

I



ntersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN

Publicación Semestral de Filosofía
de la Universidad Intercontinental

ISSN 1665-7551

MÉXICO • ENERO - JUNIO 2014 • AÑO 19 • NÚM. 40



¿Qué queda de
la posmodernidad?



ntersticios

FILOSOFÍA • ARTE • RELIGIÓN



UNIVERSIDAD
INTERCONTINENTAL

La revista *Intersticios* del programa académico de Filosofía, Coordinación de Humanidades, Dirección Divisional de Ciencias Administrativas, Sociales y Humanidades, de la Universidad Intercontinental, es un proyecto editorial que se interesa en fomentar el encuentro y la profundización de las ideas que nos anteceden, así como en producir y desarrollar nuevas vertientes de pensamiento y discusión. Cada uno de sus volúmenes recorre y suscita las zonas de encuentro de la filosofía (sección monográfica), el arte y la religión (tercera sección) consigo mismos y entre sí, al tiempo que busca no sólo la convivencia entre la filosofía de la cultura, la hermenéutica filosófica, el pensamiento de inspiración cristiana y la tradición clásica (*Dossier*), sino también un nuevo resultado teórico irreductible a cada una de las líneas por separado. Éste es nuestro perfil teórico, que insiste en el tema principal de la apertura al decir del otro, como reto común a estas mismas expresiones teóricas que así contienen en su propio estatus discursivo la múltiple determinación de los intersticios: los mismos que la revista en su conjunto reconoce como la marca tensional de los tiempos de hoy, y para la que la filosofía, el arte y la religión no pueden menos que promover un plus de sentido y creatividad.



RECTOR
Mtro. Juan José Corona López

VICERECTOR
Lic. Luis Alberto Sandoval Berumen

DIRECCIÓN GENERAL ADMINISTRATIVA Y FINANCIERA
C.P. Sergio Márquez Rodríguez

DIRECCIÓN GENERAL DE FORMACIÓN INTEGRAL
Mtro. Arturo de la Torre Guerrero

DIRECCIÓN DIVISIONAL DE CIENCIAS ADMINISTRATIVAS, SOCIALES Y HUMANIDADES
Mtro. Sergio Sánchez Iturbide

COORDINACIÓN DE HUMANIDADES
Mtro. J. Martín Cisneros Carbonero

Los artículos presentados en esta publicación son sometidos a doble dictamen ciego. El contenido es responsabilidad exclusiva de sus autores.

Intersticios se incluye en los siguientes índices: Clase (Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades), Conaculta (Consejo Nacional de la Cultura y las Artes), Filos (Base de datos de Revistas de Filosofía), Centro de Recursos Documentales e Informáticos de la OEI, Latindex (Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal) y EBSCO (Elton B. Stephens Company).

Precio por ejemplar: \$140.00
Suscripción anual (dos números): \$280.00 (residentes en México)
\$22.00 dólares (extranjero). Más gastos de envío.

Correspondencia y suscripciones:
UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes Sur núm. 4303, C.P. 14420, México, D.F. Tel. 5573 8544 ext. 4446, Fax 5487 1356
intersticios@uic.edu.mx

Se permite la reproducción de estos materiales, citando la fuente y enviando a nuestra dirección dos ejemplares de la obra en que sean publicados.

ASISTENTE EDITORIAL: Maricel Flores Martínez
REVISIÓN DE ESTILO: Eva González Pérez
y Angélica Monroy López
PORTADA: Javier Curiel



Año 19, núm. 40, enero-junio 2014

DIRECTOR ACADÉMICO: Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes
COORDINADOR DEL NÚMERO: Ricardo Marcelino Rivas García
COORDINADOR DE PUBLICACIONES: Javier Curiel Sánchez
EDITOR: Camilo de la Vega Membrillo
JEFA DE REDACCIÓN: Eva González Pérez

Consejo Editorial

Yolanda Angulo Parra (Centro de Estudios Genealógicos para la Investigación de la Cultura en México y América Latina), Mauricio H. Beuchot Puente (Universidad Nacional Autónoma de México), Mario Casanueva (Universidad Autónoma Metropolitana, México), Pablo Castellanos (Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla), Miguel Concha Malo (Academia Mexicana de Derechos Humanos), Paulette Dieterlen (Universidad Nacional Autónoma de México), Raúl Fornet-Betancourt (Missionswissenschaftliches Institut Misio e.V. Lateinamerikareferat, Alemania), Manuel Frajió Nieto (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), Luis Garaigalza (Universidad del País Vasco, España), Paul Gilbert (Universitá Pontificia Gregoriana, Italia), Guillermo Hurtado (Universidad Nacional Autónoma de México), Martha Patricia Irigoyen Troconis (Universidad Nacional Autónoma de México), Carlos Kohn Wachter (Universidad Central de Venezuela), Efraín Lazos Ochoa (Universidad Nacional Autónoma de México), Jorge Enrique Linares Salgado (Universidad Nacional Autónoma de México), Mauricio López Noriega (Instituto Tecnológico Autónomo de México), Pablo Muchnik (Siena College, Nueva York), Teresa Oñate y Zubia van Hoye Desmet (Universidad Nacional de Educación a Distancia, España), José A. Pérez Tapias (Universidad de Granada, España), Carolina Ponce Hernández (Universidad Nacional Autónoma de México), Francisco Rodríguez Adrados (Universidad de Salamanca, España), Cristina Sánchez Muñoz (Universidad Autónoma de Madrid, España), Gonzalo Serrano E. (Universidad Nacional de Colombia), Verónica Tozzi (Universidad de Buenos Aires, Argentina), Héctor Zagal Arreguín (Universidad Panamericana, México), José Francisco Zúñiga García (Universidad de Granada, España)

Consejo de Redacción

Jesús Ayaquica Martínez (Universidad Intercontinental, México), Alberto Constante López (Universidad Nacional Autónoma de México), Leticia Flores Farfán (Universidad Nacional Autónoma de México), Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes (Universidad Intercontinental, México), Eva González Pérez (Universidad Intercontinental, México), Manuel Guillén (Universidad Intercontinental, México), Alejandra Montero González (Universidad Intercontinental, México), María Teresa Muñoz Sánchez (Universidad Intercontinental, México), Hiram Padilla Mayer (Universidad Intercontinental, México), María Rosa Palazón Mayoral (Universidad Nacional Autónoma de México), Raúl Pavón Terveen (Universidad Intercontinental, México), Rocio del Alva Priego Cuétara (Universidad Intercontinental, México), Ricardo Rivas García (Universidad Intercontinental, México), Jesús Valle Torres (Universidad Intercontinental, México).

