

INTRODUCCIÓN AL EXISTENCIALISMO

(*Consideraciones para una Filosofía de la Existencia*)

Enrique Carlos Robles

PREFACIO

Este trabajo es el resultado de una serie de clases dictadas en el curso de los últimos años, que han tenido como propósito difundir algunos aspectos que el autor cree importantes para la comprensión de la filosofía existencialista, ya partir de ella indagar en una futura teoría de la existencia y la estructura del hombre, para lo cual declara de sustancial importancia los aportes realizados por el psicoanálisis de nuestro tiempo.

INTRODUCCION

Toda vez que tratamos de precisar el significado de la Filosofía, nos encontramos con la imposibilidad de brindar una impresión clara y accesible, que satisfaga a los distintos modos de pensar y sentir que caracterizan al hombre de nuestros días.

Hemos de apartarnos aquí de los criterios básicos que se han establecido a este propósito; tanto de aquellos que intentan aproximar la Filosofía a las ciencias experimentales, como de los que la han emparentado con la práctica religiosa, la mística y toda exploración que considera a la vida como enigma o misterio ontológico a develar.

Sin negar la realidad de estos aspectos, afirmo que el sentido que lleva impreso la Filosofía, tiene origen en la actitud natural y espontánea del hombre, cuando éste decide interrogarse simplemente. Y esta forma reflexiva de la pregunta es todo el sentido de la misma.

Por ello, encuentro que habrá tantas formas de la Filosofía, como distintos modos de abordar la pregunta por el significado de la realidad.

Subrayando que dicho significado es asignado por el sujeto que protagoniza la pregunta, y las modalidades del filosofar resultan ser los modos de este protagonismo.

Así, la pregunta original de toda Filosofía es la que incluye, circunda y remite a mi existencia, y los distintos saberes son solo instrumento de esta mi autoexploración.

Otro tanto puede decirse de los métodos empleados en esta Disciplina. Existe siempre la necesidad de identificarlos con los métodos vigentes que empleen las otras ciencias, y así la Filosofía abandona su perspectiva inicial y se agota en la búsqueda de un criterio de certeza; una reflexión que tenga realidad solo a partir de los resultados obtenidos dentro de un conocimiento y que, al igual que en las ciencias, se supone debe ser progresivo.

No he de negar, de ningún modo, el aporte de las ciencias como contexto necesario de toda reflexión filosófica; sin embargo, dicho marco referencial evidencia su carácter transitorio y condicionado, y por ende su naturaleza de simple ensayo provisorio.

Y así, surge de aquí un doble problema para situar a las ciencias como paradigma del conocimiento filosófico.

- a) Por una parte, en razón de la imposibilidad de un conocimiento absoluto de la realidad, que echa por tierra toda vana pretensión humana.

- b) En segundo término; por cuanto subsiste la necesidad, siempre recurrente, de lograr una respuesta integral. Que pueda brindar una explicación suficiente acerca del sentido de la realidad humana, hoy asfixiada por su propia producción intelectual, científica y técnica en un marco enciclopédico.

Así, desde la ignorancia de este doble perfil, emergen actitudes que lindan peligrosamente con una confianza religiosa en la ciencia; (cuando no con la argumentación científica de la religión).

Y frente a este espectáculo, en que se debaten el anhelo de absoluto y la relatividad de los resultados, la Filosofía debe, de una vez y para siempre, signar su posición autónoma y humana.

Es el turno ahora, de caracterizar su rol, su alcance, su ámbito de reflexión, que no es otro que la realidad humana, a la cual asignará un sentido epocal. Desde los postulados de las ciencias sí, pero no limitados por ellos.

Y por ende, ello no debe confundirse con el punto de partida de la filosofía misma.

Si hay una virtud en el existencialismo, es que éste hizo de la Filosofía una experiencia personal, algo vivenciado, poniendo entre paréntesis todo axioma científico y toda verdad religiosa, para así poder abordar su problema central: el hombre.

Es necesario que toda Filosofía sea un acto originario del pensar, sin precedentes, sin condiciones. Es forzoso que la Filosofía se conduzca como el arte, simplemente.

Solo entonces, ella podrá ofrecer al hombre, el repertorio de ideas que éste reclama hoy.

A diferencia de otras escuelas de pensamiento, el existencialismo es un sistema que intenta dar respuestas a la problemática inaplazable del hombre, esto es: su existencia; y todo pesimismo atribuido a él, es un comportamiento reflejo de quien elude el carácter trágico de la existencia, refugiándose en las formas inauténticas de vida, que el existencialismo por su parte, exige sean superadas.

Pero el, existencialismo se muestra, por sobre todo, como una Literatura Filosófica, o dicho de otro modo: como una Filosofía inspirada en la intuición poética, y tal vez, y solo tal vez ustedes y yo convengamos en unificar nuestro concepto y digamos que Filosofar es entonces, bucear en la intimidad de la existencia.

Su actitud se corresponde con aquella que una vez inaugurara el pensamiento en occidente, desprovisto de todo determinismo y prejuicio enciclopédista, que ha hecho en nuestros días de la filosofía una rutina científica.

Es, sin lugar a dudas, ella, un preludio a la cuestión más cercana al hombre. Es una antropología, una metodología introspectiva. Un retorno de la filosofía y un encuentro consigo misma.

El "Horno pamphagus", con el cual Nietzsche caracterizara al hombre de la modernidad, como un animal que todo lo digiere y resuelve, cumple con el ideal de apropiación y omnipotencia registrado en el conocimiento contemporáneo.

Pero, en las próximas páginas nos encontraremos con algunas contradicciones, con las que tropieza esa fantasía de plenitud que vive el hombre.

Con todo, creo que acordaremos finalmente que la perspectiva de toda discusión debe ser desde el hecho de la existencia, pues encontraremos innegable que si hay un temple para la Filosofía en nuestros días, es el mismo que hubo caracterizado ya Ortega y Gasset de esta manera:

"Para los antiguos, realidad, ser significaba cosa; para los modernos, ser significaba intimidad, subjetividad;
Para nosotros, ser significa vivir"

LA FILOSOFIA DE LA EXISTENCIA

LA ELECCION

El carácter eminentemente antropológico de la Filosofía Existencial está manifiesto en la definición que Sartre nos da acerca de ella:

El existencialismo: es una doctrina que hace posible la libertad y la responsabilidad del hombre, y que declara que toda la verdad y toda la acción implica un medio y una vida humana.

La existencia precede a la esencia: esto quiere decir que no hay una naturaleza humana predeterminada. El hombre comienza por existir, surge en el mundo; después se define.

Empieza por ser nada y solo será después, tal como haya logrado hacerse. No hay una naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla (1). Solo existe la libertad del sujeto que va creando obstáculos por el hecho de elegir y los va superando o sustituyendo por otros nuevos: somos la resultante de este proceso dialéctico de nuestra libertad: "Una vida es una infancia aderezada con todo tipo de salsas"

Hay dos sentidos de la subjetividad:

1)Significa: elección del sujeto individual por sí mismo.

2)Imposibilidad del hombre de sobrepasar la subjetividad humana.

No hay ninguno de nuestros actos que escape a ello. La subjetividad se objetiva en los actos. Cuando creamos al hombre que queremos ser, creamos al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos" debe ser" .

Así, soy responsable por mí mismo y por todos: " Eligiéndome, elijo al hombre" .

Esta profunda responsabilidad trae aparejado el estado de angustia. Quien escapa a esta angustia ya esta responsabilidad de elegirse y elegir en este acto ala humanidad, miente:

" Atribuye un valor universal a la mentira" y esta es su mala fe (2). En este caso Sartre se aproxima a la idea Kantiana de la moralidad emanada del hombre como legislador universal, desde su pura subjetividad.

Sartre recupera la sentencia de Dostoievsky: "**Si Dios no existiera, todo estaría permitido"** .

Dios no existe, entonces todo está permitido, es decir el hombre está "abandonado", no encuentra posibilidad de aferrarse a nada fuera de sí. No encuentra "excusas".

Dicho de otro modo: no hay naturaleza humana .como esencia, como algo dado en sí, por ende no hay determinismo alguno. El hombre es ante todo " libertad" .(posibilidad)

Nos encontramos entonces solos y sin excusas y con el peso de una libertad absoluta: La idea sustancialista del ser es sustituída por 1 dinamismo de la libertad y la acción. " Estamos condenados a ser libres" en otros términos: " El hombre es el porvenir del hombre" , dice Sartre. El se inventa a sí mismo, y es el resultado de la historia de su libertad.

Este porvenir no está, como hemos dicho, predeterminado ni por Dios ni por la esencia humana. Es un porvenir virgen que le espera: "**Este es su desamparo**".

"No hay moral general" : cuando uno elige inventa, "**se inventa**". El desamparo implica que nosotros elegimos nuestro propio ser, sin subterfugios, sin pretextos, pues nada me justifica de antemano, yo busco ser fundamento de mí mismo en todos mis actos, los valores son recreados por mí.

"Nos limitaremos a contar con lo que dependa de nuestra voluntad", dice Sartre, esto es: con el conjunto de probabilidades que hacen posibles nuestra acción. No con los posibles sino solo con los que nuestra acción ha hecho posible, esto es: "Obrar sin esperanzas". Solo me cabe la espera, como la resultante de mis actos. La esperanza es en este punto, ilusión, autoengaño (mala fe).

El hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida que se realiza, es solo el conjunto de sus actos, por ello: "solo hay realidad en la acción".

"Un hombre que se compromete en la vida, dibuja su figura y fuera de ella no hay nada", afirma Sartre, sin rodeos.

"Pienso luego existo". Esta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma.

Pero el "cogito" (a diferencia de Descartes y Kant) nos sirve para captamos a nosotros frente al otro también, pues los otros son condición de nuestra existencia. "El próximo es el mediador entre mí y mí mismo", o bien como señala Stern: otra persona solo me importa en la medida en que me refleja.

El otro es una libertad colocada frente a mí (intersubjetividad)

La elección: De este modo la elección es posible en todo sentido, lo que no es posible es "no elegir" (si no elijo también elijo).

El acto de elección es comparable a la construcción de una obra de arte: el artista no está obligado a inspirarse en reglas pre-establecidas. y así como el artista inventa, el hombre se inventa a sí mismo.

El hombre se hace, "no está hecho" como dijimos, desde el principio (no hay esencia que preceda al existir). Se hace al elegirse, por ello: todo hombre que inventa un determinismo que lo preceda, que lo destine, es un hombre de mala fe.

La mala fe, afirma Sartre, es una mentira porque disimula la total libertad del compromiso, ella nos dice que estamos destinados de antemano.

Frente a la mala fe, el existencialismo postula la necesidad de que el hombre se encuentre a sí mismo, y se convenza de que nada puede salvarlo de llegar a ser el que es.

(1) El existencialismo no es un ateísmo por intentar demostrar que Dios no existe, sino porque denuncia que el hecho de que él exista no cambia nada, dirá Sartre.

