individual de los ciudadanos; 2) la representación política no es una representación de sectores o de clases, sino de intereses individuales; 3) el propósito del gobierno es proporcionar la satisfacción de las necesidades particulares y la protección de los derechos individuales.

A su vez, el individualismo económico se basa en la creencia de que las leyes del mercado tienen la racionalidad suficiente para funcionar sin la intervención o con una mínima intervención del Estado. Dicho individualismo supone la propiedad privada de los medios de producción y la libertad en el mercado, tanto para adquirir mercancías como para adquirir fuentes de trabajo.

Por último, el individualismo metodológico afirma que todos los intentos por explicar los fenómenos sociales deben ser rechazados, a menos de que sean explicados en términos de hechos sobre individuos.

Este tipo de individualismo supone las siguientes creencias: 1) que la sociedad, las instituciones y los grupos están formados por individuos que desempeñan ciertos roles; que las tradiciones, las costumbres, las ideologías y el lenguaje son formas en que las personas actúan, piensan y hablan; 2) la creencia en que cualquier proposición sobre los seres humanos o es una proposición que puede ser reducida a individuos o es una proposición sin sentido; 3) la creencia ontológica de que en la sociedad sólo los individuos son reales, los fenómenos sociales son construcciones mentales; 4) la creencia en que las instituciones

sociales deben ser explicadas por los fines individuales de las personas que se encuentran en ellas.

Aunque la mayor parte del tiempo es difícil hacer una separación entre las diversas clases de individualismo, es necesario aclarar que el tipo que se destaca en esta tesis es fundamentalmente el ético y el metodológico, ya que el planteamiento desde estas perspectivas permite comprender cómo el individualismo, tanto positivo como negativo, se convierte en una estrategia a la cual el hombre recurre para conferir sentido al mundo que le rodea.

Para Lipovetsky, la ideología individualista ha tenido un efecto incomparablemente más profundo que la lucha por el reconocimiento artístico, debido a que:

Fue ella la fuerza histórica que desvalorizó la tradición y las formas de heteronomía, que desclasó el principio de la imitación, que obligó a buscar sin tregua, a inventar combinaciones en ruptura con la experiencia inmediata. El [pensamiento] moderno se enraíza en el trabajo convergente de esos valores individualistas que son: la libertad, la igualdad y la revolución.¹⁵⁴

Cabe aclarar que el individualismo puede ser visto desde dos perspectivas: la positiva y la negativa. La positiva alude al hecho de que, sin darse cuenta o sin quererlo, el fin de los hechos de las personas resulta positivo para ella. Mientras que la negativa enfatiza la idea de que generalmente siempre a sabiendas, también el fin de sus hechos le resulta positivo para ella, pero siempre trata de sobresalir sobre otra persona.

¹⁵⁴ Lipovetsky, Gilles. *Op. cit.*, p. 96.

No obstante esta tipología del individualismo, éste se caracteriza por poner en cuestión cada una de las relaciones humanas y sociales, es una característica típica, sobre todo, de la sociedad occidental, donde la sociedad capitalista trajo consigo el afán del “tener”, por sobre el del “ser”, en una competitividad extrema que amenaza constantemente todas las relaciones, por lo que tiende a afirmar al individuo por sobre la colectividad, de lo mío por encima de lo nuestro, el ‘bien privado’ antes que el bien común. Esto es, se coloca al individuo por sobre todo y separado del conjunto que lo rodea, del cual, sin duda, es parte.

De esta forma, incluso las relaciones humanas se han transformado en un tener, poseer, gozar e incluso botar. Así se viven muchas veces las relaciones, siempre centradas en uno mismo, y condicionadas a uno mismo y a su utilidad. Por ello, el “otro” es visto casi siempre como una amenaza real al “yo”, como alguien que me limita, me coarta, me condiciona, exige algo que me pertenece, requiere mi atención, es decir, reclama su existencia y el reconocimiento de sí mismo. Debido a esto, el “otro” empieza a significar una amenaza, llega, a veces, a representar incluso la muerte de mi identidad, de mi personalidad, de ahí que el hombre siempre requiere afirmar su personalidad sobre los demás, casi en contraposición, pero siempre en comparación con los demás.

Esta trama de fenómenos es lo que pareciera invocar el nombre de “nihilismo”, que si bien se le ha tenido como un concepto que concierne a una especie de descreimiento (de los “valores” que valían en el pasado); y una falta de horizontes que experimenta el hombre (ausencia de perspectivas, desaparición del futuro), que lo ha llevado a vivir un presente desarraigado y sin porvenir, que inhibe cualquier iniciativa constructiva y deja el campo

libre para la rapiña y la destrucción, propia y de los otros; también –desde un punto de vista filosófico–, esta experiencia (de la nada) es lo que abre la responsabilidad del hombre respecto del mundo.

