

UACM

Universidad Autónoma
de la Ciudad de México

Nada humano me es ajeno

COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA E HISTORIA DE LAS IDEAS

**Sartre, la pedagogía de la negación.
Análisis de los fundamentos teóricos del existencialismo
ateo sartreano y sus contribuciones como doctrina filosófica
en el estudio del ser del hombre**

TRABAJO RECEPCIONAL
QUE PARA OPTAR POR EL TÍTULO DE

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA
E HISTORIA DE LAS IDEAS**

PRESENTA:

ISMAEL VÁZQUEZ ARELLANO

DIRECTORA

MTRA. ALICIA RODRÍGUEZ RUIZ

Ciudad de México, mayo de 2018.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

DEDICATORIA

*A mi familia
y a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México
...como proyecto educativo.*

AGRADECIMIENTOS

A la maestra Alicia Rodríguez Ruíz; a la maestra Verónica Alvarado Hernández Rojas; a la maestra Luz María Gómez Ávila y al maestro José Carlos Fraustro Vilchis, por su gran apoyo en la culminación de este proyecto.

ÍNDICE

PRIMERA PARTE

ANÁLISIS DE LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DEL EXISTENCIALISMO ATEO

CAPÍTULO I DE LA ONTOLOGÍA ANTIGUA A LA FENOMENOLOGÍA MODERNA

1 Antecedentes generales del problema del ser en la antigüedad; acercamiento a la noción de ser en el llamado periodo presocrático	14
1.1 La metafísica de Parménides de Elea en el siglo VI a. c.	16
1.2 Parménides y los sofistas; el giro sofista respecto al problema del ser	21
2 Breve introducción a la ontología para entender mejor al existencialismo sartreano	27
2.1 Acercamiento a la noción ontológica de ser y de ente	30
2.2 El existencialismo en la idea educativa	40
3 El problema filosófico del ser en la transición de los siglos XIX y XX; acercamiento a la noción de <i>epojé</i>	51
3.1 El fundamento metafísico <i>en</i> la <i>Epojé</i> de Husserl.....	52
3.2 La metafísica <i>de</i> la <i>Epojé</i> de Husserl	58
3.3 Heidegger; la ontología de la <i>Epojé</i>	60
3.4 Sartre; la descripción desde la <i>Epojé</i>	63
4 Acercamiento a la noción existencial de tiempo	66
4.1 El <i>modus operandi</i> del círculo de la comprensión en la hermenéutica histórica.....	70
4.2 El tiempo como fenómeno intersubjetivo en la interpretación hermenéutica	73

CAPÍTULO II LA ESTRUCTURA TRIÁDICA DEL EXISTENCIALISMO

5 El existencialismo en la praxis	78
5.1 Realidad y praxis	81
5.2 Voluntad	86
6 La filosofía de la existencia en la literatura.....	92
6.1 Exégesis de la novela existencial: <i>El muro</i> , <i>La náusea</i> y <i>Los caminos de la libertad</i> de Jean Paul Sartre	93
6.2 El hombre rebelde	104
6.3 Epílogo de la primera parte	107

SEGUNDA PARTE

CONTRIBUCIONES COMO DOCTRINA FILOSÓFICA

CAPÍTULO III DOCTRINA PARA UNA ÉTICA EXISTENCIAL

7 El existencialismo ateo de Sartre.....	111
7.1 El método	112
7.2 La indiferencia y la nada; el término medio y el índice gnoseológico cero	118
7.3 Lo que la doctrina señala.....	123
7.4 La metáfora del artesano	127
7.5 Lo que la doctrina dice del pasado	128
7.6 La facticidad	130
7.7 El hombre está condenado a ser libre	133
7.8 Acerca de la muerte	135
7.9 Sartre y Kierkegaard.....	138

CAPÍTULO IV EL ALCANCE FORMATIVO DEL EXISTENCIALISMO SARTREANO

8 Psicología y Filosofía de la Libertad.....	144
8.1 La libertad formulada desde el dualismo interno-externo.....	147
8.2 La libertad como producto de la ignorancia.....	152
8.3 La libertad desde el punto de vista ontológico.....	156
8.4 Consideraciones finales.....	160
Conclusión.....	162
Introducción.....	8
Tabla I.....	47
Esquema I.....	162

Introducción

Probablemente muchos hayan oído algo de un libro de filosofía escrito por Jean Paul Sartre llamado *El ser y la nada*, aunque tampoco es forzoso que tengan que saber de él, pero lo más importante es, en cualquier caso, que este es un libro que genera dispares opiniones, pues a muchos les parece complicado, para otros es un libro al que no se le entiende, algunos otros consideran que es ambiguo y hay quienes incluso le tienen por libro hermético. Sin embargo, para el autor de este texto, este es un libro que devela un método. Lo complicado radica en que tal método está en *la nada*. Así que lo que se verá aquí es la manera en cómo se vincula la libertad y la nada, ya que si no se entiende qué es la nada no se podrá entender a qué se le llama libertad en el existencialismo de Sartre.

El problema de la libertad que Sartre trata en este libro está fuera del reino de lo metafísico, también está fuera de la lógica y de la misma forma lo está de la psicología, puesto que pertenece a la esfera ontológica, es decir, el estudio de la libertad sartreana comienza poniendo a ésta como objeto ontológico. Y se dice que es un problema por la manera en que se accede a ésta. De ahí que se haya decidido escribir este texto, pues hablar de libertad llega a generar muchos problemas ocasionados por malos entendidos ya que coloquialmente se piensa en una libertad de tipo Humeana, es decir, que sea producto de la experiencia sensible.

Así pues, en esta obra filosófica de Sartre la libertad no es exterior; por eso es que los que piensan en una libertad como la del tipo de hacer lo que a uno le plazca, chocan, o para decirlo como Sartre, se diría que se dan de narices como moscas contra el vidrio, ya que esta libertad no se encuentra aquí, pues esta no sería la libertad de la que en este libro se habla. El contenido de este libro es un asunto más complicado todavía y, sin embargo, a pesar de la espesura se alcanza

a ver una tenue luz por donde se ha de caminar más despacio, pero sin perderse. Este tenue haz de luz que funge como hilo conductor es el único medio que nos sacará del otro lado de la complicada obra filosófica sartreana pues lleva por nombre la nada, y en esta nada yace el método.

Es así que la libertad en Sartre es una libertad radical. Pero este radicalismo se convierte en apotegma si no se dilucida antes la manera en la que se estructura esta noción de libertad, ya que de lo contrario no se podrá entender porqué para Sartre, el hombre está condenado a ser libre. Así pues, los resultados de una investigación hecha al existencialismo sartreano, por el autor de estas líneas, arrojan que el hombre es libre sí y sólo sí se comprende la noción de libertad en sentido ontológico que, en *El ser y la nada*, aparece como producto de una negación. Y con esto lo que resulta es que, si bien en Sartre ya se habla de estados de conciencia, hay que agregar que este método del que se está hablando es una invitación a desarrollar un tipo de facultad en el hombre que es la facultad de nihilización o una facultad nihilizadora.

Por tanto, para hablar de libertad en sentido sartreano lo primero que se debe hacer es construir una base fenomenológica ya que una pregunta importante sería la de ¿qué tipo de fenómeno es la libertad? Es decir, ¿es un fenómeno psíquico que se manifiesta en el mundo físico o es un fenómeno físico que se manifiesta en el mundo psíquico? Esta última pregunta muestra cuan complicado es el estudio de la libertad en Sartre, pero también muestra el grado de abstracción con el que fue escrito *El ser y la nada*, ya que esta libertad es un fenómeno que no sólo es subjetivo sino intersubjetivo y que se manifiesta en el mundo no sólo por medio del lenguaje sino a través de nuestros actos puesto que “actuamos como somos, y, a la vez, nuestros actos contribuyen a hacernos”. (Sartre, 1998, pág. 560)

Siendo así, ruego a mi valioso lector un poco de paciencia, ya que sería una imprudencia de parte del autor de esta tesis pretender hablar de libertad así nada más, sin antes colocar la base

necesaria sobre la que edificaremos la idea de que el existencialismo ateo de Sartre puede considerarse una doctrina filosófica formativa que, dicho sea de paso, es la tesis a sostener, pues se demostrará la manera en que una doctrina filosófica como el existencialismo sartreano puede considerarse una doctrina capaz de ejercer acción formadora; y para lograr esto comenzaremos en el primer capítulo con la revisión breve de lo que era el estudio del ser en la filosofía antigua con el filósofo griego Parménides de Elea y los sofistas, pues el ser es el objeto de estudio del existencialismo ateo también y se hará esta revisión sólo para constatar el carácter de inconmensurabilidad de este que es el objeto de estudio no solamente del existencialismo sino de toda una tradición filosófica. Luego, ya una vez observado la manera en la que en la antigüedad la metafísica se encargaba del estudio del ser, se hará una muy breve introducción a la ontología para poder entender mejor el existencialismo sartreano, pues con esto lo que se quiere mostrar es la manera en la que se pasa de la metafísica a la ontología; Ahora bien, lo más importante de esta breve introducción a la ontología es que nos permitirá pasar, con las nociones de ser y de ente ya manejadas aquí, a analizar qué tiene que ver el existencialismo con la idea educativa, de donde se desprenderá eso que se dijo antes de que esta es una doctrina filosófica de carácter formativo.

Apenas con esto nos estaremos preparando para abordar uno de los apartados más complejos e imprescindibles de esta tesis, pues en el apartado siguiente tendremos un acercamiento a la fenomenología de Edmund Husserl y lo que se hará es vincular ya su noción de *epoché* con la noción de libertad de Sartre. Esta parte será fundamental para entender toda la tesis porque veremos la manera en la que, para este trabajo, la *epoché* adquiere ya un carácter ontológico al develar la postura existencial que se da con Heidegger como eslabón intermedio entre Sartre y Husserl. Y por si esto último fuera insuficiente, todavía tendremos que detenernos un poco más antes de hablar de la doctrina sartreana como tal, pues el motivo mayor de este trabajo de investigación es conocer la doctrina filosófica del existencialismo pero desde sus

fundamentos teóricos y por eso, no habremos de avanzar más sin antes detenernos a revisar la noción existencial de tiempo porque esta es una noción fundamental para comprender a Sartre. En este apartado nos apoyaremos de dos grandes filósofos: Heidegger y Gadamer, aunque desde luego a lo largo de toda la tesis estaremos matizando el análisis con las ideas sartreanas obtenidas de *El ser y la nada*, libro que servirá de eje durante todo este trabajo.

Todo lo anterior es solamente preludeo para acercarnos cada vez más al objetivo central que es conocer la doctrina del existencialismo ateo de Sartre, por lo que ya en el segundo capítulo lo que encontraremos es cómo aplica en la praxis todo lo visto previamente, es decir, veremos ya al existencialismo en la praxis, aunque no está de más hacer la advertencia de que la realidad, como mundo circundante, ha de descomponerse aquí para comprender la manera en la que el estado de conciencia existencial surge como una afirmación producto de una doble negación y no comprender esto significa no comprender nada del tercer capítulo, por lo que la revisión habrá de hacerse con suma cautela; y complementando esto se revisará la manera en la que la voluntad es tomada como punto de apoyo requerido para trasladarnos de la esfera psicológica a la esfera ontológica. Por último, cerraremos este segundo capítulo haciendo una especie de exégesis de algunos párrafos seleccionados que aparecen en las novelas sartreanas, para mostrar la manera en la que, dentro de la literatura existencial, aplican los fundamentos previamente estudiados, pues estas son novelas filosóficas y lo que se busca es desambiguar un poco la idea coloquial de confundir al existencialismo sartreano, como doctrina filosófica, con la literatura producida por ésta, puesto que tal confusión llega a ocasionar que se tenga una idea de trivialización de dicha doctrina.

Continuando con el derrotero, por fin habremos de llegar, en el tercer capítulo, a revisar la doctrina del existencialismo sartreano, pero principalmente lo que es su método, pues es aquí donde se verán convergir a los tres filósofos que sirven de hilo conductor de esta tesis que son

Husserl, Heidegger y Sartre, mediante algunos puntos de análisis. Y desde luego, en este mismo tercer capítulo, lo que se observará será un breve estudio de algunos pasajes del libro que sirve de vértice sobre el cual gira esta tesis llamado *El ser y la nada*, en donde trataremos de explicar por qué se ha elegido al existencialismo ateo y no al cristiano, analizando muy brevemente, a modo de contrastación, la filosofía de Kierkegaard quien es considerado padre del existencialismo.

Ya en el cuarto capítulo, como corolario, lo que se hará es ver que, si el ser subyace a la conducta, entonces ¿será posible considerar el estudio ontológico del ser como parte fundamental en la formación humana? Ya lo veremos, pues este último capítulo tiene por finalidad demostrar que el ser subyace a la conducta porque la conducta observacional, al parecer, depende de los conceptos y de las articulaciones lingüísticas dadas, pero por otro lado se habrá de revisar que por medio del lenguaje lo que se cristaliza es el Yo de lo que aquí se ha llamado el ser del ente colectivo y este ser colectivo, como se observará, desplaza o sustituye al ser individual. Para lograr concluir con éxito este postrero capítulo se habrán de tomar las interpretaciones de la filosofía wittgensteiniana del filósofo Alejandro Tomassini así como las de la psicoanalista y filósofa Marcia Cavel, pero de la misma manera habremos de apoyarnos, en contraparte, por la interpretación de la libertad que hizo Jean Hyppolite, filósofo francés contemporáneo de Sartre, para acercarnos de mejor manera al objetivo final que es el mostrar que si el ser subyace a la conducta observacional, entonces la ontología tendrá todavía mucho que ofrecer en el campo de la formación humana o al menos, señalar nuevos caminos.

PRIMERA PARTE

ANÁLISIS DE LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS DEL EXISTENCIALISMO ATEO

CAPÍTULO I

DE LA ONTOLOGÍA ANTIGUA A LA FENOMENOLOGÍA MODERNA

1 Antecedentes generales del problema del ser en la antigüedad; acercamiento a la noción de ser en el llamado periodo presocrático

Para hablar de lo que subyace en el existencialismo ateo, como doctrina filosófica, es necesario comenzar por conocer su objeto de estudio que también es el ser, pero del hombre. En este punto se hará una breve revisión de lo que se conoce como la inauguración del estudio del ser que se dio en el siglo VI a. c., con el filósofo griego Parménides de Elea y lo que al respecto decían los sofistas en el siglo V a. c., sabios pensadores a los que erróneamente se les tenía por charlatanes. Es necesario revisar un poco el problema del ser en la filosofía antigua porque no hacer esta revisión dejaría nuevamente el estudio del existencialismo ateo sartreano varado en una superficialidad, y el título de esta tesis dice que se analizará lo que en él subyace, es decir, sus fundamentos teóricos. Por lo cual, el apartado 2.1 en el que se hablará de la distinción de ser y ente que es necesaria para el estudio ontológico junto con éste apartado en el que se hablará del estudio del ser en la filosofía antigua, pertenecen a la parte de esta tesis donde se propone un acercamiento básico a la noción de ser que se ahondará cuando llegue el momento de hablar de la fenomenología de Husserl y que permitirá la comprensión de nociones más complejas como la de libertad que se verá más adelante. Ahora bien, dentro de este contexto de los filósofos presocráticos también se puede circunscribir a Parménides, no obstante de estar considerado entre los llamados fisiólogos de aquella época se puede decir que con su poema nace la lógica y la ontología, pero al mismo tiempo inaugura el estudio del ser con lo cual también se inaugura la metafísica. Por lo que se abordará la metafísica que inaugura Parménides de Elea con el estudio del ser para lograr observar su importancia y repercusión en la filosofía. En esta parte lo que se

observará es qué es aquello a lo que se le llama metafísica o a qué se refiere el término metafísica, puesto que una vez planteado por Parménides el problema del ser, se necesitó con el correr de los siglos definir su campo de estudio específico.

Como se mencionó con anterioridad, para entender mejor el existencialismo se debe comenzar por conocer su objeto de estudio y lo que aquí se estará observando es la manera en que fue tratado dicho objeto de estudio en la filosofía primera, ya que la característica principal del ser, como objeto de estudio, es que se nos muestra con Parménides como un objeto inconmensurable, característica importante que, dicho sea de paso, se debe tener siempre presente debido a que sigue siendo la misma inconmensurabilidad que acompaña al objeto de estudio del existencialismo sartreano, aunque la única diferencia es que éste último ya no es metafísica. Así pues, por último, una vez revisado las contribuciones y el legado que Parménides de Elea dejó con el estudio del ser, se pasará a un segundo momento en el que se podrá ver cómo el estudio del ser desde la mirada sofista provocó una especie de crisis en las teorías establecidas por los eleatas. Ya en este segundo momento se abordará lo que se conoce como la crisis sofista con el problema de que el ser es incognoscible y por lo tanto inexpresable, ideas que se contraponían en cierto sentido a la teoría monista de Parménides. Lo que se quiere aquí es observar la importancia de las teorías sofistas ya que estos fueron grandes pensadores de la antigüedad, pues hablando ya en el campo de la ontología se puede decir que, en cuanto a investigación del ser, re-direccionaron el objeto de estudio porque ya su objeto de reflexión no era el mundo sino el hombre. Con este replanteamiento de los sofistas respecto a hacer del hombre mismo objeto de reflexión se abre, como se observará más adelante, hacia una esfera ontológica. Por eso es importante comenzar desde aquí pues lo que se busca es preparar ya el terreno para ir en busca del ser que, desde la ontología del existencialismo ateo sartreano, se presenta en el mundo a través del hombre bajo su expresión máxima que es la libertad.

1.1 La metafísica de Parménides de Elea en el siglo VI a. c.

Antes que otra cosa cabe recordar que se ha hecho esta inmersión en los primeros estudios del ser en la antigüedad ya que de estos se derivan, de cierta manera, los primeros estudios del ser que pueden considerarse fundamentos teóricos del existencialismo ateo, puesto que el ser también es su objeto de estudio y por tal motivo la indagación se ha remontado hasta el año 600 a. c. Así mismo, es importante mencionar que no se ha pretendido hacer historiografía para rastrear la manera en que el problema del ser ha sido tratado a través de las diferentes épocas, sino que solamente se está abordando este problema a partir de Parménides de Elea porque muestra la dificultad que significaba en ese entonces y en la actualidad el tener un objeto de estudio inconmensurable y porque sirve para ilustrar mejor la manera en la que el ser, de ser objeto metafísico por tradición pasa a objeto de la ontología. Así que en estos primeros apartados lo que se quiere es abordar, o mejor dicho, tener al menos un acercamiento a lo que en esta tesis se designará como el ser, ya que llevará a una mejor comprensión de la fenomenología sartreana pues hasta el momento no tenemos sino un ser al cual no se puede definir todavía y esto no permite comenzar con el análisis ontológico del ser desde la mirada de Sartre, de ahí que se haya decidido comenzar mirando como en retrospectiva hacia la antigüedad pues en esa época de lo que se hablaba, en tanto estudios metafísicos, era de algo que tenía que ver más con revelaciones.

Ahora bien, hablando de revelaciones, se puede decir que este periodo de transición de la filosofía antigua se caracterizó por algo a lo que se puede llamar el logos revelado ya que, por ejemplo, mientras que para la teoría de Heráclito, filósofo griego del siglo VI a. c., el ser no podía ser uno e inmutable porque todo estaba gobernado por el cambio incesante del devenir del ente, por el contrario, con Parménides lo que se observa es que con su teoría del ser como uno e inmutable inauguraba uno de los periodos más importantes de la filosofía antigua, ya que

contrario a lo que decía Heráclito el ser para Parménides era uno e inmutable y el cambio o el movimiento sólo eran meras apariencias.

“En el sofista (246 a), Platón habla de un combate entre gigantes en torno al problema del ser (*gigantomachia peri tes ousias*). [...] En ese debate, fundamental para Platón, éste se muestra solidario de Parménides. Del maestro de Elea, Platón retiene en efecto que:

- 1) el ser verdadero, o pleno, debe ser el objeto por excelencia de la investigación filosófica;
- 2) este ser, siempre igual a sí mismo, no está sometido al devenir ni al movimiento, y se caracteriza más bien por la constancia, la permanencia y la intemporalidad;
- 3) este ser verdadero sólo es conocido por el entendimiento, el pensamiento o la inteligencia (*nus*), porque no se ofrece de un modo inmediato a los sentidos, obnubilados como están por las apariencias del devenir y los discursos en uso [...]” (Grondin, 2006, pág. 61)

Hay que recordar que Parménides representó a la escuela del eleatismo o escuela de Elea que sostenía que el ser era uno e inmutable, pero si el ser es uno e inmutable ¿Es el ser el principio de la naturaleza? y si es así, ¿de qué manera debería tenerse a este principio? ya que por un lado es inefable y por otro lado es inconmensurable. Adjetivos que por cierto acompañarían el problema del ser desde entonces. De ahí que se hablara ya de revelaciones.

Pero lo otro interesante es observar qué fue lo que se gestó a partir de aquí para lograr apreciar el porqué de la importancia de hablar de las ideas filosóficas de Parménides y los sofistas. A partir de aquí, de este contexto en el que se desarrolló el pensamiento presocrático, uno de los momentos más importantes que se pueden observar en la historia de la filosofía antigua es la aparición de las ideas que se generaron con el estudio del ser que en el siglo VI a. c. Parménides plasmó en su poema, un poema alegórico que, por cierto, resulta oscuro y difícil ya que en él se habla de una diosa llamada Diké, la cual le había revelado a Parménides las dos vías de la verdad. La primera es nombrada de la siguiente manera: “que es y que no es no ser” y la

segunda: “que no es y en cuanto que necesariamente es no ser”. La primera vía es conocida como la de la persuasión, que acompaña a la verdad, mientras que la segunda es inescrutable o impracticable, puesto que lo que no es no se puede conocer ni expresar.

“Pues bien, te contaré, ten cuidado de escuchar el mito, cuáles son los únicos caminos indagables con el pensar: el de lo que es y que no es no ser; es sendero digno de ser creído (pues marcha a través de la verdad); o bien, el de lo que no es y en cuanto que necesariamente es no ser, el cual, yo te digo, ciertamente es vereda completamente indigna de ser creída; pues ni siquiera es posible que conozcas el no ente (pues no es posible). ni lo darás a conocer.” (Parménides, pág. 20)

Cabe mencionar que el poema puede tener en sí incluso un sentido alegórico, sin embargo, la manera en que está hecho le hacen ocupar un lugar central en la historia de la filosofía antigua, pues se puede decir que de cierta manera contribuyó en gran medida con algunas de las ideas de Platón y el mismo Aristóteles. Por otro lado, el campo de estudio que Parménides inauguró fue tan vasto y fecundo que aún en la actualidad, para su estudio, necesita delimitarse como bien lo señala Jean Grondin en su *Introducción a la metafísica*.

Respecto a este campo de estudio llamado metafísica, que es el campo de estudio de lo referente al ser, es necesario mencionar dos cosas que se deben tener en cuenta. La primera cosa importante es, como se ha estado diciendo, que el problema filosófico del ser data desde la época del filósofo Parménides en el siglo VI a. c., pero el concepto de metafísica data del siglo XII d. c. Importante anotación para no creer que el estudio del ser inició con el concepto medieval de metafísica. No obstante, parece que el término metafísica hace alusión, en las definiciones clásicas, al orden bibliográfico que Andrónico de Rodas le dio en el siglo I a. c., en el estante de libros de Aristóteles en el que nombra metafísica a ciertos libros cuyo contenido no parecía encajar muy bien con los volúmenes de lógica y física, por lo que fueron colocados después de los libros de física y de ahí su nombre: metafísica.

Lo anterior queda claro, es decir, primero había que definir o acotar el término metafísica. Lo que probablemente sea más difícil y cueste un poco más de trabajo entender es la segunda cosa que se debe tener en cuenta y es la cuestión de definir el campo de estudio de lo que se denomina metafísica, es decir, comprendida pero más que como concepto, en la acción directa del pensamiento. Vamos por partes, decir que el término metafísica no se refiere a lo abstracto, brumoso y abstruso como dice Jean Grondin en su *Introducción a la metafísica*, ayuda en parte a delimitar tal término, lo mismo sucede cuando se dice que el mismo término metafísica puede ser usado en algunos campos como sinónimo de trascendente, teológico o sobrenatural, ya que así se hace una acotación más exacta del término, pues detectar esas diferencias permite una depuración con la que se van a evitar la confusión y las aporías, dejando en claro que el término de metafísica designa en el pensamiento occidental aquello que se pregunta por lo que es, y por tanto, por el ser y sus causas.

“Si el término «metafísica» despierta posiblemente ciertos temores en la actualidad se debe, sin duda, a que a menudo sólo recibe un sentido peyorativo, que se expresa de dos maneras. Según una primera acepción, se califican como «metafísicas» aquellas reflexiones huera que nada tienen que ver con lo concreto de la vida. «Metafísico» quiere decir, en este caso, abstracto, brumoso y abstruso; [...] Hay otro concepto peyorativo de metafísica que podemos relacionar con el que hemos mencionado, pero que tiene, por lo menos, el mérito de ser algo más preciso. El término de metafísica sirve en este caso para designar todo aquello que se encuentra más allá de lo físico, esto es, más allá del mundo sensible, perceptible y material. [...] Un mundo poblado de seres no físicos, es decir, dioses, ángeles, almas y entes de razón, Aquí, metafísico es sinónimo de trascendente, teológico o sobrenatural. [...] La metafísica designará para nosotros la corriente de fondo del pensamiento occidental, que parte de los griegos y llega hasta nosotros, que se pregunta por *lo que es* y, por tanto, por el ser y sus causas. (Grondin, 2006, pág. 21)

Es así que hablar del ser y sus causas es propio del discurso de la metafísica, este es su campo de estudio. Y esta noción es la que se toma como punto de partida de donde surgen preguntas como ¿qué es el ser? ¿Qué es lo que hace al ser?, ¿El ser es uno e inmutable?, etc.