(2) La mala fe es una mentira a uno *mismo*acerca de lo que se es.

II ESTRUCTURA DEL SER

"El ser de algo existente es precisamente su apariencia" (Esse est percipi).

No es real la dicotomía fenómeno-noumeno, (apariencia -realidad) el fenómeno del ser, esto es: "su aparecer" es real: esta misma realidad de "lo aparente" ha sido destacado por Nietzsche en la relación Apolíneo-Dionisíaco que puede ser traducida por la unidad dialéctica consciente-inconsciente.

Pero el fenómeno es una apelación al ser, exige un fundamento transfenoménico; ello no significa que el ser se oculte tras los fenómenos siendo entes distintos. El ser del fenómeno es una realidad transubjetiva, es algo (en-sí); en cambio la conciencia (para-sí) es conciencia de alguna cosa, "la trascendencia es parte de la estructura de la conciencia": la conciencia nace "dirigida" sobre un ser que no es ella. En otros términos: nace mediatizada.

Sin embargo, el ser de lo que aparece (fenómeno) no es tal porque aparece ante alguien sino que es él propio y por sí mismo: es un "ser en sí".

Diferenciamos:

- a) **EL SER EN-SI:** el ser es en sí, el ser es lo que es: (Ser: inmutable. Sin vacío, sin contradicción), el en-sí es según el modo de ser lo que es: este libro, ese armario etc.
- b) **EL SER PARA-SI:** es el ser de la conciencia o la realidad humana, simplemente.

Mientras el en-sí es lo lleno e idéntico a sí mismo, el Para-sí está hueco, hay un vacío, incompletitud o negación del ser en él, pues el ser de la conciencia consiste en estar distanciado de sí, la nada lo separa de si mismo (uno es para sí mismo el más lejano, como ha dicho Nietzsche).

La contingencia, el deseo, el valor ,lo posible, testimonian la falta de plenitud del ser para-sí, de allí su condición permanente de proyecto, como de algo que está ! lanzado hacia su futura realización y plenitud.

De este modo, el Para-sí es según el modo de no ser lo que es.

Vemos entonces que: "si el en-sí es, el para si tiene que ser", se ve forzado a ser. Es una tentativa.

- c) **LA NADA:** la nada viene a las cosas por el ser, pero este ser es un ser determinado, y en el cuál está planteada la nada como posibilidad de ser (esto ocurre en el ser del hombre).

"Si se puede dar la nada, no es ni antes ni después del ser, ni, en general, fuera del ser, sino en el mismo seno del ser, en su corazón, como un gusano", nos dice Sartre.

- d) **LA ANGUSTIA:** es la instancia donde el hombre cobra conciencia de su libertad y ésta es a su vez la posibilidad de segregar la nada, en el marco de la existencia

humana, Pues el hombre es una conlradicci6n (es y no es) en tanto que es proyecto de ser. La nada infesta la existencia humana con su posibilidad de no ser.

El hombre huye de la angustia y esta huída es lo que Sartre llama la mala fe: huir de lo que no se puede huir, huir de lo "que se es", huir del compromiso de "hacerse a Sí mismo".

e) **LA TEMPORALIDAD:** constituye la estructura propia del para-sí. La temporalidad no-es, pero el hombre "se temporaliza existiendo", su ser se disgrega; en los tres éxtasis del tiempo: presente, pasado y futuro. Por ello, si hay una esencia para el hombre ella es el resultado dialéctico de estas tres instancias o momentos de su autorrealizaci6n.

El futuro constituye el " sentido" del para-sí presente, como proyecto de su posibilidad. Pero siempre es un futuro separado de mi por un vacío o no-ser, por ser respecto de mi como un "todavía no".

Estamos en nuestra vida, como disparados hacia un futuro, pero el mismo, de hecho no nos pertenece; es anhelo de ser, de ser algo en-si pleno y sin fracturas, completo como la sustancia.

III LA TRASCENDENCIA DE LA CONCIENCIA A LOS OBJETOS:

La relación del para-sí respecto al en-sí es de cono- cimiento (el máximo nivel de conocimiento es la intuición, los otros niveles son instrumentales, simples medios).

El fenómeno o aparecer del ser, en cuanto pensado por una conciencia que de suyo es el no-ser, constituye el "en-sí -para-sí".

El proyecto del hombre es llegar a ser un en-sí, un fundamento de sí mismo y el conocimiento simboliza este deseo de apropiación de un fundamento.

EL SER PARA OTRO: el "para-sí" remite al ser Para-otro", la totalidad de mi ser humano no puede percibirse sino en relación con los otros (con el ser del prójimo).

El "cogito" revela nuestra existencia, "La mirada revela la existencia del otro". Nos dice Sartre.

LA MIRADA -LA VERGUENZA: siento vergüenza de mí, de lo que soy. Pero no es un sentimiento secreto o solitario. "Siento vergüenza de mí tal como aparezco ante otro". Esta primera relación con el otro es ya conflictiva, pues siento la mirada del otro como posesión (3). El otro no es un objeto sino una conciencia, y yo soy objeto de ella (4), El es entonces, el "fundamento de mi para-sí".

Inicio así, mi proyecto de recuperación ya sea a través del amor, la indiferencia o el odio.

En esta instancia, la vergüenza revela la presencia del otro como mirada, la mirada modifica profundamente mi ser, me conviene en un objeto para-otro, así la vergüenza no es por algo que hemos hecho sino "sentimiento de pecado original", conciencia de haber caído al mundo y ser una "cosa" más de él (no ser para-sí, sino un "objeto" para otro).

LAS RELACIONES CONCRETAS CON LOS OTROS: una conciencia frente a otra puede adoptar dos actitudes: o bien se esfuerza en reducir a la otra a estado de objeto y así afirmarse como libertad, ella; o bien someterse siendo libremente el objeto de la otra conciencia. Entre estas dos actitudes media una relación dialéctica ya su término cada actitud se conviene en la opuesta. (Trascendencia-trascendida, o bien trascendencia-trascendente)

EL AMOR: el amante se distingue del tirano, éste no desea el reconocimiento de su esclavo, éste es para aquél un simple objeto sin conciencia, sin libertad.

El amor, por el contrario, es anhelo de poseer la libertad del otro, pero " como libertad" , de allí que el juramento de amor decepcione al amante, pues refleja de algún modo el renunciamiento a su libertad.

(3) "aparezco ante él" de un modo particular que solo él percibe y no yo. Deseo entonces, recuperar esa imagen de mi mismo impresa en el otro.

(4) El otro, en tanto conciencia, es conciencia. Ese algo como "la cosa", lo objetual". soy yo.

He dejado de ser sujeto (conciencia-libertad) para ser objeto de contemplación por parte del otro.

El amor es en su esencia, "proyecto de hacerse amar", querer ser amado por una libertad que me elige libremente (conscientemente y desde su libre elección).

También el amante acepta ser objeto, pero como finalidad última del otro, el otro me hace ser como lo intrascendible y absoluto, como un fundamento de ser (de su-ser). Así, alcanzo la seguridad ante mi facticidad, en y por la conciencia del otro; pues si otro me ama estoy a salvo de la mera utensibilidad. No soy un utensilio más, soy algo absoluto, en-sí, intrascendible, soy un valor absoluto para otro. Entonces, me asumo como valor. Ser querido para el otro hace posible ser valioso.

En este aspecto, el ideal del sabio es idéntico al ideal del amado, dirá Sartre: Ambos quieren ser "totalidad".

A partir del amor capto de otro modo mi facticidad, mi contingencia, mi incompletud. Así: "la alegría del amor es sentimos justificados de existir".

Pero el amor reconoce un mecanismo de acción que le es propio. Por ello, el amante hace que lo elijan seduciendo: esto es, haciéndose objeto fascinante ante la mirada del otro.

Hago del otro nada, frente a la plenitud de mi ser. Me muestro como aquello que es indispensable para su complezidad.

Y estas diversas tentativas de expresión conforman el lenguaje; no un lenguaje que quiera dar a conocer, sino que pretende "hacer experimentar" al otro.

Sin embargo, el amado termina decepcionando al amante, pues se coloca inevitablemente en situación de amante; es decir, renuncia a ser la subjetividad que puede fundar el ser del otro como fin absoluto, sino que se sitúa también como objeto del amor de éste. Su reducción al orden puramente objetual hace posible la manipulación por parte de aquel.

De allí que J. P. Sartre afirme la "Inestabilidad del amor" Como un carácter constitutivo del mismo.

En cualquier momento, cualquiera puede llegar a contemplar de modo repentino al otro Como un objeto (ya no como subjetividad fundante), entonces el hechizo cesa, y el otro se convierte en "objeto-utensilio". Se siente esta modalidad de ser objeto-utensilio en la experiencia de la vergüenza.

Dicha experiencia, la de sentirme ahora objeto del otro, inaugura en mí la actitud masoquista.

En efecto, al adoptar mi cosificación, descargo el cuidado de mi existencia en el otro. Mi propia subjetividad (libertad) me resulta un obstáculo: "Elijo entonces no ser sino por la libertad de otro, experimentando a su vez vergüenza de esta pura objetividad que ahora soy".

Luego amo y quiero mi vergüenza que me avergüenza: "Me hago objeto de deseo por la humillación".

Me dispongo así para ser trascendido, lo cual implica la aceptación del fracaso como principal objetivo. Pero ello no significa una actitud de renuncia, sino un modo de disfrazar mi para-sí buscando el ser pleno.

De este modo, soy la cosa hacia la cual va dirigida necesariamente la elección del otro, aún cuando ésta se origine en la compasión.

En la novela de Flaubert, "Madame Bovary", Charles soporta el adulterio de su mujer, su desprecio y hasta la ruina económica que ésta le propina, con total estoicismo.

Al finalizar la obra, cuando ella se envenena, Charles evidencia su total desesperación, como la de aquel que se ha quedado sin sentido para seguir vivo.

Se elige el masoquismo proyectando no ser más que un objeto, un ser en-sí; y ello conlleva una doble culpabilidad: por una parte me siento culpable por el hecho de asumirme como simple objeto o instrumento del otro. Por la otra, siento culpa ante mi prójimo, pues le doy ocasión de ser culpable al frustrar mi libertad.

LA INDIFERENCIA

La indiferencia está caracterizada por Sartre en el acto de "mirar la mirada", como reacción originaria de mi ser-para-otro.

Mi subjetividad quiere derrumbar a la ajena. Es una especie de ceguera respecto de los otros por la cual actúo como si estuviera solo en el mundo. Es en suma la negación del otro como mirada, ésto es: como trascendente (toda vez que me contemple a mí como su objeto).

La libertad del otro es un obstáculo para la mía. Mediante la indiferencia reduzco esa libertad de mi prójimo a su sola libertad-objeto. Como coeficiente de adversidad, (algo más entre las cosas del mundo), "no imagino siquiera que puedan mirarme".

La extremada subjetividad que hay en la indiferencia, no encuentra al fin justificación alguna, pues en la negación del otro como libertad, el para-sí no encuentra a quién entregarse y de este modo experimentar la plenitud tan deseada.