Como señala Mercedes Garzón, “la responsabilidad del hombre es no tanto salvaguardar al ente, sino la custodia de lo-otro-del-ente, que a su vez significa la custodia de la posibilidad de que el ente pueda darse de otro modo, de que las cosas sean distintas de como son”.¹⁵⁵

Evidentemente, el nihilismo es la ley oculta y fundamental de la historia de Occidente, pues como lo afirmaba Nietzsche: “la época a la que denominamos moderna... está determinada por el hecho de que el hombre se vuelve medida y centro del ente”.¹⁵⁶ Debido a esto, se manifiesta como posibilidad,¹⁵⁷ como una suspensión de la contundencia del mundo que sitúa en el plano de lo posible todo aquello que se da como real, necesario definitivo y verdadero. Involucra, entonces, una visión del sentido de la historia, considerando que ésta no tiene un sentido de peso ni una historia, es así como se puede considerar que no tiene un sentido de peso ni una urgencia metafísica o teológica.

Como se puede apreciar, el nihilismo mueve la historia a la manera de un proceso fundamental, apenas conocido, del destino de los pueblos occidentales. Por lo tanto, siguiendo a Heidegger, el nihilismo no es una manifestación histórica, entre otras, no es

¹⁵⁵ Garzón, Mercedes. *Op. cit.*, p. 28.

¹⁵⁶ Nietzsche, F. *La genealogía de la moral*, Editorial, Alianza, Madrid, 1972. p.,65.

¹⁵⁷ Garzón, Mercedes. *Op. cit.*, p. 28.

sólo una corriente espiritual que, junto a otras, junto al cristianismo, el humanismo y la ilustración, también aparece dentro de la historia occidental:

Antes bien, el nihilismo, pensado en su esencia, es el movimiento fundamental de la historia de Occidente. Muestra tal profundidad, que su despliegue sólo puede tener como consecuencia catástrofes mundiales. El nihilismo, es el movimiento histórico mundial que conduce a los pueblos de la tierra al ámbito de poder de la Edad Moderna.¹⁵⁸

Es por ello que el nihilismo, no es sólo un producto del siglo XIX, es su consecuencia, su perspectiva y su ámbito. Su ámbito es la propia metafísica, siempre que supongamos, según Heidegger, que bajo este nombre no entendemos una doctrina, sino la estructura fundamental de lo *ente* en su totalidad.

Frente a esto, el nihilismo puede muy bien ser manifestado por fenómenos de fuerza, por convicciones profundas y por “claridades” ideológicas de todo tipo. Por consiguiente, “aparece como el tiempo intermedio en que final y comienzo se confunden; el tiempo menesteroso en que el mundo anterior y sus valores se desvanecen y no aparece aún uno nuevo. Ese tiempo intermedio es nuestro tiempo”.¹⁵⁹

Es por esto, que el nihilismo se puede considerar como algo que avanza con un gran poder de afirmación y capacidad productiva. Lo cual quiere decir que se constituye más como un desencadenamiento de fuerzas, que como un retroceso de ellas. Puede tener la

¹⁵⁸ Heidegger, Martin, *Caminos del bosque*. Versión Castellana de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid, Alianza, 1996, p. 158.

¹⁵⁹ Garzón, Mercedes. *Op. cit.*, p. 30.

forma de un orden absoluto y darse como un proceso productivo, en el cual, el mundo de la racionalidad instrumental puede ser su forma al fin hallada.

En suma, la experiencia del nihilismo no es un sentimiento de orfandad, de angustia o de apatía frente al mundo y frente a la vida, es, en todo caso, la puerta a un mundo nuevo, un mundo recobrado para el hombre. Esto es, una estrategia frente al vacío que se expande en todas direcciones de la vida humana.

Dicho de otra manera, el nihilismo no es, evidentemente, una mera decadencia disimulada de valores que estuvieran en sí en alguna parte. Es una destitución de valores realizada por nosotros, que disponemos sobre su posición. Esto quiere decir que nosotros mismos que vivimos ésta, “nuestra historia”, somos los que introducimos y retiramos los valores; lo cual no significa que se retiran por que sí; surgen y se retiran por una necesidad: la de proporcionar de sentido al mundo.

3.3 La vida humana en el siglo XXI (Consumismo, violencia)

A inicios de la segunda década del siglo XXI, una revolución tecnológica sin precedentes ha tenido lugar y, al mismo tiempo, la realidad cotidiana que enfrentan millones de seres humanos se ha encargado de atestiguar la falsedad de que el avance tecnológico fomenta automáticamente el progreso de la humanidad.

A pesar de que la ciencia y la técnica han tenido resultados brillantes en otros campos, no han dado ni pueden dar por sí solas respuesta a las preguntas decisivas del hombre. Esto es, sigue conociendo cada vez más la naturaleza, sabe hacer cosas más complicadas y más útiles, pero sus problemas esenciales no se han resuelto; las grandes preguntas sobre sí mismo siguen esperando respuesta. Ha llegado incluso a aceptar que, en el fondo, no conoce más que una parte muy superflua de sí mismo.

Cuando mira dentro de sí advierte que allí está, intacto, el misterio de su propio ser, inabordable aún. Se ve y asume como un ser aislado, no creyendo en nada visible, ni siquiera en la realidad de su propia existencia. No confía en sus ojos ni en sus oídos, sino sólo en sus imaginaciones, que pueden ser atraídas por todo lo que se muestra como universal y constante en sí mismo.

Uno de esos elementos universales y constantes es el consumismo, que genera una especie de aislamiento del hombre, quien tiende a satisfacer sus necesidades de una manera individualizada, distanciándose de los resultados homogéneos que son y han sido la base de cualquier asociación.