Pero no basta con ceñirse a una definición, pues decir que el ser es el objeto de estudio de la metafísica no parece suficiente, ya que tan misteriosa es la naturaleza del ser que el principio de razón suficiente se presenta como una salvadora explicación ante este misterio. Respecto a esto último Grondin menciona que el ser apela a ser explicado por el pensamiento, pero a su vez, éste no se deja explicar. Y si no se deja explicar ¿qué es entonces, inefable o simplemente inaccesible? Puesto que al parecer todo cuanto se pueda decir del ser no es más que una especie de balbuceo, ya que no hay una definición lo suficientemente abarcadora y tan es así, que incluso para el mismo Parménides, regresando con él, hablar del ser era hablar como de una revelación, pues elevación y cambio de inteligencia se asocian al pensamiento del ser. Después, ya con el legado de Parménides, en el siglo IV a. c., para Platón estudiar el ser implicaba llevar a cabo una conversión de la mirada, es decir, una *metanoia*.

“Y es que la tradición metafísica siempre ha sabido que la meditación sobre el ser debía ir acompañada de una cierta conversión en la mirada. Platón hablaba en este sentido de una *metanoia*, de una metamorfosis, o hasta de una *epimeleia*, de un cuidado del alma. Estudiar el ser es siempre interrogarse también sobre el sentido, o el sinsentido (porque uno presupone el otro), de nuestra experiencia del ser. Esto es evidente en el caso de Parménides, el cual asocia el pensamiento del ser a una elevación y a un cambio de la inteligencia, motivo que retomará expresamente Platón al incitar al alma a alejarse de las sombras y de la palabrería (*doxa*) que embelesan a la multitud, para volverse hacia las realidades más originarias. Éste será para nosotros el primer sentido de la «trascendencia» metafísica. (Grondin, 2006, pág. 28).

Ahora que se ha mostrado a grandes rasgos porqué con el estudio del ser Parménides inaugura de cierta manera el estudio de la metafísica, también es importante mencionar el legado

que dejó este filósofo presocrático, legado que se puede apreciar en uno de los diálogos de Platón que lleva el nombre de *Parménides* (Platón, 1992). Este es un diálogo que contiene argumentos en los que se aprecia de cierto modo una concepción metafísica del mundo, pero incluso si nos remitimos al poema original del propio Parménides (como el fragmento citado un poco antes) verificaríamos exactamente ese mismo rasgo. Son varias las cuestiones filosóficas planteadas en el diálogo lo que hace que este texto tenga un profundo contenido epistemológico, no por nada Parménides de Elea es considerado el pensador más influyente de la antigüedad, pero no sólo porque postula una perspectiva monista, sino porque el legado que dejó fue suficiente para asentar las bases de teorías filosóficas posteriores ya que al parecer su poema puso en conflicto las viejas concepciones cosmológicas, y no sólo eso sino que también la vía de la verdad, de la que se habla en este poema, parece que es un método de investigación y discernimiento que lleva a través de los intrincados caminos de la búsqueda por conocer lo que es el ser.

Sin embargo, también hay que tener en cuenta las otras aportaciones del poema original que se pueden observar como la aplicación de lo que hoy pueden considerarse los principios racionales o principios lógicos del pensamiento, ya que se puede decir que este poema establece los principios del pensamiento lógico. Principios que se llegan a apreciar no sólo en el poema original sino también a lo largo de todo el contenido del diálogo de Platón también llamado *Parménides*.

1.2 Parménides y los sofistas; el giro sofista respecto al problema del ser

Hablar de los fundamentos del existencialismo ateo es hablar del estudio del ser desde sus orígenes como problema filosófico, debido a esto es que este apartado tiene que ver con algunas ideas filosóficas de la antigüedad que se divulgaban a través de la llamada escuela sofista, pues es

interesante observar que en realidad estas ideas sofistas tuvieran en el fondo una implicación mayor de lo que superficialmente se podía ver. El sofista griego llamado Protágoras de Abdera en el siglo V a. c., por ejemplo, decía que el hombre era la medida de todas las cosas, “Protágoras defendía la célebre tesis, de una dimensión directamente ontológica, según la cual, «el hombre es la medida (*metron*) de todas las cosas, de las que son por lo que ellas son y de las que no son por lo que no son».” (Grondin, 2006, pág. 53). Frase que a primera vista parece inofensiva, sin embargo, puso en apuros los argumentos acerca del ser que el mismo Parménides postuló. Hasta aquí se detendrá el acercamiento al pensamiento de este filósofo presocrático, aunque sólo sean ligeros esbozos se observa ya lo profundas que son las raíces del objeto del existencialismo en cuanto a estudio del ser que se están mostrando aquí. Lo siguiente es observar la manera en cómo los maestros sofistas replantearon el problema del ser provocando que la filosofía de aquella época, respecto al estudio del ser, entrara en una especie de crisis, pero ¿qué tipo de crisis es esta? y ¿por qué parece tan relevante en la construcción del pensamiento antiguo? Bien pues hay que comenzar, para entender los cuestionamientos anteriores, por la siguiente pregunta: ¿de qué manera se puede hablar del ser? O como lo dice Jean Grondin: “¿cómo es posible un discurso riguroso del ser?” (Grondin, 2006, pág. 56). Se ha dicho que hay que comenzar por aquí debido a que la pregunta por el ser ha sido lo que ha motivado tantos siglos de hacer filosofía, y si Grondin ya nos hablaba de una continuidad entre la filosofía de la época de Parménides y la de Protágoras, es decir, una continuidad entorno al problema del ser, pero entre estos contemporáneos, es porque si en un primer momento con Parménides de Elea se veía que el ser era uno e inmutable y para acceder a él solamente había un camino que su diosa se lo había presentado como el camino de la verdad, la agudeza de Protágoras, el sofista, vendría a oponerse a esto argumentando que en realidad el hombre es la medida de todas las cosas.

“Pero es importante darse cuenta de que hay igualmente una *continuidad* secreta entre el discurso de la diosa de Parménides y la verdad de Protágoras. Al sostener que el discurso verdadero, el *logos*, reposa sobre el ser inmutable de la diosa de Parménides daba a entender realmente que ese discurso «divino» era del todo impracticable para el común de los mortales. El balbuceo de éstos no va más allá del nivel de la apariencia, de la ilusión, de los sentidos, incluso del no-ser, al que jamás podrá trascender. Media pues un abismo entre el *logos* divino, que mira hacia el ser y la verdad, y la sustancia de los discursos humanos (*epea, onomasthai, glossa*) que no va más allá de la apariencia.” (Grondin, 2006, pág. 53)

Este tipo de argumentos de la llamada escuela sofista, representada por Protágoras de Abdera en el siglo V a. c., abrieron hacia una dimensión ontológica, ya que aunque se pudiera conocer el ser, según Protágoras, no se podría hablar sino desde la apariencia. Aquí aparece ya, con esto que decía Protágoras, lo inasible del ser a través de conceptos pues el ser en su calidad de inconmensurable e inefable deja el discurso humano en el plano de la apariencia, y esto es a lo que Grondin alude cuando dice que el discurso humano quedó abandonado a sí mismo, lo que representaría la postura asumida por los sofistas pues para Protágoras el hombre jamás podría expresar nada de los dioses debido a que solamente puede hablar de las cosas sensibles. Aquí se puede observar lo que apunta Grondin acerca de que la verdadera sabiduría se manifiesta esencialmente retórica (Grondin, 2006, pág. 54), ya que los sofistas pensaban que aquel ser de los eleatas no podía tener manifestación fenoménica, es decir, en ausencia de un fenómeno que evidenciara al ser, lo único que había, por lo tanto, eran apariencias y palabras. Y esto era lo único que podía enseñarse. Sin embargo, no hay que olvidar que de la retórica también nace el arte de la persuasión.

Como se puede observar en el párrafo anterior, de lo que se está hablando es de una naturaleza no fenoménica o invisibilidad del ser. Aunado a esto último, otro problema que estaba

presente, aparte del conflicto que las ideas de Protágoras el sofista había generado, se aprecia al hablar de Gorgias, maestro de la escuela sofista contemporáneo de Protágoras, quien diría que nada es, porque si algo existe es incognoscible y si este algo es incognoscible, no puede ser explicado a nadie.

“Esta valoración sofista de la retórica, que va a la par con un rechazo del discurso sobre el ser, se dibuja claramente en la ontología del maestro de la retórica, Gorgias (c. 485-c, 374 a. C.; vivió más de cien años). Su ontología fue de hecho una «anti-ontología». Le debemos, en efecto, una obra titulada «Del no-ser o de la naturaleza», que Diels ha conservado en su compilación de fragmentos presocráticos. Ayudándose de argumentos erísticos, que no dejan de recordarnos la dialéctica de Zenón, Gorgias habría sostenido tres tesis: 1) nada es; 2) si algo existe, es incognoscible; 3) y si este algo es incognoscible, no puede ser explicado a nadie.” (Grondin, 2006, pág. 55)

Esta antítesis de Gorgias de que el ser no es, se erigía contra los eleatas argumentando que el ser no es ni eterno ni engendrado, puesto que de ser eterno no tendría comienzo, es decir, sería ilimitado, pero si fuera ilimitado significaría que no está en ninguna parte, pues todo cuanto existe necesariamente está en algún lugar, lo que significa que si el ser no está en parte alguna sería absurdo pensar que el ser sea (Grondin, 2006, pág. 55). Postura que llega a parecer incluso agnóstica, no obstante sea difícil de rebatir ya que si no existe el ser ni el no ser, entonces nada existe. De la misma manera, decir que, aunque el ser existiera seguiría siendo incognoscible e inconcebible por el hombre, sería igualmente muy difícil de rebatir pues todo se reduce a un problema de lenguaje ya que efectivamente parece insuficiente para expresar naturalezas no sensibles como la naturaleza o constitución del ser.

Ya para cerrar este apartado hay que decir que el problema del ser que se origina en la Grecia antigua con Parménides y continuado por la escuela sofista con Gorgias y Protágoras, es un tema que resulta sumamente interesante si se toma en cuenta, desde una visión actual, la cantidad de trabajos de investigación filosófica que se han hecho al respecto, ya que a la distancia, más de dos mil años después, el problema del ser sigue vigente. De ahí que, desde un punto de vista personal, pareciera importante recapitular un poco la manera en cómo surge el problema del ser, pues esta época llamada presocrática es en donde se originó dicho problema con Parménides. Esta época parece un punto históricamente muy alejado de nosotros, sin embargo, el hecho de que en la actualidad se continúe abordando este mismo problema denota una cercanía.

Es así que, aunque sea brevemente, se ha intentado hacer un señalamiento de este periodo arcaico como representativo de una época en la que surgieron elevadas ideas que harían la función de basamento sobre el cual se edificaría la filosofía en cada uno de los siglos siguientes. De ahí que se decidiera señalar en este punto más que un periodo histórico un problema de la filosofía antigua que es el problema del ser, ya que este es el tipo de problema filosófico del que se puede decir que sigue vigente hasta nuestra época, el cual, siendo rigurosos, se puede decir que no ha cambiado. El ser sigue siendo inexpresable e inasible pero igualmente sigue siendo un asunto ontológico. Cabe decir que en esto último se aprecia parte del legado de los sofistas en el sentido de que a ellos se les debe una especie de relativismo, pues según ellos, el hombre es la medida de todas las cosas.

Si el problema del ser sigue vigente es porque sus respuestas no parecen haber evolucionado, lo que significa que el razonamiento llegó al límite de la periferia cognitiva, más allá está lo agnóstico. Por otro lado, también se puede observar a través de la historia de la filosofía que el estudio del ser no había llegado a un punto importante hasta la época de Heidegger, quien replantea la pregunta por el ser, pues parece que ésta, como él mismo lo dijo en

El ser y el tiempo, había caído en el olvido, (Heidegger, 1971, pág. 11). Aunque es muy importante decir, adelantando un poco a lo que se podrá observar más adelante, que, si bien Heidegger tuvo el gran avance de cambiar la pregunta por el ser, sin embargo, le faltó solamente hacer lo que Sartre hizo que fue hablar ya de estados de conciencia.

Hasta aquí con la conclusión de estos primeros apartados desde un enfoque personal con la que se trata más que de concluir, justificar el por qué se decidió hablar en este apartado de un problema filosófico que data desde la Grecia antigua y que sigue estando vigente. Ahora, si se ha de decir algo a modo de una conclusión más apegada al contenido de estos breves párrafos, solamente resta decir que aquellos pensadores de la antigüedad conocidos como sofistas junto con Parménides de Elea, provocaron un importante cambio en la filosofía de aquella época al cambiar el objeto de estudio filosófico ya que pasaron, como objeto de reflexión, de lo fisiológico (el mundo) a lo psíquico (el hombre).

Es así como estos apartados remiten al estudio del ser de la Grecia antigua con el único fin de enfocar esta investigación con un antecedente que data de las antiguas teorías filosóficas que pueden considerarse la base en el existencialismo de Sartre, porque fueron los primeros estudios que se hicieron respecto al ser, de ahí la importancia de situar este razonamiento desde aquí, es decir, desde el principio. Este primer apartado busca respetar la tradición y se dice que la revisión del problema del ser en el periodo conocido como presocrático que se ha hecho ha sido sólo superficial porque no es intención de este trabajo de tesis profundizar en el problema del ser como un problema que ha sido tratado de diversas maneras a través de la historia, sino centrarnos en el estudio del ser desde el existencialismo ateo. Pero lo más importante que se debe tener en cuenta con la revisión de este primer apartado es que el concepto de *revelación* es un concepto clave que, ya en su momento, servía para designar algo a lo que se le puede llamar estado de

conocimiento que se necesitaba para acceder al verdadero estudio del ser. Estado que de la misma manera se continúa observando en las investigaciones del ser de la fenomenología moderna.

Hay que recordar que lo que se está buscando en estos primeros apartados es el fundamento que se necesita para entender mejor el existencialismo sartreano, pero no se puede revisar tal fundamento si antes no se revisa, como se está haciendo, a qué se le llama ser y cuál es su naturaleza como objeto de estudio. Razón por la cual, a continuación se dará un salto cronológico hasta los siglos XIX y XX, lo que significa ir ya de la ontología antigua a la fenomenología moderna con Heidegger, Husserl y Sartre, sin embargo, ha parecido conveniente hacer, antes de adentrarse ya a la línea de investigación fenomenológica, una muy breve introducción a la ontología para entender mejor al existencialismo sartreano.

Asimismo, lo que se puede concluir también de este apartado es que ya desde la antigüedad se tenía al ser por objeto inconmensurable, de ahí la problemática de su estudio y de ahí que, como se observará en el siguiente apartado, para poder hablar del existencialismo sartreano se necesita hacer una especie de apéndice a modo de una breve introducción a la ontología que servirá para entender mejor esta doctrina y para restringir los términos de ser y de ente que se van a manejar en esta tesis puesto que como se ha visto con Parménides, con él se tienen los primeros estudios del ser, pero desde lo que puede considerarse metafísicamente, en contraparte, ya en la fenomenología moderna lo que se tiene es un estudio del ser desde la esfera ontológica como se verá a continuación.

2 Breve introducción a la ontología para entender mejor al existencialismo sartreano

Algo muy importante que se debe mencionar ya desde este primer capítulo, justamente en este apartado en el que se pretende hacer una especie de apéndice en el cual se hará la restricción de

los términos que servirán para entender mejor esta tesis, es que el ser, como se pudo observar en los apartados precedentes, es considerado el objeto de la metafísica por tradición, pero al estudiar lo que aquí se tiene por estado de participación, expresión que no se refiere a otra cosa que a la experiencia de la existencia, se ha pasado ya del reino de lo metafísico a la esfera de lo ontológico. Así pues, este apartado que se ha designado como una breve introducción a la ontología servirá de base para entender los términos de ser y ente, pero desde el punto de vista ontológico, ya que permitirá entender mejor la doctrina sartreana puesto que lo que se estará estudiando en adelante es el estado de participación antes descrito.

Esto es muy importante ya que para hablar del existencialismo sartreano primero hay que saber cuál es su objeto de estudio y puesto que su objeto de estudio es el ser, es menester comenzar desde aquí. Así mismo, aparte de tener un acercamiento a estas nociones se pretende tener ya también un acercamiento al problema que permite considerar el existencialismo ateo de Sartre una doctrina filosófica auxiliar en la formación del hombre, ya que, por otro lado, para observar con claridad al existencialismo ateo como parte de una solución se tiene que observar primero cuál es el problema al que está dirigido en esta tesis.

Este apartado se lleva a cabo puesto que las nociones de ser y de ente son fundamentales para entender las bases del existencialismo sartreano y porque de esto mismo es de lo que se estará hablando a lo largo de todos los capítulos siguientes, aunado a que partiendo de estas nociones el otro problema que queda develado es el problema de cómo acceder al ser, ya que el ser que el hombre tiene es un ser que no le pertenece, es decir, (he aquí una acción formativa) hay que re-direccionar al hombre en la búsqueda de su ser. Ahora bien, el problema principal que se quiere mostrar y que catapultará al existencialismo ateo como parte de una solución se observa mejor si se asignan valores a las incógnitas, esto es, si este problema principal del que se está hablando aquí tiene que ver con que el hombre ha recibido un ser que viene de una realidad dada

y que por lo tanto el ser que guarda en sí es sólo un ser inauténtico, entonces hay que ver qué o quién le ha asignado su realidad dada, y esta sería la primer incógnita que hay que develar ya desde este apartado para luego observar cómo la base fenomenológica puede ser aplicada aquí en este problema.

Del problema anterior se desprende que con las definiciones de ser y de ente, a las que se pretende acercar previamente en este apartado, se puede trabajar ya con la fenomenología, pero sobre todo con la epojé como herramienta epistémica, para tratar de articular desde aquí esto que se conoce como epojé o método de reducción trascendental de Husserl con la noción de libertad de Jean Paul Sartre, nociones que se observarán más detalladamente para ver la manera en cómo se articulan en el apartado 3.

Así mismo, por el tipo de tema que se expondrá en esta tesis surge la necesidad de una base en cuanto a las nociones ontológicas de ser y de ente, lo que parece motivo suficiente para justificar el por qué se ha decidido comenzar de este modo con la indagación, pues a partir de aquí el análisis girará en torno a la posibilidad de acceder a un estado o postura existencial. Es así que para fines de un mejor entendimiento este apartado se ha dividido en dos secciones solamente, en la primera se intentará arribar a las definiciones adecuadas de ser y ente, puesto que una restricción de estos términos evitará aporía. Luego, en la segunda sección lo que se pretende es hacer un acercamiento al problema que se observa al considerar a la sociedad como un ente, ya que como se verá, el ser de este ente colectivo desplaza o tiende a desplazar al ser individual.

Aunado a lo anterior, es importante mencionar que las definiciones de ser y de ente con las que se propone trabajar aquí pertenecen al campo de la ontología, por lo que esta será la periferia cognitiva limítrofe dentro de la que se estará situado.

2.1 Acercamiento a la noción ontológica de ser y de ente

Este trabajo de tesis se ciñe al existencialismo ateo de Sartre, pero más allá de querer hablar de la posición que como líder intelectual este filósofo francés del siglo XX ocupó, lo que se pretende es hablar de la postura existencial que caracteriza dicha doctrina, es decir, la postura que sirve de sustrato a toda ciencia y a toda actitud filosófica llamada existencial. A esta postura, a la que también se le llamará estado, es hacia donde se quiere dirigir el esfuerzo de su análisis puesto que denota un horizonte, en otras palabras, señala un punto hacia el cual dirigirse. Sin embargo, este punto señalado no está del todo oculto, sino que se trabaja en él en muchos campos o disciplinas como en el arte, la ciencia, etc., ya que permite acceder a un tipo de conocimiento que pertenece a una esfera del pensamiento en la que la realidad se presenta de otra forma, es decir, ya no es realidad manifestada simplemente sino una realidad que ahora se manifiesta. Una de las más famosas alegorías que hace alusión a esto último es la alegoría de la caverna de Platón, así es como se puede ilustrar mejor, pues muestra que los hombres viven en un mundo de sombras. Así mismo, René Descartes que inauguró la filosofía moderna hizo de la duda un método indagatorio, pero esta duda revela un estado, no es una simple duda, es el umbral desde donde el hombre adopta una posición para descubrir algo: que existe.

Descartes descubrió que de lo único que no podía dudar era de ser una cosa que piensa (Descartes, 1937, pág. 130) y por lo tanto, de que existía, pero esto quiere decir que si el hombre existe, entonces *es*. Existo porque pienso y si existo entonces soy. La filosofía cartesiana con el pienso luego existo coloca a este *cogito ergo sum* como aquello que señala el momento inacabado de la existencia del hombre que se pregunta, valga la redundancia, por su propia existencia. En contraparte, Sartre tomaría como punto de partida lo siguiente: la existencia precede a la esencia (Sartre, 2011, pág. 33). Pero ¿qué significa que la existencia preceda a la esencia? Significa que

el hombre comienza por existir, es decir, primero existo, luego soy. Como se puede notar hay una inversión del cartesianismo. Ahora bien, la peculiaridad es que la existencia del hombre no es la misma que la de una mesa o una piedra, pues la mesa y la piedra no tienen conciencia de su existencia. Es así que la realidad de la mesa y de la piedra es una realidad a la que se le puede llamar óptica, ya que es una realidad que queda como abandonada a un simple estar en el mundo. Es sólo un estar y los objetos están, esto es lo óptico.

Así pues, por el contrario, la existencia del hombre devela una presencia que se pregunta a sí misma por ese estar y lo que devela es el ser. Esta es la postura o estado existencial que se mencionó antes al que se pretende analizar. Por esa razón es que se ha comenzado por hablar de estas cuestiones antes de hablar netamente acerca del existencialismo ateo de Sartre, ya que primero se deben esclarecer preguntas como ¿qué es el ser? y ¿qué es el ente? pues para hablar del existencialismo ateo primero hay que acercarse previamente al significado ontológico de estos términos.

Debido a lo anterior es que lo primero que hay que hacer notar es que en la cotidianeidad las personas hablan de entes, es decir, de cosas, de objetos, estamos todo el tiempo mentando entes, todo el tiempo el pensamiento se está dirigiendo a algo. Cabe recordar que la proposición de Franz Brentano, maestro de Edmund Husserl quien ahora es considerado padre de la fenomenología moderna, como ciencia eidética, es esa, que todo pensamiento es necesariamente pensamiento de algo (Brentano, [1935], págs. 81-82). Siendo así, respecto a la intensionalidad del pensamiento, se puede decir que, si algo es, entonces necesariamente ese algo existe, ya sea física o idealmente; por esa razón hay diferentes tipos de entes, hay abstractos, ideales, físicos, etc. Es así que el hombre es en este caso un ente físico, porque está en el mundo, sin embargo, es también un ente ideal, como concepto. Con lo anterior, ahora ya se puede decir que el hombre (en sentido integral) como ente-objeto de estudio tiene cualidad ontológica debido a que no se tiene

este objeto de estudio como un objeto exterior, como si fuera un ente cualquiera, sino que es objeto de estudio interior pues lo que se estudia es la existencia, pero se estudia como fenómeno ontológico. La existencia no es ente físico ni conceptual. Esto quiere decir que la existencia, como objeto de estudio, se fundamenta en el estudio de la *nada* sartreana utilizando la epojé de Husserl como herramienta epistémica, dando por resultado un objeto de estudio dentro del hombre mismo, la libertad. Por tal motivo, si todo pensamiento es pensamiento de algo, entonces la libertad vendría siendo ahora objeto de estudio, pero inconmensurable, es así que el objeto de estudio del existencialismo sartreano, que es el ser, es objeto de estudio inconmensurable. Por el momento sólo debe tenerse presente que el hombre simplemente está, es decir, ahí en el mundo, por tanto, es un ente que sirve de objeto de estudio a la ontología. Pero hay que ir un poco más despacio puesto que hasta este momento sólo se han hecho algunas anotaciones que sirven de marco, y lo que atañe a este apartado es definir qué es el ser así como qué es el ente y ver porqué es importante comprender estos términos para pasar a hablar del existencialismo ateo de Sartre, pues si el hombre es un ente entonces también tiene ser, pero hay que revisar que ser no es lo mismo que existir. No es existir, como se dijo antes, como un objeto.

Hay que recordar la importancia de estas primeras distinciones de ser y ente ya que son nociones que también están presentes en la fenomenología que además puede considerarse una ciencia descriptiva. Así pues, lo que se puede observar es que en la llamada emergencia del ente de la fenomenología, se devela al ente tal como es, debido a esto es que más adelante se verá la manera en la que, en la fenomenología husserliana, la reducción trascendental revela al ente primero, pues lo muestra tal cual es, pero luego, ese estado de develación muestra o devela al ser como interioridad, aunque ha de considerarse a esta interioridad como perfecta, pero es en este momento del método de reducción trascendental en que se apela, como se verá más adelante, por

una preeminencia de la postura ontológica en la epojé husserliana, puesto que lo que queda develado es el ser del ente.

Una conclusión provisional que se puede hacer es que no se podría hablar del existencialismo ateo si no se comprende primero que, como doctrina, su objeto de estudio es el ser; así pues, el hombre como ente también tiene un ser, es un existente, es decir, el hombre existe en el mundo como un ente, pero al preguntarse por su ser queda circunscrito en la esfera ontológica pues yace siendo ahí, es el ser-ahí heideggeriano el cual *es* en el tiempo. La revelación de este ser en el tiempo es lo que se pretende estudiar aquí, por eso es que para esta tesis el estado ontológico es el que prevalece con la pregunta por el ser, ya que es una pregunta a la vez por el tiempo. Con Kant, lo que se ve es que el tiempo no es una categoría sino una intuición pura a priori pero que sirve como una forma de intuirnos a nosotros mismos:

“El tiempo es la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior. El tiempo no puede ser determinación alguna de los fenómenos externos, no pertenece ni a la figura, situación, etc., sino que determina la relación de las representaciones en nuestros estados internos. Y como esta intuición interior no tiene figura alguna, procuramos suplir esta falta por analogía y nos representamos la sucesión del tiempo con una línea prolongable hasta lo infinito [...] Por consiguiente, el tiempo no es real como objeto, sino sólo como el modo que tengo de representarme a mí mismo como objeto [...]” (Kant, 2013, págs. 209-212)

Sin embargo, como se verá más adelante, esta intuición del tiempo sólo parece asequible dentro de la suspensión del contenido del juicio.