En la indiferencia como en la antigua leyenda de la Medusa, la mirada del para-sí petrifica todo. Hace de toda subjetividad ajena un puro instrumento que se hace manifiesto como simple deseo del cuerpo. En el "Wenher" de Goethe, el personaje vive la fantasía de la totalidad por vías de un amor que ni siquiera es compartido. Leemos en esa instancia:

Este vacío, este horrible vacío que
siente mi alma..! Muchas veces me
digo: Si pudiera un momento, uno solo,
estrecharla contra mi corazón
todo este vacío se llenaría".

En la indiferencia no es posible experimentar esta fantasía, y no obstante, aunque siga siendo necesaria, la encuentro peligrosa para mi libertad.

cual actúo como si estuviera solo en el mundo. Es en suma la negación del otro como mirada, ésto es: como trascendente (toda vez que me contemple a mí como su objeto).

La libertad del otro es un obstáculo para la mía. Mediante la indiferencia reduzco esa libertad de mi prójimo a su sola libertad-objeto. Como coeficiente de adversidad, (algo más entre las cosas del mundo), "no imagino siquiera que puedan mirarme".

La extremada subjetividad que hay en la indiferencia, no encuentra al fin justificación alguna, pues en la negación del otro como libertad, el para-sí no encuentra a quién entregarse y de este modo experimentar la plenitud tan deseada.

En la indiferencia como en la antigua leyenda de la Medusa, la mirada del para-sí petrifica todo. Hace de toda subjetividad ajena un puro instrumento que se hace manifiesto como simple deseo del cuerpo. En el "Wenher" de Goethe, el personaje vive la fantasía de la totalidad por vías de un amor que ni siquiera es compartido. Leemos en esa instancia:

EL DESEO

Solo es posible definir al deseo, en relación a su objeto trascendente.

No obstante, no puedo desear un puro objeto material sin un contexto relacional, "se desea una forma en situación", subraya Sartre.

De este modo, el deseo pone al mundo (contexto), y desea el cuerpo a partir del mundo dado. Así: deseamos un brazo o una pierna pero sobre un fondo, que es la totalidad orgánica.

Captamos al cuerpo del prójimo a partir de una situación en el mundo, y ello es propio de esa relación figura y fondo, preeminente en la función perceptiva, también. El puro objeto material no está "en situación", como lo está el cuerpo de mi prójimo.

Ocurre que el deseo no es solo la revelación del cuerpo ajeno, sino del mío también, por ende: "El deseo es conciencia que se hace cuerpo". En otros términos: el deseo es "ganas" , que se traducen como **turbación**.

Asimismo, "el deseo es una tentativa de encarnación del cuerpo ajeno". Ello cobra significado en la caricia.

La caricia no quiere ser simple contacto, sino "modelación". Al acariciar al otro hago "nacer". su carne bajo mis dedos. En la caricia hago gustar mi carne por la suya, para obligarlo a sentirse carne.

La caricia es expresión de mi deseo, como el lenguaje lo es de mi pensamiento, por ello: "acariciar aún con la mirada es también desear", afirma Sartre.

EL SADISMO

El sádico reniega de su propia carne. El otro es, como en el caso de la indiferencia, utensilio. Quiere por lo tanto, la no-reciprocidad de las relaciones sexuales, proyectando suprimir la subjetividad del otro y hacer que su conciencia se sienta carne. Esto lo logra por medio del dolor. Sin embargo, el sádico descubre su error ante la simple mirada de su víctima, pues ésta evidencia una conciencia, una subjetividad que simboliza la existencia de un mundo que es fundamento de existencia para el sádico, pues el mundo es su circunstancia. En términos de Heidegger: "el mundo es eso que hace posible toda manifestación del existente".

El rasgo característico del odio, es que en él se da la comprensión de que mi alienación ocurre por el. sometimiento del otro.

Esto se hace patente en los casos en que el otro "me cosifica". Con su tratamiento me hace ser solo "algo" más entre las cosas del mundo.

Por mi parte, proyecto entonces la supresión de ese sometimiento. Proyecto un mundo en donde el otro no existe. Ello implica un deseo de muerte, aunque más no sea simbólica.

Odio al otro por que éste, en tanto trascendencia - trascendente compromete mi libertad, la anula.

Y no obstante, si él me reconociera como persona, ello sería a consecuencia de su libertad y solo por ella. Mi existir pende de su voluntad.

Por ello el odio, a su vez, es un fracaso; pues es reconocimiento implícito de la existencia del otro, y por ende, condicionamiento de mi libertad.

Así, no puedo escapar de esa unidad dialéctica **YO- TU**.

En la obra de Schiller, "El delito y el honor perdido", su personaje principal, Christian Wolf, maltratado por la insensibilidad de las leyes que lo condenan una y otra vez a la prisión, al arrebato de sus bienes y al fracaso del amor , acaba por aferrarse al odio como motivo de vida.

Refiriéndose a su estancia en la cárcel llega a decir: "En aquellos días juré un ardiente y eterno odio a todo lo que tuviera algo de humano, y he mantenido mi juramento".

De este modo, la libertad se identifica con el odio. El proyecto cobra luz y sentido solo por su finalidad: el odio hacia otro.

En este caso, el odio se hace extensivo a todo lo humano, es decir: a todo lo que es conciencia y libertad, y que por ser tal, reduce mi ser al ser de un objeto.

Destacaremos a partir del ejemplo precedente, que cuando Sartre admite el fracaso del amor, lo hace por entender que toda tentativa humana de plenitud resulta metafísicamente irrealizable.

Sin embargo, esta determinación del amor, no lo identifica al odio o a la indiferencia. Pues estas actitudes evidencian no solo la limitación del para-sí, sino el fracaso en la inserción del mismo en el mundo. Fracaso de la comprensión de)a intersubjetividad.

El amor, a diferencia de los otros dos, es como hemos dicho: proyecto de hacerse amar, y por tanto aceptación del mundo, solicitud del mismo.

EL SER -CON (EL SER .PARA-OTRO y EL NOSOTROS)

El yo experimenta el sentirse comprometido como un "nosotros", en muchas ocasiones.

Sin embargo, esta experiencia de captarse como un "ser-con", no es fundamento de su conciencia del prójimo.

El ser-con no es una estructura ontológica del ser humano, como dice Heidegger. Aunque de hecho se pueda experimentar el "nosotros" en forma individual.

El ser-para-otro precede y funda al ser-con-otro.

Hay dos formas diferentes de experimentar el nosotros, que corresponden al ser-mirantes y al ser-mirado; fundamento de toda relación entre el para-sí):' el para-otro.

Comencemos con la instancia objetiva, con el "nosotros-objeto", ésto es: el ser-mirados.

Se capta en la sola situación de solidaridad con el otro, y apunta a "englobar mi pertenencia como objeto ala totalidad humana, captada igualmente como objeto".

La conciencia de clase, por ejemplo, dirá Sartre, nace de asumir un "nosotros", con ocasión de una situación colectiva por ante un tercero (sujeto).

De este modo, el señor feudal, el burgués o el capitalista hacen nacer con su mirada la realidad de la clase oprimida..." Descubro la clase a la que pertenezco, afuera, en la mirada del tercero, y al decir Nosotros, asumo esta alienación colectiva".

La clase oprimida necesitará, entonces, para afirmarse como un "nosotros-sujeto", de la transformación de la clase opresora en "ellos-objeto".

En el caso del Nosotros-objeto **universalmente tomado** (esto es la humanidad), implica también y es correlativo aun "otro" igualmente universal o absoluto; es decir Dios.

De aquí, que para que la humanidad pueda determinarse como sujeto libre, se hace necesaria la inexistencia de Dios; y por ello tiene tanta importancia la sentencia de Dostoievsky: "Si Dios no existe, entonces todo está permitido".

Por ello, ese deseo del hombre de determinarse como un nosotros-sujeto es su tentativa de ser Dios. Tentativa que resulta siempre irrealizable; y así: el hombre es un padecer. "El hombre es una pasión inútil".

Vamos entonces al segundo término de la relación dialéctica sujeto-objeto: el nosotros como sujeto, que corresponde al ser-mirantes.

El mundo, continente de objetos manufacturados, nos anuncia nuestra pertenencia a una comunidad-sujeto. Un nosotros como agentes y fundadores de las cosas.

Como en el caso del nosotros-objeto, no se trata de una estructura ontológica del para-sí, sino de "un puro acaecimiento psicológico y subjetivo". "Una manera de sentirme en medio de los otros", que no implica, de suyo, una experiencia semejante y correlativa en los otros.

El mundo con sus utensilios solo me indican como un "cualquiera", como una trascendencia indiferenciada (como el ser sin más).

Pero la existencia de objetos manufacturados en el mundo, supone la existencia de un otro que es anterior a mí.

Así, el ser-con (Mitsein de Heidegger) es imposible sin previo conocimiento de lo que es el otro. "Soy con, de acuerdo, pero ¿con quién?", agrega Sartre.

Nótese la diferencia con Heidegger, para quien el Ser-con (mit-sein) es estructura constitutiva del hombre y por tanto es anterior a la relación concreta.

Para Sartre, en cambio, el otro es antecedente, y ello porque la relación está siendo interpretada psicológica mente. Lo hemos dicho ya: la conciencia es conciencia de algo, nace dirigida a otro, en suma: no puede ser-con si no halla con quien ser lo. El para-sí es mediatización. Referencia a los otros, distanciamiento de sí mismo.

IV EL SER COMO PROYECTO DE APROPIACION

SER, HACER y LA LIBERTAD

Actuar es modificar de algún modo la imagen del mundo. La acción es siempre y por principio intencional (con excepción de los casos llamados fortuitos).

La condición fundamental de toda acción es la libertad del ser actuante; y no hay acción que no implique un motivo y un fin.

Sin embargo, el motivo se comprende por el fin, ésto es: por lo no existente. En este sentido, el motivo me revela el no-ser de mi esencia, mi necesidad de ser libre para realizar mi proyecto: llegar a ser lo que aún no soy.

Para el hombre, lo hemos dicho, ser es "elegirse". El ser que es lo que es (en-sí), no puede ser libre pues no tiene necesidad de elegirse.

El hombre entonces, "es lo que no es" y su libertad es lo que obliga a hacerse. o como dijimos en un principio: la existencia precede a la esencia.

Ahora bien, los fines no son recibidos por el hombre desde afuera, ni desde su naturaleza interior (esencia); sino que él los elige, y por esta elección les confiere una existencia trascendente, como el límite externo de sus proyectos.

Se trata entonces, de coeficientes de adversidad, de obstáculos de-superar, resultando angustiosa su imposibilidad de concreción; lo cual es vivenciado como un "anonadamiento".

Hay que subrayar que el hacer es siempre "un apropiarse", aún en los casos en que el sujeto se abandona ciegamente a los hechos, a la realidad práctica, ala facticidad. Pues en dicho abandono consiste precisamente el proyecto de recuperación de sí mismo.