Intersticios es una publicación semestral de la UIC Universidad Intercontinental A.C. / Editor responsable: Camilo de la Vega Membrillo / Número de certificado de la reserva otorgado por el Instituto Nacional de Derechos de Autor: 04-2003-031713005200-102 / Número de Certificado de Licitud de Título: 12786 / Número de Certificado de Licitud de Contenido: 10358 Asignación del ISSN: 1665-7551 / Domicilio: Insurgentes Sur núm. 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Distribuidor: UIC, Universidad Intercontinental A.C., Insurgentes sur 4135 y 4303, Santa Úrsula Xitla, C.P. 14420, Tlalpan, México, D.F. / Imprenta: Magdalena González Gámez (1200+ impresión sobre demanda), Andorra núm. 29, int. 2, col. Del Carmen Zacahuiztco, C.P. 03550, México D.F., Tel. 5521 8493 / La edición de este número consta de un tiraje de 500 ejemplares que se terminaron de imprimir en junio de 2014.

ÍNDICE

Presentación	
Ramiro A. Gómez Arzapalo Dorantes	7
I. ¿QUÉ QUEDA DE LA POSMODERNIDAD?	
Devaluación del trabajo en una posmodernidad sobrepasada	
José Antonio Pérez Tapias y Laura Ascarza Ces	17
La disolución del sentido de la vida, del tiempo y de la historia en la posmodernidad	
Ricardo Marcelino Rivas García	41
Nietzsche y Heidegger como precursores de la posmodernidad	
Carlos Gutiérrez Lozano	59
La sombría perspectiva de la decadencia tecnologizada del <i>cyberpunk</i>	
Manuel Guillén	75
Cristianismo en tiempos de postcristiandad. Religión y posmodernidad en Gianni Vattimo	
Ricardo Marcelino Rivas García y Juan Tavares Ramírez	83
Del individualismo hipotético al individualismo paradójico. Implicaciones culturales en la hipermodernidad según Gilles Lipovetsky	
Víctor Hugo González García	107
II. DOSSIER	
La hermenéutica filosófica al servicio de la ética ambiental frente a la globalización	
Jorge F. Aguirre Sala	137
Entre el decadentismo, la fe filosófica y la esperanza existencialista. A medio siglo del itinerario de Jaspers y Marcel	
Héctor Sevilla Godínez	161
III. ARTE Y RELIGIÓN	
Algunas trampas y rebeliones en la producción y el consumo de las artes	
María Rosa Palazón Mayoral	179
IV. RESEÑAS	
Crisis actual de la educación en México	
María Teresa Muñoz Sánchez	199

ENTRE EL DECADENTISMO, LA FE FILOSÓFICA Y LA ESPERANZA EXISTENCIALISTA

A MEDIO SIGLO DEL ITINERARIO DE JASPERS Y MARCEL

Héctor Sevilla Godínez*

RESUMEN En el presente ensayo, se abordan algunas de las percepciones comunes sobre el panorama de la filosofía existencialista, considerada la más vigorosa y representativa del siglo pasado. Se proponen los puntos de convergencia de los distintos existencialismos en la fenomenología y se abordan, con más profundidad, las propuestas de esta corriente de Jaspers y Marcel, con la intención de desentrañar la respuesta al problema del Ser del primer autor, y la visión itinerante y esperanzadora del segundo.

ABSTRACT This essay addresses some of the common perceptions about existentialist philosophy, considered as the most vigorous and representative of the last century. Here are proposed some of the convergence points of the different existentialisms in phenomenology and these kinds of proposals of Jaspers and Marcel are more deeply explored, with the intention of unraveling the answer to the Being problem of the first philosopher, and the itinerant and hopeful vision of the second one.

* Universidad del Valle de México, campus Guadalajara Sur, México.

PALABRAS CLAVE

existencialismo, ser, esencia, fenomenología, fe

KEYWORDS

existentialism, being, essence, phenomenology, faith

Antecedentes del existencialismo

El existencialismo es una posición o tendencia que surge inicialmente a fines del siglo XIX, como una reacción contra el idealismo alemán o el colectivismo marxista. El primero había peregrinado en busca de la esencia o de las esencias metafísicas, alejándose cada vez más de los problemas propios de la existencia, de la vida del hombre concreto e irreductible. El segundo presentaba un proyecto de desalienación en pro de una alienación nueva: el comunismo. Ambos, centrados en la perspectiva de la colectividad o de la masa por encima del individuo.

Si se recuerda que el existencialismo contemporáneo no es sólo una reacción contra los colectivismos, sino contra el positivismo francés, se tomará conciencia de que se trata ante todo de una posición vital, de una actitud frente al hecho y al enigma del vivir. De aquí que, en sus raíces profundas al igual que en sus antecedentes históricos, el existencialismo no haya sido un sistema filosófico aislado o separado de la vida personal, sino una postura ante la vida, ante la existencia individual.