Como bien anota Lipovetsky, en ningún momento de la historia humana ha habido tantas posibilidades de relacionarse con los demás gracias a las redes de comunicación y, paradójicamente, tampoco en otro tiempo se ha experimentado con tanta intensidad el aislamiento, debido a que se han vuelto más frágiles los vínculos sociales, trayendo consigo el triunfo del consumismo como refugio, como pequeña aventura que mitiga la soledad. No obstante, los individuos que no pueden beneficiarse de este mundo consumista viven en un

estado de frustración, de fracaso, que conduce a la exclusión, a la vergüenza y, por ende, a una especie de violencia consigo mismo.¹⁶⁰

Tal violencia se manifiesta en la fragmentación del hombre, que pareciera lo lleva a experimentar el fin de su espiritualidad, produciendo mutaciones radicales en la manera de vivir y percibir el mundo. Ahora, los medios y los fines se vuelven inseparables, puesto que el individuo es perfectamente capaz de realizar una pluralidad de tareas y trabajos, desconociendo el para qué, el sentido último de sus acciones.

El mundo del intercambio pone entre paréntesis el significado de las actividades, haciendo que éstas se conviertan en meramente instrumentales y, en cuanto tales, externas a la vida del hombre.¹⁶¹

Ahora, es la riqueza material la que priva sobre cualquier otro aspecto. El interés por la riqueza humana y el desarrollo de sí, de la experiencia interior, desaparece.

Mediante la posesión de bienes, los hombres intentan adquirir “identidades ficticias”, ya que no son utilizados para el desarrollo del propio ser, sino únicamente para competir con los otros individuos. En este último caso, los bienes funcionan como “pantallas”, meras fachadas tras las cuales los individuos evaden relaciones más propias con los otros y consigo mismos vaciando su ser.

¹⁶⁰ Lipovetsky, Gilles. *Op. cit.*, pp. 105-119.

¹⁶¹ Desiato, Massimo. *Más allá del consumismo*. Caracas, Universidad Católica Andrés Bello-Centro de Estudios Filosóficos, 2001, p. 157.

En la experiencia cotidiana, este vacío puede no percibirse directamente y más bien tiende a presentarse en la forma de un malestar difuso, que no le permite ver que existen otras formas de extensión de sí mismo, y cree que sólo la acumulación y el sucesivo consumo son las modalidades que fortalecen su propia existencia, mostrando la dificultad para establecer contactos significativos con el otro.

No lograr relaciones significativas con la otredad, para el ser humano implica la presencia de contradicción y negatividad, a partir de las cuales puede ser admitida la realidad de la violencia, en tanto manifestación ontológica del ser. Esto se puede explicar por el hecho de que la realidad humana está constituida por relaciones amenazantes, debido a que tal como apunta Sartre:

Veo sus cuerpos, pero no los veo en su interior. No veo el centro porque es una nada que no es por tanto visible. En consecuencia, a los otros no los percibo tampoco, y no puedo saber que hay otros hombres más que cuando los otros me observan. Entonces me siento fijado por esa mirada, transformado en objeto por esa mirada exterior. De suerte que la presencia del otro yo la siento en mí bajo la forma de una especie de pérdida de mi substancia, de pérdida de mi libertad, y en el hecho que me convierto en un objeto bajo la mirada del otro. Lo que hace que la relación con el otro sea una relación trágica por definición, ya que no puedo tomar al otro tal como él mismo se siente y tal cual es interiormente como libertad. Yo veo una mirada, y una mirada es fija, una mirada es un destino, en alguna medida (...). Asimismo el otro no ve de mí más que algo exterior, y sin embargo esta relación que es por tanto totalmente negativa entre nosotros, es una relación eficaz que nos preocupa a cada instante.¹⁶²

Es de esta forma como al sentirse observado, estar bajo del escrutinio y ser transformado, el hombre se constituye sólo a través de la mirada del otro. “Soy yo tal como yo me veo o usted tal como usted se ve, [y al mismo tiempo] soy yo tal como usted me ve o

¹⁶² Maurice Merleau-Ponty, “Filosofía de la existencia”, en *Praxis Filosófica*, núm. 28, enero-junio, 2009, pp. 239-240.

usted tal como yo lo veo”.¹⁶³ Sin duda, estas dos perspectivas nunca coinciden, ya que el hombre no puede ser exactamente a los ojos de los otros lo que es a sus propios ojos. Así, la imagen del hombre ante los demás lo define, le atañe, le afecta y, por tanto, lo violenta en cuanto lo convierte en *rareza*.

La simple existencia del hombre es “definida por la rareza como riesgo constante de no-existencia para otro y para todos. Soy para el otro el mal radical, la amenaza de muerte que el otro es para mí”.¹⁶⁴

Desde este punto de vista, el hombre se convierte en el mal radical y en la amenaza de muerte de sí mismo. Se vislumbra, entonces, la violencia como “la estructura de la acción humana en el reino del maniqueísmo y de la rareza”.¹⁶⁵ Esta violencia es la primera negación en la historia, el otro es un doble demoníaco, con el que se establece una relación conflictiva.