Así pues, el ser del hombre puede considerarse como la unidad perfecta de sí mismo que emerge como ente, es decir, que se percata de sí mismo en medio de su realidad. Es así que, de nuevo, encontramos la noción de ser y la noción de ente, pero esta vez del hombre. El hombre en su condición de ente no puede sino intuir al ser. Con lo que se puede decir, siguiendo a Sartre,

que la existencia precede a la esencia puesto que el hombre no nace siendo, cual si fuera un producto terminado, sino que se hace a sí mismo (Sartre, 2011, pág. 60). Por tanto, encontrar el ser es un hacerse a sí mismo.

De la misma manera, luego de considerar la importancia de hacer estas primeras distinciones entre el ser del hombre y el hombre como ente, lo siguiente que hay que ver, para un mejor acercamiento a estas distinciones, es qué es el ser y luego hay que ver qué es el ente, lo que será, dicho en otros términos, una breve introducción a la ontología, necesaria e imprescindible puesto que no basta con haber tenido un acercamiento a la novela de corte existencial para decir que ya se conoce lo que es el existencialismo de Sartre.

Ahora bien, adelantándonos un poco, una de las cuestiones más importantes será ver, en el apartado siguiente, la manera en la que una de las nociones de la fenomenología de Edmund Husserl como la *epoché*, puede adecuarse como herramienta epistémica para tratar de articular hacia la noción de libertad sartreana, pero para llegar a esto hay que comenzar por preguntarse ¿qué es el ser? O si se prefiere ¿a qué se le llama el ser? Puesto que se está buscando con esto dar con la definición de ser que es con la que se trabajará a lo largo de esta tesis para evitar malos entendidos. No obstante, cabe advertir que una definición (o varias) no basta para comprender qué es el ser ya que se podría leer en un diccionario tal definición, pero eso no significa que ya se tenga su comprensión, en todo caso no se haría más que repetir una definición aprendida, por eso es que el trabajo filosófico es importante. Veamos pues algunas definiciones para empezar ya a dirigirnos hacia el problema central de este trabajo.

Decir que el ser es el más universal de los conceptos nos deja, no obstante, varados en una especie de ambigüedad, ya que se puede preguntar ¿es verdad que el ser es el más universal de los conceptos? Puesto que decir que es el más universal de los conceptos daría por supuesto que es el más comprensible de todos, sin embargo, esto no es así, ya que lejos de ser el más

comprensible de los conceptos es el más oscuro y a la vez incomprensible de todos. Ya Heidegger alertaba acerca de este prejuicio en el que incluso parecía una necedad el preguntarse por el ser cuando se supone que es el más universal de los conceptos. Siendo así, si se va a creer que el ser sea el más universal de los conceptos ¿por qué cuando se quiere hacer alusión a éste no se alcanza sino sólo a balbucear? Puesto que es, en todo caso, algo inefable, o dicho en forma más académica, inconmensurable. Y es que la complicación mayor radica en que si se asume el ser como el más universal de los conceptos, éste, se supone que para que diga algo de todo es necesario al mismo tiempo que no diga nada, pues su tal universalidad debe abarcar a todos los entes, pero no ceñirse a la vez a uno en particular. Heidegger lo dice así:

“El “ser” es el “más universal” de los conceptos: “Cierta comprensión del ser es en cada caso ya incluida en toda aprehensión de un ente.”¹ Pero la “universalidad” del “ser” no es la del *género*. El “ser” no acota la más alta región de los entes en cuanto articulados éstos con arreglo a los conceptos de género y especie [...] la “universalidad” del ser es “*superior*” a toda universalidad genérica. El “ser” es, según el término de la ontología medieval, un “*transcendens*”. La unidad de este “universal” trascendental frente a la pluralidad de los conceptos genéricos supremos con un contenido material, la identificó ya Aristóteles como la *unidad de la analogía*.” (Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 1971, pág. 12)

De ahí que en este caso se apele a lo que ya Heidegger mencionaba como un prejuicio que no permitiría esclarecer del todo qué es el ser si se parte de que es el más universal de los conceptos, pues “el concepto del ser es más bien el más oscuro” (Heidegger, 1971, pág. 13). Por tanto, decir que el ser es el más universal de los conceptos, no es de momento la definición del ser que se ocupará aquí.

Por otro lado, si se desecha la definición anterior porque denota cierta ambigüedad ¿qué es el ser entonces? ¿Se podría decir que el ser es una afirmación? Es decir, ¿El lugar donde se

¹ Heidegger comienza el análisis del prejuicio de la universalidad del ser citando a Tomás de Aquino.

tiene que buscar al ser está entonces en el contenido de la afirmación, ya sea en el sujeto o en el atributo? De la misma manera que la definición anterior, si se busca aquí el ser en el contenido de la afirmación denota cierta ambigüedad, puesto que en todo caso habría que ver si es en el atributo o es en el sujeto en donde recae ésta búsqueda por el ser, ya que si recae en el sujeto de la afirmación parece como si el ser, tomado desde el sujeto, fuera la suma de todos los atributos que lo determinan, pero por otro lado si el ser recayera en el atributo, como algo que es parte esencial de su propia naturaleza, entonces se tendría que buscar ahora al ser del atributo.

Ahora bien, no parece que sea en el contenido de la afirmación donde se tenga que buscar al ser por la problemática de decidir si debe recaer en el sujeto o en el atributo su designación, y ya que se está hablando de la afirmación, cabe mencionar que de la misma manera una tercer definición del ser podría a primera vista señalarlo en la cópula,² es decir, en el 'es', pero esto sólo parece que dejaría el problema como en terreno de la gramática y hablar del ser o definir al ser va más allá de un problema de gramática. “Todo el mundo comprende esto: “el cielo *es* azul”; “yo soy una persona de buen humor”, etc. Pero esta comprensibilidad “de término medio” no hace más que mostrar la incomprensibilidad”. (Heidegger, 1971, pág. 13)

De la misma manera, continuando con lo anterior, la búsqueda de una definición adecuada del ser puede provocar que se tenga que dirigir la búsqueda en otros campos como la lógica, pues si no se puede aceptar como una definición adecuada para este trabajo que el ser sea el más universal de los conceptos, ni que el ser se encuentre en el contenido de la afirmación y ni en la cópula, entonces, ¿desde el punto de vista del positivismo lógico hay que aceptar que el ser es el valor de una variable? Pues así es como Willard Quine, filósofo estadounidense del siglo XX lo propone: “ser es ser el valor de una variable” (Quine, 2002, pág. 55). Aunque desde un punto de

² Cópula, en lógica se aplica a la forma del verbo «ser» que conecta sujeto y predicado para formar proposiciones singulares y categóricas. En «Jorge es calvo» y en «Los cisnes son bonitos», por ejemplo, «es» y «son» son cópulas en este sentido. (Diccionario Akal de Filosofía, 2004)

vista personal, lo que parece es que Quine, con esta afirmación, confunde el ser con el ente, puesto que si bien es cierto que con Quine se observa que la lógica queda al servicio de la ontología, este criterio de compromiso ontológico solamente sirve para evitar las aporías o malos entendidos por desacuerdos al definir propiamente en las variables a los entes, esto es, al utilizar cuantificadores no se está hablando del ser sino de qué o quién cumple con las condiciones como ente para una determinada ciencia o un determinado campo de estudio. Con Quine, lo que al parecer se encuentra es un logicismo o una ontología logicista. Por tanto, tampoco es aquí en donde se deba buscar la noción de ser que se necesita para adentrarse en este trabajo al existencialismo ateo de Sartre.

Sin embargo, respecto a estas definiciones del ser que no se adecuan a lo que se está buscando aquí, habrá quienes criticarán que no se puede definir al ser partiendo de lo que no es, no obstante lo que se está tratando de hacer es simplemente desambiguar un poco la noción de ser, pero para una definición que se adecue más a este apartado y que servirá para todo el trabajo que se está presentando, lo que se puede decir es que la noción de ser que sirve para el campo de la ontología que interesa conservar aquí es la noción de ser que parte de considerar una correlación, pero más que una correlación hay que decir que entre el sujeto y el objeto confrontados lo que subyace es un *estado* de correlación. La palabra clave en la proposición anterior es: *estado*. Por otra parte, aunado a que hablar del ser es hablar de un estado de correlación, hay que considerar también que no puede hablarse del ser sin hablarse de que se debe considerar este estado como una interioridad, es decir, una interioridad que descubre al sujeto en su existencia. De ahí la importancia de comenzar desde aquí pues si la existencia precede a la esencia, como decía Sartre, es porque primero se comienza por percatarse de ésta, lo que queda como resultado es que primero existo, luego soy.

“El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana, ¿Qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define.” (Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 2011, pág. 33)

En resumen, el ser no es un concepto ni una variable, tampoco cópula o atributo del sujeto, al menos para este trabajo, ser, es un estado de correlación con el mundo en el que prevalece la interioridad del sujeto (el estado existencial) y acceder al ser, visto desde el punto de vista ontológico, es acceder al ser de los entes del mundo también. Por esto Heidegger decía en *El ser y el tiempo* que la pregunta por el ser debía cambiarse por la del sentido del ser.

“Toda ontología, por rico que sea y bien remachado que esté el sistema de categorías de que disponga, resulta en el fondo ciega y una desviación de su mira más peculiar, si antes no ha aclarado suficientemente el sentido del ser, por no haber concebido el aclararlo como su problema fundamental.” (Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 1971, pág. 21)

Por otra parte, una vez que se ha fijado ya una noción de ser en el párrafo anterior, lo que se tiene que ver ahora es que entes son ésta pluma, éste libro, ésta piedra, aquel pájaro, aquella estrella, etc., sin embargo, el hombre también es un ente, pero a diferencia de los otros entes que se acaban de mencionar, estos sólo se manifiestan como son, ya que pertenecen a una realidad óptica, es decir, de objetos, en ellos no se puede hablar de esencia a diferencia del hombre que como ente asume no un carácter óptico solamente sino también ontológico, pues es el único ente capaz de preguntarse por su ser y si es ontológico significa que participa en la correlación con el ser.

Como se puede observar ya se tiene un punto de partida que es considerar que el ser, para el estudio ontológico que aquí se pretende, surge de un estado de correlación entre el sujeto y el objeto, pero ¿qué pasa con el ser del hombre? ¿Dónde yace la correlación?, hay que decir que el lazo de la correlación en este caso recae en la subjetividad, es decir, en el sujeto, entendiéndose que la existencia del hombre, como ente, comienza en el momento mismo de la pregunta que hace de sí mismo con la cual queda develado dicho ser, pero no como afirmación abstracta sino como una afirmación en la experiencia viva que se da en el reconocimiento de su ser, lo que da como resultado que el estado de correlación entre el ser del hombre y el hombre mismo, como ente, descubra al hombre mismo en su finitud. Aquello que determina la libertad, como se verá en el último capítulo, es la finitud del hombre.

Ahora bien, una vez que se ha reconocido que de la misma manera que para el estudio ontológico del ser de los entes del mundo se exige una correlación que posiciona al hombre, así mismo para el estudio del ser del hombre se exige una postura ontológica que lo devela a él mismo como el umbral que abre hacia tal dimensión ontológica, lo más importante de esto es ver cómo o de qué manera se abre hacia tal dimensión, es decir, en un primer momento ya no basta con saberlo por haber leído una definición en el diccionario sino que la nueva consigna es comprenderlo. En otras palabras, la pregunta sería ¿cómo se abre hacia tal dimensión ontológica en donde el hombre puede ir en busca de su ser? No se busca decir por qué se abre hacia tal dimensión ontológica sino cómo. Este cómo es la pregunta que interesa sobre cualquier otra porque denota el carácter formativo por el que se apela aquí. Por esta razón es que este trabajo está enfocado al análisis de la posibilidad del ser, y para tal estudio lo único que hasta el momento se ha mencionado como herramienta epistemológica es el método de reducción trascendental de Edmund Husserl, que es el que se observará un poco más adelante el apartado 3, puesto que de lo contrario, es decir, si no se hace más que señalar el problema, quedaríamos

varados en el mismo lugar, pero aquí no sólo se quiere hacer el señalamiento sino también proponer una solución. Sin embargo, lo complicado es dar cuenta primero de la comprensión de lo que es el ser y el ente desde el punto de vista ontológico, de lo contrario cómo o de qué manera se va a comprender por qué la aplicación de la epojé husserliana en el hombre, como ente, devela o puede develar el ser del Yo. Aunado a que este camino por el que se apela debe llevar o debería llevar, según lo investigado, hacia la noción de libertad del existencialismo ateo de Sartre.

2.2 El existencialismo en la idea educativa

Ahora bien, al considerar la epojé como fundamento del existencialismo ateo de Sartre surge una pregunta: ¿qué tiene que ver la libertad con la epojé que se mencionó en el párrafo anterior? Esta pregunta da paso para el acercamiento con el problema central el cual sirve para articular ya a la noción de epojé de Husserl con la noción de libertad sartreana, pues al hacerlo nos instalamos ya en la parte formativa del existencialismo sartreano. Lo anterior puede observarse con más claridad a través de la teoría de Emily Durkheim, sociólogo francés de finales del siglo XIX, quien coloca como punto de partida la noción de sociedad, pero como un ente. Este es el estudio del ente colectivo, en otras palabras, de la misma manera en que se trata a un ente, así es tratada la sociedad para su estudio, pero si es un ente, determinado así para su estudio científico, por lo tanto (desde el punto de vista filosófico) también tiene un ser. Por eso era importante comenzar por las definiciones de ser y de ente que se revisaron previamente.

De lo anterior, lo más importante es tener presente que cuando Durkheim hablaba de que el individuo es producto de una acción colectiva:

“la educación es la acción ejercida por las generaciones adultas sobre las que no están todavía maduras para la vida social [...] De la definición precedente se

deduce que la educación consiste en una socialización metódica de la generación joven. Puede decirse que en cada uno de nosotros hay dos seres, los cuales, a pesar de ser inseparables a no ser por el camino de la abstracción, no pueden evitar, sin embargo, ser distintos. El uno está hecho de todos los estados mentales que no se refieren más que a nosotros mismos y a los acontecimientos de nuestra vida personal; es el que podría llamarse nuestro ser individual. El otro es un sistema de ideas, de sentimientos y de hábitos que expresan en nosotros, no ya nuestra personalidad, sino el grupo o los grupos diversos de los que formamos parte. De este género son las creencias religiosas, las creencias y las prácticas morales, las tradicionales nacionales y profesionales, las opiniones colectivas de toda clase. Su conjunto es lo que forma nuestro ser social. El objetivo final de la educación sería precisamente constituir ese ser en cada uno de nosotros. (Durkheim, 1976, págs. 97,98)

Encontramos con esto un poco de claridad al problema de proponer al existencialismo ateo como doctrina filosófica auxiliar en los sistemas de formación humana, pues el primer paso es determinar que la sociedad como ente, al tener un ser, este ser viene a inocularse en los individuos a través de la cultura de una sociedad, creencias, costumbres, tradiciones, etc., pero el individuo ya no es, ya que su ser ha quedado desplazado por la acción colectiva sobre su propio ser. El primer paso, se decía antes, es esclarecer que el ser del ente social o colectivo gobierna, en otras palabras, el hombre como ente emerge en una realidad dada, he ahí la acción colectiva y el individuo es producto de dicha acción colectiva. El segundo paso, después de darse cuenta de dicha acción, es recuperar el modo de acceder al estado de relación del que se habló antes y que es el momento del ser-ahí heideggeriano o estado existencial que se estudia en la fenomenología sartreana.

Como se puede observar, las nociones de ser y de ente que se trataron al inicio han sido indispensables para aplicarlas a la sociedad y al individuo. De la misma manera, bajo las nociones de ser y ente se puede aplicar para su estudio la fenomenología husserliana, pues al

decir que hay que volver a las cosas como son nos permite Husserl, con esta afirmación de la fenomenología, hacerla una herramienta epistemológica:

“Los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas vivencias y aseverarse una y otra vez por la repetida realización de esa abstracción; deben aprehenderse en su identidad consigo mismos. O dicho de otro modo: no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica, como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre «conceptos», «juicios», «verdades», etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando la toman- de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las «cosas mismas».” (Husserl, Investigaciones lógicas I, 1982, pág. 218)

Así pues, al señalar que hay que ver las cosas como son, se puede aplicar el mismo procedimiento al hombre para mirar la manera en la que el hombre debe ser, o si se prefiere, el hombre como debe ser, pero cuando se dice: el hombre como debe ser, a lo que se refiere no es sino a la autenticidad, pues a la pregunta de ¿cómo debe ser el hombre según el existencialismo ateo sartreano? Se puede responder que el hombre debe ser auténtico³. Por esto es que la epojé se asume como aplicada al Yo, y es en ese momento que, al entrar en la esfera subjetiva, se da preeminencia a la postura ontológica. Es la postura existencial del aquí y el ahora. Lo que se encuentra es el ser-ahí heideggeriano que se pregunta por su ser, y se dice que se pregunta puesto que lo que el hombre tiene es un ser prestado, pero *prestado* en el sentido de un ser inauténtico. Por eso el hombre aspira a su ser, pero no como nostalgia sino como consciencia.

³ *Autenticidad, Auténtico*.- En filosofía. Los términos “autenticidad” y “auténtico” son aplicados por algunos pensadores especialmente, no exclusivamente, a la existencia humana. Se dice entonces que un determinado ser humano es auténtico cuando es, o llega a ser lo que verdadera y radicalmente es, cuando no está enajenado. (Sartre, El existencialismo es un humanismo, 2011, pág. 15)

Es así que a través de las nociones de ser y ente se ha llegado hasta el problema central, ya que antes de entender la solución se debe entender el problema, y en este caso antes de entender al existencialismo sartreano como solución se debe mostrar cuál es el problema al que se dirige. Pero la consigna, para este primer capítulo no es hablar de la sociología de Durkheim, sino que la consigna para este primer capítulo es observar cómo se articula la noción de epojé de Husserl con la noción de libertad sartreana. Ya se ha hecho un primer arribo al ver que, al parecer, encontrar al ser significa a la vez encontrar la postura o estado de la libertad en sentido ontológico. Por tanto, tal parece que encontrar el ser sólo es posible por la única vía de acceso que es la libertad.

Por lo anterior, hay que decir que para hablar del existencialismo ateo de Sartre no basta con leer sus novelas filosóficas, pues para hablar del existencialismo ateo se requiere una base más sólida que eso, es decir, hay que partir del hecho de que para comprender esta doctrina filosófica se requiere entender que hay una epistemología en sus bases teóricas que servirá para penetrar en la esfera cognitiva del estudio del ser. Pero antes de hablar de que el existencialismo ateo de Sartre puede considerarse una doctrina auxiliar en la formación humana, era muy importante hacer la mención del problema hacia el cual está dirigido como solución, pues, como se dijo antes, no se puede hablar de una solución de nada, sino que para que haya una solución debe haber un problema y el problema que catapultó al existencialismo ateo como doctrina de acción formativa queda develado si se trabaja desde las nociones básicas de ser y ente aplicadas al individuo y a la sociedad. Es así que desde estas nociones fundamentales se está tratando de mostrar cuál es el problema y por ende cuál es la solución que se propone desde el existencialismo ateo sartreano como doctrina filosófica.

Probablemente haya muchas maneras de señalar la problemática que a modo de resumen a continuación se muestra, pero la manera que se ha elegido sirve muy bien puesto que permite comprender a la sociedad y al individuo como objetos de estudio, pero sobre todo dar cuenta de

que en el hombre, como individuo, se aloja el objeto de estudio del existencialismo ateo que es el ser. Debido a lo anterior es que Sartre, con su estudio metodológico de la nada, propone a la vez, desde el punto de vista de esta tesis, una acción formativa que siempre está vigente, ya que de acuerdo con un estudio histórico hecho por el autor de esta tesis a la idea de educación a través de diferentes autores que marcaron de cierta manera su propia época, lo que se pudo observar es que desde la *paideía* en los griegos, la idea de educación en sentido formativo parece que se va adecuando a cada contexto sociocultural a lo largo de los diferentes periodos de la historia pues ha ido cambiando según los intereses culturales, estos cambios de paradigma en la idea de educación en sentido formativo son a la vez cambios históricos ya que, por ejemplo, se puede formar al individuo para los fines del estado, para los fines económicos, para los fines de clase, para fines de poder, de lucha, de ideología, etc., pero ¿dónde está la constante aquí? Es aquí donde vale hablar de humanismo, en otras palabras, de una idea de educación en sentido humanista, ya que como se puede observar la idea de educación en sentido formativo puede tener muchas aristas, sin embargo, lo que no debería cambiar es el núcleo de una formación humana. Esto quiere decir que la doctrina del existencialismo ateo se vislumbra como atemporal pues lo que siempre está vigente o ha estado vigente ha sido el hombre en su existencia y estudiar la existencia del hombre es estudiar su ser. Es así que, durante este estudio que se hizo a estas ideas educativas, al revisar la idea de educación en el siglo XIX con Emily Durkheim, lo que se observó durante el análisis que se llevó a cabo de su trabajo llamado *Educación como socialización*⁴, hizo que surgieran las primeras cuestiones que dieron pie a considerar que el existencialismo ateo debería de tener un lugar como doctrina filosófica dentro de los sistemas de formación humana. Pero hay que ir por partes, ya que no es tan simple como puede parecer el inscribir al existencialismo en el lugar por el cual se apela aquí en este trabajo.

⁴ Ver bibliografía.

El punto central de la teoría de Durkheim que se ha mencionado antes es que el individuo es producto de una acción colectiva. Esto es lo más importante que interesa recuperar aquí, ya que esta es una tesis cuyo campo de estudio se ciñe en la esfera ontológica del existencialismo y no es intención ahondar en la teoría de Durkheim, no porque no sea importante sino porque no se quiere desviar del objetivo central que es mostrar al existencialismo ateo sartreano desde sus fundamentos como doctrina filosófica capaz de una acción formativa. Cuando Durkheim colocó para el estudio de la sociología a la sociedad, pero como un ente, es decir, que para estudiar la sociedad había que comenzar por mostrar los hechos sociales como si fueran cosas o entes, hablando en el argot más apropiado para este trabajo, y al colocar a la sociedad como un ente, desde el punto de vista filosófico queda que si es o puede considerarse un ente por lo tanto también tiene un ser.

Siendo así, lo primero que se propuso fue partir de estas definiciones de ser y ente para comprender todo lo anterior respecto a la sociedad como un ente colectivo, pues definir antes la noción de ser y la de ente permiten entender por qué se ha mencionado a Durkheim y el problema que resulta de considerar lo que él decía en cuanto a que el individuo es producto de una acción colectiva.

Lo que arroja este apartado es, primero, que al definir previamente qué es el ser y qué es el ente se permite con esto una mejor comprensión del planteamiento, pues la acción colectiva social que se inculca en el individuo no podría entenderse si no se denota la sociedad como otro tipo de ente y que, como tal, este ente también debe tener un ser. Segundo, basándonos en las definiciones de ser y ente trabajadas aquí brevemente nos permitió observar con mayor claridad cuál es el ser de ese ente social o colectivo, es decir, ya ha quedado develada dicha acción colectiva que se ejerce sobre el individuo a manera de un ser del ente social que se inculca por medios culturales desplazando el ser individual. Y tercero, queda mostrado ya cuál es el

problema para el que se propone al existencialismo ateo sartreano como solución, pues si la acción colectiva ha desplazado al ser del hombre hay que recuperar los caminos que lleven nuevamente a él. Cabe decir que este tipo de problemática alcanza el punto cenit en la ética, aunque en este caso se ha de llamar ética existencial. Más adelante se profundizará un poco más acerca de las repercusiones que el estudio del ser tiene en la ética existencial y también se explicará porqué se ha decidido entablar este estudio a partir del existencialismo ateo y no a partir del existencialismo cristiano.

TABLA 1: Línea de investigación fenomenológica. Articulación de la noción de *epojé* de Husserl con la noción de libertad de Sartre.

FILÓSOFO	HUSSERL	HEIDEGGER	SARTRE
NOCIÓN	EPOJÉ	DASEIN	LIBERTAD
POSTURA	LÓGICA	ONTOLÓGICA	ONTOLÓGICA
PUNTOS DE ANÁLISIS	ÍNDICE GNOSEOLÓGICO CERO	TÉRMINO MEDIO	LA NADA
FORMA DE OPERAR	REDUCCIÓN TRASCENDENTAL O SUSPENSIÓN DE JUICIOS	SENTIDO DEL SER/ SENTIDO DEL TIEMPO	ANGUSTIA/ DESCUBRIMIENTO ONTOLÓGICO DE LA LIBERTAD
RELEVANCIA FILOSÓFICA	HERRAMIENTA EPISTÉMICA	HERRAMIENTA ONTOLÓGICA	HERRAMIENTA ONTO-EPISTÉMICA COMO MÉTODO HEURÍSTICO
CONTRIBUCIÓN O APLICACIÓN	EN EL ESTUDIO METAFÍSICO COMO BASE DE LAS CIENCIAS	MODIFICACIÓN DE LA PREGUNTA POR EL SER	EN LA FORMACIÓN HUMANA

NOTA PRELIMINAR

Dada la importancia del concepto epojé que se estará manejando en esta tesis es necesario hacer una aclaración importante. Como se podrá notar en algunos de los pasajes subsiguientes, se hablará de epojé y de reducción trascendental como si fueran lo mismo, no obstante, no se está aseverando que lo sean, sino que para fines de un fácil entendimiento en esta tesis se usarán así, ya que incluso son conceptos que difícilmente se pueden disociar. Ahora bien, el hecho de que en algunos pasajes de la obra de Husserl se hable de una reducción trascendental como parte de la operación mediante la cual se alcanza o conquista la epojé, y por ende, la conciencia trascendental, no significa que para esta tesis sea previa la reducción a la epojé, como estado o actitud, pues precisamente porque no se cree así es que se puede hablar de una postura existencial previa.