El sujeto que es absorbido por el orden condicionante de las cosas, intenta con el hacer, ser el fundamento del mundo de esas cosas.

Por ésto, cuando dejo que la realidad se apropie de! mí, vivo la ilusión de ser yo quien me estoy apropiando de ella.

El hombre, afectado por sus necesidades, otorga mayor realidad al mundo, vive esa alienación como si la, deseara. Reservándose la secreta esperanza de que en su hacer logra fundar un nuevo orden propio.

Así, en el comportamiento social, las clases sometidas aspiran a invertir la relación dialéctica amo-esclavo mediante la aceptación de la misma. El proletario no intenta disolverla, sino solo sustituir al capitalista alguna vez.

De este modo, en el pensamiento de Sartre, siempre el Para-sí intentará ser, aquel por quien el ser de las cosas se manifiestan con sentido. Respecto del móvil, diremos que si bien no es concebible el acto sin móvil, éste solo no es la causa del hacer. El móvil, el acto y el fin son estructuras vinculadas, y cada una de ellas reclama con significación a las otras dos.

De esta manera, entendemos el motivo como la captación objetiva de una situación, a la luz de cierto fin, y siendo útil para alcanzar a este último. y asimismo a móvil, como la captación del motivo.

En cuanto al acto, diremos que no se limita a s mismo, sino que remite a estructuras más profundas (como en Freud).

El psicoanálisis busca la motivación de los actos, e un solo éxtasis del tiempo humano: el pasado.

Nosotros, dice Sartre, como Freud, no concebimos un "azar determinista" en los actos; pero a diferencia d éste, concebimos el acto como un retorno del futuro hacia el presente.

Así: el complejo de inferioridad por ejemplo, surge de la captación del coeficiente de adversidad que representa el mundo para nuestros proyectos. Este complejos. determina en función de las posibilidades de realización de un proyecto (futuro).

A diferencia del Psicoanálisis de Freud, en el existencialismo, la causalidad de los actos no debe ser buscada en el pasado. El futuro contiene el sentido y la direccionalidad del proyecto original, y por tanto debe ser tenido en consideración:

"Solo a la luz del futuro tiene significación mi presente".

Dicho de otra manera, "La libertad crea sus propios obstáculos".

Yo no elijo nacer alto o bajo, esto es cierto. Pero sí elijo mi cuerpo. Como bajo o débil si estoy proyectando ser atleta; mas si mi proyecto es ser escritor, mi cuerpo ya no resulta un obstáculo significativo.

De allí que es menester ser consciente para elegir, y es menester elegir para ser consciente".

Así, la inferioridad es una forma de mala fe, pues reside en un proyecto que disimula los condicionamientos propios del para-sí, aquello que llamamos facticidad o contingencia.

Mi proyecto es un esbozo a la solución de mi ser; pero esa solución no es previamente concebida para luego ser realizada, sino que se hace consciente en su realización y se realiza en su autoconciencia. Por ello Sartre enfatiza: "Todo me revela a mí mismo mi elección, es decir mi ser".

Esta plena identificación de la conciencia y la libertad es posible en un ser solamente, que sea sujeto y devenir de sí mismo: el hombre.

"Tomo conciencia de mí, como hombre comprometido en talo cual empresa"... El acto no se distingue de mi ser.

La angustia nos revela la libertad a nuestra conciencia, lo que es lo mismo que decir: "Nada me viene que no sea elegido". y esto me patentiza lo contingente de mi elección. En ella "nos aprehendemos a nosotros mismos como algo injustificable", la angustia es definitivamente conciencia de nuestro extrañamiento, de nuestro contradictorio modo de existir no siendo lo que somos ya su vez siendo lo que no somos.

Somos un porvenir, sin que tengamos dominio alguno sobre él, pues el porvenir es solamente posible y jamás llega a ser real (5). En su libertad el para-sí no inventa solamente sus fines primarios y secundarios, sino también la significación que relaciona a unos con otros. Pues el para-sí jerarquiza y valora.

No obstante, nuestra necesidad de elegimos no debe ser interpretada como voluntad de poder, contrariamente a lo que piensa Nietzsche, pues de hecho, "podemos elegir- nos escurridizos y también elegir no elegimos".

Así, en el caso del masoquismo o de la inferioridad. elegimos la humillación como un instrumento destinado a liberarnos de nuestra existencia para-sí, y la hacemos absorber por el otro; eligiendo ésto como un medio para alcanzar el ser (la plenitud).

"Elegir ser un artista inferior, es elegir necesaria- mente, querer ser un gran artista "; contrariamente, "Elegir ser un modesto artesano es un ejemplo de la elección por la finitud".

En el primer caso, hay una voluntad de mala fe, que oculta los fines elegidos y construye objetos psíquicos falsos como móviles.

En el segundo hay una aceptación consciente de la finitud.

(5) Serpara-sí es me, iiatiz. acción de-sí. dilación, aplazamiento.

RESULTADOS OBTENIDOS

"La realidad humana es acción"

1) La realidad humana no se da primero, para después actuar; sino que en ella ser es actuar y cesar de actuar es cesar de ser.

2) El acto se define por la intención, estructura íntima de la existencia humana.

La intención no debe ser confundida con la simple tendencia o el movimiento. Ella no puede explicarse por algo dado de antemano, pues el acto se interpreta por su fin, lo que implica que la intención tiene como estructura constitutiva "el poner su fin fuera de sí". Es en esencia; "algo que aún no es", pero que reclama serlo. La intención es búsqueda desenfrenada.

Entonces, la realidad humana, siendo acto, es una ruptura con lo dado (en-sí), con su ser. Es en suma "lo aún no existente"; de allí que podamos decir que la libertad es el ser del para-sí. Por lo que éste no pueda llegar a ser sino eligiéndose.

Pero la libertad no preexiste de ningún modo ala elección como se ha dicho, sino que "Nos captamos como elección en vías de hacerse".

Así también:

3) La elección es en el fondo una absurdidad, pues no hubo posibilidad de no elegirse.

4) La elección es "en-el-mundo", no en-el-tiempo.

Ocurre que en su propio surgimiento, la elección se temporaliza y hace que el futuro ilumine nuestro presente dando a las cosas significación de pretérito, y ello implica posibilidad de nihilizar nuestro proyecto inicial "preferificándolo".

Aparecemos siendo otro del que éramos, diría Sartre. Ello es lo contingente, imprevisible y hasta absurdo de nuestro proyecto, que aparece entonces como "lo sido".

En este sentido: "la muerte transforma la vida en destino".

V LIBERTAD y FACTICIDAD: LA SITUACION

Hemos dicho que el hacer del hombre es intento de apropiación de la realidad, pero "la historia de una vida, cualquiera que fuere, es la historia de un fracaso", afirma Sartre.

El coeficiente de adversidad que hay en las cosas es tal, que hacen falta años de paciencia para obtener el ínfimo resultado.

Semejante a lo que ocurre con Sísifo, el hombre de Sartre carga con una tarea ineludible y sin embargo estéril: su vida. Como en "los trabajos y los días" de Hesíodo, queda solo la esperanza.

Y advertimos que hay libertad en tanto que hay resistencia por parte de los otros seres, y solo ello caracteriza nuestra existencia como posible fuera de todo determinismo.

Por esto, ser libre no significa obtener lo que se ha querido, sino **determinarse a querer** (autonomía de la elección).

De manera que, en tanto que la libertad se identifica con el hacer, lo paradójico de la libertad es que no existe sino en situación. y no hay, recíprocamente, situación sino por concurso de la libertad.

La situación es entonces, el escenario de mi libertad, allí donde mi libertad se pone y se opone a sí misma a su vez. y toda situación es resultante de mis elecciones y mi libertad.

Este hacerse de la libertad respecto de sí misma: ya como elección, ya como adversidad O situación creada por ella misma, es la forma absoluta de la libertad.

Esta facticidad, que es lo dado en **mi situación**, se manifiesta de diversas maneras: como mi sitio, mi cuerpo, mi pasado. mi posición.

En relación a mi sitio, se da la siguiente antinomia:

- a) Por un lado, la realidad humana recibe originalmente su sitio, por medio de las cosas.
- b) Por otro, sin realidad humana no habría sitio ni espacio. El espacio es un marco de significación designado por el hombre.

Ante todo diremos que yo existo mi sitio; sin elección, pero también sin necesidad.

Por ese hecho soy-ahí, no aquí, sino ahí. Hecho de pura contingencia, indiferenciado, hecho absurdo, sin necesidad siquiera lógica.

Este sitio que soy, es una relación entre lo que soy y lo que no soy aún. El sitio cobra expresión a la luz del fin, como se dijo, por tanto del futuro, es decir: "**del no ser**" ,

La facticidad asignada por mi sitio, se me revela por la elección que hago de mi fin. Luego, la libertad es indispensable para descubrir mi facticidad.

Mi sitio se me hace ostensible no solo por mi ser-ahí, sino también por la posibilidad de ser en otra parte; pero asimismo, mi facticidad es la realidad a partir de la cual se me hace posible soñar otro sitio: "Me es doloroso vivir aquí, cuando mi sueño sería visitar New York", Así, "la libertad es la aprehensión de mi facticidad".

Sin la facticidad, la libertad no existiría; y sin la libertad, aquélla carecería de sentido, ni sería descubierta.

MI PASADO:

"Esas cosas pudieron no haber sido, casi no fueron. Las imaginamos en un fatal ayer inevitable".

El pasado, ineluctable, casi independiente de la memoria, pesa como un destino para Borges.

También para el existentialismo es manifestación de necesidad, es condición, pues la libertad no puede producirse a sí misma sin pasado. Aunque éste no pueda convertir el presente y el futuro por sí solo.

Toda determinación es a partir de él, todo lo que soy es un tener que ser desde lo sido: "ser es haber sido", dice Sartre reproduciendo el pensamiento de Hegel, para quien "Nuestra esencia es lo que ha sido".

Pero la libertad se define por el fin del proyecto, como se ha visto. va determinándose por el futuro, que concebimos como lo que aún no es, respecto de aquello que somos.

Lo contradictorio resulta porque **lo que** es cobra sentido cuando es trascendido hacia el porvenir presentándose como "aquellos que debe ser cambiado".

Así, para que el futuro sea realizable. es menester que el pasado sea irremediable. El pasado es a su vez que necesario, necesariamente dejado de lado.

Ya cuando Rodia Raskolnikov .el personaje de "Crimen y Castigo" en la obra de Dostoievsky. decide entregarse a la justicia por su crimen; lo hace porque siente la necesidad de abolir su pasado para así poder construir un futuro distinto.

Por ello, la libertad es elección de un fin en función de un pasado, y éste es lo que es, en relación al fin elegido. Es decir: " Aquejlo que debe ser cambiado".

En efecto, ¿quien sino yo, se pregunta Sartre. puede desde mi presente determinar el valor y el sentido de mi pasado?