En busca de los orígenes del existencialismo, algunos pensadores han llegado a declarar que “el idealismo y el positivismo son los principales carriles sobre los cuales se desliza, con alternativas de auge y decadencia, la filosofía oficial o académica del siglo pasado. Uno proclama la absoluta libertad del pensamiento; el otro, la subordinación del pensamiento a su antiguo súbdito, la naturaleza. Del primero, brota un arrogante humanismo; del otro, un absorbente materialismo”.¹

Si se asume que el existencialismo es producto de un idealismo, se implica, en parte, unirlo al pensamiento hegeliano del que, se supondría, que intenta liberarse. Otros identifican el origen del existencialismo con el pensamiento kierkegaardiano;² algunos más, lo centran en el mismo Kierkegaard, pero como lector opuesto a Hegel: “el Hegel de Kierkegaard

¹ Norberto Bobbio, *El existencialismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1946, p. 18.

² Cfr. Bernard Delfgaauw, *¿Qué es el existencialismo?*, Buenos Aires, Carlos Lohle, 1967, p. 7.

no es simplemente el histórico: es también un símbolo concreto que resume todas las creencias y tendencias que Kierkegaard odió y atacó”.³ Una postura alterna es la derivada de la influencia de Descartes: “se ha dicho que el existencialismo es un fruto del árbol del idealismo. Es cierto que ambos son frutos del mismo árbol y nacen de una raíz común. Se presentan insertos en el movimiento comprensivo del pensamiento de la filosofía occidental desde el planteamiento del *yo pienso, luego existo*”.⁴ Es decir, del autodescubrimiento del yo pensante como fundamento de la identidad.

Así, por ejemplo, puede identificarse el pensamiento de Pascal (1623-1662) como seguidor de la línea cartesiana. Éste centró el problema de la existencia individual del hombre como ser racional, pero frágil e impotente, una “caña pensante” que sufre, pero que posee una dignidad eminente entre las criaturas, porque puede conocer a Dios. Para el filósofo, no sólo existe el pensamiento o conocimiento por vía racional, sino otro tipo de conocimiento de carácter espontáneo o intuitivo. Ya se observan esbozos de lo que después sería la visión sartreana en frases como “la posición media del hombre está, en rigor, compuesta de la lucha entre dos extremos, pues el hombre es a la vez un ser grandioso y miserable; gala y desperdicio del universo”.⁵ En todo caso, la preocupación fundamental de Pascal no fueron los conocimientos que el hombre puede adquirir, sino el hombre mismo como criatura que sufre el desamparo intelectual y metafísico. Por consiguiente, Pascal anuncia la posición del fundador del existencialismo teísta,⁶ Kierkegaard, el angustiado místico y pensador danés.

Percepciones y posturas ante el existencialismo

Ahora bien, en lo que respecta a las connotaciones del término existencialista o “ser existencialista”, existen varios puntos de vista. Comenzamos con la visión enmascaradamente optimista que se muestra en la siguiente expresión: “el existencialismo es, por lo menos, una invitación a la sinceridad, hasta la eliminación de todo cómodo refugio o de todo sostén ficticio”.⁷ Pero luego, más adelante, se arremete contra los que se considera irónicamente como reveladores:

³ Frederick Copleston, *El existencialismo*, Barcelona, Herder, 1976, p. 56.

⁴ Gabriel Leo, *Filosofía de la existencia*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1974, p. 11.

⁵ Vid. Fernando Montes de Oca, *Historia de la filosofía*, México, Porrúa, 1991, p. 190.

⁶ F. Copleston, *op. cit.*, p. 52.

⁷ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 28.

hay dos formas de sinceridad: una sinceridad humilde y curativa, instrumento de claridad en las propias acciones y en la comunicación con los demás, y una sinceridad arrogante y cáustica, practicada casi por el placer de hacer revelaciones misteriosas y desoladoras, que no tienen más objeto que poner al desnudo la propia degradación y complacerse en ello como si se tratara de un acto de bravura o provocación. Ésta y no aquella es la sinceridad que muestran los nuevos reveladores de la existencia.⁸

En este sentido, Bobbio afirma que los existencialistas —a los que no llama filósofos— son meros entes deplorables. Tal consideración se ratifica en la crítica radical que hace a Sartre en las últimas páginas de su libro.

Por otro lado, a pesar de su ideología religiosa, Copleston nos presenta un panorama más alentador como connotación de la actitud existencialista al dotarle de una intención de búsqueda honesta sobre verdades fundamentales:

hoy se ve más claramente que en el siglo pasado que no podemos esperar que la ciencia nos provea de una moral normativa o de una fe religiosa. Nada tiene pues de extraño que haya quien se dirija a la filosofía en busca de lo que no cree poder encontrar ni en el cristianismo ni en la ciencia. Pues bien, a mi entender, el existencialismo es una de las formas de la filosofía que intentan satisfacer esta necesidad, aparte de lo que podamos creer sobre su capacidad de lograr su propósito.⁹

Así, debido a que las posturas existencialistas no siempre encuentran consenso entre los partidarios y los oponentes, ni entre los mismos existencialistas, Delfgaauw comenta que “el existencialismo, o la filosofía de la existencia, no es un fenómeno uniforme. Los filósofos que se consideran como filósofos de la existencia difieren tanto entre sí que se hace difícil saber en qué concuerdan”.¹⁰ De hecho, no a todos los considerados existencialistas les agradó ser nombrados así. Por ejemplo, a Jaspers, le dio por acuñar el nombre de “existen filosofía” para referirse a sus pensamientos; Heidegger se molestaba siempre que era llamado existencialista, consideró que no era la existencia, sino el ser el punto central de su filosofía; Camus rechazó rotundamente la referencia existencial, debido a que fue Sartre quien se la adjudicó y el autor de *El extranjero* supuso que no era conveniente tener esas similitudes; Marcel no veía con agrado que se le identificase como un existencialista cristiano, puesto que le molestaba ser

⁸ *Ibidem*, p. 29.