Debido a lo anterior es que cuando se pasa a la fenomenología de Heidegger, la lógica queda como subordinada a la ontología, ya que, según lo revisado en la obra heideggeriana y sartreana, se comienza el análisis del mundo como presencia primero, pues para dar fe de la existencia de los entes del mundo primero se debe dar cuenta de la propia existencia, es decir, es previa la postura existencial. Es así que Husserl nos muestra un análisis desde la lógica, pues para él la conciencia trascendental es evidencia intelectual que recae en un ente que se coloca en un afuera, libre de datos dados, un ente cuyo juicio parentizado permite asirlo lógicamente. Por eso es que lo que se puede ver con Husserl es que la reducción como proceso lleva a alcanzar la epojé, él dice:

“Motivos de peso, que radican en los problemas epistemológicos, justifican que designemos también la conciencia “pura”, de que tanto se hablará como conciencia trascendental, igual que la operación con que se la conquista como *ἐποχή* trascendental. Metódicamente se descompondrá esta operación en diversos pasos que “desconectarán” o “colocarán entre paréntesis”, con lo que nuestro método tomará el carácter de una reducción progresiva. Por ello hablaremos, e incluso preponderantemente, de reducciones fenomenológicas (aunque también, y en vista de su unidad total, de la reducción fenomenológica en singular), o, bajo el punto de vista epistemológico, también de reducciones trascendentales.” (Husserl, Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, 1962, pág. 77)

De esto que nos dice Husserl se deben observar tres cosas, primero, que se tiene una conciencia trascendental o conciencia pura, segundo, que para alcanzar esta conciencia se requiere un procedimiento u operación, pero esta conciencia pura no es afectada por reducción alguna sino que ésta se muestra como un residuo fenomenológico, o sea, se entiende así que por medio de reducciones se ha de alcanzar o conquistar dicha conciencia, y tercero, que una epojé trascendental está en íntima relación con la reducción trascendental. Sin embargo, para esta tesis, al observar esta íntima relación, no se podría hacer una reducción trascendental si no se posiciona antes el sujeto en una epojé, puesto que la epojé es un cierto estado o actitud filosófica en el que prevalece la parentización o suspensión del

juicio, siendo así, la suspensión de juicios es lo que devela al ente tal como él es, ya que suspender el juicio permitiría comenzar con lo que sería el despojar al ente, o cosa, de lo que es, es decir, quitarle lo dado.

Un ejemplo que permitirá clarificar mejor lo anterior es, imaginemos que se le aplicará una epojé a un objeto cualquiera como una silla, según Husserl, de acuerdo al párrafo anterior, antes de alcanzar la conciencia pura que nos debe a este objeto como lo que es, se lleva a cabo un procedimiento de reducciones trascendentales que irán dejando al ente libre de nociones dadas. En contraparte, imaginemos ahora que se tiene que hacer una reducción trascendental a un objeto pero en movimiento, a diferencia del objeto anterior, que era una silla, en carácter de objeto estático, un objeto en movimiento no permitiría llevar a cabo reducciones tan fácilmente, debido a que está en movimiento, así pues, antes de determinar la forma, el color, etc., lo que prevalece es el ser un cuerpo en movimiento, por ejemplo, algo como una rueda o una ruleta, y si quisiéramos llevar a cabo una epojé sobre este objeto que está en movimiento lo que prevalecerá es justamente eso, que está en movimiento, es decir, lo que prevalece es el movimiento, y ¿qué es el movimiento?, el movimiento es tiempo, esto quiere decir que lo primero que se capta en el ejercicio de reducción trascendental de este objeto es este movimiento, que es tiempo. Ser es ser en el tiempo. La suspensión de juicios en este caso sólo revela la intuición más pura del objeto: el movimiento. Por tanto, como se puede observar, con el ejemplo del objeto en movimiento, es que la epojé contiene un basamento ontológico, puesto que, para dar cuenta de los otros entes del mundo, debemos de darnos cuenta de nuestra propia existencia primero. El tiempo es sentido interno, es un fenómeno que sirve para intuirnos a nosotros mismos. Debido a lo anterior se podrá decir que la epojé, como actitud o estado, adquiere, para esta tesis, un carácter ontológico, ya que, con el ejemplo del objeto en movimiento, se puede observar que de la misma manera todo ente comienza, en el ejercicio fenomenológico, por ser percibido como un ente en el tiempo.

Así pues, podrá parecer que se juega con ambos conceptos en un mismo sentido, aunque propiamente no se ha dicho que sean lo mismo. Aquello que puede llamarse actitud, cuando se hace referencia a la epojé, se le llama dentro de esta tesis estado, pero desde el punto de vista ontológico se puede decir que es un estado de correlación con el mundo, de ahí que se haya dicho que es previa la postura existencial en la epojé, pues ese estado del que se habla es lo mismo que se puede considerar actitud, ya que si se toma en cuenta que lo que devela Husserl mediante la epojé (como actitud o estado) es el ser del ente (al poner entre paréntesis lo dado o detener el contenido del juicio), entonces se tendría que aceptar que no se puede develar al ser del ente si no nos descubrimos primero a nosotros mismos como presencia en el mundo, pero eso Husserl no lo menciona así, sino lo que él dice es que lo que queda después de la puesta entre paréntesis es el ser propio pero como residuo fenomenológico.

“En estos estudios vamos hasta donde es necesario para obtener la visión que nos hemos propuesto, a saber, la visión de que *la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como “residuo fenomenológico”*, como una región del ser, en principio *suigeneris*, que pueda ser de hecho el campo de una nueva ciencia de la fenomenología.” (Husserl, Ideas

relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica, 1962, pág. 76)

En esta tesis se habla de esto como el ser del Yo, pero este ser del Yo o residuo fenomenológico de la conciencia pura, da un giro importante en Sartre pues tiene como única vía de acceso la nada sartreana que se equipara dentro de esta tesis al índice gnoseológico cero de Husserl, puesto que al detener el contenido del juicio lo que queda es ese cero, es decir, una nada. Y entonces ya se puede hablar de la libertad en Sartre, pero el mérito de Sartre está en que hace lo que Husserl no, que es hablar de la nada como una negación y por esa razón se puede decir que lo encontrado en esta investigación de la fenomenología sartreana es una doble negación, pues para Sartre lo que se está negando es lo dado, y esta es la primera negación. Cuando Husserl detiene el contenido del juicio también está nihilizando ese mundo dado y es la misma negación que se encuentra en Sartre. La segunda negación se expondrá a detalle dentro de del capítulo II de esta tesis. Y entre ambas negaciones dan una afirmación que es la de la conciencia pura o trascendental que para esta tesis aparece como el ser del hombre porque mientras que en Heidegger hay modos de ser, en Sartre hay estados de conciencia, es decir, el ser del hombre es tomado como un nuevo estado de conciencia que da como resultado la libertad ontológica o radical de Sartre.

3 El problema filosófico del ser en la transición de los siglos XIX y XX; acercamiento a la noción de *epojé*

Luego de haber observado a grandes rasgos la manera en la que fue tratado el problema del ser en la antigüedad, específicamente en el llamado periodo presocrático, a continuación se mostrará la manera en la que éste se abordó, pero ya en la transición de los siglos XIX y XX. Lo más importante aquí será ver la línea de continuidad que se da desde la fenomenología de Husserl a la de Sartre. El tema de esta sección es ontológico, pero también epistemológico porque tiene que ver con el análisis de la postura existencial heideggeriana en la aplicación del método de la llamada *epojé* o método de reducción trascendental de Husserl. Es importante, desde el punto de vista de la investigación que se está presentando, debido a que la *epojé* como método de reducción trascendental también forma parte de la filosofía sartreana, sólido fundamento teórico que también es parte importante en la fenomenología de Heidegger. En otras palabras, es como hablar de una continuidad en el campo de la fenomenología que se da entre Husserl, Heidegger y Sartre.

Algo muy interesante en Sartre es la manera en que habla de conciencia, en Heidegger hay modos de ser, pero en Sartre hay estados de conciencia pues para él la conciencia “no es un modo del conocimiento sino una dimensión del ser” (Sartre, 1998, pág. 18). Esto, desde una interpretación personal, significa que acceder al ser es acceder a un cierto estado de conciencia, debido a esto es que la *epojé*, al parecer, actúa como herramienta epistémica. Lo interesante de revisar esta *epojé* husserliana es porque hay que revisar si a lo que se accede es al ser, metafísicamente hablando, de los entes del mundo, o al estado de conciencia que permite tal acceso.

La metodología a seguir será primero analizar, desde un punto de vista fenomenológico, qué es lo que nos entrega la *epojé* husserliana, si es que nos entrega algo a lo que podamos llamar el ser. Luego, se revisará la fenomenología de Heidegger, pues lo que éste nos ofrece es al *Dasein*⁵. Por último, se observará la aplicación ontológica de la *epojé* en la filosofía sartreana dando así un giro en la interpretación de esta misma *epojé*. Este apartado se ha dividido en cuatro secciones que parecen pertinentes debido a que a través de estas se intenta ilustrar la continuidad entre la fenomenología de Husserl y la de Sartre, pasando claro está por la fenomenología de Heidegger. Aunque cabe decir que un estudio más exhaustivo del existencialismo sartreano debe abarcar necesariamente hasta Kierkegaard, sin embargo, más adelante se hará alusión al porqué no se ha decidido hacerlo así, es decir, de Kierkegaard sólo se han tomado para este análisis unas cuantas nociones, pero fundamentales.

Ahora, es necesario aclarar que esta línea de continuidad en la investigación fenomenológica que se pretende seguir está trazada solamente sobre la noción de *epojé*, de acuerdo a la manera en que ha entendido el autor de este trabajo, es decir, no se está hablando de una continuidad de fenomenología a fenomenología sino sólo de la *epojé* como método.

3.1 El fundamento metafísico *en*⁶ la *Epojé* de Husserl

Sartre habló de libertad, precisamente por eso es que se necesita comprender primero que la noción de *epojé* de Husserl está presente en el existencialismo sartreano como una base teórica que subyace fuertemente enraizada. Es fundamental comprender la noción de *epojé* que se observa en Husserl para comprender la noción de libertad sartreana, pero sobre todo mirar ya

⁵ Tener conciencia del estar ahí, en la existencia. Para Heidegger *Dasein* significa estar-ahí, aunque hay quienes prefieren usarlo como ser-ahí.

⁶ Lugar: *en* dónde o *en* qué parte (de la fenomenología de Husserl) se puede ver o encontrar metafísica.

desde aquí una vía de acceso que, como proceso de interiorización, llevará al descubrimiento del ser, por lo que hay que tener en cuenta que esto representa de cierta manera un método, aunque no debe considerarse método como un manual de indicaciones o instrucciones a seguir paso por paso al modo de a, b y c, sino que este es un método pero heurístico. Es así que estas son las bases teóricas del existencialismo sartreano que funcionan como método heurístico.

Sin embargo, para captar mejor la manera en la que la *epojé* está implicada en la noción de libertad del existencialismo sartreano hay que revisar ahora un poco una de las nociones principales del existencialismo de Soren Kierkegaard, es la llamada angustia. La angustia en el existencialismo cristiano de Kierkegaard tiene una especie de paralelismo con la noción de náusea de Sartre, pero ¿qué será esa especie de náusea que en las novelas sartreanas se deja ver como una especie de hastío? ¿Cuál es el origen de este hastío? ¿De dónde proviene ésta náusea según Sartre?, pues parece que es descrita como un tipo de estado de ánimo aunque no sea propiamente tal. Para Kierkegaard, regresando con él, esta angustia que, como ya se ha dicho, aquí se equipara a la náusea, es el vértigo de la libertad de elegir que aparece como una angustia y que, además, en expresión de aquella época, invita al pecado. “El concepto de la angustia está íntimamente asociado a la idea de pecado” (Coplestone, 1996, pág. 12). En términos sartreanos se diría que este vértigo ocasionado por la angustia, de la que Kierkegaard hablaba, sería como una caída hacia la nada, es decir, el vértigo de la caída. “El vértigo es angustia en la medida en que temo, no caer en el precipicio, sino arrojarme a él.” (Sartre, *El ser y la nada*, 1998, pág. 72) Pero ¿qué es la nada? ...la nada es todo diría Sartre.

Veamos lo que se tiene aquí, que la nada sea todo no significa propiamente una contradicción ni tampoco un problema de semántica designativa. Esta peculiaridad del existencialismo de Sartre es lo que en ocasiones causa controversia, es decir, la peculiaridad de encontrar la nada en el todo; el vértigo kierkegaardiano y la náusea sartreana no vendrían siendo

otra cosa que una disposición del ser, esto es una nada porque, retomando la noción de *epojé*, es un poner “fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural.” (Husserl, 1962, pág. 73). Cuando se aplica la *epojé* se pone entre paréntesis el mundo, es una suspensión de juicios que también se llevarían a cabo en el Yo, que sería dicho en otras palabras, una parentización del Yo. En efecto, ahí en la parentización está la náusea sartreana o si se prefiere la angustia de la que Soren Kierkegaard hablaba. No es intención de esta tesis ahondar en el existencialismo cristiano de Soren, sin embargo, en este momento vale hacer mención de lo anterior para clarificar posibles cuestionamientos que se le podrían hacer al existencialismo ateo de Sartre respecto a que la nada sea todo, y quedaría entonces decir: la nada es todo, pero todo, entendido como realidad o mundo circundante, y ésta realidad puesta entre paréntesis es la que hace que se pueda decir que la nada sea todo.

Lo importante a destacar aquí es que en el punto de traslación del cambio de estado (entre la nada y la realidad como un todo) se da la existencia. De ahí la importancia de decir que para estudiar el existencialismo sartreano hay que remitirse a sus bases teóricas y eso es lo que se está haciendo aquí, el análisis de algunos de sus fundamentos teóricos, de ahí que, respecto a lo anterior, se ha extraído lo siguiente en palabras del propio Husserl: “Desconectar la naturaleza fue para nosotros el medio metódico de hacer posible el volver la mirada hacia la conciencia pura trascendental en general” (Husserl, 1962, pág. 131). Aquí se está observando como ese “desconectar” de la naturaleza del que Husserl hablaba, en la noción de nada queda aplicado al hombre mismo. Lo que tiene que quedar desconectado parece que no es la naturaleza sino la conciencia, es decir, desconectada de su mundo dado. Siendo así, la *epojé* como método se aplica al propio sujeto entregando como resultado, en la interpretación que en este trabajo se está haciendo, lo que para Heidegger vendría siendo el *Dasein*, ya que la comprensión del *Dasein*, según Heidegger, comienza replanteando la pregunta por el ser, hacia la pregunta por el sentido

del ser, pero en la pregunta misma se tiene ya algo de lo preguntado, es decir, en el preguntar por el ser es ya el ser mismo quien pregunta de cierta manera; se pregunta por el ser del ente poniendo como condición que el ente se muestre tal cual es.

“En tanto el ser constituye aquello de que se pregunta y se quiere decir ser de los entes, resultan ser *aquello a que se pregunta* en la pregunta que interroga por el ser los entes mismos. A estos se los interroga, cabe decir, acerca de su ser. Pero si ellos han de poder entregar sin falsedad los caracteres de su ser, es necesario que por su parte se hayan vuelto antes accesibles tales como son en sí mismos.”
(Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 1971, pág. 16)

Sin embargo, mostrarse tal cual es significa, como decía Husserl en el párrafo de la página 43 antes citado: retroceder a las cosas mismas. La explicación al parecer es la siguiente, la reducción trascendental que se aplica al sujeto devela un estado de conciencia. Poner entre paréntesis sería, por decirlo de una manera, el preludio o postura pre-ontológica. Por lo tanto, al llevar estas consideraciones hacia la noción de libertad del existencialismo de Sartre, lo que se puede encontrar es que la libertad sartreana es la ontología del hombre sobre sí mismo, es sentido del ser extroyectado hacia fuera, hacia el mundo⁷.

Cuando en su libro llamado *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica* Husserl hablaba de un método, éste método había comenzado como una indagación lógica o, en otras palabras, una indagación a nivel lógico, método que se expondrá brevemente aquí para ir desde la manera en que era aplicado en la fenomenología del mismo Husserl, hasta la noción de libertad de Sartre derivada de un estado de conciencia que resulta al aplicar tal método, pero en este caso al sujeto, es decir, al Yo. Como fundamento del existencialismo sartreano este método de reducción trascendental de Husserl comienza siendo un

⁷ Muy importante recordar al lector que, para esta tesis, la aportación de Sartre es invaluable aquí, debido a que esta libertad como sentido del ser extroyectado hacia fuera es producto de un método que fenomenológicamente recae en *la nada*. Tal aportación consiste en que con Sartre lo que se ve es efectivamente un estudio ontológico pues él descubre no una evidencia intelectual como Husserl, sino una conciencia en libertad.

descubrimiento del ente, pero tal como él es y con esto lo que se puede observar es que el objeto de investigación se coloca en un afuera, un estar ahí. Ahora, para intentar ilustrar la idea de la manera en que opera la *epojé*, primero hay que ver con detenimiento lo siguiente.

Cuando un niño de quizá dos o tres años de edad, o sea, un niño que apenas comienza a adquirir lenguaje, se le pide que lleve algo (cualquier cosa) hacia la mesa y el niño equivocadamente coloca dicha cosa sobre la cama, inmediatamente se le diría que esa no es la mesa y acto seguido se le diría cuál es la mesa, pero ¿cuál es la manera más eficaz de enseñarle a alguien que apenas comienza a adquirir lenguaje el objeto correcto de lo que corresponde a una mesa? Claro, la manera más eficaz de mostrarle algo a alguien que apenas comienza a tener lenguaje es la ostensión, ya que por medio de la ostensión se le indica al niño cuál es la mesa e incluso haciendo conjuntamente el acto de nombrar y el acto de señalar la mesa se le está enseñando a designar. A partir de ahí, del momento en que se le comienza a enseñar qué es una mesa, se llevarán a cabo operaciones a nivel lógico del pensamiento para evitar, por ejemplo, decirle mesa a un animal. Como operaciones lógicas del pensamiento la *adaequatio* y la *determinatio*⁸ le permitirán designar ya el objeto mesa sin equivocaciones. Todo esto se está diciendo para tratar de ilustrar mejor la manera en que opera el método de reducción trascendental de Husserl y la llamada *epojé*, y es importante aclarar que no se está diciendo que todos los niños actúen como el niño del ejemplo, sino que es únicamente un ejemplo para intentar

⁸ “La expresión ‘lógica’ es la abreviatura de la voz griega λογική, que hay que completar con ἐπιστήμη: ciencia que trata del λόγος significa lo mismo que oración, tomada en el sentido de *enunciado*, predicación; éste consiste en enunciar algo de algo: el cuerpo es negro, el triángulo es equilátero, Kant murió en 1804, ‘rey’ es un sustantivo, la naturaleza es subsistente. Enunciados semejantes dan expresión a un *determinar algo como algo*; a una *determinatio*. A este determinar lo llamamos pensar. La lógica, la ciencia del λόγος, es, por consiguiente, la ciencia del pensar. Pero el determinar pensante, en tanto que determinación de algo como algo, es siempre a la vez un determinar *sobre...algo*; por ejemplo, el cuerpo determinado como algo, digamos negro. La “relación”: algo (enunciado) de algo, la predicación, está, por sí misma, referida a un ente sobre el que se da, mediante estas determinaciones, una determinación. El sobre qué es el ente mismo. El de qué es este sobre qué como objeto de la predicación. Se trata, por tanto, del descubrimiento y de la determinación articulantes del ente mismo [...] De acuerdo con su propia tendencia, el determinar entendido así intenta adecuarse a aquello sobre lo que trata el enunciado. Esta adecuación a aquello sobre lo que trata la determinación y el enunciado, la *adaequatio*, caracteriza lo que mentamos, en general, con la verdad del enunciado [...]” (Heidegger, 2007, pág. 12)

ilustrar mejor la manera en la que (lógicamente posible) pudo haberse dado la adquisición de lenguaje por medio de conceptos en una etapa temprana de las personas.

El niño del ejemplo que se ha utilizado aquí no es que estuviera equivocado cuando en lugar de colocar el objeto sobre la mesa lo coloca en la cama, es decir, ¿Qué pasaría si se hiciera el experimento de tratar de ser como niños? Habría que jugar con esto y tratar de hacer como hacen los niños, esto es, mirar las cosas del mundo libre de percepciones dadas, como niños. Ser como niños significa no tener conceptos dados o en términos husserlianos se diría no ver las cosas como objetos dados, es decir, jugar a no tener conceptos dados porque los objetos dados parecen encerrar a la conciencia en una realidad dada, de ahí que la expresión que Jean Hyppolite, filósofo de origen francés contemporáneo de Sartre, ocupa de “salir de sí misma” (Hyppolite, 1992, pág. 6) para referirse a la conciencia, es una manera de interpretar la salida del cerco conceptual del lenguaje, o mejor dicho, escapar a todo ese bagaje de conceptos dados. Ahora que se ha escapado la conciencia, pues hay que recordar que al aplicar una parentización se accede a las cosas tal como son, la conciencia ya es libre y aquí cabría preguntarse ¿libre para qué?, a lo que se puede responder, libre para buscarse a sí misma. Ahora bien, continuando con el ejemplo del niño, este ha construido ya una imagen mental del objeto llamado mesa y cada vez que deba referirse a tal objeto trabajará con una imagen preconcebida, pero no lo que es una mesa en sí. Su conciencia estará circunscrita por imágenes mentales de objetos dados.

Lo que se está observando con esto es que una vez que las personas han aprendido a designar los objetos del mundo a través del lenguaje que se les ha enseñado, han dejado de conocer a los objetos tal y como son, esta es una especie de hábito o costumbre que a simple vista parece normal. Respecto a esto último Husserl pone como ejemplo la costumbre de decir que el sol sale por el oriente, como si la tierra no girara y fuera el sol quien gira entorno a ella; en su libro *La Tierra no se mueve*, se trata este problema de la forma en que se vive aparentemente de

manera inconsciente como atrapados por el hábito. Así, si alguien dijera la palabra ‘mesa’, por ejemplo, cada una de las personas que la escuchen pensarían muy probablemente en algún tipo de mesa, de tal o cual material, para comer, para jugar o trabajar, etc., aunque en realidad solamente son nombres y no el objeto descrito.

Es así que con el método de reducción trascendental que Husserl proponía lo que se intentaba era asir al objeto pero de forma lógica. Que el objeto se presentara tal como era implicaba un desahogo de contenido mental o, en términos más husserlianos se diría, un poner entre paréntesis. Entonces, la cosa puesta frente al sujeto llamada mesa ya no es más una mesa, se han detenido los conceptos y estos a su vez han detenido a los juicios (al contenido de los juicios) para dejar revelado al ente tal como es, en otras palabras, se ha develado ya al ser del ente. Y esta es la metafísica *en la epojé* de Husserl.

3.2 La metafísica *de*⁹ la *Epojé* de Husserl

Ahora que se ha visto a groso modo como es que la noción de *epojé* está implicada en el existencialismo de Sartre y a partir de la cual se ha construido un puente hacia su noción de libertad, noción que por cierto ayudará en los capítulos siguientes para entender mejor porqué o de qué manera el existencialismo contiene en sí una base formativa, cabe detenerse un momento para indagar un poco mejor qué es aquello que entrega la *epojé*.

Así pues, hay que preguntarse ¿Cuál es la forma que debe tener un objeto para poder decir que está en una *epojé*? Esta pregunta es la que da paso a este apartado en el que se sugiere que

⁹ De parte de quien: la metafísica que se hereda o recibe de la noción de *epojé* de Husserl, puesto que es a partir de la *epojé* que se accede al ser del objeto (ente), no es que reducir el fenómeno que se presenta encamine al estado o actitud llamado *epojé*, sino que estos (la reducción y la *epojé*) están íntimamente relacionados gnoseológicamente hablando. Si bien es cierto que no pueda decirse que sean lo mismo, tampoco podría decirse que son dos cosas diametralmente distintas, de aceptar esto último estaríamos en el campo de la lingüística no de la fenomenología.

hay una metafísica *de* la *epojé* porque la *epojé* de Husserl, parece que revela al ser. Pero ¿cuál es la forma? Se preguntó antes, es decir, observándolo mejor, por la naturaleza de la *epojé* como método de reducción trascendental, no parece que sea en la forma en la que deba recaer la responsabilidad de abrir paso a la comprensión del ser, o en otras palabras, no parece que sea en la forma en donde deba recaer la responsabilidad de decir si se está o no en una *epojé*, por esto mismo es que a primera vista la pregunta antes hecha de ¿cuál es la forma que debe tener un objeto para poder decir que está en una *epojé*? Parece que no está bien formulada ya que puede parecer que la pregunta se refiere a que al preguntarse por la forma y asignarle la función de que por sí misma determine que esté o no en una *epojé*, sólo está hablando de la posibilidad ideal de un objeto. Pero la pregunta antes hecha se refiere más a preguntar por la forma en el sentido de ver si hay algo más aparte de la forma del ente por lo que pueda preguntarse que permita estar o no en una *epojé*. Así pues, lo que parece que la *epojé* nos da es al ente tal como es y por lo tanto lo que se encuentra es al ser, pero por el sólo hecho de darse esta relación fenomenológica entre el ser y el ente, que devela el ejercicio de la *epojé*, estamos en la esfera ontológica ya que aquí surgiría una pregunta, la de **¿qué es lo que nos da en realidad la *epojé*, el ser del ente o el ser que percibe al ente?** Aunque con esta última pregunta no sería más que volver a problematizar ya sea a partir de un idealismo o un materialismo. Entonces ¿qué es lo que hay entre la *noesis* y el *noema*?¹⁰ Lo que queda, según parece, es una correlación. Y este *estado* de correlación al parecer es la *epojé*. Con esto se hace notar que si se hace una reducción trascendental entonces ésta *epojé* nos entrega al ser, y si a lo que se accede es al ser entonces ¿no se está hablando de una postura

¹⁰ Noesis: Tiene que ver con la actitud del pensamiento en la intensionalidad. Es el objeto inmanente del pensamiento. Noema: El objeto hacia el cual se dirige el pensamiento. En su trabajo de hermenéutica y fenomenología, Lozano Díaz Vicente dice que, “En realidad, la relación noesis-noema es la mera descripción rica de un acto único e insoluble, la vivencia (*Erlebnis*), en la que hay un «darse cuenta de algo», y en donde noesis designa el «darse cuenta de», el elemento subjetivo o propio de la conciencia en cuanto tal, y el noema designa el «algo», el término objetivo.” (Díaz, 2006, pág. 23)

ontológica previa? Por lo tanto, la reducción trascendental parece que tiene fundamento ontológico, lo cual se tratará mejor en el apartado siguiente.