Mis compromisos pasados son reasumidos, valorados, re-elegidos o también conculcados desde mi proyecto presente. "El futuro decide si el pasado está vivo o está muerto".

Cualquier modo en que considere mi pasado, lo hago en virtud de mi proyecto futuro de ser.

Mi pasado toma la forma de una proposición y ello significa que **esperara ser ratificada**.

Por ello, "elegimos nuestro pasado a la luz de cieno fin" y ésto implica que el proyecto originario es preeminente sobre cualquier elección.

MIS ENTORNOS

Las cosas-utensilios que me rodean conforman mi entorno, con sus coeficientes de adversidad y con su utensibilidad. El sentido de los entornos está dado por mi proyecto, sin embargo, los cambios que sobrevienen a mi entorno pueden modificar mi proyecto.

Ahora bien, ello ocurre porque dichos cambios son captados por mí como motivos, entendidos en la perspectiva de un nuevo y más representativo proyecto, que sustituye al anterior.

En el pensamiento de Sartre, la conciencia sirve de prueba ontológica de la existencia del en-sí, pues si hay conciencia de algo, es preciso que este algo tenga un ser real y no dependiente de la conciencia.

Así, la libertad implica la existencia de entornos como obstáculos a franquear, o instrumentos-de-utilizar.

Por tanto, la libertad reconoce implícitamente la existencia independiente de **lo dado** sobre lo cual actúa. De este modo: "Todo proyecto prevee el margen de lo imprevisto, derivado de la existencia **independiente** de las cosas ya partir de las cuales es concebible la libertad como tal".

Siempre y de antemano, se admite la soberanía de las cosas (en-sí); "en cierta manera puede decirse que la realidad humana no es sorprendida por nada".

Luego, nada hay en el mundo que me sorprenda o me asombre, a menos que nosotros mismos nos determinemos al asombro, como habiendo ignorado el peso de las cosas que me rodean.

De acuerdo a lo que hemos dicho, mi situación concreta se construye con los siguientes estratos:

- a) Los utensilios ya reveladores, que existen en el mundo como anteriores a mí.
- b) La significación que descubro como ya mía y determinante (Mi nacionalidad, mi raza, mi aspecto físico)
- c)"El otro", como centro de referencia al cual esas significaciones me remiten

El para-sí es libre, pero en situación. y tal situación es el resultado de su libertad condicionada, agregó Sartre.

Pero entiéndase que ésto no es un límite para su libertad; pues el para-sí debe ser libre en ese mundo mismo, a instancias de ese mundo. No se elige "ad libitum" (a voluntad), sino en circunstancias concretas.

Todo otro es un coeficiente de adversidad para mi yo, como, se ha dicho, y es en virtud de mi actitud respecto a él, que dicho otro cobra peso como factor coercitivo o no.

Cuando el otro es un semejante, puede entonces mi libertad ser restringida por la libertad del otro; ello prueba que los únicos límites que encuentra la libertad, son la libertad misma (la mía o la del otro).

No se puede admitir la existencia, sino en situación. Es propio entonces, de la libertad habérselas con condiciones no elegidas por ella. Luego:

"Si quererse libre es elegir ser-en-este mundo, frente a los otros, el que se quiera tal querrá también la pasión de su libertad".

Ahora bien, todas aquellas limitaciones propias de mi situación, como mi raza, mi nacionalidad, mi fealdad; no aparecen sino en el seno de mi propia elección, ya sea como motivo de mi inferioridad, ya como motivo de orgullo.

Habla Zarathustra a su adversidad, en el monte de los olivos:

" Arrastrarme yo? Nunca en mi vida me arrastré ante los poderosos, y si alguna vez menú, menú por amor.

Por eso soy feliz en mi lecho de invierno. Un lecho más pequeño me calienta mejor que otro lujoso, porque tengo celos de mi pobreza. Y en invierno me es más fiel que nunca".

En otros términos, tales limitaciones surgidas de mi ser-en situación son para-otro, pero para-mí existen solo en cuanto yo las elijo a la luz de mi proyecto final.

MI MUERTE

En la doctrina de Heidegger, el padecimiento parece mitigado, pues el hombre es su proyecto y por tanto su anticipación. El dasein (hombre) se anticipa a su propia muerte.

La muerte es la posibilidad propia del Dasein por la libre elección de su finitud.

En este pensamiento, la muerte es considerada, como en Rilke, "el fin de la serie". y por el cual ésta adquiere sentido.

Sartre determina ante todo: "El absurdo de la muerte". En Heidegger, por el contrario, la muerte está individualizada: se trata de mi muerte, aquello que "es lo único que nadie puede hacer por mí". De allí que la muerte resulte coherente.

Pero el caso es que la muerte se presenta siempre como lo inesperado, como un hecho brusco, dice Sartre.

El azar que ello encierra hace que la muerte no pueda ser captada en su plena realidad, como quiere Heidegger , como "mi posibilidad". Pues la muerte es nihilización de todas mis posibilidades.

Estar muerto es para Sartre, Ser-para-otro, y ya no ser para-sí.

De allí que, la muerte no es mi proyecto, sino la supresión de todos mis proyectos; el hecho siempre inesperado que deja sin sentido a todas mis esperas.

En la novela "El Extranjero", Camus nos da cuenta de este sin sentido:
"Desde que uno debe morir, es evidente que no importa cómo ni cuándo"

Toda proyección carece ahora de significado.

Así, tanto la muerte como el nacimiento es un hecho contingente, que nos viene desde afuera y pertenece a mi facticidad.

También cabe separar en Sartre, las ideas identificadas por Heidegger, de Muerte y finitud.

La finitud es una estructura ontológica del para-sí, en cambio la muerte pertenece a la facticidad, a lo que no elegimos, a lo que está fuera de nuestras posibilidades.

Por ello: "No soy libre para la muerte, sino que soy un libre mortal". Junto a estas nociones de muerte y finitud, es necesario advenir otro modo de nihilidad, de anonadamiento: "La caducidad". Como la absorción que el hombre va padeciendo por el envejecimiento, el fracaso, la poster-gación, y toda otra forma en que su ser se ve infectado por el no-ser.

Es ilustrativo este pasaje breve del proceso de Kafka: "...Estás interpretando mal los hechos -dijo el clérigo.

El veredicto no se produce de una vez; el proceso se va transformando en veredicto".

Del mismo modo en que Sartre entiende el ser del hombre, para-sí, como un "Hacerse"; cabe interpretar al no-ser del mismo como un desvanecimiento progresivo.

En resumen:

- a) Existo en medio de otros existentes
- b) El estar en situación es producto de mi posición en-el-mundo. En medio de otros existentes que me resultan adversos O bien útiles.
- c) Hay situación si el para-sí aprehende su instancia de estar en-el-mundo.
- d) La situación se ilumina con los fines proyectados.
- e) El para-sí es devenir, temporalización; lo cual denota que no-es, sino que "se hace".

VI LIBERTAD y RESPONSABILIDAD

Hemos dicho que el para-sí es aquel que "se hace ser"; por tanto es absolutamente responsable de ser.

Resultando que, cualquier situación en que se encuentre debe pues, ser asumida por él. Con todo el coeficiente de adversidad que ello signifique.

"Todo lo que me ocurre es mío". La situación es mía, pues me representa y me simboliza. La merezco: en primer lugar, porque siempre podría haberme sustraído a ella. En segundo término, pues al no haberme sustraído (por medio del suicidio o la deserción por ejemplo), la he elegido.

"En la guerra no hay víctimas inocentes", dice Sartre y es más: "Cada cual tiene la guerra que merece". Entonces: No he pedido nacer, es cierto, pero soy el

responsable de todo lo mío, salvo de mi propia responsabilidad; pues como se ha dicho, no soy el fundamento de mi ser. Estoy arrojado al mundo y no puedo sino elegir.

El proyecto original del hombre. El deseo de Ser

La realidad humana se define por los fines que persigue, según vimos. Ahora bien, ¿cuáles son esos fines?

También el psicólogo experimenta la importancia de los deseos en el hombre, toda la producción onírica es definida como realización de deseos por el Psicoanálisis.

Contrariamente al mismo, Sartre, subraya que éste concibe al deseo como un contenido de conciencia. Esto es: como una sustancia dada, y por ende opuesta a su concepción de la conciencia como estructura proyectiva, trascendente; como conciencia de algo, según dijimos.

Así, los deseos no son entidades psíquicas que habiten en la conciencia. Para el existencialismo los deseos son la conciencia misma.

De esta manera, el psicoanálisis explicará la tendencia literaria de Flaubert, por ejemplo, como una sublimación de su "deseo de sentir en exceso".

Pero de esta forma no se explica "la vocación" del sujeto, adviene Sartre; pues? porque no decidió Flaubert sublimar ese deseo contenido en su conciencia, por medio de la pintura o de la mística?

Se han establecido nexos causales entre la conducta y los supuestos contenidos de conciencia, sin embargo no hay una explicación satisfactoria acerca del origen de dichos contenidos, para Sartre.

Fijemos entonces, que el deseo o tendencia del hombre es siempre deseo de ser, lo que expresa virtualmente que el deseo es testimonio de la "falta", de la carencia. Se desea lo que no se tiene. El proyecto original se explicita por los deseos, como proyecto de ser.

Asimismo, no hay previamente un deseo de ser, y después mil sentimientos particulares, dirá Sartre sino que el deseo de ser se manifiesta existiendo, en y por los sentimientos particulares, o sea en-situación.

De este modo, el para-sí es el ser que, para sí mismo, es su propia falta de ser; por ello es proyecto manifiesto en el deseo. El hombre es el deseo de ser en-sí, pleno, sin contradicción, como colmado por el ser, sin dualidad ser- no ser, sin aplazamientos, sin vacío interno.

El hombre es entonces, el animal cuyo apetito es el de plenitud. El proyecta ser Dios, pues su propósito no es constituirse en el en-sí como totalidad de las cosas contingentes y fácticas del mundo, sino en el fundamento de la facticidad. "Ser hombre es tender a ser Dios".

Asimismo, y en palabras del propio Sartre: "Dios representa el límite permanente a partir del cual el hombre se hace anunciar lo que él mismo es". Vale decir, su finalidad testimonia su carencia.

Pero algo más: si el hombre no puede elegir sino ser Dios, ¿como se explica su libertad?

La libertad como el deseo se caracteriza por la nihilización o falta de ser en plenitud, y el hombre es esa libertad, como Dios es el símbolo de su deseo.

La libertad es en suma, posibilidad trágica. Es posibilidad de algo inaccesible.

Refiriéndose al destino humano, sarcásticamente relata Nietzsche:
"Un animal que sabía hablar, dijo: la humanidad es una preocupación de la cual nosotros estamos libres",

ACTUAR y apropiarse

El ser de la realidad humana hemos dicho, no es una sustancia, algo dado y concluido sino que se trata de una relación vivida, cuyos términos de la misma son por una parte el en-sí originario del hombre, que de suyo es contingente y está sujeto a su facticidad; y por la otra, el para-sí o valor, que es como el ideal del en-sí original, y que por ser su diseño o modelo ideal está situado allende de toda facticidad, y por ende de toda existencia concreta. El hombre no es ni uno ni otro, sino que como vimos, es un en-sí que aspira a ser causa de sí; el hombre es en suma, esa síntesis. En el buen decir de Niestzsche: "Una contradicción hecha carne".