⁹ F. Copleston, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰ B. Delfgaauw, *op. cit.*, p. 125.

relacionado con Sartre y con la religión. Finalmente, sólo Sartre estaba gustoso de adjudicarse el rol de existencialista.

Uno de los aspectos históricos antecesores del existencialismo fue la Segunda Guerra Mundial. Para algunos, es esto lo que provoca el tipo de pensamiento existencialista; sin embargo, si bien los planteamientos sobre el sentido de la existencia, la definición antropológica, la intencionalidad, la epistemología, las cuestiones asociadas con la ética o la contemplación de las cosas, la vivencia de la angustia y la ambivalencia de las decisiones eran aspectos ya mencionados por Kierkegaard o Nietzsche antes de la guerra, tampoco puede dejarse a un lado la referencia explicativa que las hostilidades bélicas aportan acerca de la recepción de par a par que tuvo la filosofía existencial, sobre todo los escritos de Sartre, quien se considera como el existencialista más prolífico y leído. Es probable que podamos afirmar con cierta credibilidad que la sociedad europea estaba, tras la decepción y el desamparo de la guerra, lista a mostrarse receptiva ante los planteamientos del existencialismo. Quizá los cuestionamientos sobre el sentido, la angustia y la importancia de la individualidad se respiraban en el aire de toda Europa. El existencialismo fue la filosofía que encajó, puesto que las descripciones acerca de las crisis de la vida son uno de los aspectos más representativos que cultivó de modo más óptimo la filosofía existencial. ¿Qué *mejor* momento que el final de una guerra para cuestionarse el sentido de existir, relacionarse o ser uno mismo?

Estos cuestionamientos no siempre fueron alegremente recogidos: implicaron una actitud de inicio temerosa hacia lo nuevo o lo diferente. La búsqueda del individuo de sus propias respuestas no supone romances con la autoridad o los totalitarismos. La costumbre autoritaria no permite cuestionamientos, el libre pensamiento; por ello, el existencialismo generó y sigue generando muchas voces de desconcierto; es decir, la posibilidad de dudar del sentido último de la existencia. Algunos autores no observaron la propuesta existencialista como una posibilidad, sino como una desobediencia, al extremo de llamar decadentista al pensamiento existencialista ya que se considera que “ha interrumpido todo vínculo real con lo trascendente, ha aprisionado en su interior al espíritu universal, ha roto toda ligazón con la naturaleza. Vive bajo el reino de lo posible, de una posibilidad nunca lograda”.¹¹ Al despojar al pensamiento existencialista de toda posibilidad de discernimiento honesto, se le afirma como “una primera y significativa posición decadentista en atención de todo pronunciamiento moral, una nueva forma de indiferencia o quizás de intolerancia por la moral, en definitiva de amoralismo”.¹² Por último, se redujo al existencialismo

¹¹ N. Bobbio, *op. cit.*, p. 46.

¹² *Ibidem*, p. 51.

a un mero hedonismo irracional: “el decadentismo, a su vez, al llevar a la exasperación el motivo romántico de la pasión creadora, elimina como tal todo lo que establece un límite a la pasión, aunque sea infecunda, aunque sea simple exuberancia o desahogo o desorden del alma, aunque sea simple exaltación de la propia individualidad, aislándose en actitud de rebeldía, del mundo y de los demás”.¹³

Si intentamos comprender las aseveraciones de Bobbio, podríamos proponer su carencia de mayores elementos para juzgar el existencialismo, porque, si se admite que el libro referido se editó en Italia en 1944, entonces no contaba con todos los escritos existencialistas posteriores que podrían haber permitido un juicio completo y deslindado de toda visceralidad sobre el asunto. Contrario a la supuesta amoralidad, las confrontaciones internas, las reflexiones profundas y la angustia ocasionada por la incertidumbre ante la decisión moral y lo inoperante de las reglas universales no hacen ver más que una preocupación de tipo moral en los pensadores existencialistas. No observamos una actitud aislada en la propuesta de Lévinas, de Buber, Jaspers o Marcel. No hay desinterés social en la militancia sartreana, no hay superficialidad hedonística en el joven Kierkegaard y no podemos representar a Heidegger como deslindado del mundo cuando él mismo propone el inevitable *ser en el mundo*. Aun suponiendo que Bobbio produjo sus elucubraciones a partir de su lectura de Nietzsche, no fue lo suficientemente receptivo como para captar la intencionalidad vitalista del pensamiento nietzscheano en su intento de desalienar al hombre de su mediocridad y postular —con el innegable optimismo implícito que ello conlleva— a un hombre superior al que se debía llegar. Necesidad de transitar más rápido no es involución, percibir la propia incongruencia humana no es simple decadentismo, antes lo contrario. De hecho, más decadente es tratar de promover, de manera continua y persistente, la imagen del hombre como pureza y totalidad negando sus naturales partes oscuras, profundamente desagradables y dignas de aprendida repugnancia que el hombre posee en sí mismo y que le proveen —justo— de su humanidad.

En resumen, parece observarse que Bobbio olvida la realidad que está frente a sus ojos a menos que él sea el aislado. Caso contrario es el de Copleston, quien intenta justificar la supuesta excentricidad del hombre existencialista.

el número de personas que se preocupa seriamente por los problemas que atormentaron a Kierkegaard o a Unamuno es limitado. Muchos tienden a tomar sus opiniones de modo más o menos pasivo, de su propio medio social y la mayoría de sus acciones siguen los carriles del hábito y las convenciones.

¹³ *Ibidem*, p. 55.