A lo que se está apelando aquí, al observar un poco más de cerca la reducción trascendental de Husserl, es a considerar que la *epojé* no es consecuencia lógica de una metafísica del objeto, sino que, a partir de la *epojé*, se accede a la metafísica del objeto. Es decir, es la aparición lógica del ser del objeto. Con esto se tiene que, por un lado, está la *epojé* como estado de relación y por el otro lado está la aparición lógica del ser del objeto (su metafísica); esto significa que hay una interrelación, relación, vínculo o correspondencia entre el *estado* de percepción y el ser del objeto percibido. Entendiéndose como metafísica del objeto a lo que tiene que ver con su ser, se puede entender la *epojé* como un *estado* que guarda en sí el procedimiento mediante el cual queda revelado dicho ser.

Ahora, algo muy importante de mencionar aquí es que la *epojé* como esa especie de “poner entre paréntesis la realidad” exige un desalojo de contenido mental que tenga que ver con el objeto. Todo contenido mental que tenga que ver con tal objeto no es sino una superposición imaginaria de conceptos que lo definen, pero no es el objeto. De ahí que la *epojé* es tomada aquí como herramienta epistémica para acceder al ser del objeto.

3.3 Heidegger; la ontología de la *Epojé*

Sin embargo, lo que se puede ver con la ontología de Heidegger es un cambio muy interesante, pues la lógica, vista desde la teoría de Heidegger, queda subordinada (por decirlo de una manera) a la ontología. Esto quiere decir que es previa la postura existencial, es decir, antes del vínculo lógico para Heidegger está el vínculo ontológico, puesto que finalmente la reducción

trascendental a la que llevaba la *epojé* ya no era solamente la captación a nivel lógico como se puede apreciar en Husserl:

“la conciencia tiene de suyo un ser propio, que, en lo que tiene de absolutamente propio, no resulta afectado por la desconexión fenomenológica. Por ende, queda este ser como “residuo fenomenológico”, como una región del ser, en principio *sui generis*, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia –de la fenomenología.

Únicamente por obra de esta evidencia intelectual merecerá la *epojé* “fenomenológica” su nombre, poniéndose de manifiesto la ejecución plenamente consciente de la misma como la operación necesaria para hacernos accesible la conciencia “pura” y a continuación la región fenomenológica entera.” (Husserl, 1962, pág. 76)

Esta *epojé*, como hemos visto, era un poner entre paréntesis al objeto, siendo un objeto se necesita asirlo lógicamente; hasta aquí todavía estamos en el campo de la fenomenología de Husserl. Lo que Heidegger agrega en su fenomenología es la parte ontológica:

“Al “ser ahí” es inherente con igual originalidad –como un ingrediente de la comprensión de la existencia- esto: un comprender el ser de todos los entes de una forma distinta de la del “ser ahí”. El “ser ahí” tiene, por ende, la tercera preeminencia de ser la condición óntico-ontológica de la posibilidad de todas las ontologías. El “ser ahí” se ha mostrado, así, como aquel a que se debe preguntar ontológicamente con anterioridad a todos los demás entes.” (Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 1971, pág. 23)

Siendo así, se puede decir que estamos ya ante una postura existencial. Una forma de explicar por qué en la *epojé* de Husserl hay una preeminencia de la postura ontológica es porque para dar cuenta de la existencia de las otras cosas del mundo o dicho de otra manera, de los otros entes, primero se tiene que dar cuenta de la propia existencia, es decir, descubrir por medio de la *epojé* al ente tal cual es y que por lo tanto queda develado su ser, o sea el ser del ente, no es posible si antes no se descubre el hombre mismo como ente, esto es, si antes no se descubre en su

propia existencia para dar cuenta luego de la existencia de los demás entes. De ahí que sea o pueda considerarse previa la postura existencial ontológica. Como se puede observar se ha encontrado ya un puente que lleva de la *epojé* de Husserl al existencialismo sartreano puesto que la postura existencial que se observa en Heidegger permite tal vínculo¹¹.

Ahora, continuando con lo anterior, hay que aclarar por qué se está diciendo que ya se está ante una postura existencial, primero, recordando que el procedimiento de la *epojé* o método de reducción trascendental inicia con una parentización para llegar al objeto tal como es; recordando ahora lo que sucedía en el círculo de la comprensión de la hermenéutica que era la suspensión de juicios ¿acaso una parentización no es una suspensión de juicios? es decir, la fenomenología de Heidegger coloca al ser del hombre como el lugar donde se gesta tal reducción trascendental para llevar a cabo la parentización o suspensión de juicios. Aquí se ha mencionado ya la hermenéutica porque cabe recordar que en la hermenéutica moderna su base es fenomenológica.

Se está trabajando ya en la esfera de lo ontológico. La postura existencial clarifica la teoría de Husserl; lo que ha sucedido es que el mismo estado de conciencia al que se accedía con su reducción trascendental, es el mismo estado que, visto desde la teoría de Heidegger, resulta al aplicarla, pero al hombre mismo, es decir, es el momento en que el hombre como ente se pregunta por su ser. En las investigaciones lógicas Husserl hablaba de que hacía falta algo más fundamental en las ciencias. Por eso es que, al parecer, esta carencia de la que Husserl hablaba quedaría subsanada desde el campo de la ontología, pues la postura existencial del *Dasein* es lo que Heidegger muestra como tal fundamento.

¹¹ El residuo fenomenológico es la evidencia intelectual de la aplicación de la *epojé* para Husserl, sin embargo, habría que ver si no es más bien una evidencia existencial, ya que el ser, desde el punto de vista de Heidegger, es una inferencia ontológica en el sentido de que comienza con la pregunta por el ser, pero esta es ya un posicionamiento que se comprende, que ya se comprende de alguna manera en el hombre mismo.

3.4 Sartre; la descripción desde la *Epojé*

Ahora, es importante verificar la manera en que Sartre hace de sus novelas escenarios en los cuales retrataba tal estado al que Husserl llamó reducción trascendental. Sartre lo mismo que Heidegger representan una postura ontológica, no lógica, es decir, que la manera de acceder al ser que tenía para Heidegger el *Dasein*, puede ser observado en su accionar a través de la descripción. Es decir, la descripción, es el medio para expresar la manifestación fenomenológica desde el lenguaje. Es, en otras palabras, herramienta ontológica.

El lenguaje es un vehículo en el cual montamos los significados; mientras que para Wittgenstein muchos problemas de la filosofía no eran sino sólo problemas de gramática, en otras esferas como la semiótica ya se estudiaba la relación que el ser humano guarda con el símbolo. Las palabras son símbolos y cada símbolo remite a un significado, pero la relación de signos es lo que nos da las ideas. El pensamiento puede entonces considerarse una concatenación de signos o una serie de signos relacionados. Schleiermacher, precursor de la hermenéutica moderna hablaba del círculo de la comprensión: de la parte al todo y del todo a la parte (Gadamer, 1998, pág. 63). Por ejemplo, una palabra que tiene un significado, que a su vez es en conjunto con otras palabras una idea, luego un pensamiento, etc. De esta manera la descripción nos lleva al ser, pero no cualquier descripción sino la que se lleva a cabo desde la *epojé*.

Así pues, si la *epojé* puede considerarse una herramienta epistémica, la descripción puede entonces considerarse también una herramienta, pero en este caso es ontológica. La *epojé* necesita un ente, la descripción también. Si describir un objeto desde la *epojé* es hacer una transcripción fenomenológica, la descripción está subordinada a la *epojé* entendiéndose la *epojé* como se explicó antes, es decir, como estado de correlación. Por esto es que se ha dicho que la descripción es una herramienta ontológica. Qué es lo que hacen los poetas sino describir el ser; la

manera en la que se problematiza algo como un asunto filosófico o científico es describiendo el problema; si las necesidades del ser humano se describen, entonces ¿sólo son lenguaje? ¿Solamente son problemas gramaticales? No parece que lo sean. La descripción tiene su campo de investigación en lo ente, desde lo ontológico. A quién describe es al mundo, al ente, a la *res extensa*. La descripción entonces se vierte en un en sí (ser de lo ente), lo que quiere decir que el ser lleva a cabo la descripción para sí mismo. De ahí que describir un objeto desde la *epojé* es hacer una transcripción fenomenológica.

Por otro lado, cuando se habla de la *epojé* pero aplicada al Yo, encontramos que a través de la suspensión de juicios a lo que se accede es al ser del Yo, pero no necesariamente se debe considerar que se tenga que hacer una descripción de este ser, sino que a lo que llevaría es a un estado de conciencia. Para articular ya ésta *epojé* husserliana con la noción de libertad de Sartre falta decir que el método de reducción trascendental permite, como herramienta epistémica, desmantelar el ser del ente colectivo o ente social que, como se vio en el apartado precedente, en algún momento se inculcó en el hombre, puesto que, retomando el asunto de que el individuo es producto de una acción colectiva, la *epojé* se muestra como herramienta epistémica mediante la cual se puede aplicar una suspensión de juicios para acceder al ser del Yo, puesto que ya se dijo que el ente colectivo se inculcó en el hombre y lo que éste tiene no es un ser auténtico sino el ser dado por el ente social a través de la tradición, costumbres, creencias, cultura, etc. Siendo así, la suspensión de juicios tendría que ver con lo que el individuo *es*, con lo que el hombre *es*. No hay que perder de vista que esta es una forma de liberar al hombre de su realidad dada, o más exactamente de su ser dado, y con esto se muestra ya la potencia del existencialismo ateo de Sartre puesto que es el hombre, según este existencialismo, el que debe darse a sí mismo su ser, abandonando ya el ser dado que el ente social o colectivo le impuso desde niño.

El terreno que se muestra ahora es un terreno fecundo para gestar un nuevo ser partiendo de una posición existencial debido a que el primer paso para abandonar ese ser dado es preguntarse por el propio ser y desprenderse de lo que supuestamente el hombre es. Por esto es que más adelante se verá que el hombre se hace a sí mismo, pero esto no puede pasar si primero no se detiene el contenido de los juicios que conforman la identidad individual que, como la alegoría de la caverna, sólo son sombras lo que las personas ven de sí mismas, no lo que realmente son, en este punto se hablaría ya de una mente obnubilada. El existencialismo se coloca por lo tanto en un plano cognitivo desde donde el primer objetivo es darse el hombre mismo su propio ser, o sea su ser auténtico. De ahí que se esté articulando ya la noción de *epoché* de Husserl como herramienta epistémica con la noción de libertad de Sartre, puesto que un resultado de esta aplicación de la *epoché*, como parentización aplicada al Yo, es la náusea que Sartre interpreta a partir de la angustia kierkegaardiana como el momento en que el hombre se percató de que es libre pero que, sin embargo, no sabe qué hacer con esta libertad.

Así pues, el ser del Yo queda suspendido en una nada, ya que hay que recordar que la esencia de la *epoché* es vaciar los conceptos preconcebidos o suspender el contenido del juicio, entonces esta nada es una nada en la que el ser del Yo cae (en el tercer capítulo se observará que esto es el desnivel del que Sartre habla en *El ser y la nada*), puesto que sólo así podrá verse como es. Y mirarse como es devela el punto cenit de la doctrina existencial: ser libre. Pero cabe decir que esta es la más radical de las libertades pues es una libertad que parte desde lo ontológico y por ontológico se debe tener el momento en que el ente llamado hombre queda inscrito dentro de la infinitud puesto que lo que hay entre el ser y la nada es el tiempo. Por esta razón el tiempo es lo que posiciona al hombre que como ente se pregunta por su ser.

Ahora, lo que hay que ver es el valor de la doctrina filosófica de Sartre que propone como meta al hombre auténtico. Pero no es esto un asunto trivial ya que la pura aplicación de la *epoché*

hacia los entes del mundo implica un verdadero esfuerzo cognitivo, hay que imaginar el esfuerzo que requiere aplicar esta *epojé* al hombre como ente. Por esto mismo es que se mencionó antes que las bases teóricas del existencialismo ateo pueden considerarse un método heurístico.

Con esto, se espera haber logrado el objetivo de este punto que era mostrar una línea de continuidad que se puede ver en la reducción fenomenológica a partir de la fenomenología de Husserl y hasta Sartre, sin dejar de considerar a Heidegger como eslabón intermedio de esta cadena. Sólo queda decir al respecto que el fundamento metafísico de la *epojé*, como fundamento en el hombre, pasa a tomar un sentido ontológico o existencial, es decir, la intuición original de Husserl sufrió cambios, pero como herramienta epistémica pudo adecuarse a los giros teóricos del existencialismo sartreano.

Era importante mostrar la línea de continuidad de la *epojé* como método de reducción trascendental vista como un fundamento del existencialismo sartreano ya que ahora se hará un acercamiento a la noción existencial de tiempo, pero lo más importante que no se debe olvidar es que la libertad sartreana es el producto de la aplicación de la *epojé* al sujeto. Si la nada está en el todo entonces está también en el hombre mismo, es decir, si se aplica una parentización al Yo se hace un desalojo de contenido del juicio. Con esto ahora estamos mirando ya de frente al rostro de la nada. He aquí la libertad sartreana a la que también suele llamarse libertad radical.

4 Acercamiento a la noción existencial de tiempo

A modo de resumen hay que ver lo que se tiene hasta aquí. Ya se tienen algunos elementos importantes, en cuanto a nociones, que muestran un poco aquello que puede considerarse los fundamentos teóricos del existencialismo ateo de Sartre, ya que otra cosa importante que se había pretendido cubrir en un inicio era el de hacer un estudio de dichos fundamentos para poder

observar al existencialismo ateo sartreano más allá del enfoque trivial que de esta doctrina se tiene. Pero apenas se han visto dos de tres temas que se intentan mostrar en este primer capítulo, que son la noción de ser y de ente que se revisó al inicio, incluyendo el origen del problema del ser que se dio en la antigüedad, y la noción de *epojé* de Husserl, puesto que son nociones fundamentales para adentrarse en el estudio del existencialismo. De la misma manera hace falta ver ahora la noción de tiempo porque tener un acercamiento con la noción existencial de tiempo proveerá el sustrato necesario para comprender la noción de libertad de la que se estará hablando en los siguientes capítulos. Sin embargo, antes de revisar esta noción existencial de tiempo se hablará de aquello que la hace posible, o sea, se hablará de la importancia del descubrimiento ontológico del hombre sobre sí mismo, es decir, ¿el ser ahí heideggeriano tiene aplicación realmente? Con esto lo que se quiere es analizar la postura existencial que se ha develado al revisar, en el apartado precedente, el posicionamiento del ser del hombre que surge cuando el mismo hombre aparece como el único ente capaz de preguntarse por su ser, posicionamiento que abre hacia el ser ahí heideggeriano, pues hay que ver si ésta postura existencial realmente ha tenido aplicaciones. No hay que perder de vista qué es lo que se está siguiendo aquí, hay que recordar que lo que se está siguiendo es el estado existencial. Por eso es que, como un ejemplo de lo que la postura existencial da como resultado, o mejor dicho, como uno de sus resultados, es el que se puede notar con la hermenéutica como arte o ciencia interpretativa moderna, la cual es provista de una herramienta epistemológica fundamental: la interpretación fenomenológica. Lo que se está diciendo es que la postura existencial, como estado, al ser aplicada en la hermenéutica moderna logró que ésta, como teoría de la comprensión, propusiera un método universal de la interpretación basado en la fenomenología. Pero ¿por qué para hablar de existencialismo ateo primero hay que hablar de hermenéutica? La respuesta es, porque hay que recordar que el ser es en el tiempo, esto quiere decir que, en palabras del propio Heidegger, “el ser sólo resulta

apresable cuando se mira al tiempo, no puede la respuesta a la pregunta que interroga por el ser consistir en una proposición aislada y ciega.” (Heidegger, 1971, pág. 29). Y en este apartado lo que se pretende es un acercamiento a la noción existencial de tiempo, aunado a que la intención no es hablar de hermenéutica sino de la postura existencial que subyace en ella, pero con el único fin de mostrar que un cierto estado que el hermeneuta adquiere al aplicar la fenomenología heideggeriana es el umbral parmíneo de la revelación en el que ser y estar son una misma cosa a la vez. Estamos ante una postura existencial netamente, de ahí que para Heidegger la constitución del hombre es óntico-ontológica. Así pues, es a la postura existencial, como estado, al cual se estará haciendo alusión en este apartado. De la misma manera otra pregunta sería ¿por qué se está hablando de fenomenología? A lo que habría que responder diciendo que hablar de fenomenología es hablar del existencialismo, ya que en el existencialismo aparece la fenomenología aplicada, por esto es que fue necesario observar antes la noción de epojé. Estos son los campos de la fenomenología y no pueden quedar a un lado de estas revisiones que se están haciendo. *La Náusea*, por ejemplo, es una novela filosófica que no se puede entender muy bien si no se tienen bases como la fenomenología.

Así pues, el tema que a continuación se va a presentar responde a la inquietud de haber observado en las diferentes nociones de *círculo de la comprensión* de la hermenéutica presentadas por Gadamer en su libro *Verdad y método II*, una cierta peculiaridad que actúa como punto de convergencia de estas y que se observa en la noción de tiempo, ya que el tiempo posiciona al hombre, desde el punto de vista heideggeriano, en un ser ahí o ser en el tiempo. Si se es en el tiempo es porque el tiempo funge, al parecer, como un fenómeno interno que se auto-intuye. De la misma manera el ser se intuye desde la posición que el hombre, como ente, tiene en el mundo.

Como se hablará de lo que Heidegger llamó *Dasein*, es necesario explicar que se refiere al hombre como ente, pero es muy importante decir que no es sólo un simple ente, sino que es el único ente capaz de tener consciencia de que es un ente, es decir, tener consciencia de su *estar ahí* en el mundo. *Dasein* es pues entendido como el momento de tener consciencia de sí mismo el hombre como ente. Lo que tiene que ver con la hermenéutica es que la interpretación que Gadamer utiliza para desarrollar la noción de círculo de la comprensión parece que parte de un momento o pre momento en el que parece que es el *Dasein* el que está accionando; lo mismo que en la interpretación de círculo de la comprensión de Schleiermacher. De ahí que ha parecido importante hacer mención de esta peculiaridad entre la interpretación del círculo de la comprensión de Gadamer, Schleiermacher y Heidegger, puesto que aquello que subyace en los tres es el tiempo como momento de posicionamiento del *Dasein*. Es así que el *Dasein* también opera en la libertad sartreana. De ahí la importancia de acercarse a la noción existencial de tiempo.

Siendo así, se pasará primero a revisar lo que se ha llamado aquí el *modus operandi* del círculo de la comprensión de la hermenéutica en donde se observará la manera en que, a juicio personal, las tres definiciones del círculo de la comprensión en la hermenéutica moderna llegan a tener en el fondo ese punto de convergencia antes mencionado: el tiempo. Y luego de observar por qué es que parecen convergir, se pasará a un segundo momento en el que se tratará de hacer un acercamiento a la manera en que el tiempo es base o parece ser la base en la interpretación de la hermenéutica, pero tomada como postura existencial, ya que este acercamiento a la noción existencial de tiempo completará este primer capítulo en el que se trataron algunas nociones que parecen fundamentales para conocer más de cerca el existencialismo ateo de Sartre.

4.1 El *modus operandi* del círculo de la comprensión en la hermenéutica histórica

Durante el estudio que se hizo del círculo de la comprensión en *Verdad y método* II de Georg Gadamer, la teoría hermenéutica predominante que al parecer se puede ver es la de Heidegger. Esto quiere decir entonces que la hermenéutica histórica que Gadamer propone, como teoría de la comprensión moderna, trata de dar sus explicaciones desde el campo fenomenológico pues al parecer, ésta se ha apoyado en la fenomenología o lo fenomenológico puesto que justamente la explicación, como producto de una buena interpretación hermenéutica, parte de un modo del ser. Posicionamiento que a juicio personal inicia tomando como base un momento ontológico que sólo se alcanza a partir de lo que Heidegger llamó *Dasein*, cuyo momento crucial llamado ser ahí se haya en el tiempo. Si bien no se está diciendo con esto nada nuevo, sirve en parte para tratar de entender la teoría de Gadamer y a la vez la noción existencial de tiempo a través de lo que Heidegger llamó el estar ahí, pero no solamente estar ahí sino ser consciente de ello. Luego entonces una vez que el *Dasein* se ha instalado en la esfera ontológica, el *Dasein* (parafraseando a Heidegger) deja de bordear el río y comienza a nadar (Heidegger, 2007, pág. 17), es decir, ya no cree que comprende sino que es la comprensión misma. Lo más importante de esto último es notar el momento de estar instalado en la esfera ontológica ya que este estadio de ser ahí es el mismo momento que en el existencialismo ateo de Sartre se utiliza para construir la noción de libertad.

Es importante tener en cuenta la aplicación de la fenomenología en el campo de la interpretación hermenéutica ya que se debe interpretar de alguna manera, se debe encontrar el acuerdo entre la tradición y los textos que se interpretan, pero ¿cuál es la mejor manera? No hay

un método¹² como lo que hoy se puede considerar método, pero hay bases teóricas que pueden fungir como método heurístico. Es en este momento en que ha parecido importante hacer la observación de una peculiaridad del llamado círculo de la comprensión, ya que se observa que sólo surte efecto desde la esfera del *Dasein*. Y ha parecido importante porque el fenómeno que sirve como posicionamiento ontológico es el tiempo, el cual puede verse en su aplicación fenoménica con la comprensión como proyecto. Es decir, el tiempo es visto como fenómeno intersubjetivo desde donde se posiciona el hermeneuta a modo de un ser ahí, y desde donde el cual avanza en la comprensión posicionándose cada vez en una nueva unidad de sentido comprendido, ya que este ser ahí queda inmerso en una inagotabilidad porque es el ser mismo quien hace la indagación. De ahí la importancia del sentido de la pregunta por el ser que Heidegger modificó en *El ser y el tiempo*.

Sin embargo, nuevamente se observa aquí que, para lograr hacer la traslación, es decir, el traslado al pensamiento del autor, se necesita de un tipo de posicionamiento por parte del hermeneuta en el que ya no se ve de lejos la interpretación ni la comprensión, sino que se es la comprensión y la interpretación misma. Y ser la comprensión y la interpretación misma es el momento ontológico que se necesita para alcanzar el acuerdo. Este, como fenómeno, funge como veta de estudio para el campo de la epistemología puesto que la validez de este acuerdo requiere de una epistemología especial apoyada incluso por la metafísica, aunque en este caso se estaría hablando de una metafísica subjetiva, ya que una de las primeras cuestiones que se tendrían que ver sería si el ser que se deja ver, a través de este acuerdo, es un ser que surge del ser del hermeneuta y del ser histórico que subyace en el texto o si el hermeneuta funge como un

¹² En el diccionario de la Real Academia de la Lengua Española puede verse la definición de método que dice: “modo de decir o hacer con orden”. Podemos agregar incluso que es un modo de hacer sistemáticamente una cosa. Sin embargo, cuando hablamos del ser, ya sea en la hermenéutica o en el existencialismo, el método es de tipo heurístico, puesto que hablamos de procesos internos o subjetivos cuyo alcance o desarrollo no competen más que al propio individuo en el sentido de que en la medida que perfecciona su existencia comprende el ser.

catalizador entre el ser histórico y el ser del acuerdo. Pero lo más importante aquí es ver el fenómeno que surge de la interpretación hermenéutica puesto que funge como veta de estudio y esta veta que se observa es la postura o estado existencial, de ahí la importancia de ver la hermenéutica.

Mientras tanto hay que observar ahora que, por otro lado, Gadamer nos muestra que con Heidegger se dio un giro en la hermenéutica respecto a las ideas de Schleiermacher, ya que para Heidegger, la interpretación debía estar libre de arbitrariedades y ocurrencias puesto que para él lo más importante no era demostrar que había un círculo sino que el círculo de la comprensión tenía un sentido ontológico (Gadamer, 1998, pág. 65). Sentido que tiene que ver con la elaboración de un proyecto de sentido. La comprensión como un proyecto está en una especie de constante rediseño debido a que la interpretación comienza con pre-conceptos que pueden ser sustituidos por conceptos más adecuados. Heidegger apela a una comprensión ontológica o lo que se puede decir en otras palabras, una comprensión desde el *Dasein*, como un constante proyectar desde el *Dasein* mismo, ya que este proyectar puede entenderse como un movimiento anticipatorio de la pre-comprensión que determina la comprensión del texto.

Es así que la forma de operar del círculo de la comprensión en la hermenéutica moderna se sustenta sobre una base existencial. Hay que aclarar que no se está tratando de decir que el existencialismo ateo de Sartre sea hermenéutica sino que es en la hermenéutica donde se puede observar con mayor claridad la noción existencial de tiempo como se observará a continuación.