Así pues, la violencia se encuentra ya en la misma intersubjetividad,¹⁶⁶ en las propias motivaciones, las necesidades, ambiciones y fantasías personales, sin interferencia de voluntades ajenas, lo cual provoca que la reciprocidad como coexistencia pacífica no encuentre lugar alguno, colocando al hombre frente a la violencia.¹⁶⁷

¹⁶³ *Ídem.*, p. 240.

¹⁶⁴ J. P. Sartre, *Crítica de la razón dialéctica I*, p. 286.

¹⁶⁵ *Ídem.*, p. 287.

¹⁶⁶ La intersubjetividad se refiere al proceso en el que compartimos, nuestros conocimientos con otros en el mundo de la vida, y se diferencia de la “subjetividad”, en tanto que esta alude a la conciencia que se tiene de todas las cosas desde el punto de vista propio, y que se comparte colectivamente en la vida cotidiana. *Cfr.* Husserl, Edmund. *Invitación a la fenomenología*, p.

¹⁶⁷ La palabra violencia procede de la palabra latina *vis*: fuerza, poder, violencia, la cual a su vez deriva del griego *bia*: fuerza, vigor, fuerza de poder. Ya Aristóteles distinguía entre los movimientos naturales y los

En la violencia humana, entendida como “aquellas acciones destructoras de una realidad, propia o ajena”,¹⁶⁸ no sólo entra el hacer, sino también el decir, el mirar o el desear; por lo cual, la realidad que se destruye no siempre es física y material, sino que también se destruyen los afectos, las conciencias y la convivencia.

Es así como la violencia es un sometimiento físico o moral, de carácter individual o colectivo, ejercido por el hombre sobre el hombre. Es una de las manifestaciones constantes, persistentes de y en toda sociedad. Asume distintas formas y parece ocultarse detrás de diferentes nombres (violencia simbólica, violencia estructural, violencia política, violencia de género, violencia moral, etc.); por lo cual, su presencia es universal y actual.

A lo largo de la historia, la experiencia de la violencia ha puesto a prueba el sentido de la humanidad, y en cierta forma ha evidenciado su degradación, pues el hombre ha inducido una transmutación de lógicas entre razón y violencia, que lo ha puesto de cara a una profunda crisis de sí mismo, lo cual se ha traducido en la disposición a que otros, pueblos enteros, clases sociales, generaciones completas, paguen los costos más altos en términos de destrucción y muerte.

movimientos violentos. [La acción es la que será máxima representante de movimientos violentos]. Aristóteles da un ejemplo de la piedra cuando es arrojada por la mano deja de ser natural y se convierte en un movimiento, pero cuando regresa al piso vuelve a su origen natural. La violencia es usada por el ser humano, tanto en sus relaciones interpersonales como y sobre todo, en sus relaciones sociales. Desde el momento en que se constituye una comunidad humana y en particular desde el momento en que se constituye un Estado con un aparato de gobierno, aparece el fenómeno de la violencia. *Cfr.* Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía.*, T. IV, edit. Ariel, Barcelona, 2001, p. 2967.

¹⁶⁸ González Calleja, Eduardo. *La violencia en la política. Perspectivas teóricas sobre el empleo deliberado de la fuerza en los conflictos de poder*, edit. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, España, 2003, p. 28.

Hoy asistimos a una sobrepuja de las escenas de violencia en todos los ámbitos sociales, a una representación de la violencia exacerbada, a una debacle de horror y atrocidad, pues en estos días la textura de la violencia está hecha de escenas insostenibles de huesos triturados, chorros de sangre, gritos, decapitaciones, amputaciones, castraciones, etc., donde se desvanece cualquier código moral y la violencia emerge sin otro objetivo que el asombro en las sensaciones instantáneas.

Así entonces, no es un secreto que la violencia procede del sin sentido de la vida en el que se desenvuelve el itinerario existencial de numerosos individuos, siendo, por tanto, producto de su vacío interior, incitándolo a averiguar el sentido de su existencia.

La búsqueda del sentido de la vida es una peculiaridad propia del ser humano, que lo distingue radicalmente de los animales irracionales. Y es que el hombre, como recuerda Heidegger, habita el mundo, que es su morada, y lo organiza de acuerdo con sus intencionales proyectos y decisiones.¹⁶⁹

3.4 ¿Hacia la búsqueda del sentido? (sobresaturación-vaciamiento).

La preocupación por hallar un sentido a la existencia es una realidad primaria, es la característica más original del ser humano. De hecho, diversos filósofos de la antigüedad, como Sócrates, Platón, Aristóteles, los estoicos, los epicúreos, San Agustín, entre otros, ya se habían planteado desde sus propias ópticas, el concepto del sentido de la vida, para

¹⁶⁹ Heidegger, Martín. *Caminos del bosque*, editorial Alianza, Madrid, 1995, p, 98.

justificar y dar razón de ser a la existencia humana. Con esto no sólo se traza si existe una interrogante acerca de la misma existencia, sino que surgen a través de esta pregunta y su razón de ser, inquietudes que de ella nacen y al mismo tiempo sufre diversas problemáticas que han y siguen siendo estudiadas en el presente¹⁷⁰.

Por lo tanto, nadie puede discutir el hecho de que, en la sociedad actual, el consumismo y la violencia, abordados en el apartado anterior, se han convertido en el eje de la existencia humana que, a su vez, han conducido al hombre hacia un *vacío* en donde parece ser que “ya no hay nada”¹⁷¹, experimenta la pérdida de toda ilusión al existir en la “simulación”, es decir, en lo que no es ni verdadero ni falso, por lo que responde a la simulación con la simulación.