Este deseo humano de ser "En-sí causa de-sí", se explicita en las relaciones ordinarias o deseos particulares y es uno de los aspectos del ser-en-el mundo.

Todo deseo enuncia finalmente, nuestra pretensión de hacer, de tener o de ser, afirma Sartre: Me cultivo para ser más instruido; deseo este cuadro, lo que significa que deseo de algún modo apropiarme de él; actúo, y por ello determino una modalidad de ser-en-el-mundo.

El conocer sin más, ya es un acto de apropiación. En él se revela una faz del mundo, por mí y ante mí, y en este acto siento que soy creador y poseedor. (complejo de Acteón)

El conocer es una de las formas que puede adoptar el tener. "El arte, la ciencia, el juego son actividades de apropiación totales o parciales, y aquello de que quieren apropiarse, allende del objeto concreto sobre el cual se ejercen, es el ser mismo. El ser absoluto del en-sí"

La posesión no se agota con el simple uso de algo, ser poseído es "ser...de", lo cual implica que el objeto poseído está afectado en su propio ser, como "alcanzado".

Toda vez que no se trata de un existente humano, el objeto poseído no es perturbado por el acto de apropiación, la posesión solo refleja entonces, la carencia expresada en el deseo del para-sí.

"Poseer es tener para mí, es decir: ser el fin propio de la existencia del objeto".

Las cosas, en cuanto poseídas, resultan re-creadas por nosotros. En este sentido podemos decir que el sujeto inaugura siempre el ser de las cosas, y ellas llegan a ser por

la posesión "yo mismo". Así, el tener cobra el carácter de ser, y por tanto "soy yo que tengo":

"La totalidad de mis pertenencias refleja la totalidad de mi ser".

No obstante, si bien es cierto que el para-sí realiza una síntesis entre lo subjetivo y lo objetivo en el acto de apropiación, y en la figura de "yo mío"; sin embargo, el objeto poseído no deja de existir como un en-sí independiente de mí. Esta insatisfacción es denominada por Sartre como Complejo de Jonás.

Por ello, esta autonomía de la cosa es testimonio de la contradicción interna de la relación poseyente-poseído.

En consecuencia: "La posesión es un símbolo del ideal del para-sí o valor".

También las actitudes destructivas son entendidas como un modo de apropiación, para Sartre. El simple uso que les doy a las cosas, evidencia el grado en que éstas me pertenecen, mi dominio sobre ellas. Hasta el mismo acto de generosidad podría interpretarse como un medio de apropiarse.

Pero si la explicación de los actos humanos, solo es posible desde la comprensión de su intencionalidad; entonces podemos afirmar, desde el deseo de ser que es el hombre; que toda acción apropiativa de un objeto, simboliza la apropiación de una totalidad, pues:

"Cada objeto poseído, que se destaca sobre el fondo del mundo, manifiesta el mundo íntegro"

Entonces, "poseer es querer poseer el mundo a través de un objeto particular".

Finalmente, ser-en-el-mundo es "proyectar poseer el mundo"; como aquello que le falta al para-sí para convertirse en el "En-sí Para-sí" o totalidad. Es el ideal o valor, o totalidad-totalizada.

Al margen de la intencionalidad del sujeto, dicho proyecto nace destinado al fracaso; sin embargo resulta ineludible, porque la existencia humana es valorativa. Desde ella se fundan ideales, y son redimidas nuestras necesidades insatisfechas en ese mundo inteligible del valor .

En palabras de Shakespeare: "El hombre se hace, con la misma pasta que están hechos los sueños":

Este modo de ver la realidad no se agota en estos pocos comentarios, por cierto, pero tampoco pueden ser ignorados por ser expresión de un pesimismo filosófico.

Así, quien quiera ver en este sistema, una filosofía de la desesperación: no hace sino eximirse en este suceso apenas hipotético que es vivir.

"El mayor pecado, repitámoslo, sería no tener que acusarse de ninguno". Thomas Carlyle

VII LA BUSQUEDA DE LA AUTENTICIDAD

Nadie más consagrado y comprometido con esta búsqueda que Federico Nietzsche. Nadie tampoco más vituperado que él.

En Nietzsche, antes que en Kierkegaard, se da la [filosofía de la nueva alianza, la filosofía del hombre en estrecha vinculación con lo humano... es decir: la filosofía de la existencia.

Como Aristófanes en su tiempo, este poeta denuncia la ausencia de un pensamiento autorizado para su época:
"Si consideramos el espejo en sí, no hallamos más que los objetos que refleja.
Si queremos apoderarnos de esos objetos tornamos a ver el espejo y no más.
Esta es la historia general del conocimiento".

Heidegger, tan antropocéntrico como el propio Nietzsche, lo sucede en su reflexión. Para éste, el problema de la filosofía es el problema del Ser. Todo lo anterior ha sido una preontología, y así es que surgen dos objetivos en su pensamiento:
a) Reformular la pregunta que interroga por el ser.
b) Explorar el sentido profundo de este ser. Ello tendrá un punto de encuentro, un lugar desde donde se hace patente el ser como totalidad.

Dicho vértice es denominado por Heidegger; el ahí del ser, que no es otro ente sino el hombre (da-sein): "La comprensión del Ser es ella misma una determinación de ser del ser ahí"

El dato primitivo es entonces, el ser mismo como realidad inaplazable. En suma: esta totalidad que me circunda y me abarca, y que es lo existente.

El método para su comprensión, debe ser pues mostrativo y no demostrativo como en las ciencias.

Se trata de permitir a los fenómenos manifestarse en toda su pureza, sin agregados por parte del sujeto.

Ahora bien, lo que se muestra es como dijimos, el existente, el ente (lo óntico), pero el fenómeno es el aparecer, (mostrarse) del ser. Vale decir: que exige un fundamento transfenoménico; como un fondo general, solo a partir del cual se puedan captar las figuras particulares.

Los entes son modos de ser de ese fondo primordial, y ellos son diversos: el modo de ser de la cosa, el del instrumento, el del hombre (Dasein), y estas modalidades conforman a su vez el horizonte desde el cual se hace manifiesto el ser como totalidad.

El hombre, ese ente que en todo caso soy yo, es una conciencia, y por tanto el único capaz de preguntarse por el sentido del ser.

No es, como se ha dicho, una substancia, sino que "el yo está vuelto hacia sus posibilidades", es decir: su esencia se va realizando. El dasein es un proyecto. Como se ve, subyace aquí la idea de libertad, pero no una libertad como cualidad o esencia del hombre, sino como una determinación que el Da-sein se impone a si mismo, pudiendo rehusar de ser el mismo y adoptar posturas inauténticas de su ser.

Así, la primera aproximación que tenemos al sentido de la autenticidad es a través de su negación, y nos permitiremos definir a esta inautenticidad como el olvido de lo que se es; conforme al concepto Freudiano de Censura.

El olvido, dice Nietzsche. "Es una especie de guardián, de vigilante encargado de mantener el orden psíquico, la tranquilidad... la etiqueta". Pero también podemos decir que el olvido preserva, resguarda al individuo de la visión trágica de sí mismo, pues el hombre está condenado a una lucha perpetua entre lo que es y lo que no es.

El hombre como un ser-en-el-mundo

Ser en-el-mundo denota una implicancia de carácter intencional por sobre todo, y no espacial simplemente, según Heidegger.

Pero esta inserción en-el-mundo tiene un modo particular y está caracterizado como un estado de preocupación.

"Tener que ver con algo, producir algo, encargarse y cuidar de algo, emplear algo, abandonar y dejar que se pierda algo, emprender, imponer, examinar, indignar, considerar, exponer, definir". ..

Lo cual evidencia que el hombre, antes que especulativo es práctico, antes de Ocuparse de sí, está preocupado por la facticidad y las necesidades que le urgen por su instancia de ser-en-un-mundo. En términos del propio Heidegger: "el ser-en-el-mundo está embargado por el mundo *del* que se cuida". Pues es por la acción y en ella, que el mundo se *le* muestra al hombre; lo cual ocurre de cotidiano.

La actitud del Dasein respecto de *los* existentes no humanos, se presenta en su sentido más inmediato como un "aspecto práctico", como la vida práctica de todos *los* días, que consiste en el simple "uso de las cosas".

El mundo se nos presenta entonces, como el "en-que" reside el dasein, y como lo que hace posible la existencia de *los* entes intramundanos; comenzando por los entes no-humanos (los utensilios). .

Vale decir: la primera disposición del hombre es la manipulación de la realidad para dar satisfacción a sus necesidades.

Así, el ser del mundo y el de las cosas (utensilios) se ven identificados; "se va de una a la otra de estas realidades, necesariamente".

Por otra parte, es el 'destino", "la finalidad", que el hombre asigna a las cosas, la que manifiesta el carácter de utensilio de las mismas.

"Los diversos modos del para, como el servir para, ser adecuado para, originan una totalidad de útiles, dice Heidegger, que designa como "ser a la mano".

El utensilio pertenece a un todo en el cual encuentra su significación: una silla hace referencia y se explica por la sala en la que se encuentra, por ello: "No hay mundo sin . la contemplación del Dasein" que se proyecta en una estructura dada, destinando las cosas que la componen.

Este mismo antropocentrismo es el que intenta señalar Nietzsche en Zarathustra, cuando al dirigirse al sol le pregunta: ¿Que sería de tí sino fuera por mí, mi águila y mi serpiente?

Es así que: "el último para que del mundo remite a un para quien" afirma Heidegger.

El sistema del mundo existe para el dasein, pero éste no existe para el mundo aunque se encuentre íntimamente unido a él. El mundo es solamente eso que hace posible la manifestación del existente; pero esa posibilidad pertenece solo al dasein. y así es que, por esta posibilidad voluntaria, el dasein descubre los utensilios.

El mundo entonces, nunca está sino que deviene, se mundifica; toma una fisonomía propia en cada época. Hubo un mundo de Pericles, otro de Octavio, otro de Petrarca, de Napoleón, como hay uno de Kissinger en la actualidad. El mundo es en suma, un atributo del hombre, que éste modela de conformidad con el criterio de racionalidad vigente.

O en otros términos: "El ser del mundo es una determinación del ser del dasein".

Existe entonces, una humanización del mundo por parte del dasein y hasta las cosas adquieren un determinado comportamiento desde que el hombre las interpreta, y el poeta les confiere vida, no obstante, ellas son independientes.

Borges se dirige a ellas así:

"Cuantas cosas,
limas, umbrales, atlas, copas, clavos,
nos sobreviven como tácitos esclavos,

ciegas y extranamente sigilosas.
Durarán más allá de nuestro olvido;
No sabrán nunca que nos hemos ido".