Pero este tipo de existencia caracterizado por la *absorción de lo impersonal* (se dice, se cree, se hace), es justamente el tipo de existencia que los existencialistas rechazan. Para hacerles justicia, hay que decir que no exigen de cada uno que configure su vida al estilo heroico y sublime; como tampoco confunden la existencia auténtica con la excentricidad en el sentido ordinario.¹⁴

De lo expuesto por Copleston, se deriva que existe un requisito para comprender a fondo el pensamiento existencialista: compartir algunos rasgos de éste. De hecho, al hombre sólo le es posible entender aquellos aspectos que se presentan para sí como significativos, pues siempre se depende del propio esquema de significatividad. ¿Hacia qué cuestiones específicas se tendría que ser más receptivos del existencialismo? O, de otra manera, ¿cuáles son los aspectos en común (en lo general y no en lo específico) que guardan los existencialistas?

La fenomenología como convergencia de los existencialismos

El existencialismo fue una aparición muy homogénea como motivación espiritual y como estado de ánimo en la vida cultural de la posguerra europea; sin embargo, los filósofos existencialistas formularon su pensamiento, presentando divergencias ideológicas de importancia entre ellos. Es decir, partiendo de una generalidad, son claros los puntos en común, pero una vez que se especifican, son observables las divergencias. El nombre mismo de “existencialismo” sugiere una noción equívoca de lo que esas filosofías tienen de común. El término “existencia” puede ser, en efecto, entendido en sentido tradicional como el acto de ser, distinto de la esencia del ente que existe. El existencialismo supone una filosofía que afirma la prioridad de la existencia sobre la esencia, del ser actualmente sobre el ser tal o cual cosa.

En el origen de toda filosofía existencialista, está el análisis del sujeto humano y no el de la realidad física ni el de los principios del conocimiento. Copleston señaló que “los llamados existencialistas se interesan ante todo por la existencia humana considerada bajo una luz dramática; y el término existencia tiene para ellos un sentido especial referido primera y principalmente al hombre como sujeto libre que se trasciende a sí mismo”.¹⁵ Lo anterior presume que todo pensamiento existencialista desemboca, con mayor o menor claridad, en una propuesta de “conversión” del hombre hacia determinada “autenticidad”. Tal conversión cuenta con un método que, en este caso, es el fenomenológico.

¹⁴ F. Copleston, *op. cit.*, p. 42.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 44-45.

Husserl propuso una fenomenología pura o trascendental, la cual entraña una ciencia de esencias —por lo tanto eidética— y no de datos. Tal reducción eidética posee como tarea purificar los fenómenos psicológicos de sus características reales o empíricas y llevarlos hacia el plano de la generalidad esencial. En concreto, la transformación de los fenómenos es también reducción fenomenológica, puesto que los transforma en la irrealidad. El pensamiento de este filósofo implica que existe un carácter intencional en la conciencia, que el hombre percibe lo que está frente a él de manera evidente, que tiende a generalizar de forma errónea las visiones de los objetos y la percepción inmanente; es decir, la conciencia que tiene el yo de sus propias experiencias. Husserl refiere que “la incomprendibilidad afecta de manera particularmente sensible a nuestra misma especie de ser. Nosotros (en lo individual y en la comunidad) hemos de ser aquello en cuya vida de conciencia el mundo real, que para nosotros está ahí delante, cobre como tal sentido y validez”.¹⁶ La influencia husserliana en Sartre es evidente en la apreciación propuesta. El filósofo de *La náusea* describió con toda claridad la posición ocularcentrista en sus propuestas.

Asimismo, los filósofos de la existencia retoman estos elementos de Husserl y el hecho de que somos conciencia de las cosas, puesto que:

el vivir psíquico sólo se hace presente en la reflexión. A través de ella aprendemos, en vez de las cosas puras y simples, en vez de los valores, los fines, los útiles puros y simples, las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros conscientes, en las cuales en un sentido amplísimo se nos aparecen. De ahí que todas estas vivencias se llamen también fenómenos; su característica esencial más general es ser como [conciencia de] o [aparición de] de las respectivas cosas.¹⁷

Uno de los discípulos de Husserl fue Heidegger, quien empleó el método fenomenológico no como una introducción a la ontología, sino como un instrumento al servicio de ella. Por su parte, Sartre incluyó en *El ser y la nada* el subtítulo de *Estudio de ontología fenomenológica*, en clara alusión a Husserl. Asimismo, Marcel utiliza la fenomenología al estudiar emociones relacionadas con el encuentro con el otro, tales como la esperanza, el amor o la disponibilidad.

Por ello, en coherencia con el método descrito, la acepción que de forma más plausible podría darse al término “existencialismo” sería: afirmación de la preeminencia y prioridad de la existencia sobre la esencia. Es muy fácil comprobar que ese sentido técnico no responde a la significación

¹⁶ Edmund Husserl, *Invitación a la fenomenología*, Barcelona, Paidós, 1992, p. 54.

¹⁷ *Ibidem*, p. 38.

social de la corriente filosófica-cultural que hoy suele nominalizarse igual. En efecto, en el sentido técnico indicado, habría que llamar existencialistas, por ejemplo, a los filósofos que han considerado la existencia como el factor real de la inteligibilidad de las cosas. Así, quedarían clasificadas como existencialistas, la filosofía de Suárez y las de todos los filósofos empiristas (David Hume incluido) que se niegan a reconocer que el peso del ser está en esencias universales. Es obvio que ése no es el sentido esperado del término existencialismo. Pese a la resuelta resistencia de algunos de los afectados por esa clasificación, el vocablo se aplica en la práctica a filosofías contemporáneas —con alguna excepción, señaladamente la de Kierkegaard— de implicación ontológica-fenomenológica-antropológica.

El existencialismo propone una identificación consciente de ontología y moral en la personalidad del hombre. En otras palabras, esa ecuación significa que el hombre se constituye al elegir, que en él se identifican hacer y ser, que él resuelve con su vida la bimilenaria antinomia del ser y el movimiento. De modo que la diferencia última que individualiza auténticamente al hombre, aunque conseguida en la acción, no queda siempre oscilante en el ámbito de la acción, sino que lo constituye. La persona es un proceso cuyo límite —alcanzable o no— se dibuja como algo único, heterogéneo con todo.