Sin embargo, como bien lo apunta Mercedes Garzón,

¹⁷⁰ Una de las prácticas modernas que se utilizan para el tratamiento de diversas neurosis por la angustia y desolación de cuestionarse sobre su propia existencia es la logoterapia es una psicoterapia que propone que la voluntad de sentido es la motivación primaria del ser humano, una dimensión psicológica inexplorada por paradigmas psicoterapéuticos anteriores, y que la atención clínica a ella es esencial para la recuperación integral del paciente.

Después del psicoanálisis de Freud y la psicología individual de Alfred Adler, la logoterapia es la "tercera escuela vienesa de psicoterapia" desarrollada por el neurólogo, y psiquiatra, Viktor Frankl. Es un tipo de psicoterapia que se apoya en el análisis existencial y se centra en una "voluntad de sentido" en oposición a la doctrina de Adler de "voluntad de poder" o la "voluntad de placer" de Freud.

Consta de tres partes que son fundamentales para su desarrollo:

1. La libertad de voluntad (antropología): que explica que todo hombre es capaz de tomar sus propias decisiones, por lo que es libre de escoger su propio destino y no convertirse en una marioneta a merced del mismo, o del inconsciente colectivo (pandeterminismo).
2. La voluntad de sentido (psicoterapia): expresa la preocupación de Frankl ante los métodos psicológicos enfocados en la percepción del “componente exterior”, desvirtuando la idea del animatismo presente en el ser humano que lo hace único ante el reino vegetal y animal (psicologismo).
3. El sentido de vida (filosofía): que para la logoterapia es un factor incondicional que no se pierde bajo ninguna circunstancia, pero puede escaparse de la comprensión humana. La logoterapia es una percepción positiva del mundo (reduccionismo).

¹⁷¹ Garzón, Mercedes. *Op.cit.*, p.78

“la era del vacío está plena, saturada, de comunicación e información. Como el esquizofrénico, nos encontramos en ese estado de proximidad excesiva de todo, abiertos a todo en la mayor confusión: el teléfono, el radio, la televisión, video, cine, un delirio de comunicación”.¹⁷²

Ello ha supuesto una disolución de las oposiciones estrictas: lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo auténtico y lo inauténtico, lo serio y lo no serio, capitalismo y socialismo, que, a la vez, ha vuelto urgente un proceso de creación de “nuevas” significaciones para el ser humano, quien, arrojado a la soledad, parece incapaz de integrarse en un grupo o una cultura; huérfano de historia, cree que ha perdido todo lo que podría protegerle de la deconstrucción.

No obstante, todo parece indicar que estamos al borde de zozobrar en la desintegración definitiva, sabe que, quizás, sólo hace falta que sople en él un viento de locura para hacerle un sitio a las ideas ágiles. Ya no es posible seguir durmiendo con la cabeza apoyada en la almohada de las viejas certidumbres, de la ilusión en la “salvación”, o del advenimiento de una sociedad perfecta. Se acabaron la felicidad y la tranquilidad. En estos tiempos de “cambios” y de renovadas esperanzas en el futuro, es preferible ser un aguafiestas, como lo señala Mercedes Garzón: *“mala conciencia y remordimiento encarnado que inquiete y objete lo inobjetable. La desconfianza ilimitada nunca duerme y desinfla la complacencia satisfecha”*¹⁷³.

Pues al cuestionarse el hombre sobre aquellas inquietudes que lo aquejan continuamente, podríamos plantearnos la pregunta ¿Qué sería de nosotros sin la idea de

¹⁷² *Ibid.*, p. 78

¹⁷³ *Ibid.*, p.82

qué es lo que significamos en esta vida y quizá seguiremos significando más allá de nuestra consumación? Sin duda, poca cosa, pues nuestra existencia languidecería si el deseo de destacar, tener importancia, sentirnos seguros, o simplemente ser útiles a los demás, no poblara nuestras mentes y no agitara nuestros sentimientos (autoreconocimiento). Si por casualidad desapareciera la aspiración a ser “reconocidos”, nuestra vida ya no tendría ningún estímulo y perdería todo sentido.

¿Acaso es vida la monótona existencia de un ser que no tiene deseo alguno, a quien nada le importa y quien cree que a nadie le importa? Sería como si una planta estuviera en condiciones de pensar y dijera: “vivo, porque vivo; no tengo otro motivo para vivir que el vivir”. Por supuesto que, en ciertas situaciones, el hombre puede sentir la carencia de reconocimiento que, en su opinión, merece.

Asimismo, la completa ausencia de estima de sí mismo y de la otorgada por sus congéneres, le impediría incluso pensar en el futuro. Sería víctima de un vago sentido de indiferencia y de un absurdo paralizante. Si la indiferencia y el sentimiento del sinsentido son las únicas alternativas del reconocimiento

En el límite, podemos creer que nuestra condición (desdicha) procede, en el fondo, de que nada ha comenzado realmente: ni el progreso, ni la revolución, ni la liberación (utopía finalista), pero también podríamos suponer que ya ha ocurrido todo y que estamos más allá del final.