En la vida cotidiana, el espacio también se presenta al modo de las cosas.

El nos es dado en forma de "Lugares" ocupados por diversos utensilios. El mismo dasein es espacial en tanto él espacializa. El dasein "aproxima, distancia, en resumen: sitúa a las cosas", esta es su capacidad de espacializar .

No se trata de un espacio geométrico. sino humano, cualitativo. La posibilidad de una organización; y es debido a esta aptitud de espacializar propia del dasein, que los existentes pueden ser manifiestos.

Pero el mundo está poblado también por seres seme- jantes a mí. Así, mientras los utensilios me sirven, "los otros" me acompañan. Tengo un mundo en común con ellos.

Por el simple hecho de existir, afirma Heidegger que estamos en estado de "apertura". Por ello es que digo que "constitutivamente soy-con" (mit-sein) como carácter existencial de todo dasein.

Entonces, por el mit-sein que soy, descubro a los otros como coexistentes, según vimos anteriormente.

Sin embargo desde esta condición de ser-con, surge una instancia de extranamiento o coheredad para el hombre: pues antes de que él sea un 'yo determinado", atraviesa las formas impersonales en que " los otros le roban su ser" .Esta es la instancia del Das-man; el "se" impersonal como lo "humano general" o el estereotipo.

Los otros son en este caso, aquellos de los cuales no me distingo, y entre los que soy al modo de uno más.

La actitud del dasein como referencia a un otro es esencial a él, al punto en que no es posible ser sino en esta circunstancia de relación con-el-otro. Esta actitud de referencia se revela con una modalidad que le es característica: "la solicitud".

"Hay, pues una relación de ser, de ser-ahí a ser ahí...

El ser relativamente a otros se toma entonces proyección del peculiar ser relativamente a sí mismo en otro".(6)

La nuestra, es la historia de esa relación dialéctica Yo- TU, en donde el yo es el resultado de una alienación constante. Nuestra necesidad de reconocimiento familiar, afectivo, social es muestra suficiente de esa enajenación en la que el yo se modifica permanentemente, se desgarra y disuelve en los otros, perdiéndose en el componamiento informe de los otros que ya Onega y Gasset describiera refiriéndose al fenómeno social de la masificación, y que Sartre caracterizó en que la historia de una vida es la historia de un fracaso.

No es justamente una actitud de enfermo resentimiento, la que se traduce en estos versos de Fray Luis de León, sino por el contrario, el ánimo de preservarse, de evitar la alienación humana.

"Vivir quiero conmigo, gozar quiero del bien que debo al cielo, a solas, sin testigo, libre de amor, de celo, de odio, de esperanzas, de recelo".

(6) Notese la similitud con el concepto psicoanalítico de lo "espectacular"

DISPOSICION AFECTIVA, COMPREHENSION y DECADENCIA COMO MODOS DE INSERCIÓN

La disposición afectiva es a la vez "una revelación" y "un sentimiento",

Al Dasein se le revela su propia existencia y también la existencia del mundo, movido por su sensibilidad.

Experimenta entonces algún sentimiento, de manera tal que para él, estar en el mundo es sentirse afectado de alguna forma. Así pues, que todo sentimiento, todo estado de ánimo intenso, es un modo de la disposición afectiva. Por ejemplo: en el "fastidio", dice Heidegger, en el cual "una nada nos anonada" (porque en su realidad todo nos pesa), se nos revela el mundo en su omnisustancia. Lo cual también ocurre en el estado de alegría y sobre todo en el de angustia.

La disposición afectiva constituye existencialmente "la apenura del dasein sobre el mundo", y por medio de ella se hace evidente al dasein su condición de "ser allí", circunscripto y afectado por un contexto. ¿Cómo ser indiferente a este río de sangre? , diría M. Benedetti.

Por ella, por la disposición afectiva en efecto, el hombre se percata de que existe aún sin haberlo elegido, no como un acto libre por tanto, sino como eyectado, arrojado a una circunstancia; sintiéndose abandonado a su propia suerte, sin apelación y sin recurso, como en "el proceso" de Kafka. Ello constituye su facticidad, y el origen de toda angustia humana.

En la disposición afectiva se me revela no solo mi existencia sino mi necesidad de llegar a ser. Mi obligación vital de realizarme, "Mi ser me es dado como un deber ser", y por ende como una incompletitud. "Un todavía no", dirá Heidegger,

La comprensión es el segundo momento estructural del hombre (dasein). Aquí se revela al mismo, el ser del mundo al tiempo que también su propio ser; es una suerte de "implicancia reveladora",

No se trata de una comprensión intelectual pura.

Es por ello que la existencia auténtica está relacionada con el grado de comprensión, pues no es posible la autenticidad sin la elección consciente del proyecto individual.

La inauténticidad por el contrario, hace que nosotros nos comprendamos a la manera de las cosas, y no de nuestro ser verdadero, que es nuestro ser como proyecto de ser, nuestro deber ser; distinto de los fenómenos que solo son objeto de nuestra preocupación y que ocultan nuestra original ocupación, es decir nuestro proyecto.

En cuanto al ser decaído que es el tercer y último modo de inserción en el mundo por parte del dasein, diremos que el mismo se realiza a través del "logos", la palabra. El

universo no tiene sentido, sino porque en él existe el dasein, que como dijimos estructura, organiza y asigna significación al contenido del universo todo.

El sentido no es principalmente el orden intelectual, pues las cosas adquieren sentido en cuanto son la materia de las posibilidades concretas de un dasein concreto y determinado.

Tampoco el sentido significa las propiedades de un objeto dado, sino "la significación que el objeto tiene en relación al proyecto mismo del dasein". El dasein articula por tanto el mundo y sus objetos, como así también su propia existencia.

Ahora bien, este sentido, a su turno funda el lenguaje, éste opera entonces como la causa lógica de las cosas. Por él somos "uno" y somos "eso" manifestado por nuestras palabras.

Y así es que: solo el lenguaje poético funda la realidad y el lenguaje inauténtico de la conversación cotidiana es el sentido degradado, decaído de la palabra (die le).

En esta instancia del lenguaje decaído, del hablar por t>lar, de la pura habladuría, estamos dominados por el m do, análogamente a lo que dijimos que ocurría en la existencia inauténtica y despersonalizada del das-man "lo humano impersonal, genérico",

Pues el hombre es primeramente abandonado al mun- ya sus tentaciones, ya partir de allí solo él debe conquistar su existencia propia. Su yo.

El hombre no deviene un ser él, sino rebazando su existencia impersonal que está siempre presente como tentación.

Así resulta que "el cuidado" (la cura), pasa a ser la idad orgánica de los tres constitutivos del ser del dasein. hombre toma cuidado de su propia existencia: ésto está comienzo de todo.

"El ser en el mundo tiene el sello entifonne de la cura" dirá Heidegger.

LA TEMPORALIDAD

El Dasein es un ser que se temporaliza. Es un proceso de temporalización. Está por ello referido siempre a un por-venir, a un pasado ya un presente; y ello forma el horizonte del dasein.

El porvenir es auténtico cuando el hombre se dirige a su posibilidad más extrema que es su muerte individual, asimilándola.(7)

El dasein es un ser que se temporaliza por él mismo; como un drama que se representa por el tiempo en que transcurre, y no en el tiempo simplemente. Esta idea se halla intrínsecamente relacionada como se ve, con la idea de realización de la esencia. Recuérdese el consejo de Píndaro: "Llega a ser el que eres".

Existir es entonces, temporalizarse, y es por ello que el dasein es un ser esencialmente histórico; y por esto que :-" no hay mundo sino en tanto que el hombre se realiza en el

tiempo como un ser-en-el-mundo. Es necesario ahora ver al ser, rebelarse en su total pureza.

A la idea de trascendencia, corresponde la idea de "desbordar", "franquear", "rebazar". Solo el hombre trasciende en este sentido.

(7) Internalizando su finitud

TRASCENDENCIA Y LIBERTAD

La proyección humana se entiende como un poder-ser, una voluntad, un querer esencial. Este rebazamiento que se efectúa hacia el mundo es la libertad.

Así, la libertad por excelencia es trascendental. En ella se realiza el dasein, este ser-ahí del hombre como dijimos, de manera tal que éste deviene responsable de sí. La libertad es fundamento, es un poder ser esencial; como se ha dicho: "Estamos condenados a ser libres".

Pero la libertad remite a la verdad como su correlato necesario. La verdad es pensada como Justicia, conformidad, pero más profundamente como "desvelamiento", al modo en que lo pensaron los griegos. Esto es: quitar el velo simulador de las apariencias.

El conocimiento es fundamentalmente el hecho de dejar surgir ante sí, una cosa en tanto que objeto (es necesario que yo permita a las cosas que sean para mí, lo que ellas son de suyo)

En el conocimiento, el dasein debe dejar ser al existente, admitirlo. Por ello: la libertad es condición y fundamento de la verdad.

Por la libertad nosotros nos exponemos al existente en cuanto tal. La libertad es entonces la esencia de la verdad, y la verdad como desvelación se da por esa libre apertura del dasein sobre el mundo.(8)

La libertad es sin duda entonces, el lugar en donde la esencia del hombre y la esencia de la verdad se encuentran y definen mutuamente, como lo piensa Heidegger. El ahí en el que se hace presente el ser, como el ente "uno y capaz de aprehender la verdad"; como el ahí del ser; como el hombre. .

Hemos dicho: el hombre está llamado a ser la elección de si mismo. Por esta elección él puede conquistar su autenticidad, y sin ella puede también perderse en una existencia inauténtica (es el caso del divertimento, la ilusión o la palabrería como actitud cotidiana y metódica). El carácter de la existencia sin embargo, está signado por esta contradicción insostenible; es la razón por la cual Nietzsche afirmara en su tiempo que "el hombre es para sí mismo el más lejano", El da-sein es así, resultado de su elección a la luz de esa libertad hace atente la verdad de lo que es él. Y también de lo que no es.

(8) Como dijimos anteriormente sin la facticidad la liridad no existiría; y sin la liridad, aquella carecería de sentido ni sería descubierta.

LA NADA y EL SER

Para la ciencia hay el ser en general, ignorando por completo la nada nos dice Heidegger en su obra. La nada o el ser es un presupuesto de las ciencias.

Y es que toda ciencia descansa en cienos principios metafísicos vigentes que están fuera de discusión, resultando los mismos ser una arbitrariedad necesaria para ella.

Federico Nietzsche ha señalado muy anticipadamente:

"La ciencia misma tiene necesidad de una justificación, lo que no quiere decir que exista una justificación para ella".

Tenemos sin embargo, un medio para poner a la luz la existencia de esta nada: este medio es la angustia.

La angustia tiene un sello panicular, un modo que le es propio. Es angustia ante la muerte. Con ésto queremos decir que ella no se despierta ante una realidad deterrnina- da, sino ante la perspectiva de la muene, como intuición de mi propia imposibilidad (mi propia muerte). Por ello, en la forma auténtica del existir, el hombre es literalmente el fundamento de su muerte, sintiéndola como suya y solo a él atribuible.