4.2 El tiempo como fenómeno intersubjetivo en la interpretación hermenéutica

Pero ¿por qué es tan importante este ser histórico de la hermenéutica moderna? se preguntarán algunos, ¿qué tiene que ver con la postura existencial? Bueno, pues es importante debido a que si consideramos que la historia al pasar a la transcripción de la escritura, tiene un sentido, y que así la historia se puede reinterpretar, pues en este camino de la reinterpretación se puede conocer lo que quiso decir el autor, entonces puede considerarse a la relación que hay entre el autor, el lector y el texto mismo como parte del objeto de estudio de la hermenéutica histórica, y este estado de relación es el que interesa destacar, ya que, como se dijo en el apartado 2.1, la definición de ser que interesa conservar aquí, en este trabajo de tesis, es la definición ontológica que coloca al ser no como una simple relación del sujeto al objeto sino más propiamente como el *estado* de correlación y este estado es lo que permite decir que tiene mucho que ver con la postura existencial.

Hay que mencionar que este estado de correlación es el umbral existencial que se está analizando, puesto que este *estado* de relación debe tenerse como momento de *participación*, pero no hablando de participación como actividad externa al sujeto, sino que estos términos que se utilizan aquí sirven para hacer alusión al momento que se da cuando el hombre se percata de su existencia. Por eso se dice que está en estado de participación o que hay estado de participación, pues con quien participa el hombre es con el mundo como realidad. Y es así que, como se observará en el siguiente capítulo, se da su existencia.

Por otra parte, si para Gadamer, regresando con él, el prejuicio de la compleción era lo que hacía falta para captar el verdadero sentido del círculo de la comprensión, necesariamente era un momento anticipatorio, pero que partía desde la base del *Dasein*, de ahí que él le llamara anticipo de la compleción. Según este presupuesto “sólo es comprensible lo que constituye

realmente una unidad de sentido acabada” (Gadamer, 1998, pág. 67) y se mencionó que al parecer parte del *Dasein* porque cuando dice “no se presupone sólo una unidad de sentido inmanente que orienta al lector, sino que la comprensión de este es guiada constantemente por expectativas trascendentes que derivan de la relación de verdad del contenido” (Gadamer, 1998, pág. 67) y aquí trascendente no significa, según una opinión personal, fuera del individuo sino dentro del mismo, pero dirigido a alcanzar la comprensión a través del texto yendo hacia la esfera del pensamiento del autor. Pero ir hacia la esfera del pensamiento del autor no es trasladarse hacia su época y buscar un equivalente lógico ni semántico de los conceptos que utilizó, sino que el pensamiento del autor está ahí, en el texto, a modo de un ser histórico que debe de ser explorado por el ser mismo del intérprete que al encontrarse se identifican y eso es lo único que la da validez al conocimiento de la comprensión pues parte del mismo *Dasein*

El ser del intérprete que busca la concordancia a través de los textos con el ser del escritor o autor de tales textos, se da en un momento al que se le puede llamar ontológico en el que el tiempo no debe considerarse una especie de laguna, fosa, o noche, sino base o fundamento para el conocimiento del hermeneuta ya que éste, o sea, el tiempo como fenómeno intersubjetivo, permite el posicionamiento desde el cual el círculo de la comprensión opera, pues no es trasladarse al pasado propiamente hablando sino captar el ser histórico desde un aquí y ahora. Experiencia existencial que denota el accionar por parte del intérprete, como ente, en un campo de relaciones que se da entre el mismo intérprete el texto y el autor.

Respecto a lo anterior, dos preguntas más ¿qué significa esta postura existencial? Y ¿Por qué el tiempo es tomado como base? Bien, pues se ha de decir que esta es una postura o punto de vista existencial considerando un aquí y un ahora puesto que el sentido del ser se da en el tiempo, el *Dasein* se da en una temporalidad, es decir, se da en el tiempo, el cual (el tiempo) está posicionando al hombre que como ente se pregunta por el ser. Cabe recordar lo que Heidegger

decía en *El ser y el tiempo* respecto a la pregunta por el ser, “El *Dasein* es ónticamente lo más cercano a él mismo, ontológicamente lo más lejano, pero, sin embargo, preontológicamente no extraño” (Heidegger, 1971, pág. 26). Esta misma preeminencia óntico-ontológica del *Dasein* surte efecto por analogía con lo que Gadamer menciona: “El puesto entre extrañeza y familiaridad, que ocupa para nosotros la tradición, es pues, el *inter* entre la objetividad distante contemplada en la historia y la pertenencia a una tradición. En ese *inter* está el verdadero lugar de la hermenéutica.” (Gadamer, 1998, pág. 68). Aquí, en esta analogía, se puede observar que la objetividad distante contemplada en la historia de la que Gadamer hablaba, funge como un momento ontológico puesto que se pregunta por ella, se interpreta; la pertenencia a una tradición funge, en esta analogía, como un momento óntico, pues se está ya en ella, y el puesto entre extrañeza y familiaridad como un *inter* es preontológico, porque es el momento en que se direcciona hacia la comprensión misma.

Así pues, se observa que el sentido del ser se da en el tiempo ya que el tiempo actúa posicionando al hombre que como ente se pregunta por el ser. Pero lo importante es ver aquí que este posicionamiento en el tiempo otorga una comprensión pura, es decir, se ha construido un vínculo del ser al ser, o en otras palabras se puede decir que se crea un vínculo del ser del hermeneuta al ser histórico del autor de un texto que refleja el ser de la historia. Y se dice que en este punto hay una comprensión pura puesto que se lleva a cabo la suspensión de juicios.

Ahora lo que hay que ver aquí es que en esta suspensión de juicios se vuelve a encontrar el procedimiento propuesto por la *epoché* de Husserl: una parentización. Pero aquí en este caso se estaría hablando de una parentización del Yo, es decir, del sujeto. La postura existencial que se intenta mostrar yace en el *estado* de paréntesis. Esto es muy importante porque ese estado de paréntesis es hacia donde se quiere dirigir la atención pues así como en la hermenéutica en que se encuentra un estado de parentización cuyo objeto o ente al cual dirige el estudio fenomenológico

es la historia, de la misma manera en el existencialismo ateo lo que se aplica es un estado de parentización, es un estado de parentización pues el hombre *es*, pero también *es* su propia nada. Esta nada se presenta como nulidad, pero necesariamente tiene que ser nulidad de algo, o sea, es la nulidad del hombre sobre sí mismo. Por esto es que en el apartado anterior se había mencionado que, en la epojé, para Heidegger, la preeminencia era ontológica pues parece que es previa la postura existencial del ser ahí. Regresando al punto, esta nada no debe tomarse como una polaridad negativa, es decir, no es que sea lo oscuro del ser sino su complemento (por decirlo de alguna forma). Se tiene la idea de que la nada es la antípoda de lo que es asible racionalmente hablando, pero la suspensión de juicios es también, de cierta manera, una nada, y tal parece que el ser se ve mejor desde la nada. La nada como estadio devela al ser, Sartre decía que la nada necesita al ser, la nada es sostenida por el ser, pero el ser no necesita a la nada, se sostiene a sí mismo (Sartre, 1998, pág. 56), no obstante lo que es menester señalar aquí es lo que hay entre ambos, y ¿qué hay ahí en medio de ambos? ¿Qué hay ahí en medio del ser y la nada?, entre estos está el tiempo; como se puede observar nuevamente aparece como fundamento el tiempo. Por eso es que el hombre *es* en el tiempo, sin embargo, para poder ser en el tiempo el hombre tiene que ser primero una nada porque sólo al negarse a sí mismo accede al ser, y lo que posiciona al ser ahí es el tiempo, por lo tanto, si se pregunta ¿qué hay entre el ser y la nada? Lo que hay es el tiempo. Es muy interesante esta noción existencial de tiempo en la que se nota que, primero, el fenómeno del tiempo es intersubjetivo; segundo, que es un fenómeno que se intuye.

Es así que a través de la hermenéutica moderna se ha mostrado cómo es que opera el círculo de la comprensión que, como ya se ha visto, tiene como base el fenómeno intersubjetivo del tiempo, ya que en la hermenéutica el tiempo no es visto como una especie de noche interminable, sino que es visto como aquello que permite una postura o estado existencial. Por esto es que se dice que parte desde el *Dasein* heideggeriano. De ahí la importancia de mostrar

esta noción de tiempo pues revela cómo en el fondo lo que subyace es este estado existencial. Así pues, de esta forma ya se puede entender porque en la noción de libertad también está involucrada la noción de tiempo de la manera en que se acaba de revisar, puesto que, como se observará en el siguiente capítulo, la libertad sartreana también parte, lo mismo que el tiempo como fenómeno intersubjetivo, de un estado de participación entre el hombre y el mundo que devela al ser.

CAPÍTULO II

LA ESTRUCTURA TRIÁDICA DEL EXISTENCIALISMO

5 El existencialismo en la praxis

Ahora, el tema de este segundo capítulo es observar la manera en cómo se manifiesta esto que se ha llamado el estado existencial, es decir, cómo es que las bases del existencialismo sartreano que se han visto en el capítulo previo tienen ahora una aplicación pero ya dentro del mundo, en una realidad que comprende al hombre mismo, al ser del hombre y a esta realidad que, como mundo circundante, está ahí. No obstante, y he aquí algo muy importante, no hay que olvidar que el problema que se describió en el primer capítulo apartado 2.2, en donde se habló de la teoría de Durkheim respecto a que el individuo es producto de una acción colectiva, sigue siendo el vértice del problema sobre el cual gira esta tesis, pero ya desde el punto de vista filosófico, ya que esta realidad antes mencionada se presenta, para el existencialismo sartreano, como una negación que, como ya se verá, es una negación necesaria para entregar algo a lo que se le puede llamar la afirmación del ser ante ese mundo o realidad dada. En otras palabras, la antes mencionada acción colectiva sobre el individuo puede considerarse parte de esa realidad dada y la afirmación del ser es a la vez negación de tal realidad o mundo dado. Afirmación del ser del hombre que implica la praxis y el acto de la voluntad pura que otorgan el carácter formativo del existencialismo sartreano por el que aquí se apela.

Este capítulo se lleva a cabo debido a que en el afán de hacer una indagación del existencialismo sartreano, que pretendidamente se ha tratado de hacer desde sus bases teóricas puesto que lo que interesa es verlo desde sus fundamentos y no sólo desde la superficie, ha provocado que esta indagación haya tenido que llevarse a cabo hasta el campo de la fenomenología, lo que probablemente hizo que el estudio de sus fundamentos que se propuso

hacer en el primer capítulo pudo haberle hecho parecer incluso una doctrina filosófica complicada, en el sentido de que su objeto de estudio, que es el ser, corresponde a lo que se puede considerar como algo inconmensurable. No obstante, dicha inconmensurabilidad, en el fondo, es lo que incluso da cierto mérito a esta doctrina pues no es una doctrina frívola ni superficial como algunos creen y como tal lo que se ve es que su único campo de aplicación está en la praxis, o en el compromiso con la humanidad, que se desprende de lo que ya se puede llamar una ética existencial pues es aquí, en esta ética existencial, la que transige o posibilita el carácter formativo de esta doctrina filosófica.

Dentro de esta aplicación del existencialismo ateo de Sartre que se ve en la praxis, el planteamiento del problema que se conecta con lo dicho anteriormente respecto a que no hay que perder de vista a la acción colectiva sobre el individuo como eje central, es el planteamiento del problema de cómo o de qué manera se accede a este estado o postura existencial, puesto que si ya antes se ha señalado incluso una especie de método, lo que hace falta ahora es tratar de esclarecer el lugar dónde se puede encontrar el umbral de acceso de este estado existencial que aquí, en este segundo capítulo, se observa en la llamada negación. Ya que se habla de negación hay que decir que Sartre coloca la nada como tal negación, y eso es lo que se observará con más detenimiento en este capítulo, pero abocado a la praxis, pues en el capítulo siguiente ya se verá que la contribución mayor del existencialismo sartreano está justamente en considerar a esta nada como fundamento de la negación que abre hacia la libertad como expresión máxima del ser.

Lo que se estaría aseverando con esto es que el ser del hombre es encontrado a partir de una negación pues la nada es otra forma de negación, pero no se podría decir propiamente que de una negación surja una afirmación sino más exactamente cabe decir que, de acuerdo a la lógica, para que una negación se convierta en una afirmación se requiere de otra negación. Es así que el ser del hombre, como afirmación, ha de surgir de una doble negación, y eso es lo que se tratará de

observar en este capítulo. Así pues, la justificación de este capítulo la da el hecho de que para el estudio del existencialismo ya se ha designado a este como conformado por una estructura triádica comprendida por el hombre, el ser del hombre y la realidad como mundo circundante, por tal motivo lo que se pretende es tratar de cohesionar ya esta estructura triádica en el campo de la misma praxis.

Este capítulo se ha dividido en sólo tres secciones que han parecido, para los fines de esta tesis, suficiente, ya que en la primera sección que comienza con el apartado 5.1, lo que se podrá observar es justamente esta estructura triádica de la que al parecer está conformado el existencialismo ateo sartreano pues es muy importante revisar ya desde aquí el carácter formativo que se le atribuye como doctrina. Luego, en la segunda sección o apartado 5.2, lo que se tratará de observar es la noción de voluntad que parece paso necesario para ir en busca del ser ya que, como se verá, para cambiar o para llevar a cabo un cambio de estado hacia la trascendencia se necesita estar instalados en una voluntad pura. Y finalmente, en el apartado 6, lo que se busca es hacer, luego de haber revisado la realidad y la praxis, la voluntad y las nociones fundamentales del existencialismo sartreano vistas en el capítulo 1, una exégesis de la novela existencial porque es en la novela y en los cuentos cortos donde Jean Paul Sartre vierte su teoría filosófica.

Ahora bien, el principal alcance de este capítulo es develar la afirmación del ser del hombre a partir de una negación y este sería uno de los méritos más importantes del existencialismo sartreano, ya que al designar la nada como una forma de la negación se está designando el punto más relevante como doctrina filosófica, ya que con Heidegger no se ve algo así. Esto es de vital importancia porque hay que recordar que en esta tesis se ha tenido la decisión de articular la *epoché* de Husserl con la noción de libertad de Sartre. Por otro lado, una limitante de este capítulo es que para el apartado 6.1, en el cual se trata de hacer una exégesis de la novela existencial, sólo se ha tomado un muy breve número de estas a manera de muestreo y no a modo

de agotar todas y cada una de las novelas existencialistas. Sin embargo, a pesar de ser breve el número de novelas seleccionadas reflejan muy bien la aplicación de la filosofía de la existencia como doctrina filosófica en el ámbito literario. De la misma manera, de forma breve se hará una revisión en el apartado final de la noción de hombre rebelde de Camus debido a que se encuentra cierto paralelismo con la noción de libertad de Sartre. Y no hay que olvidar que todo esto que se va a mostrar en este segundo capítulo sirve para observar mejor la articulación que se está haciendo desde la *epoché* de Husserl y el giro ontológico que se revisó en el primer capítulo, hacia la noción de libertad de Sartre, ya que una vez visto cómo se involucra el existencialismo o la postura existencial atea con la realidad, estaremos encaminados a considerar mejor lo que se puede llamar una ética existencial, puesto que el ser subyace a la conducta observacional como se verá en el último capítulo.

5.1 Realidad y praxis

En el capítulo precedente se han visto algunos de los fundamentos teóricos del existencialismo sartreano al que en muchas ocasiones se le ha tenido por ser una filosofía frívola o superficial, incluso para otros ni siquiera debería considerarse filosofía. Pero estas bases teóricas, como se decía, ya viéndolas como se han mostrado antes dejan ver un poco mejor la verdadera naturaleza de esta filosofía y por el contrario, luego de haber hecho esta revisión, lejos de catalogarla de frívola y superficial revelan cuál es la estructura en la que se mueve el existencialismo sartreano, como doctrina filosófica, que es una estructura que se podría considerar tríadica: el ser del hombre, el hombre y la realidad, cuyo lazo que une cada una de estas aristas se muestra como vínculo onto-epistemológico, puesto que no sólo es hacer señalamiento hacia el ser ni hacia la

postura ontológica que permite tal señalamiento sino también hacia la participación¹³ del hombre con la realidad inmediata que se le presenta. Sin embargo, el trabajo epistemológico de dar con aquella conciencia de la participación del hombre con la realidad inmediata es de principal interés para este trabajo de tesis pues ahí aparece justamente la base formativa de esta doctrina filosófica.

Respecto a lo anterior, si el hombre ha de tener una participación (ver nota a pie de página) con la realidad inmediata que se le presenta, siendo así, se ve con claridad un accionar por parte de esta participación en la praxis, es decir, el hombre en la praxis o el hombre en la acción. Por esto último es que en el cuarto capítulo se hablará de cómo, en el caso de Sartre, una libertad como la que él determina o señala subyace a la conducta observacional. Precisamente por este caso en el que el ser se manifiesta en la praxis es que se ha estado diciendo desde el inicio que el estudio del ser desde el existencialismo sartreano tiene una base formativa, aunado a que al hablar de ser y praxis se está hablando de realidad. El trabajo formativo estaría en ver qué tanto de toda esa realidad es una realidad dada. Por eso es que la situación o el ente que es llamado hombre en situación podría considerarse un objeto de estudio, porque es donde se manifiesta el ser, nuevamente se ve aquí al hombre, como ente, inmerso en lo que se llama realidad. Esto quiere decir que efectivamente la realidad es parte de esta estructura triádica antes mencionada de la que se conforma el existencialismo, y esto es lo que quizás ayudó a que la novela sartreana llegara a ser tan popular por la manera en que mostraba esta relación triádica, puesto que el existencialismo sartreano utilizó como un medio o vehículo para mostrarse el género literario de la novela o el cuento corto en donde la realidad es volcada en cuadros descriptivos lo cual, dicho sea de paso, es sumamente interesante para el estudio del lenguaje por la capacidad de darse a través de él experiencias fenomenológicas haciendo uso de la descripción.

¹³ Participación entendida como *estado* de correlación con el mundo. Tiene que ver con la postura existencial.

Así pues, la praxis está inmersa en la realidad, es decir, sin realidad no hay praxis, pues es una realidad que está ahí para todos, lo que se puede interpretar como que todos convergemos en esa realidad manifestada en la que cada uno de nosotros entra en el cuadro de percepción de los otros como un ente que se comunica y que se manifiesta en el campo de la misma praxis, pero la única manera de dar con ella, en algo a lo que ya se le puede llamar una ética existencial, es rechazando ésta realidad determinada o dada en la que convergen otros sujetos porque es una realidad que a la vez se muestra como límite, es decir, impenetrable por su carácter de dado. Esto es así debido a “que el para-sí surge en un mundo que es mundo para otros para-síes. Tal es lo dado. Y, por eso mismo, como hemos visto, el sentido del mundo está *alienado*” (Sartre, 1998, pág. 637). Por eso es importante considerar la realidad que en los cuadros descriptivos de la novela sartreana o existencial se deja ver, es decir, el momento en que la realidad ha dejado de estar afuera para el personaje y pasa a formar parte de sí (lo cual es el momento de la participación antes mencionada).

Debido a lo anterior y considerando que la realidad también es parte de la triada onto-epistemológica que se ha mencionado, la realidad, que es el mundo circundante, tiene una función que puede llamarse de acción catalítica, es decir, que es capaz de provocar un cambio de estado, pues sin esta realidad no se podría entrar en negación ya que, como se ha mencionado antes, la suspensión del contenido de los juicios es otra especie de nada, es una nulidad o negación sin la que no sería posible el ser ahí, lo que lleva al develamiento del ser. Pero una de las cuestiones que más llaman la atención es que esta realidad que participa respecto al ser tiene que estar en una actualización constante, de esto se sigue que la perspectiva temporal o perspectiva del tiempo rompe, desde esta constante actualización, con la noción ordinaria de pasado y futuro que habitualmente se maneja puesto que esta realidad se hace presente por medio de dicha participación.

Asimismo, ya que se ha nombrado a las novelas existencialistas, cabe decir que lo que se debe recuperar de estas es la parte subjetiva descrita de los personajes, la que en este capítulo es considerada como veta de estudio, pues en ésta se puede observar la manera en la que las nociones mostradas en el capítulo anterior están ya aplicadas dentro de la literatura existencial durante el desarrollo de una trama, en un diálogo, etc., donde lo único que se quiere es mostrar una cosa: que el hombre es libre y que ésta libertad a la que el hombre está destinado yace tan cerca, pero al mismo tiempo tan lejos.

Ahora bien, la revisión que se está haciendo en este apartado permite vincular ya las nociones trabajadas en el primer capítulo y perfilar hacia la conducta vista como una manifestación del ser, puesto que el ser si bien se manifiesta a través del lenguaje también hay que considerar que se manifiesta igualmente en la praxis ¿por qué? porque la existencia implica acto y lo que estudia el existencialismo es exactamente eso, un acto, es decir, es el acto de ser y estar al mismo tiempo, aunque este sería un acto puro puesto que, como se ha mencionado antes en el apartado en que se habla de la *epojé*, para dar cuenta del ser de los entes se tiene que dar cuenta del propio ser primero y la única manera es existiendo, esto es, dándose cuenta de que se está, pero este estado que se ha encontrado y que es a lo que se le puede llamar estado de ser y estar al mismo tiempo es una afirmación, pues es la afirmación del ser ante la realidad dada.

Así mismo, parece que la negación de esta realidad dada genera lo que Sartre llamó una náusea, pues hay que recordar que ésta náusea es para Kierkegaard el vértigo de la angustia, por consiguiente, la negación de la realidad dada es una especie de nada (puesto que es el vértigo de la caída hacia la nada). Esto es así pues esta nada es una negación, pero de lo dado, se está en estado de negar lo dado, pero no hay que olvidar que así es como se supone trabaja la *epojé*. Lo que hay que recordar es que se niega no lo real sino lo determinado o dado porque denota un límite. Esto sirve para ampliar la explicación de la manera en que opera la *epojé* pues lo que se

está mostrando con esto es un perfil más completo del momento de la participación que se supone sucede al aplicar la epojé, tomando en cuenta la realidad como catalizadora o que provoca un cambio de estado ya que es justo ella quien provoca la negación.

Se podría decir, continuando con lo anterior, que cada vez que se niega la realidad como determinada se afirma el ser, es decir, es la afirmación que surge de la negación de lo dado puesto que el ser no es, en el existencialismo sartreano, trascendente en el sentido de venir de afuera sino trascendente en cuanto a cambio de estado. Por eso el ser se afirma a sí mismo al negar la realidad dada, y se observa que el movimiento de traslación que se ha hecho es lo que se considera un cambio de estado. Nuevamente aquí se observa la triada de la que se habló antes: ser, hombre y realidad. Pero lo que se ve en esta triada es que la afirmación del ser está en la negación de los otros dos lo cual es así por lo siguiente, es una negación primero del hombre porque éste no nace siendo sino que el hombre es un proyecto como lo nombra Heidegger; en otras palabras, en la metáfora del artesano el hombre es su propio artífice puesto que es su único hacedor de sí mismo debido a que en sus propias manos tiene y moldea su destino, pues hay que recordar que aquello que tiene por ser no es sino lo implantado por la acción colectiva.

Luego, la segunda negación es de la realidad, ya que se puede decir que ésta realidad es elemento necesario para provocar un cambio de estado pues es el algo ante quien se afirma el hombre, aunado a que sin realidad no hay praxis y la praxis es a la vez un hacerse a sí mismo y un hacerse a sí mismo a través de la praxis es una afirmación del ser pues para hacer, en la praxis, antes el hombre debe negar lo dado. Al respecto, Sartre nos dice: “La libertad es un escapar a un comprometimiento en el ser; es nihilización de un ser que ella *es*. Esto no significa que la realidad-humana exista *primero* para *después* ser libre; simplemente, el surgimiento de la libertad se efectúa por la doble nihilización del *ser que ella es* y del ser en medio del cual es” (Sartre, 1998, pág. 598).

5.2 Voluntad

Ahora bien, que la realidad esté ahí no implica que por sí sola lleve a un nuevo estado de conciencia, pues hay que hacer notar que una consideración muy importante en el existencialismo es que esta realidad sólo es el mundo manifestado como una especie de solipsismo, es decir, es un mundo dado. Por esto es que Descartes hizo de la duda un método y al indagar un poco en los resquicios de la mente se encontró con la conciencia pura. Si la realidad está ahí y si el hombre es parte de esa realidad, no quiere decir que sea lo mismo ser parte de la realidad que participar de la realidad, pues participar de la realidad implica un estado de correlación con el ser, ya que realidad implica praxis, pero ésta a su vez de un modo de ser del cual se establezcan bases éticas y la base ética de una postura existencial es la que mejor se adecua porque de ésta postura existencial, hablando en el campo de la realidad y la praxis, hace que sea en el otro en donde recae primero el Yo, es decir, es reconocer otra conciencia fuera de la nuestra, es mirarse a través de los ojos del otro y desde el cual actuamos. Quizá falta decir que aquí se ve la noción de compromiso con la humanidad de la que Sartre hablaba pues “el hombre, al estar condenado a ser libre, lleva sobre sus hombros el peso íntegro del mundo; es responsable del mundo y de sí mismo en tanto que manera de ser [...] Esa responsabilidad absoluta no es, por lo demás, aceptación; es simple reivindicación lógica de las consecuencias de nuestra libertad” (Sartre, 1998, pág. 675). Pero, como se ha estado diciendo, la realidad no da por sí misma este estado de conciencia sino que se tiene que buscar, uno mismo es el que decide en un acto de voluntad pura ya no ser sólo algo sino alguien. En el tercer capítulo se observará lo que significa realmente eso que dice Sartre acerca de que el hombre está condenado a ser libre.