Además, la decisión que el hombre toma y con la cual se construye está siempre en la potencialidad de implicar autenticidad (ser uno mismo) o inautenticidad (no ser uno mismo).¹⁸ Ello es un asunto añadido al existencialismo: ¿cuál es la existencia auténtica e inauténtica del hombre? El mismo hecho de que exista una connotación de autenticidad implica su antítesis de inautenticidad y deviene cuestión de orden moral, o al menos axiológica.

Las modalidades de la elección

Algunos de los existencialistas propusieron que la autenticidad no es posible si no es a partir de la relación con la divinidad, lo que involucra que ésta existe y que se es uno mismo sólo en la medida en que exista una conexión con lo Absoluto. Para otros, incluyendo en particular a Sartre, la autenticidad sólo es posible bajo la condición de la inexistencia de la divinidad y, en ese sentido, una vida en torno de la creencia de Dios es ya de por sí condenada a la inautenticidad. Es decir, si Dios existe, se vive en función de él y no es posible lograr ser quien se es de verdad debido a tan ineludible relación. Copleston divide en esta línea al existencialismo en teísta y ateo. Otros más perciben una tercera opción, la heideggeriana, la

¹⁸ Vid. F. Copleston, *op. cit.*, p. 48.

cual supone el desinterés o la aceptación de la incapacidad de determinar la existencia o no de la divinidad y su consecuente influencia ayudadora o determinante en la vida humana.

Queda claro hasta este punto que otro aspecto de convergencia de los filósofos existencialistas, además de los mencionados, es el hecho de retornar al individuo como fuente de las respuestas ante las preguntas de la vida. Un retorno que entraña, por tanto, responsabilidad y compromiso, la angustia derivada de saberse confrontado por la realidad que obliga a tomar decisiones personales irrenunciables. Aunque de forma errónea es asociado con la soberbia, el existencialismo es, más bien, una actitud de reflexión central sobre la vida personal y de respeto a la posibilidad de que cada persona pueda darse a sí misma las propias respuestas que su ser le ofrece. Se sostiene que no hay un plan universal moral a seguir y que las personas pueden decidir por sí mismas sin necesidad de cuestiones universales. El existencialismo no supone, tampoco, aislamiento social sino, a pesar de que se parte de la sociedad y en ella se encuentra la confrontación y el contacto con los otros, sólo un regreso a la propia responsabilidad y la toma de la debida distancia para responder en consecuencia con la responsabilidad implicada.

La respuesta existencialista al problema del hombre en Jaspers

Jaspers (1883-1969) es autor de obras que han ejercido una profunda y notable influencia en el pensamiento contemporáneo. Su actividad intelectual fue prolífica y abarca campos psicológicos, filosóficos, humanísticos y, también, una constante y fundada dedicación por algunos de los problemas fundamentales de la filosofía de la historia. Sus desarrollos conceptuales, expuestos con claridad notable, demuestran hasta dónde ha sido la profundización de Jaspers sobre las obras de Kierkegaard y de Nietzsche.

La teoría del ser enunciada por Jaspers consta de tres diferentes concepciones. En un nivel inferior, está el mundo objetivo, cuyo “ser” o esencia es el “estar ahí” y el ser captado desde fuera; es decir, objetivamente. En un segundo nivel, se halla lo que el filósofo denomina el “ser-yo”, o sea la existencia. Este modo de ser ya no corresponde a las diversas categorías racionales que imperan en el ámbito del mundo objetivo; es decir, del “ser”, del “estar-ahí”. Aquí, el autor hace una distinción muy clara en la preponderancia del hombre en su propia concepción del mundo. Por último, encontramos un nivel trascendente en el que la existencia personal —el “ser-yo”— tiende a una meta ubicada más allá de tal existencia. A esta meta, a este nivel existencial, lo llama el “ser en sí mismo”. El proceso en que eso sucede envuelve, para Jaspers, el sentido de la búsqueda y la actitud filosófica que lleva a la fe. Al respecto, refiere que “la fe filosófica,

la fe del hombre que piensa, tiene siempre la nota de que sólo es en alianza con el saber. Quiere saber lo susceptible de saberse, y verse a sí mismo totalmente. El conocer ilimitado, la ciencia, es el elemento fundamental del filosofar. No puede haber nada que no quepa interrogar [...] nada que sea lícito esconder bajo un velo”.¹⁹

Por tanto, el filósofo identifica el acto de filosofar como aquello que le es propio al hombre en el sentido que le permite desde sí mismo conocer lo que “está ahí” y encontrarse con el “ser en sí mismo”. En Jaspers hay una progresión existencial en la que la base es el mundo objetivo o percibido y, a continuación, advienen la existencia y la trascendencia del propio yo. No obstante, estas tres especies de “categorías existenciales” son también “categorías racionales”. En realidad, el autor aspira a superar lo “simplemente racional”, pero sin negar por ello la importancia de la razón, la cual es el vínculo relacionante entre el ser y el resto de lo existente. El ser no es razón, sino que se vale de ella.

Partiendo de esta clasificación del “ser” —a partir de la objetividad, existencia y trascendencia—, Jaspers llega a afirmar que la ciencia, cuyo carácter es eminentemente interpretativo, fracasa en cuanto a la captación de la realidad. Desde el momento en que admitimos que existe una distinción entre la interpretación y el objeto de tal interpretación, estamos asumiendo de forma tácita nuestro fracaso intelectual. Para el autor alemán, la filosofía corresponde al tercero de los niveles, al ser en sí mismo, a lo trascendente. Asimismo, Jaspers admitió que hay otros tipos de verdades o de modos de conocer cuando manifestó que “la verdad filosófica no es la única en el mundo. Hasta ahora nunca fue la forma de la verdad en la que viviera la mayoría de los hombres. Mas en el filosofar está abierta la puerta a todo modo de poder vivir, no sólo para entenderlo sino para reconocerlo en el sentido de su verdad”.²⁰

El filósofo reconoció que toda metafísica es una tentativa de pensar lo que no puede ser pensado, tentativa que se detiene, de manera necesaria, en el umbral del ser, vale decir, allí donde comienza el misterio del ser. Sin embargo, lo importante es la tensión existencial que lleva al hombre a superar el segundo de los niveles del ser —el “ser yo”— para pasar al estadio en que el yo es trascendente. Así, los términos “existir, trascender” e incluso “ser libre” son complementarios al describir la condición humana. De aquí que la existencia no sea propiamente un hecho de experiencia, sino una “actitud de expectativa”, la conciencia de una posibilidad trascendente.