Por el contrario, en la vanalidad de la vida cotidiana, el Dasein huye de su confrontación con la idea de la muerte, pero en la angustia se da cuenta de que es capaz y está en estado de morir; que esta forma personal de la nada no le es ajena y le es propia.

El dasein auténtico reconoce *como* suya la muene y se responsabiliza de ella. Por aquí, por esta vía, accedemos al concepto experimental de la nada.

Luego, la nada se anuncia en un dasein que ya no es capaz de determinarse como un yo libre y plenario, sino como un puro dasein (como su estar-ahí, arrojado expósito ante las circunstancia).

Por ello, es lícito afirmar que el ser en su estructura, contiene desde el origen a la nada; y respecto del hombre: que la nada manifiesta en su instancia de ser-en-el-mundo, revela de algún modo la nada del mundo.

Así,]a nada y e] ser forman]a misma esencia, ye1]a es tan indiferencjada que podemos decir que solo se distinguen en]a forma]jdad de la inteligencia, mas en]a existencia concreta de]as cosas resulta imposible.

En cuanto a]a relación que hay entre el ser y los existentes, diremos que e] ser es el fundamento de] existen- te, conforme a la tradicjón metafísica precedente. No obstante, el ser no se presenta nunca sino en el existente.

El ser no existe sino en la comprehensión, en la inteligencia de] ser que es el hombre (dasein), lo cual denota la insuficiencia del ser mismo. y de ello resulta su historicidad: esto es su necesidad de realización con el tiempo. Por esta razón decía Schlegel que "E] filósofo es el profeta del pasado", o en otros términos: el presente de una existencia es el resultado de lo sido y del proyecto que todavía no es realidad.

Ahora bien, el dasein descubre a los otros existentes; pero éstos eran ya antes de ser descubiertos por él. La libertad del dasein revela al existente, permitiendo a tal existente aparecer ante su mirada.

La libertad libera al hombre ofreciendo un existente como posibilidad o condicionamiento. Así también de este modo revela al hombre su propia limitación en este acto. Por ello la libertad es como se dijo, VERDAD.

Respecto de la nada, ocurre lo mismo: en tanto que la nada no está revelada a través de la angustia, el existente no se muestra al hombre como coheriente de adversidad.

En la angustia el dasein ve desaparecer el "rostro ordenado del mundo", y el ser se hace aparecer en toda su amplitud, en la nada del existente; pues la idea del ser es la idea misma de presencia. Así lo vieron los griegos en el término ousía (presencia).

Esta presencia es anterior a toda representación. Así: cuando las cosas no son captadas sino por su forma objetiva, hemos entonces caído de la presencia al orden de la simple representación lógica.

El retorno al existente en general debe ser efectuado por el dasein, volviendo la mirada al existente que es él; y ello lo logra cuando se "comprende" a sí en su proyecto de ser, rebasando a todo existente ya todo obstáculo subjetivo que lo distancia de sí.

Es en la trascendencia, en donde el dasein aprehende que su ser-é, está ligado a su poder-ser; saliéndose del hechizo de las cosas para reencontrarse. y es por este hecho de que el dasein puede trascender a las cosas, que surge la libertad como propia del dasein posibilitándole constituirse a sí mismo.

Sin embargo, el mundo es esencialmente relativo al dasein, en efecto:
"Es eso por designio de lo cual el dasein existe".

Cabe destacar entonces que la filosofía de Martin Heidegger es filosofía de la finitud, como reacción al idealismo post-kantiano, que pretendía encontrar el infinito en el pensamiento mismo.

Análogamente y enrolado en una postura similar, F. Nietzsche aseveraba:
"Todas estas doctrinas del uno-total inmóvil, omnipotente y eterno son malas y van contra los hombres. Lo imperecedero no es más que un símbolo"
Del mismo modo, Heidegger afirma definitivamente la finitud esencial del dasein; pues éste debe desaparecer en la instancia de la muerte.

Por otra parte, el dasein no es fundamento de sí- mismo, sino que su existencia le ha sido transmitida, y de allí la facticidad de su existir. En sus propios términos: "La necesidad existencial del dasein, expresa su finitud más íntima". De esto, deduce Heidegger también la finitud esencial del ser; pues el ser está sujeto a manifestarse como existente en el dasein, que es como dijimos igualmente finito.

El ser no existe, por tanto, sino en la comprensión, en el entendimiento del hombre. Y ello nos conduce inevitablemente a la subjetividad del ser.

Así, la reflexión debe partir del mundo: el existente es anterior al hombre; el conocimiento humano se funda sobre existentes que el hombre no produce, sino que se hallan allí con anterioridad a él.

Sin embargo estos existentes son la manifestación óntica de una realidad ontológica que es el ser: pero el caso es que este no es anterior al dasein en el sentido cronológico, pues no hay ser sino porque hay un determinado ser que tiene el privilegio de entenderlo e interrogarse por él; "somos contemporáneos del ser"

De este modo, y por vías de la preeminencia del mundo: 'El ser implica al dasein y no podría ocurrir sin él',

Sin embargo, cabe destacar que el mundo no es una construcción del espíritu, pues no es el hombre quien le confiere su realidad ontológica, por más que él le asigne un orden y un sentido.

Se va del concepto del mundo hacia el de hombre, como se va de la idea del ser a la del dasein; y ello no encierra ninguna contradicción, pues son realidades cooriginales.

En otros términos: el dasein aparece como derivado del ser, en tanto que es un ente en donde se hace manifiesto el ser. Y aparece también como un algo más entre los entes del mundo.

Ahora bien, si tanto el ser como totalidad abstracta, cuando el mundo Como totalidad

Concreta de las cosas, decimos que preceden al dasein (por decirlo de algún modo); estas realidades son tales desde la contemplación del hombre que se las plantea Como problemáticas. Ello es lo que debe imponerle a la Filosofía, y es su carácter antropocéntrico que la define.

Cons. para una Filosofía de la existencia

CONCLUSION

Hemos recorrido sumaria y velozmente los preceptos del existencialismo en Sartre, en Nietzsche y en Heidegger; del mismo podemos extraer tres ideas básicas sobre las que se funda, ellas son: libertad, autenticidad y necesidad de una nueva valoración.

Vale decir, la filosofía que quiere responder a nuestros cuestionamientos ya la que muchos denominan nihilista, pesimistas, agnóstica y subterránea, es solo una tentativa por hacer más consciente al hombre ya la vida.

En ella recrudece el conflicto entre el ser y el deber ser, entre la ley moral y la libertad, entre la búsqueda de sí mismo y la alienación.

Es por lo visto una filosofía que se ocupa de antiguos problemas y que por tanto solo se distingue del resto de los sistemas filosóficos por lo que tiene de particular en su punto de vista ésto es: ser una filosofía en primera persona, un sistema que aborda los problemas vivencialmente, des- provisto de toda abstracción y mucho menos de toda pretensión de un fundamento último.

Este fundamento es, desde esta perspectiva una categoría ilusoria, pero a su vez condicionante, disposición afectiva del hombre; una inevitable fascinación por lo absoluto, que testimonia al mismo tiempo el carácter relativo y limitado del existir humano.

Es una filosofía desesperanzada, si. Porque también lo es el hombre de nuestro tiempo.

Y puede que el psicoanálisis de Sartre no tenga una utilidad terapéutica finalmente, puede que la reflexión de Heidegger se nos presente como un rastreo estéril de ese concepto tan vago que es el ser, pero lo que queda fuera de toda discusión es que ésta es una filosofía comprometida con un modo particular del ser, y este es el ser del hombre.

La historia, que se construye sobre el nacimiento y la muerte de todas las cosas, engendra a su paso las distintas edades de la vida; reclamando para cada una de ellas un arquetipo humano, un modo de sentir y vivir propios, o si se quiere: distintas cuestiones que son íntimas a esa época, y que hacen posibles paradigmas interpretativos distintos.

Una filosofía para nuestro tiempo, debe al menos anoticiarnos a cerca de las formas, de cual será el perfil de este hombre del siglo XXI, que se ha cuestionado como ningún otro la muerte en tanto problema insoluble.

No digo que esta filosofía sea el existencialismo, pero si afirmo que toda otra no puede construirse sin los restos de esta.

La filosofía de la existencia es entonces, una actitud individual, como así también la perspectiva desde la cual la Filosofía responde ante la demanda del saber humano. Pero a su vez, esta Filosofía de carácter eminentemente social, puesto que educa al hombre en el cuidado de sí mismo, sugiere una metodología propia que excede el marco de

legitimidad impuesto por las ciencias naturales, y le exige introducirse en la intimidad del sujeto.

En tanto que el hombre es ahora objeto de su propio conocimiento, y cuentan por ende sus vivencias, su valoración de la realidad, sus experiencias de finitud, sus angustias y deseos de plenitud. En suma: su visión trágica por sobre la visión lógica que de sí mismo el hombre ha elaborado; el método propio para filosofar será el psicoanalítico.

¿Hay en ésto una reducción de la Filosofía al psicoanálisis? , de ningún modo, sino la aceptación de una nueva fisonomía de la realidad que reclama respuestas concretas, y así también el reconocimiento de una realidad inconsciente interviniente en todos los procesos que tienen como protagonista al hombre.

Finalmente, si la Filosofía de nuestros días ha dejado de lado, el problema cosmológico-teológico, para abordar , la cuestión del hombre; ninguna respuesta que venga en su auxilio puede por ésta ser desechada.

Cabe de esta manera, formularse el siguiente interrogante:

¿Cómo es posible construir una Filosofía para el hombre, sin el conocimiento de su condición de existente?

Existir es encontrarse puesto en un orden ya supuesto, constituirse desde ese ordenamiento, desde esa legalidad.

Se hace necesario comenzar desde esa instancia inicial... desde el hombre en su relación con el mundo, con el otro que hace posible talo cual visión de mundo. ⁽⁹⁾

Esta relación ha sido arduamente examinada por las escuelas psicoanalíticas; no echar mano de sus resultados seria un gesto de descortesía cuando no una muestra de soberbia irreparable.

⁽⁹⁾ En términos del psicoanálisis: "El yo se construye desde el discurso del otro.

INDICE

- Prefacio 5
Introducción 7
 La filosofía de la existencia –
 La elección- 11
 II Estructura del Ser 17
III La trascendencia de la conciencia a los objetos 23
 La indiferencia 29
 El deseo 3.1
 El Sadismo 33
IV El ser como proyecto de apropiación 39
 Resultados obtenidos 45
 V Libertad y facticidad: La situación 47
 Mis en tomos 53
 Mi muerte 57
VI Libertad y responsabilidad 59
 Actuar y apropiarse 65 VII La búsqueda de la autenticidad 69
 Disposición afectiva, comprensión
 y Decadencia como modo de inserción 77
 La Temporalidad 77
 Trascendencia y Libertad 85
 La nada y el Ser 87
 Conclusión. 93