Todo lo que había sido metaforizado, ya está materializado, sumido en la realidad. Lo que se perfilaba como una perspectiva radiante, se vive ahora como una catástrofe en cámara lenta, pero no importa. Podemos también suponer que no tardaremos en vivir la

perfección social. Esta situación de indeterminación, lejos de ser angustiante o desesperada, nos permite interpretar cualquier cosa.

Es posible que haya terminado la fase de la legalidad de los procesos, de las grandes interpretaciones. La efervescencia de los procesos nos impide apelar a cualquier principio determinista (o indeterminista) de causalidad. Tal vez jamás ha habido causas, sino un mero y simple encadenamiento de efectos: reacciones en cadena.

Un ser humano en el que está atrofiado el valor de sí mismo, sólo puede llamarse humano como noción límite. Sin el reconocimiento se desvanecerían los estímulos que nos motivan a destacar, competir, hacernos mejores. Es el reconocimiento lo que hace al hombre. La aspiración de ser reconocidos se encuentra en cada uno de nosotros, si no como una obsesión frenética, por lo menos como una congénita predisposición que puede ser orientada, estimulada o disminuida, pero nunca extirpada del todo. El ser humano es verdaderamente humano ahí donde comparte, junto con los demás, pues sólo él posee esa única condición, la humana.

El hombre es un ser carencial e indeterminado, lo cual le obliga a plantearse un proyecto para dar un sentido a su existencia. El problema del sentido de la vida está vinculado a la pregunta, ¿qué es el hombre? y ha sido objeto constante de la reflexión desde la filosofía, la historia, la ética, la antropología, que se ha preguntado sobre su existencia y la búsqueda del sentido de la vida.

Pues bien decimos que la vida lleva consigo un cúmulo de vivencias, aprendizajes, éxitos, fracasos, dentro de un espacio y en un tiempo determinado, donde se comparte el día a día junto a otras personas: familiares, amigos, etc, pasando por el desconocido que

camina junto a nosotros en la calle, o el que viaja en el asiento de junto de cualquier transporte público.

El sentido de la vida surge por la necesidad de dar solución a los problemas que tenga una sociedad o un individuo en particular, se hace presente como aquel esbozo que reúne tipos de acciones de las líneas más diversas y los acomoda en una proyección de un sentido que se extiende desde el nacimiento hasta la muerte.

La construcción de un sentido de vida se inicia en la primera socialización, este proceso continúa a lo largo de la vida, en una relación dialéctica entre lo subjetivo y lo intersubjetivo (medio social) en la vida cotidiana hasta el momento de la muerte.

Se considera que uno de los problemas de la sociedad actual, en donde la presencia del individualismo y el narcisismo, como formas de conductas se han generalizado en la sociedad donde predominan acciones egoístas que limitan la trascendencia personal e inhiben la consolidación de un óptimo sentido de vida.

Esta investigación, aunque breve, trató de plantear las diversas dimensiones de la pregunta sobre si existe una búsqueda del sentido, y las distintas interrogantes y respuestas que de ésta se suscitan. El significado del hombre en el mundo es un tema central para científicos y filósofos, a pesar de la crisis actual (económica, racial, cultural etc.) en la que se ve inmerso el hombre. También cobra relevancia en la situación vigente el problema de la finitud y contingencia del hombre, con diversos intentos de interpretación del nacimiento y la muerte, así como diversas propuestas de definición de la identidad humana, desde el trasfondo del nihilismo del que ya con anterioridad se planteó.

Éste es también el marco para abordar la cuestión del sufrimiento y el mal, tanto el generado por la acción humana, como el que tiene causas naturales, que lleva a las filosofías del absurdo¹⁷⁴ y se constituye en la roca fuerte del ateísmo. En la investigación se propuso tratar este amplio conjunto de problemas, planteando interrogantes a las respuestas filosóficas. Muestra así la persistente actualidad de la pregunta por el sentido y la limitación y fragmentariedad de los distintos proyectos en la vida humana, hoy.

CONCLUSIONES

Terminado este recorrido, quisiera detenerme y mirar una vez más hacia atrás. Paso a paso he querido tomar diversos senderos para comprender de qué forma el hombre actual se embarca en la complejidad que implica encontrar el sentido a su existencia.

He llegado a proponer, a través de mi propia mirada, aquella reflexión sobre el sentido de la vida y aquel vacío existencial que gira en torno a la concepción del absurdo sobre la vida. Según Albert Camus: "la vida no tiene sentido y no vale la pena vivirla".¹⁷⁵ Esta certeza del absurdo de la vida conlleva a la reflexión de la vida misma, en términos de que cada uno de nosotros es responsable y él único capaz de dotarla de sentido.

¹⁷⁴ La filosofía del absurdo, llamada en ocasiones absurdismo, establece que los esfuerzos realizados por el ser humano para encontrar el significado absoluto y predeterminado dentro del universo fracasarán, finalmente, debido a que no existe tal significado (al menos en relación al hombre), caracterizándose así por su escepticismo, en torno a los principios universales de la existencia. Por ende, propugna que el significado de la existencia es la creación de un sentido particular, puesto que la vida es insignificante por sí misma, y que la inexistencia de un significado supremo de la vida humana es una situación de regocijo y no de desolación, pues significa que cada individuo del género humano es libre para moldear su vida, edificándose su propio porvenir. [www. http://serbal.pntic.mec.es/com](http://serbal.pntic.mec.es/com) revisado el 04 de abril 2012 a las 2:28 hrs p.m.