Consecuencia de lo anterior es que el hombre es más de lo que puede saber sobre sí mismo, y, más aún, Dios es algo que no puede concebirse con

¹⁹ Karl Jaspers, *La fe filosófica*, Buenos Aires, Losada, 1953, p. 13.

²⁰ *Ibidem*, p. 91.

certeza y mucho menos conocer su voluntad, cuestión que, de ser deseada, es algo a evitar, según Jaspers.

un peligro es la propensión a la seguridad a saber la voluntad de Dios, que reconvierte en fuente de fanatismo. Muchos horrores que se han cometido en el mundo se han fundado en la voluntad de Dios. Los fanáticos no advierten los diversos sentidos de la voz de Dios en todas las experiencias. Quien sabe a punto fijo qué dice y quiere Dios, convierte a Dios en un ente del mundo, del cual dispone él, lanzándose así por la senda de la superstición. Mas en el mundo no es lícito fundar en la voz de Dios ninguna pretensión y ninguna justificación.²¹

De acuerdo con el autor, los límites sobre el conocimiento del hombre mismo y de Dios implican la posibilidad de un humanismo en que el hombre requiere ayuda, pues por sí mismo es incapaz de conocer: “es un error la falsa ilustración de que el intelecto puede conocer por sí solo la verdad y el ser. El intelecto es dependiente de otra cosa.”²² Además, no sólo estamos dependientes en el sentido intelectual, sino que, como seres existentes y relacionantes, permanecemos siempre en una constante situación. Cuando ésta escapa de la voluntad e interpela para dar una respuesta aunque el hombre no esté listo, se le nombra “situación límite”.²³ Ningún hombre puede definir o eludir las situaciones límite a las que se enfrentará; está dócil a merced de lo que sucede. Incluso los momentos felices que el hombre vive no dejan de ser perturbados por la posibilidad de la infelicidad próxima, siempre latente. Pero es esto, precisamente, lo que permite el filosofar, la conciencia de los límites. Jaspers lo resume así: “el origen del filosofar reside en la admiración, en la duda, en la conciencia de estar perdido. En todo caso, comienza el filosofar con una conmoción total del hombre y siempre trata de salir del estado de turbación hacia una meta”.²⁴

Entonces, el filósofo sostiene que la incertidumbre espiritual que tortura al hombre, este “emplazamiento” a que se ve sometido, constituye su porvenir. Las posibilidades humanas no escapan a nadie. El hombre siempre puede hacer más de lo que hace y obrar lo que nadie hubiera esperado de él. Está inacabado, es inacabable y se abre siempre al futuro. “La filosofía no da, sólo puede despertar”.²⁵ Por tanto, el hombre despierto debe tomar sus propias decisiones. La filosofía de Jaspers está centrada en

²¹ *Ibidem*, p. 37.

²² K. Jaspers, *La filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1970, p. 78.

²³ *Ibidem*, p. 79.

²⁴ *Ibidem*, p. 20.

²⁵ *Ibidem*, p. 43.

el individuo, tan concentrada en él que reconoce sus limitaciones y propone la filosofía que ha llevado al reconocimiento de éstas.

El existencialismo itinerante de Marcel

Gabriel Marcel (1889-1973) representa la corriente cristiana del existencialismo y contribuyó de manera poderosa a orientar la filosofía contemporánea en un sentido vital, alejándose de la mera especulación y acentuando el carácter dramático de la existencia humana.

El filósofo certifica la libertad del hombre como un hecho ineludible, no una libertad hacia el porvenir, sino una fundada por el origen del hombre. No es propiamente la libertad individual, sino la libertad en cuanto se refiere a su universalidad y a su fuente trascendente. El hombre se comprende a sí mismo, ante todo, mucho menos como ser que como voluntad de superar lo que, en conjunto, “es y no es”. El ser, la esencia del hombre, no es tanto lo que es, sino aquello a lo que tiende, a lo que aspira por haber sido originado por ello. Aunque en esto se observa con claridad la tendencia de Marcel a la existencia de una divinidad, no debe pensársele como un filósofo cegado por la fe; antes al contrario, dudaba de la posibilidad de responder sobre la creencia de Dios en forma certera, como lo atestigua el siguiente texto:

la pregunta ¿cree usted en Dios? es de las que más comúnmente se cree poder contestar con un sí o con un no. Pero un análisis más profundo permitiría descubrir el carácter puramente ilusorio de estas respuestas. Hay multitud de gente que se imagina creer en Dios cuando en realidad se limita a servir a un ídolo al que cualquier teología decente negaría el nombre de Dios; y a la inversa, hay muchos otros que se creen ateos porque conciben a Dios como el ídolo al que rechazan.²⁶

Entonces, este autor distingue entre la creencia ilusa y la fundada en la profundización. No se sabe si se cree o no por no disponer de certeza en cuanto a la veracidad de la concepción de Dios como un ídolo específico.