Como se puede observar, se ha pasado ya de la abstracción al mundo cotidiano, dicho de otra manera, al develar la estructura en la que se mueve el existencialismo, a la que se le ha

denominado estructura triádica, se entiende mejor porqué en este trabajo de tesis se ha seguido una línea de análisis partiendo del estudio del ser, para luego revisar el estado de relación, dos elementos aquí: ser y hombre. Pero ahora lo que se ha visto es ese tercer elemento necesario que completa la tríada en donde el hombre coexiste e interactúa que es la realidad. Lo más importante que se quiere mostrar con esto es que, como doctrina filosófica, el existencialismo sartreano es una filosofía que promueve una realidad, pero a partir de negar lo que está ya determinado que es, en otras palabras, la afirmación del ser ante el mundo dado pues es un mundo que a la vez también lo niega a él, es decir, si para que una negación se convierta en una afirmación se necesita otra negación, entonces lo que se tiene es que, por un lado, está lo que ya se ha visto antes que es la *epoché* que aplicada al Yo entrega un estado, pero con la previa nulidad del mundo o realidad dada, esta es la primera negación. Por otro lado, como segunda negación, está la realidad que comprende al ente social o colectivo el cual a su vez ejerce su acción sobre el individuo, es decir, lo está negando y se dice que lo está negando pues al ejercer su acción sobre la persona desplaza su ser. Y es entonces que al negar el hombre la acción que el ser del ente colectivo ejerce sobre sí mismo se está afirmando en su propia existencia. Pero, como se ha visto, es una afirmación que ha surgido de una especie de doble negación [$\sim P$ ($\sim P$) $\equiv P$] pues no es verdad que el hombre no tiene ser. Esta afirmación de la que se está hablando es importante porque surge de una negación, pero esta negación que es a la que Sartre determina como nada, puesto que la nada es otra forma de negación, al ser la nada una negación del hombre sobre sí mismo se está considerando la posibilidad de realizarse el hombre como proyecto a partir de liberarse de lo que cree que es, pues el hombre cree ser, pero no es sino lo que otros han querido que sea.

Ahora bien, esto que se está mostrando no significa que se tenga que asumir una desesperación; si el hombre no es sino lo que otros han querido que sea, como se está dejando

ver, no es llegar a un callejón sin salida, no se está diciendo que el existencialismo promueva el nihilismo, o al menos no en la forma que se tiene convencionalmente, o sea, no se trata de destruir lo que se ha establecido sino de darle un nuevo sentido. Lo que se busca es un replanteo. Pero ¿por qué o para qué? ¿Qué se quiere con esto? lo que se busca es una nueva ética y una nueva praxis ya que, para el verdadero existencialista, por ejemplo, no debería haber noción de que se tiene un lugar de origen específico (una nacionalidad) pues para el hombre que se manifiesta como ser auténtico, o sea como ser libre, el mundo es su casa. “Cada para-sí, en efecto, sólo es para-sí eligiéndose allende la nacionalidad y la especie, así como no habla sino eligiendo la designación allende la sintaxis y los morfemas” (Sartre, 1998, pág. 637)¹⁴. Y esa es parte de la universalidad del existencialismo. Otro ejemplo sería que el verdadero existencialista no es en ningún momento un lacayo, él es su propio amo pues el hombre deja de ser siervo cuando se encuentra a sí mismo y eso es lo que promueve el existencialismo sartreano, no es hablar sólo de libertad como el acto puro de la existencia sino hablar también de *ser* en la praxis. Con esto último se refuta la equivocada creencia que cataloga al existencialismo como mero intimismo, se está mostrando que no es así pues el hombre que comprende su ser se manifiesta de peculiar manera en la sociedad: *siendo*. Si fuera un intimismo no se podría hablar del existencialismo como la filosofía de la acción. En un intimismo, en el sentido vulgar, el hombre sólo sería para sí mismo como una forma de egoísmo sin posibilidad de darse al otro o al mundo a través de sus actos, pero esto no es así en el existencialismo ya que éste promueve una universalidad en cuanto a que trata del ser, y la expresión máxima del ser yace en la libertad. Debido a esta libertad es que el hombre se encuentra siendo sin importar geografía ni cultura.

¹⁴ En términos simples el para sí, en el existencialismo de Sartre, designa la conciencia. Por el momento esto es lo más importante que se debe recordar, no es tan simple, pero para fines de esta tesis es lo que se ha de entender.

Es así que la voluntad puede tomarse como manifestación del ser pues es parte de la afirmación del hombre, ya que el acto de voluntad pura se da en la participación, no parece que se pueda dar sin ella, puesto que el ser del hombre está sometido a una fuerza que constantemente lo jala, esto significa que el ser del hombre es jalado hacia el mundo porque se puede decir que de cierta manera le pertenece al mundo, es jalado a modo de una fuerza centrífuga, pero ¿cómo impeler dicha fuerza? La única manera que se propone aquí es reconocer primero que la fuerza centrífuga no es sino lo que alimenta al Yo, pues es un Yo producto del mundo, y por eso este nos reclama. Por otra parte, la fuerza centrípeta que debería oponerse a la fuerza centrífuga yace en la voluntad pura, ya que el camino requiere primero eso: voluntad. Pero si voluntad es manifestación del ser vale bien mencionar que le precede el estudio del ser, y eso es lo que estudia el existencialismo sartreano, pero desde la postura atea. Ahora bien, se está hablando de voluntad pura como manifestación del ser pero no hay que olvidar que “una acción es por principio intencional” (Sartre, 1998, pág. 537), esto es para el existencialismo sartreano que una acción es promovida a partir de una negación que le da sentido y dirección, puesto que ya dijimos que esta negación involucra al ser en la praxis. Respecto a esto último Sartre menciona que “La libertad no es sino la existencia de nuestra voluntad o de nuestras pasiones, en cuanto esta existencia es nihilización de la facticidad [...]” (Sartre, 1998, pág. 550).

Con lo que se ha mostrado en los apartados precedentes la pregunta más importante que se tiene que hacer es la siguiente: ¿por qué no se podría considerar que una doctrina filosófica como el existencialismo pueda apoyar en la parte formativa? (no se está diciendo que actualmente no se considere) Ya que el existencialismo ateo que aquí se presenta propone que primero se debe buscar al ser, y el ser, de acuerdo a lo que se está viendo, es conducta, y este es el campo que comprende lo que se ha denominado antes la praxis pues, como se ha dicho, en la praxis se manifiesta el ser. Así pues, para Sartre “la voluntad no es una manifestación privilegiada de la

libertad, sino un acaecimiento psíquico dotado de una estructura propia, que se constituye en el mismo plano que los demás acaecimientos psíquicos y está sustentado, ni más ni menos que los otros, por una libertad originaria y ontológica.” (Sartre, 1998, pág. 559).

Pero el existencialismo ateo Sartreano propone en su doctrina una solución al problema de cómo acceder a este ser de donde dimanaría lo que podría llamarse una voluntad pura, que sería el origen de una ética basada en la negación, ya que acceder al ser es propuesto en este existencialismo ateo como producto de un no positivo, es decir, una negación o en términos de esta doctrina se diría una nada. Este también puede considerarse otra forma de acto, de esto viene a que el último capítulo se comenzará por ver que lo que se requiere es voluntad de llevar a cabo el acto de movernos de la esfera psicológica a la ontológica. Por esto mismo es que se está diciendo que el existencialismo ateo también es formativo pues ¿cómo se accede al ser? En el existencialismo ateo que se está tratando aquí se ve que un punto de partida es la nada. Y esto puede tomarse como que todo parte de una nada, pero positiva como ya se dijo pues ésta marcaría el inicio de un trabajo que tiene un único fin ya que está dirigido a la libertad, empero expuesta en el sentido ontológico como se está haciendo aquí. Hacia ese punto ha estado dirigida desde el inicio esta tesis pues es ahí donde se observa con más claridad el sentido formativo del existencialismo ateo por el que se está apelando como doctrina filosófica.

Voluntad, se decía antes, es una manifestación del ser. La explicación es que como acto volitivo se puede hablar de aquello cuyo imperativo es alcanzar algo, un objetivo, cualquiera que este sea. Naturalmente las personas dedican sus esfuerzos y el tiempo de sus vidas en alcanzar algo que podría designarse como el bien, pero el bien parece que no es determinado sino por el ser, es decir, el ser es donde converge la voluntad pura con la que se identifican las personas al llevar a cabo sus actos. Sin embargo, aquí cabría preguntarse ¿qué clase de actos pueden dimanar de hombres cuyo ser sigue siendo el ser inauténtico que la acción colectiva inoculó en ellos? Muy

importante esta última pregunta si se toma en cuenta que “actuamos como somos, y, a la vez, nuestros actos contribuyen a hacernos” (Sartre, 1998, pág. 560).

Debido a lo anterior es que se tiene que considerar que la negación de la realidad dada implica un acto de voluntad pura pues es muy fácil caer en el autoengaño. Eso sería la mala fe¹⁵ de la que habló Sartre, o los estados que Heidegger llamó existenciaros como la impropiedad. El punto de partida al parecer, para el existencialismo sartreano, debe ser la nada, pero sin olvidar que quien jala como fuerza centrífuga es el mundo dado, de ahí que la primera tarea sea la de detener el contenido de los juicios. Ésta es la *epojé* de Husserl, que en esta tesis se ha querido vincularla bien con la nada sartreana. En la negación que detiene el contenido de los juicios está la voluntad de afirmarse el hombre ante el mundo. No está de más repetir que es una negación porque a quien niega es al mundo dado, por eso es que, interpretando a Sartre, se puede decir que la nada es todo, ya que en decir que la nada es todo se está diciendo que hay que negar el mundo puesto que no es sino un mundo dado. Así pues, desalojar todo contenido mental puede tomarse como una nada.

Por tanto, esta sería una de las tareas del existencialismo sartreano puesto que para acceder al ser y por consiguiente a una nueva praxis, mostrada ya a partir de lo que puede considerarse una ética existencial, Sartre recurre a la nada, la cual, por su tipo de naturaleza, a la que se le puede llamar evanescente, es que se necesita la voluntad (el acto de voluntad pura) que aplique lo que en esta tesis se ha considerado una *epojé* al Yo. De ahí que lo que se infiere, según lo observado en *El ser y la nada*, es que la voluntad pura pueda considerarse una manifestación del ser.

¹⁵ En el existencialismo sartreano se habla de la mala fe como un enmascaramiento de la verdad, es decir, deliberadamente mentirse uno mismo.

6 La filosofía de la existencia en la literatura

Hasta aquí ya se tiene algo más sólido en cuanto al existencialismo sartreano, como doctrina filosófica, que es la estructura triádica de la que está conformada y el descubrimiento de su base teórica como la fenomenología. Desde aquí ya se puede comprender que no es una doctrina tan trivial como algunos opinan, puesto que lo que se debe entender de tal doctrina es que está dirigida hacia el estudio de la conciencia y conciencia, siguiendo a Sartre, no es un modo del conocimiento sino un modo del ser. Sin embargo, al hablar del existencialismo muchas personas lo asocian con novelas que deprimen o en las que sus personajes aparecen como deprimidos. Es de llamar la atención este tipo de interpretaciones porque denota una confusión que las personas tienen al hablar del existencialismo, pues algunos confunden la filosofía de la existencia con la literatura que de esta se ha producido y otros simplemente asocian esta filosofía con la novela existencial. No es que esto sea malo en sí, pues hay que reconocer que en ocasiones se llega a una corriente filosófica por su lado más amable, en este caso no se puede negar que mucha gente también llegó en su momento a la filosofía de la existencia a través de haber leído primero las novelas de este tipo. La novela existencial puede funcionar como una puerta de entrada hacia la filosofía que subyace en ella. Por eso se decía que no era del todo mala esta situación.

Pero hay en el trasfondo un problema que se genera a partir de aquí, y es que si bien es cierto que hay mucha gente que puede llegar a la filosofía de la existencia a partir de la novela existencial, lo otro cierto es que no es mucha la gente que pueda hacer esto y mientras tanto contribuyen, en algunos casos, a generar una imagen despectiva de lo que es en sí el existencialismo como doctrina filosófica. De esta manera, Norberto Bobbio, un filósofo italiano

del cual se hablará más adelante, se expresaba despectivamente del existencialismo porque al parecer tenía la misma confusión.

De esta forma surgió la idea de hablar en este punto de tales confusiones para tratar de clarificarla, aunque sea un poco, abordando la manera en que se puede ver aplicada la filosofía de la existencia desde sus bases teóricas en la novela existencialista. Y para eso se comenzará diferenciando el existencialismo, como género literario, de otras corrientes literarias con las que algunos le llegan a confundir y mostrar la postura del existencialismo que, como doctrina filosófica plasmada en las novelas, se separa de estas. Luego se tratará de llevar a cabo un breve análisis de algunas novelas para mostrar, a través de los párrafos seleccionados, la manera en que se asoman los fundamentos de la doctrina filosófica del existencialismo en el que el estudio del ser y la fenomenología se hacen presentes.

6.1 Exégesis de la novela existencial: *El muro, La náusea y Los caminos de la libertad* de Jean Paul Sartre

Acerca de las observaciones que a continuación se van hacer, respecto a los contrastes que hay entre la literatura y la filosofía de la existencia, es importante comentar primero lo siguiente. El breve número de novelas que se van a citar en este apartado funge como un muestreo ya que no se ha pretendido recapitular en su totalidad este género sino solamente, a través de esta pequeña muestra, tener un acercamiento a la manera en cómo aplica la filosofía de la existencia dentro de la literatura llamada existencialista. No obstante, cualquier persona que desee indagar un poco más respecto a la literatura considerada representativa del existencialismo, desde que fue concebido como tal a finales del siglo XIX y que se prolongó durante la primera mitad del siglo XX en Francia, podrá constatar que los escenarios que más predominan en estas obras literarias,

como la novela o el cuento corto, son los escenarios de contenido vivencial o que se refieren a la existencia.

Estos son escenarios en los que el hombre está implicado y son importantes de tener en cuenta para la aplicación de la filosofía de la existencia debido a la intersubjetividad que de ellos emana. De ahí que quien lee las novelas puede identificarse con los protagonistas en cuestión ya que representan al animal llamado humano en el contexto inmediato de su existir. Existir que viene de *existere* (estar, aparecer, emerger o hallarse ahí). Estos son escenarios representativos de una circunstancia peculiar del individuo en cuestión: la existencia. Lo que se quiere decir con esto último es que dentro de la trama de estas novelas la descripción, tanto del entorno físico como de la parte subjetiva de los personajes, es la verdadera veta de estudio porque estas descripciones se observan como transcripciones, por decirlo de una manera, de momentos ontológicos del hombre como ente en el mundo. Ente que como ya se vio en el apartado 2.1, es un ente capaz de preguntarse por su ser. Ya en Kierkegaard, considerado padre del existencialismo se notaba este momento, pues para Kierkegaard existencia sólo puede referirse a un individuo libre que se realiza a sí mismo a través de la elección y el propio compromiso. Así también en Kierkegaard se hace presente la idea de existencia como un término que para él es una categoría específicamente humana que no puede aplicarse a un objeto inerte como lo es una piedra, (Coplestone, 1996, págs. 271-272).

Por otra parte, los personajes de la novela existencial representan todo tipo de personas como, ciudadanos, campesinos, soldados, prostitutas, asesinos, proletarios, jefes, etc. Es decir, representan hombres comunes, de cierto se puede decir que son personajes que representan individuos ordinarios. Se hace hincapié en la recomendación anterior de tratar de constatar estos rasgos si se hace una revisión exhaustiva de este estilo literario porque es necesario observar que estos rasgos, sin embargo, también se encuentran de forma notable en otras corrientes literarias

como el naturalismo de finales del siglo XIX con Emille Zolá por ejemplo, escritor de origen francés que en la última mitad de ese siglo dio vida en sus novelas a personajes de tipo marginal y pesimista, es decir, personajes crudos que siempre eran realistas, pero de tan realistas que impactaban. Aunque para esta corriente del naturalismo, a diferencia del existencialismo, el hombre simplemente era así como era y no había nada que pudiera hacerse al respecto porque todo estaba, según el naturalismo, determinado por factores sociales, ambientales, familiares, etc. Lo importante es destacar que el tipo de personajes de las novelas consideradas existencialistas que para algunos filósofos como Norberto Bobbio no eran más que personajes decadentes, también habían estado presentes en otras corrientes como el mencionado naturalismo de finales del siglo XIX, pero con una diferencia que parece importante hacer notar, pues mientras que para Jean Paul Sartre, principal exponente del existencialismo en Francia durante la primera mitad del siglo XX, “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace” (Sartre, 2011, pág. 33), frase que guarda en su contenido el significado de libertad y elección, en contraparte los personajes del naturalismo se alojaban en una especie de quietismo. Por otro lado, decir que el origen del existencialismo se encuentra en el movimiento cultural de finales del siglo XIX llamado decadentismo, (Bobbio, 1998, pág. 21) tampoco parece acertado, no se puede decir que el decadentismo sea el movimiento del cual surge el existencialismo ¿por qué? porque la posibilidad de elegir con libertad que se muestra aquí, en éste último, se presenta como la posibilidad que tiene el hombre de elegirse a sí mismo, lo que quiere decir que si el hombre se elige así mismo, en la medida en que tiene consciencia de esta libertad de elección, es una libertad de elección no como movimiento retrógrado sino como un proyecto, y hay que recordar que el decadentismo al proponer una ruptura con los valores morales quedaba varado al no proponer algo a cambio sino que se quedaba en una especie de nihilismo. Entonces el existencialismo no puede considerarse expresión secundaria del decadentismo pues se presenta, como se dijo antes, como la posibilidad

que el hombre tiene de elegirse a sí mismo en la medida en que tiene consciencia de esta libertad de elección ¿dónde está lo decadente aquí?

Regresando al existencialismo, una vez aclarado que no puede considerarse movimiento posterior o secundario ni del decadentismo ni tampoco del naturalismo se podrá ver, como se dijo antes, que la literatura existencialista presenta en un primer plano a sus personajes como decadentes, pero sólo para verter en ellos su teoría filosófica; los muestra como si su mismo vacío no les importara, sobre todo en las novelas de Sartre que fue un excelente escritor y era capaz de colocar hasta el más mínimo detalle en la escena o si se prefiere en la situación, en la cual lo importante no sólo era la descripción de tal situación dentro de la trama sino que en el trasfondo la fenomenología se hacía presente insertándose magistralmente por la capacidad descriptiva de Sartre. Capacidad descriptiva con la que hasta una simple mesa, de una escena de habitación, se dejaba mostrar por fin, cual era, como si cobrara vida y se mostrara su ser. El sujeto, mostrado por los personajes en la novela sartreana, parece una retracción del lector mismo, pero al mismo tiempo puede considerarse como una proyección de quien le dio vida como escena: el escritor. Pero lo más importante de la capacidad descriptiva de Sartre es esto que se dijo antes acerca de que pone de manifiesto la situación fenomenológica, es decir, en sus mismos personajes vertía sus ideas filosóficas en las que la libertad tuvo un lugar primordial en su teoría. En el momento mismo de la situación que se da, por decirlo de una manera, detrás de escena, el personaje está en un *Dasein*,¹⁶ porque se está enfrentando a la realidad en sentido ontológico es, por decirlo de una manera, como si las cosas o los objetos confrontados cobraran vida o tuvieran el arrojo de existir ante los ojos de los personajes.

¹⁶Tener consciencia del estar ahí, en la existencia (visto en el capítulo primero de esta tesis). Para Heidegger *Dasein* significa estar-ahí, aunque hay quienes prefieren usarlo como ser-ahí.

Respecto a lo anterior cabe muy bien hacer mención, para continuar más de cerca con este análisis, de una de sus más famosas novelas escrita en 1938 conocida como *La náusea* (*La nausée*), en donde el personaje principal llamado Antoine Roquetin hace en repetidas ocasiones lo que podría considerarse un ejercicio de deconstrucción de la realidad, pues parece que suelta por fin lo que podríamos llamar su existencia óptico-ontológica¹⁷ inmediata:

“No puedo decir que me sienta aligerado ni contento; al contrario, eso me aplasta. Sólo que alcancé mi objetivo: sé lo que quería saber; he comprendido todo lo que me sucedió desde el mes de enero. La Náusea no me ha abandonado y no creo que me abandone tan pronto; pero ya no la soporto, ya no es una enfermedad ni un acceso pasajero: soy yo. Bueno, hace un rato estaba yo en el Jardín público. La raíz del castaño se hundía en la tierra, justo debajo de mi banco. Yo ya no recordaba que era una raíz. Las palabras se habían desvanecido, y con ellas la significación de las cosas, sus modos de empleo, las débiles marcas que los hombres han trazado en su superficie. Estaba sentado, un poco encorvado, baja la cabeza, solo frente a aquella masa negra y nudosa, enteramente bruta y que me daba miedo. Y entonces tuve esa iluminación.

Me cortó el aliento. Jamás había presentido, antes de estos últimos días, lo que quería decir “existir”. Era como los demás, como los que se pasean a la orilla del mar con sus trajes de primavera. Decía como ellos: “el mar *es* verde”, “aquel punto blanco, allá arriba, es una gaviota”, pero no sentía que aquello existía, que la gaviota era una “gaviota-existente”; de ordinario la existencia se oculta. Está ahí, alrededor de nosotros, en nosotros, ella es nosotros, no es posible decir dos palabras sin hablar de ella y, finalmente, queda intocada. Hay que convencerse de que, cuando creía pensar en ella, no pensaba en nada, tenía la cabeza vacía o más exactamente una palabra en la cabeza, la palabra “ser” O pensaba... ¿cómo decirlo? Pensaba *la pertenencia*, me decía que el mar pertenecía a la clase de los objetos verdes o que el verde formaba parte de las cualidades del mar. Aun mirando las cosas, estaba a cien leguas de pensar que existían: se me presentaban como un decorado. Las tomaba en mis manos, me servían como instrumentos, preveía sus resistencias. Pero todo esto pasaba en la superficie. Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada,

¹⁷ Momento previo al *Dasein*.

exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde afuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se descubrió de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la materia misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad sólo eran una apariencia, un barniz. Ese barniz se había fundido, quedaban masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena”. (Sartre, *La náusea*, s/a, págs. 105-106)

Este tipo de personajes llevaban a cabo la labor de constatar, a través de la misma narrativa como una evidencia, que había un estado de consciencia en el hombre que le posicionaba de alguna manera como a estos personajes ante el mundo, aunque los personajes de la novela existencialista en ocasiones aparecían pero con cierto halo de rebeldía en su relación con el mundo, era como se dijo en los apartados precedentes, afirmación de sí mismos ante ese mundo; en ser rebelde ya hay una negación. El lenguaje aquí (en la literatura existencial) tiene un papel importante: lenguaje-ser. Lenguaje como manifestación del ser. Pero para recordar la importancia del lenguaje en cuanto a la forma de manifestación del ser vale bien mencionar una vez más a Jean Grondin, cuando hace en su libro *Introducción a la metafísica* un análisis de las ideas de Platón y los sofistas, con las que quedaba de manifiesto la importancia de la dialéctica como el único medio para poder hablar del ser.

En estas descripciones de los estados subjetivos de los personajes de las novelas sartreanas se observa no que estos estén haciendo una alusión directa al ser sino a la realidad que, por decirlo de una manera, comienza a descomponerse ante sus ojos fenomenológicamente hablando. Realidad que en los apartados precedentes pudo ser observada más de cerca; mientras tanto, es importante señalar que el párrafo anterior es una muestra clara de la epojé, pues en el fragmento antes citado una frase clave es: “ [...] las palabras se habían desvanecido, y con ellas

la significación de las cosas [...]”. Con la que cabe recordar aquí la manera en que opera la *epoché* de Husserl, que es una parentización, como se vio en el apartado 3.

Luego, otro ejemplo de lo anterior y siguiendo con el análisis de la novela existencialista sartreana que se intenta llevar a cabo, ahora es el turno de hablar de un libro de cuentos o novelas cortas escrito en 1939 que lleva el nombre de *El muro (Le mur)*. Este es un libro conformado por cinco cuentos breves, en el primer cuento que lleva el mismo nombre se detalla la escena de un prisionero que se enfrenta a la situación del no mañana, de que no habrá más un mañana (al menos para él). Esto lo sabe de cotidiano, es decir, como cualquier persona que sabe que algún día va a morir, pero no piensa en ello hasta que se encuentra en una situación en la que no tiene salida, pues es un prisionero de guerra que está sentenciado a ser ejecutado al amanecer ¿cómo va arrancar de su mente eso? Toda la noche se la pasa pensando en su situación, pero ésta no es una situación cualquiera porque se está pensando esta vez a sí mismo dentro de dicha situación. Por primera vez parece darse cuenta de que existe porque ahora piensa en la muerte, pero más exactamente en *su* muerte. Como si la muerte fuera ese concepto vivo que hace la función de catalizador entre el ser y el hombre como ente. La muerte da otra forma de libertad o mejor dicho pensar en la propia muerte da otra forma de libertad. Aquí es donde nuevamente se hace presente la noción de libertad señalada por la finitud. El prisionero de la escena del cuento estaba ahí, preso, en realidad físicamente no era libre, pero la idea de su muerte hacía que todo a su alrededor, en tanto objeto, fenomenológicamente se le manifestara con libertad, él mismo era la libertad y miraba a través de los ojos del *Dasein* Heideggeriano encarnado en la experiencia viviente del aquí y ahora.