¹⁷⁵ Albert Camus, *El mito de Sísifo*, (falta lugar) Edit, Alianza, (falta año), p.132

Tal como diría Sartre: "la vida, a priori, no tiene sentido. Antes que ustedes vivan, la vida no es nada; les corresponde a ustedes darle un sentido".¹⁷⁶

En esta investigación se plantaron interrogantes diversas que nos llevan al punto final, que es dar respuestas, si es que las hay, de por qué y desde cuándo surge aquellos que se llama vacío existencial y cómo es que se le mira desde la actualidad, a través de una óptica filosófica. El vacío existencial ocurre cuando el individuo no trasciende su vida cotidiana, desechando la ideación de su proyecto de vida, ocasionando la inexistencia de una muerte dotada de sentido que nutre de razón de ser a su vida y viceversa.

Son los períodos de transición los que engendran el vacío existencial. A juicio de los autores ya mencionados, durante toda la investigación, la dinámica cultural de la sociedad occidental contemporánea posibilita la falta de sentido de la vida, por ser una cultura profana, secular, caracterizada por el predominio del "aquí y el ahora", en pro de la búsqueda y satisfacción de los intereses particulares, en corto plazo.

Esta forma cultural, denominada bajo el nombre de posmodernidad, implica un enfrentamiento a los parámetros, principios, ideales y proyectos que habían regido la sociedad desde los orígenes de la modernidad. Esta forma de ver la vida y del quehacer diario, de la mano con el proceso de un sobresaturamiento de todo y una apatía social, en donde el rasgo que lo evidencia es el narcisismo.

La búsqueda del disfrute inmediato y la definición de la vida en función del momento, se mezcla con el predominio de la "saturación del yo", en donde la posibilidad de definir un yo y el desarrollo de una identidad se ve mermada ante la sobre estimulación del individuo

¹⁷⁶ Jean Paul Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Edit. Alianza, 1975, p. 45

frente a diversos estilos de vida, gustos, criterios, parámetros normativos y/o valorativos, que no ofrecen un ideal claro sobre el sentido de la vida. Nos encontramos ante una sociedad donde predomina la 'pluralidad de sentidos' y no existe un único criterio rector.

Tal situación no secular y ante la pluralidad de explicaciones sobre la vida, ha traído como consecuencia el resurgir del escepticismo como una forma de respuesta y postura ante la vida. En tal sentido, la ruptura de los parámetros de certidumbre y certeza dejan al individuo sin un asidero cultural bajo el cual dar respuesta a los 'dilemas existenciales'.

El predominio de una vida cotidiana, en constante reflexión y redefinición, ante la pluralidad de criterios, se convierte en fuente de frustraciones existenciales y de factor desencadenante del vacío existencial. Una cultura en que no ofrece una pauta normativa y valorativa a la cual seguir como explicación de la vida y de la muerte, ocasiona puntos de desenclave entre el individuo y la sociedad, que acarrear crisis existenciales y acciones egoísta-narcisista, que limitan la capacidad de trascender y realizar un proyecto de vida pleno con sentido.

La conformación de un sentido de vida pleno va de la mano con el sentido de pertenencia que tenga el individuo con las actividades que realice en su día a día y con los grupos sociales en los cuales la realiza y/o pertenezca a ellos. Ante una realidad cultural plural, no sólo ocasiona falta de claridad en el norte o proyecto social al cual seguir, sino que ocasiona a su vez desvinculación entre los individuos ante el predominio de posturas ante la vida individualista, más que de consenso.

Una sociedad que se evidencia como individualista y alienada, en donde cada uno niega la existencia del otro al predominar su “yo” en el sentido que orientan sus acciones. La dinámica social se vuelve impersonal, objetiva y “cosificante” al perderse el vínculo cara-a-cara que nutre y da significación a la vida cotidiana. El origen del vacío existencial remite a una desvinculación del individuo del medio social, [cuando el individuo] se individualiza más allá de cierto punto, si se separa demasiado radicalmente de los demás seres, hombres o cosas, se encuentra incomunicada con las fuentes mismas de las que normalmente debería alimentarse, ya no tiene nada a que poder aplicarse, aunque sea esta investigación un parte aguas para futuros trabajos de estudio.

El trabajo hasta aquí realizado nos ha abierto nuevos caminos de investigación y que en vez de agotar el tema se han encontrado nuevas líneas de investigación en específico en las sociedades latinoamericanas trabajo que se pretende realizar en posgrado.