Marcel propone orientar la vida hacia el más allá y toma la posición contraria a la adoptada por la casi unanimidad de los filósofos contemporáneos. Su conexión en ese sentido con el conocido “ser para la muerte” heideggeriano es clara. Insiste en que podemos preguntarnos si la negación sistemática del más allá origina la base de las convulsiones que, en nuestra época, han alcanzado su paroxismo. Sólo podría instaurarse un orden terrestre estable si el hombre conserva una conciencia aguda de lo que

²⁶ Gabriel Marcel, *El misterio del ser*, Buenos Aires, Sudamericana, 1953, p. 23.

podemos llamar su posición itinerante. Era constante en el filósofo francés la afirmación acerca de la inconsistencia y contingencia del mundo:

¿no tienes algunas veces la impresión de que vivimos... si a esto se le puede llamar vivir... en un mundo destrozado? Sí, destrozado, como un reloj destrozado. El resorte no funciona. Aparentemente nada ha cambiado, todo está en su lugar. Pero si se acerca el reloj al oído no se oye nada. ¿Comprendes? El mundo, eso que llamamos mundo, el mundo de los hombres debía tener antes un corazón, pero pareciera que ese corazón ha dejado de latir.²⁷

De esa manera, el hombre, a través de un mundo precario y en posibilidad de hundirse, tiende a un universo mejor estructurado éticamente. Nadie puede “establecerse” en un mundo que se hunde. La posición de Marcel no es dogmática, sino probabilista. Pero, en todo caso, inspirada en un optimismo de esencia cristiana, en cuanto la existencia real abre perspectivas sobre un estado de cosas, sobre un ámbito superior a tal existencia. Ese estado de cosas es una meta. La vida presente ni se explica ni se justifica por sí misma, sino en cuanto es un estadio provisional. Por tanto, el autor formula una filosofía existencial, pero esperanzada. La vida no tiene sentido si no es por lo que viene después de vivirla. A pesar de eso, esta posición finalista no posee un fundamento mayor que el deseo de mantener la esperanza. Si bien es cierto que el filósofo no propone forzosamente esta fe en lo venidero, no deja opciones para quien no se sume a su propuesta; todo aquel que no tenga una esperanza del mañana pierde el hoy.

Marcel advierte que no puede intentarse responder quién es uno mismo partiendo sólo de la propia idea, sino que se requiere preguntar a alguien más. Pero resulta que a ese alguien a quien se ha cuestionado se le está preguntando a partir de una noción de la respuesta que se espera escuchar.²⁸ De tal modo que “la pregunta ¿quién soy yo? no se resuelve sino que se suprime, puesto que, en última instancia, no hay a quién dirigirla [...] este llamado es supraempírico, está lanzado más allá de la experiencia hacía un Tú absoluto que es el recurso supremo”.²⁹ Por tanto, la existencia queda caracterizada, en este autor, más por la esperanza y la adoración que por la angustia. No se niega la angustia y el aparente sinsentido, mas es por ello que hay que reconocerse limitado para proceder a la ayuda. Esto queda sintetizado en la siguiente frase:

²⁷ *Ibidem*, p. 31.

²⁸ *Ibidem*, p. 140.

²⁹ *Ibidem*, p. 143.

quizá estoy condenado en cierto sentido a trabajar sobre datos engañosos, y éste es, sin duda, el origen de los más grandes errores que llegaré a cometer. Creo que la tarea del pensamiento filosófico más profundo consiste en investigar en qué condiciones, casi siempre desconcertantes, puede producirse una aparición, por otra parte parcial y temporaria, de la realidad que se disimula bajo esos rasgos engañosos.³⁰

Más adelante, Marcel arremete en favor de la existencia de una naturaleza humana (contrariamente a Sartre) al asumir que tal naturaleza nos conecta al sentido: “mi existencia, en tanto ser viviente, es anterior al descubrimiento de mí mismo como ser vivo. Se podría decir que fatalmente me preexisto a mí mismo [...] No se puede negar agresivamente [...] la existencia de una naturaleza, de una herencia; más profundamente: de una investidura o de una participación en la realidad que nos salva a medida que penetramos en ella”.³¹

A pesar de que Julián Marías aprecia que “Marcel es, sin duda, una de las figuras más sinceras y veraces del pensamiento francés contemporáneo, y su fama se ha dilatado considerablemente en el último decenio”,³² no se detecta en él la disposición plena que admite el encuentro con la nada que hace perder toda la certeza. Si bien propone vivir la experiencia de desasosiego, la halla siempre como un pasadizo hacia la esperanza. En ese sentido, su existencialismo es similar a su percepción sobre la vida en el mundo; es decir, itinerante.

Conclusión

A medio siglo del itinerario existencialista en la filosofía contemporánea, los elementos comunes en las opiniones refieren una combinación variada entre el decadentismo y la esperanza. Si bien se han fundado propuestas psicológicas a partir de él, el humanismo, por ejemplo, también se han fundado alternativas sociológicas que le contravienen, como el estructuralismo francés. A pesar de que el anhelo de una libertad terrena o más allá del mundo logró inspirar a algunos de los filósofos del siglo pasado, no es oportuna su reiteración actual desde la lógica de la influencia de los sistemas sociales y la repercusión que las instituciones e ideologías presumen en el individuo.

No obstante, la propuesta de Jaspers mantiene su amplio sentido si se tiene en consideración que la filosofía sigue siendo una alternativa para

³⁰ *Ibidem*, p. 155.

³¹ *Ibidem*, p. 161.

³² Julián Marías, *La filosofía en sus textos*, t. III, Madrid, Labor, 1950, p. 605.

responder vitalmente ante la vida y que no existen respuestas universales que haya que seguir en forma ciega. Por su parte, la fe filosófica propuesta por Marcel es, en consonancia con Jaspers, una llamada a la posibilidad de que el hombre construya una esperanza en una época en la que toda lógica parece desenraizada. Lo anterior conlleva, entonces, la posibilidad de un existencialismo moderado en el que, aunque se asume que la decisión está en manos del individuo, se acepta que éstas están delineadas por la incertidumbre que supone el desconocimiento del porvenir.