FUENTES DE CONSULTA:

- Abbagnano, Nicola. *Introducción al existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, 173 pp.
- Arcel, Gabriel. *Diario Metafísico*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1969, Punto Omega Colección Universitaria de bolsillo.
- Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, Trad. Antonio Gómez Robledo, México, UNAM, 1954.
- Beauvoir, Simone de. *El existencialismo y la sabiduría popular*, Trad. Juan José Sebreli. Buenos Aires, Ediciones Siglo Veinte, s.f.
- Blazquez Carmona, Feliciano. *La filosofía de Gabriel Marcel: De la dialéctica a la invocación*, edit. Encuentro, Madrid, 1998, 352 pp.
- Bobbio, Norberto. *El existencialismo. Ensayo de interpretación*, edit. Fondo de Cultura Económica, México, 1966, 94 pp.
- El fruto de la democracia*. Trad. José F. Fernández Santillán. México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Bullock, Alan. *La tradición humanística de occidente*. Trad. Enrique Fernández Barros. Madrid, Alianza, 1989.
- Blázquez, Carmona, Feliciano. *La filosofía de Gabriel Marcel: De la dialéctica a la invocación*. Madrid, Encuentro, 1998, 352 pp.
- Camus, Albert. *El mito de Sísifo*. Trad. Esther Benítez. Madrid, Alianza, 1999, 179 pp.
- Cornman, J.W. et. al. *Problemas y argumentos filosóficos*. México, UNAM, 1990.
- Diccionario Soviético de Filosofía. Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo, 1995, p. 144.
- [Versión digital] Disponible en <http://www.filosofia.org/enc/ros/esca.htm>. Consultado el 16/05/2013 a las 20:30 p. m.
- Epicteto. *Disertaciones por Arriano*, Trad. Paloma Ortiz García. Madrid, Gredos, 1993.
- Février, Paulette. *Determinismo e Indeterminismo*. Trad. Raquel Rabiela de Gortari. México, UNAM, 1957.
- Giddens, Anthony. *Consecuencias de la modernidad*, Trad. Ana Lizón Ramón. Madrid, Alianza, 1993, 168 pp.
- Gleizer Salzman, Marcela. *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. FLACSO/ México, Juan Pablos editor, 1997, 178 pp.
- González Faus, José Ignacio. *La humanidad nueva. Ensayo de cristología*. Cantabria, Sal Terrae, 1984, 644 pp.
- González, Juliana. *El Ethos, destino del hombre*. México, UNAM-F.C.E., 1996.
- El malestar en la moral*. México, Ed. Joaquín Mortiz, 1986.

- Ética y libertad*. México, UNAM, 1989.
- Heidegger, Martín. *Cartas sobre el humanismo*. Buenos Aires, Huascar, 1972.
Caminos al bosque.
- Jaspers, Karl. et. al. “*Condiciones de posibilidad de un nuevo humanismo*” en *Hacia un nuevo humanismo*. Madrid, Guadarrama, 1957.
- Jolivet, Régis. *Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J. P. Sartre*, Trad. Arsenio Pasos. Madrid, Gredos, 1950, 367 pp.
- Kant, Emmanuel. *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*. México, Porrúa, 1986.[Sepan cuantos, No. 212.]
- Kundera, Milán. *La insoportable levedad del ser*. Trad. Fernando de Valenzuela. España, Tusquets Editores, 1993.
- Larroyo, Francisco. *El existencialismo. Sus fuentes y direcciones*. México, Stylo, 1951, 227 pp.
- Lepp Ignace. *La existencia auténtica*. Buenos Aires-México, Carlos Lohlé, 1963, 208 pp.
- Leyva, Gustavo; Héctor Vera y Gina Zabludovsky (coords). *Norberto Elías: Legados y perspectivas*. México, Lupus Inquisitor, 2002, 311 pp.
Manual y máximas, México, Porrúa, 1975. [Sepan cuantos, No.238.]
- Martínez Contreras, J. *Sartre, La Filosofía del hombre*. Trad. Francisco González Arambulo. México, Siglo XXI, 1980.
- Nicol, Eduardo. *Historicismo y existencialismo*. México, F.C.E., 1989.
La idea del hombre. México, F.C.E., 1989.
Psicología de las situaciones vitales. México, F.C.E., 1963.
Ideas de vario linaje. México, UNAM, 1990.
- Prini, Pietro. *Historia del existencialismo. De kierkegaard a hoy*, edit., Herder, Barcelona, 1992, 360 pp.
- Quiles, Ismael. *Más allá del existencialismo. (Filosofía in-sistencial). Una filosofía del ser y dignidad del hombre*, edit. Luis Miracle, Barcelona, 1958, 198 pp.
- Rist, J.M. *La filosofía estoica*. Barcelona, Crítica, 1969.

- Sartre, Jean-Paul. *Los caminos de la libertad. El aplazamiento*. Trad. R. Cardoso. Buenos Aires, Losada, 1982. [10a ed]
- El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires, Huascar, 1972.
- El muro*. Trad. Augusto Díaz Carbajal. México, Época, 1997.
- El ser y la Nada*. Buenos Aires, Losada, 1993.
- Crítica de la razón dialéctica I*. Losada, 1993.
- Sören, Kierkegaard. *Tratado de la desesperación*, edit. Leviatan, Buenos Aires, 2004, 175 pp.
- Temor y temblor*, edit. Lozada, Buenos Aires, 1947, 147 pp.
- Romano Muñoz, José. *Hacia una filosofía existencial. (Al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica)*, imprenta universitaria, México, 1953, 172 pp.
- Villoro, Luis. *Creer, saber, conocer*. México, Siglo XXI, 1991.
- Xirau, Ramón. *El tiempo vivido*. México, El colegio de México, Siglo XXI, 1993.