“Tom también estaba solo, pero no de la misma manera. Se había sentado a horcajadas y se había puesto a mirar el banco con una especie de sonrisa, parecía

asombrado. Avanzó la mano y tocó la madera con precaución, como si hubiera temido romper algo, retiró enseguida vivamente la mano y se estremeció. Si hubiera sido Tom no me hubiera divertido en tocar el banco; era todavía comedia irlandesa, pero encontraba también que los objetos tenían un aire raro; eran más borrosos, menos densos que de costumbre. Bastaba que mirara el banco, la lámpara, el montón de carbón para sentir que iba a morir. Naturalmente no podía pensar con claridad en mi muerte, pero la veía en todas partes, en las cosas, en la manera en que las cosas habían retrocedido y se mantenían a distancia, discretamente, como gente que habla bajo a la cabecera de un moribundo. Era *su* muerte lo que Tom acababa de tocar sobre el banco”. (Sartre, *El muro*, s/a, págs. 46-47)

Estos son, en opinión personal, el tipo de momentos cruciales que hacen de los cuentos y las novelas existencialistas sartreanas obras magistrales de la literatura del siglo XX, momentos en los que se nota el talento para narrar y describir a detalle no sólo la escena, como se dijo antes, sino también la parte subjetiva que es la que nos interesa recuperar aquí. Estudiar la obra literaria sartreana es estudiar esta parte subjetiva de sus personajes que en su corte, de apariencia decadente, dejan ver la manifestación de aquello a lo que en *El ser y la nada* Sartre llamó el ser del fenómeno (Sartre, 1998, pág. 15). En su obra literaria se llega a apreciar el gran trabajo de comunicar los aspectos fenomenológicos de sus personajes con los que interactuaban sus teorías filosóficas. Esta es el tipo de situaciones que se presentan en las novelas existencialistas de las que se puede decir que tuvieron tanto éxito porque reflejaban al lector mismo, es decir, lo hacían partícipe a través de una intersubjetividad en la que la existencia se mostraba más allá de concepto, pues era un fenómeno extralingüístico que identificaba al hombre en casi todo el mundo incluyendo a Japón, a través de la escuela de Kioto. Pero no hay que confundir, la escuela de Kioto se interesaba por el existencialismo más no era existencialista en sí. Se pone de ejemplo para intentar ilustrar la importancia del existencialismo que, como doctrina, generaba cierto interés en otras regiones del mundo pues se dijo que hay una intersubjetividad en la que la

existencia se muestra en esta literatura, pero más que un concepto, como un fenómeno extralingüístico que identificaba a los hombres del mundo, sin embargo, hay que mencionar que como fenómeno extralingüístico se debe entender como la comunicabilidad de la misma vivencia fenoménica montada, por decirlo de una manera, en el lenguaje. De ahí la importancia de la capacidad descriptiva de Sartre.

Ahora bien, esta especie de transcripción de la vivencia, desde el punto de vista epistemológico, hacia el enunciado que de esta se genera, sintáctica, semántica y pragmáticamente hablando, es el vínculo entre el lenguaje y el ser; “el lenguaje es la casa del ser” decía Heidegger (Heidegger, 2006, pág. 11). Los sofistas respondían a Platón que el único medio de referirse al ser era el lenguaje que debía elevarse cada vez más hacia un discurso más puro para expresar al ser mismo. En la novela Sartreana ese lenguaje extralingüístico es un lenguaje capaz de ser entendido por sus lectores porque genera un sentido no sólo textual sino también con una fuerte carga de contenido concomitante que remite en el lector mismo al ser. En efecto, las descripciones del estado subjetivo de los personajes se vuelve una veta de estudio en la que, bajo el ejercicio de la descripción, se llevaba a cabo el análisis fenoménico del mundo dentro de la novela, ese abandono aparente de los personajes es abandono pero no de sí mismos sino de un viejo estado de consciencia. Y la consciencia no es un modo del conocimiento, como dice Sartre, sino una dimensión del ser.

Debido a lo anterior se puede decir que la lectura superficial de la novela existencialista denota personajes que parecen decadentes, sin esperanza, pero en el fondo son conscientes de ello. Lo que hace que para muchos lectores el primer efecto que estos personajes causan sea el de la aversión al considerarlos frívolos y decadentes o pusilánimes incluso. Esto último hace alusión a un ensayo de interpretación del existencialismo obra del filósofo italiano Norberto Bobbio, quien funge, desde el punto de vista del autor de esta tesis, como su detractor.

Así pues, es muy importante hacer mención de su crítica que hace a la filosofía de la existencia proponiéndola como producto del decadentismo y desde la cual no se puede construir nada según él y se dice que es muy importante porque su trabajo interpretativo del existencialismo, desde el punto de vista de esta tesis, muestra ser un claro ejemplo de que habitualmente se llega a confundir la literatura catalogada como existencialista con la filosofía de la existencia. Eso es lo que parece de pronto en el ensayo de Bobbio pues parece incluso, por momentos, que está solamente sobre la superficie literaria en lo que se podría llamar la ficción, es decir, sólo en la imagen facticia conceptual de los personajes de la literatura existencialista, no en el momento fenoménico inmediato de los personajes en la situación. No habla de esa veta antes descrita que se puede ver en el análisis de la subjetividad de los personajes que es lo verdaderamente importante, porque en el análisis se puede ver que subyacen las bases teóricas de la filosofía de la existencia; en su análisis se puede apreciar la aplicación de lo que en la teoría sartreana se conoce a través de los conceptos de *ser del fenómeno* y *fenómeno de ser*. Los personajes nos llevan, a través de su subjetividad, al encuentro fenomenológico con el ser. Lo otro interesante sería analizar por qué estos personajes, que caracterizan a los hombres en las novelas existencialistas, tienen que entrar a estos estados desde un umbral que sólo se abre, por lo que se puede ver en estas novelas, con una especie de *schock*, es decir, con una especie de sacudida al personaje.

Así mismo, un ejemplo más que muestra la manera en que a través de la novela existencial Sartre vertía sus ideas filosóficas respecto a la manera de acceder al ser, se puede observar en la trilogía llamada *Los caminos de la libertad* (*Les chemins de la liberté*), novela escrita entre 1945 y 1949. De esta se ha extraído, para continuar con el análisis, un pasaje en donde uno de los personajes está acostado boca arriba en el campo, entre tumbas, está reflexionando y mientras lo hace contempla el cielo. La narración mete al lector a la atmósfera

taciturna del personaje que está sintiendo algo, pero no sabe qué es; el narrador tiene la pericia de la descripción en tercera persona del sujeto, desde ahí logra hacernos reflexionar en ese preciso momento en que Brunet, el personaje de la escena descrita, se haya en la soledad de sí mismo desde donde es mirado, como dice Sartre, por la eternidad:

“Por primera vez en su vida, se siente vagamente culpable. Culpable de estar solo, de pensar y de vivir. Culpable de no estar muerto. Al otro lado de los muros hay casas muertas y negras con todos sus ojos reventados: la eternidad de la piedra. Este clamor de multitud dominical sube hacia el cielo desde siempre. Sólo Brunet no es eterno. Pero la eternidad está sobre él, como una mirada”. (Sartre, 1983, pág. 311)

¿Qué nos está describiendo en esta escena Sartre? Es el encuentro del hombre consigo mismo, el personaje que se encuentra a sí mismo mirando el cielo y sintiendo la eternidad representa al *Dasein* Heideggeriano con el sentido del ser abierto hacia el mundo, extroyectándose en la momentaneidad. Hay que recordar que para Heidegger en *El ser y el tiempo*, es el tiempo el que posiciona al *Dasein* respecto al ser, Sartre sabe esto, por eso su libertad podría considerarse una libertad constante en el tiempo, en el aquí y el ahora.

Contrario a estos detalles que se están tratando de analizar Norberto Bobbio en su ensayo hizo severas críticas al existencialismo y se dirigió a él como pensamiento decadente, también lo nombró antinaturalismo estetizante y al respecto dijo: “es un antinaturalismo estetizante, donde la naturaleza queda sentimentalmente degradada a ser una esfera del vivir opaco, uniforme e impersonal” (Bobbio, 1998, pág. 38). No siendo suficiente acusó al existencialismo de filosofía hermética, etc. Así pues, lo importante aquí es dejar claro que si en ocasiones se llega a confundir la literatura existencialista con la filosofía de la existencia, se debe muchas veces a un desconocimiento de lo que es verdaderamente el existencialismo visto desde sus bases teóricas,

puesto que al observar de dónde se nutren sus fundamentos se puede comprender mejor como filosofía de la existencia ya que estas bases filosóficas hunden sus raíces hasta la misma fenomenología.

6.2 El hombre rebelde

En este breve apartado se ha creído conveniente mencionar a Albert Camus, filósofo argelino contemporáneo de Sartre, para tratar de continuar con el análisis de la novela existencial propuesto en un inicio debido a que entre Sartre y Camus hay una similitud, o al menos así parece desde el enfoque de esta tesis, en cuanto a un posicionamiento al que le podemos llamar ontológico. Este posicionamiento es detectado en la noción de libertad sartreana y la noción de hombre rebelde de Camus. En ambos casos parece, a juicio personal, que si tomamos en cuenta la influencia heideggeriana en el estudio del ser que llevó a cabo Sartre y aplicamos esas mismas bases filosóficas desde donde parte la noción de libertad sartreana, nos encontramos con una similitud, como se dijo antes, que se puede llamar ontológica, puesto que en ambos casos la libertad sartreana y el hombre rebelde de Camus se encuentran, es decir, convergen en un punto al cual la filosofía de la existencia le adjudica un momento trascendente en el que se da la manifestación del ser. Aquí trascendente no significa que viene de fuera, sino que se refiere esta trascendencia a un cambio de estado o, dicho en otras palabras, un llegar a ser.

¿Qué es la rebeldía?, ¿qué es ser rebelde? El ser rebelde, desde una interpretación en la que se observa que tiene que ver mucho la subjetividad (es decir, el sujeto) y por eso mismo se puede decir que es una postura ontológica, parece que surge de un posicionamiento ante el mundo a partir de la confrontación del hombre consigo mismo que clarifica la conciencia, pero eso es lo que parece al principio, puesto que al observar mejor, lo que se puede ver es que es la

confrontación del hombre consigo mismo, pero este consigo mismo no es otra cosa que lo dado. El hombre rebelde, es decir, ser ese hombre rebelde, implica una actitud ante el mundo, un modo de ser del cual parte la rebeldía pues no se puede ser rebelde si no se ha determinado la posición previa que es, el *estar*. Claro está que ese estar no es un estar ahí como un objeto cualquiera sino estar y darse cuenta de que se *es*. La implicación epistemológica de lo anterior es darse cuenta de ese estar (como autoconciencia) y comprender desde ahí, desde esa inmediatez, lo absurdo. El hombre rebelde es un ser libre porque se autodetermina en su misma rebeldía por medio de la cual se desborda su ser. Determinar es tomado aquí como definirse, así que el hombre rebelde puede considerarse libre porque en su misma rebeldía se autodefine y es aquí, en este punto donde se aprecia una convergencia con la noción sartreana de libertad.

Camus coloca lo absurdo de la existencia como un puente a través del cual se llega al hombre rebelde, “La primera y única evidencia que me ha sido dada en este mundo, dentro de la experiencia absurda, es la rebelión.” (Prini, 1992, pág. 224), pues la indiferencia en Camus es una indiferencia hacia lo absurdo, hacia lo sin sentido. Pero no es que las cosas pierdan sentido, sino que el sin sentido se da como producto de una especie de catarsis de la existencia al negar lo dado, aquí está el hombre rebelde, rebelde ante lo absurdo, ante lo sin sentido, ante la realidad que fenomenológicamente le abandona y le deja solo pues es ya una realidad ajena que ya no le pertenece. Es la realidad de lo ordinario que con indiferencia se deja pasar. Quizás es un estado pasajero, pero a fin de cuentas es un nuevo estado que se dirige hacia la libertad como una conciencia rebelde que se busca a sí misma. Sí, en efecto, una vez más estamos ante un cuadro ontológico. Si se busca a sí misma es porque se auto intuye, es el ente llamado hombre que busca algo que por intuición sabe que existe: el ser.

Es muy interesante observar en Camus la postura del ente llamado hombre que comienza con la indiferencia porque denota un círculo ontológico que, al parecer, se cierra en el hombre

rebelde que apela por la libertad cuando se busca a sí mismo despreciando lo absurdo. Y ya que se ha hablado de la indiferencia en la obra de Camus, por ahora solamente se ha de mencionar que esta indiferencia de Camus hace recordar la condición que Heidegger propone para acceder al estudio del ser ahí que él halla en lo que llamó lo indiferente o “término medio”, noción que se tratará en el siguiente apartado que da inicio al capítulo tercero.

Luego de haber observado, aunque sea de manera muy breve, los personajes de la literatura existencialista que en apariencia se ven como decadentes, pero que en el fondo la descripción de sus estados subjetivos representan la verdadera veta de estudio porque ahí se observa la aplicación de lo analizado antes respecto al estudio del ser a través de la fenomenología, se espera haber cumplido con el objetivo principal el cual era mostrar que cuando no se toma en cuenta la base teórica de donde parte el existencialismo solamente se le asocia o confunde con la literatura de tipo existencial. Pero la verdadera veta de estudio en la novela sartreana es la subjetividad que se describe a través de los personajes.

Ya para concluir, como se pudo ver, la doctrina filosófica del existencialismo no se fondea desde la literatura existencial ya que ésta es sólo una puerta de acceso, pues el estudio fenomenológico del ser, a través de la experiencia inmediata, implica el estudio previo de la fenomenología. La novela existencialista tiene el gran mérito de haber hecho de sus escenarios descripciones subjetivas de momentos ontológicos en los que se puede llevar a cabo este estudio. Este apartado no tuvo intención de apología sino sólo pretendió ser mirada objetiva hacia el interior del existencialismo, como filosofía de la existencia, dentro de la literatura existencial. Y ha servido para poder observar con mayor nitidez la manera en la que están aplicadas sus bases teóricas, como la fenomenología, dentro de este género literario.

6.3 Epílogo de la primera parte

Con esto se da por concluida la primera parte de esta tesis, hasta aquí esto que se ha mostrado es, como ya se deja ver en el título principal, el análisis de los fundamentos teóricos del existencialismo ateo de Sartre como doctrina filosófica. Y se han analizado para lograr comprender mejor la segunda parte que tiene que ver con lo que, desde el punto de vista de esta tesis, puede considerarse la mayor contribución del existencialismo en cuanto al estudio del ser. Era muy importante analizar esto que se mostró en estos dos primeros capítulos debido a la exigencia del tema, puesto que no se puede hablar del existencialismo ateo de Sartre si no se estudia antes la que bien puede llamarse la parte operativa, es decir, desde lo gnoseológico, puesto que hay en Sartre un tipo de categorías con las que se lleva a cabo el estudio del ser, pero no hay que olvidar que, según como se observará en la siguiente sección o segunda parte, en el existencialismo ateo sartreano lo que se puede ver es que aparece este estudio del ser como método heurístico.

Ahora bien, ya una vez que se han analizado la base fenomenológica del existencialismo que, como se pudo observar, la encontramos en la *epojé* así como la noción existencial de tiempo, cabe mencionar que puede parecer a simple vista no mucho, es decir, como fundamentos del existencialismo parece que esta tesis no toma en cuenta otros estudios hechos que podrían considerarse de la misma manera parte del basamento sobre el cual se edifica el existencialismo como doctrina filosófica, sin embargo, como se ha tratado de mostrar, no es poca cosa el señalar la *epojé* como fundamento de esta doctrina sino todo lo contrario pues tan sólo el análisis sistemático que se pueda llevar de la *epojé* sería suficiente para un trabajo de investigación aparte. En otras palabras, lo que se quiere decir es que al señalar la *epojé* como método que subyace en el existencialismo sartreano, como se ha señalado en el primer capítulo,

sólo se ha pretendido mostrar la manera o forma de uso que tiene como herramienta epistémica en la indagación del ser. Por esto es que lo siguiente es observar que como doctrina filosófica que tiene alcance formativo, éste alcance está en mostrar la manera en cómo se usa o en cómo se aplica dicha herramienta epistémica.

Por otro lado, era fundamental observar la noción existencial de tiempo ya que es precisamente a partir de comprender la noción existencial de tiempo que se puede llegar a una comprensión de la *epojé*, pues lo que hasta aquí se está entendiendo es primero, que el ser *es* en el tiempo; segundo, si el ser *es* en el tiempo es porque se posiciona en él de alguna manera y tercero, la única manera que nos muestra el existencialismo es a través de la suspensión del contenido del juicio mediante lo que Sartre define como la nada.

Así pues, estudiar cada una de estas dos nociones, ya sea la de *epojé* ya sea la de tiempo en sentido existencial, llevan en sí mismas muchas más ramificaciones que las develan como profundas pues no se pueden sondear desde la superficie. Aquí sólo se han mostrado de acuerdo a lo que a criterio del autor de esta tesis parece suficiente puesto que el único fin era el de descubrirlas para tenerlas presentes ya que, como se verá más adelante, no se podría hablar de lo que para esta tesis es la contribución mayor del existencialismo ateo sartreano sin haber comprendido antes sus fundamentos teóricos. Si valiera hacer una analogía permítase decir que lo mismo que una planta en el campo que sobre la superficie sólo se puede ver su tallo, hojas y frutos, pero no lo que está debajo, y sin embargo, eso que está bajo la superficie es lo que la nutre, eso que subyace son los minerales y nutrientes que la alimentan, así el existencialismo sartreano de la misma manera hunde sus raíces en la fenomenología, esto es lo que subyace y de ahí se alimenta aunque muchos no lo alcancen a ver así, como tampoco se alcanza a ver la raíz que subyace a la planta en el campo. Y tratar de mostrar estos fundamentos que subyacen en el existencialismo sartreano fue el motivo principal de esta primera parte que concluyó mostrando

tales fundamentos como aplicación fenomenológica dentro de la novela existencial. A continuación se analizará ahora ya no lo que subyace sino cómo aplican dichos fundamentos en la doctrina, puesto que la aplicación de este basamento entrega, o debería entregar, una ética llamada existencial.

SEGUNDA PARTE

CONTRIBUCIONES COMO DOCTRINA FILOSÓFICA

CAPÍTULO III

DOCTRINA PARA UNA ÉTICA EXISTENCIAL

7 El existencialismo ateo de Sartre

No se puede entender la libertad de la que Sartre habla en su obra filosófica si no se comprende su fundamento teórico primero. Eso es lo que se ha mostrado en los capítulos I y II de la primera parte que ha concluido, pero ahora, una vez descubierto el fundamento teórico de esta libertad sólo hay que agregarle las nociones o categorías sartreanas para obtener así un método de indagación del ser que, como se ha mencionado antes, tiene que ser considerado por su naturaleza un método heurístico. Y es aquí en donde se puede observar que el existencialismo ateo sartreano adquiere un carácter formativo pues, como se verá en este tercer capítulo, adquiere como doctrina filosófica este carácter formativo al considerar que, por un lado, señala un horizonte al cual llegar, es decir, toda la investigación acerca del ser en el existencialismo de Sartre es señalada en cada momento por la libertad. La libertad es ese horizonte que este existencialismo ateo señala a su manera. Y por otro lado señala ya un método, o sea, un método para alcanzar tal horizonte al que la doctrina misma apunta. Pero el método está en la nada. Y esto es de lo que se tratará este tercer capítulo pues ahora hay que ver lo que dice esta doctrina, sumado a revisar también cuál es la mayor contribución del existencialismo sartreano como doctrina filosófica.

Luego de haber observado en la primera parte lo que subyace en el existencialismo ateo de Sartre ahora es necesario observar lo que dice esta doctrina para ver hacia dónde lleva y, por ende, mirar ya su contribución en cuanto al estudio del ser. Así mismo, al hacer esta revisión se puede terminar con la idea de trivialización que del existencialismo se tiene pues, como se ha intentado mostrar en el primer capítulo, las bases teóricas que nutren esta doctrina representan a su vez momentos importantes en la historia de la filosofía europea, por lo que no parece que sea

tan trivial sino lo que es banal es la manera en que muchos la han interpretado ya que a donde en realidad parece que lleva ésta doctrina filosófica es a algo que puede considerarse un método cuya principal herramienta pedagógica es la negación. Una negación que, como ya se mencionó antes en el segundo capítulo, es una negación positiva, en otras palabras, no es una negación nihilista únicamente sino que también edifica. Y esta es justamente la tesis de este trabajo, es decir, el que no sea nihilista solamente sino que también edifique, hace de esta negación la principal herramienta o el principal recurso que esta doctrina filosófica tiene para la formación del hombre mediante el estudio del ser.

Pero antes de hablar de manera breve de otras contribuciones que se observan en esta doctrina filosófica como la noción de pasado que, adelantando un poco, permite la anulación de una multiplicidad de Yoes, y esto es una de las contribuciones que como doctrina filosófica entrega a los adeptos, antes de hablar de esta noción de pasado junto con la de muerte y otras más, que se observarán más adelante para conocer un poco lo que dice esta doctrina y tener una noción más clara de lo que es como doctrina filosófica, se hablará de la mayor contribución que, desde el punto de vista de esta tesis, se observa principalmente en que es una doctrina que tiene lo que puede llamarse un alcance formativo, pues a partir de aquí se puede hablar de una ética existencial. Es así que el existencialismo sartreano también es formativo y genera una ética existencial, pero hay que ver más detalladamente la manera en la que se posiciona así para el autor de esta tesis.

7.1 El método

Veamos qué se tiene aquí, ya se tiene una doctrina y un método, que es lo más importante que un sistema de formación debe tener, en otras palabras, lo que se está tratando de decir es que,

como doctrina, el existencialismo ateo que Sartre propone reúne los dos requisitos, el primero es que no solamente plantea una teoría del ser sino que propone al hombre auténtico, o el hombre que ha alcanzado un nuevo estado de consciencia a partir de haber alcanzado su ser que se manifiesta a través de la libertad. Con esto, Sartre está mostrando que efectivamente el hombre es responsable de sí mismo, responsable de elegirse y de afirmarse, pero no se puede dejar esto último así nada más como si se diera por cierto que son nociones que se comprenden de facto, así que es entonces cuando la doctrina revela su método el cual es la vía de acceso a esa libertad que es también llamada libertad radical, pues es muy difícil comprender dicha responsabilidad que la doctrina le adjudica al hombre sobre sí mismo. Debido a esto es que se habló desde el primer capítulo acerca de la fenomenología de Husserl, ya que el método de indagación sartreano implica la aplicación fenomenológica de la *epoché* husserliana. Por lo que, como se dijo al inicio de este capítulo, no se puede entender la libertad de Sartre si no se comprende su basamento teórico primero, y la *epoché* de Husserl es la base fenomenológica que se necesita para comprender la libertad de Sartre.

Continuando con lo anterior se decía que, por un lado, ya se tiene señalado el horizonte al que se quiere llegar, por el otro lado, ya se tiene lo que podría considerarse un método, o sea, el método para alcanzar tal horizonte, que es el método de indagación que parte de lo que Sartre definió como la nada. Debido a esto que se está diciendo acerca de la nada que aparece en esta doctrina filosófica como una forma de negación es que se prefiera partir de las nociones existencialistas sartreanas, ya que en ellas se encuentran un tipo de nociones o categorías que ayudan a clarificar un poco mejor el estudio del ser (aun cuando esta es una mirada atea), puesto que por ejemplo, a diferencia de Heidegger, Sartre con la noción de nada define mejor la manera en que opera la *epoché* aplicada al sujeto, así pues, la nada es una negación de la realidad dada a la vez que es una afirmación de quien niega, es la oposición al ser dado por

el ser del hombre que se afirma como auténtico. Con Heidegger, se decía, la entrada en el análisis del *Dasein* comienza con un estado de indiferenciación en lo que él llamó “el término medio”:

“El “ser ahí” se determina como ente, en cada caso, partiendo de una posibilidad que él *es* y que en su ser comprende de alguna manera. Éste es el sentido formal del tener el “ser ahí” por constitución la existencia. De él recibe la exégesis *ontológica* de este ente la indicación de desarrollar los problemas de su ser partiendo de la existencialidad de su existencia. Mas esto no puede querer decir construir el “ser ahí” partiendo de una posible idea concreta de existencia. Justamente en el punto de partida del análisis, no debe ser el “ser ahí” objeto de exégesis en la diferenciación de un determinado existir, sino que debe ponérselo al descubierto en su indiferenciada modalidad “inmediata y regular”. Esta indiferenciación de la cotidianidad del “ser ahí” *no es una nada*, sino un carácter fenoménico positivo de este ente. Partiendo de esta forma de ser y tornando a ella es todo existir como es. Llamamos esta cotidiana indiferenciación del “ser ahí” “el término medio”. (Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 1971, pág. 55).

Veamos, el término medio como estado de indiferenciación es lo que, según Heidegger, se identifica con la forma de acceso al estudio del ser ahí, sin embargo, no parece que se pueda acceder a un estado de indiferenciación teniendo el contenido de los juicios activo u operando, pues la condición para que se debe al ser es mirando el ente deteniendo el contenido de los juicios, pues hay que recordar lo que se dijo en el apartado 3 del capítulo 1, en el que se habló de la epojé, ahí se observó que lo que queda revelado es el ser del ente. En el caso del hombre éste debe encontrarse como ser en el mundo, pero el estado de indiferenciación del que Heidegger hablaba al parecer opera o debería operar a partir de la suspensión del contenido de los juicios también. De lo contrario cabría preguntarse cómo, o de qué manera se puede estar en estado de indiferenciación con el contenido de los juicios activo. Quizá éste sólo sea un asunto de semántica, es decir, habría que hacer una investigación más profunda e indagar incluso en el texto original escrito en alemán (lo cual para el autor de esta tesis está de momento fuera de alcance) para poder revisar si efectivamente Heidegger a lo que alude es a las palabras ‘término medio’ o

‘estado de indiferenciación’ para decir que es un punto de acceso al estudio del ser-ahí, puesto que parece mejor terminología hablar de una nada como Sartre lo hace en *El ser y la nada*. No obstante, ha parecido importante mencionar esto pues lo que finalmente parece el estado de indiferenciación que da acceso al estudio del ser ahí heideggeriano es una parentización, detenimiento o nulidad del contenido de los juicios. Resulta interesante que, según lo revisado en *El ser y el tiempo*, Heidegger no tome esto como una nada puesto que incluso Husserl, de acuerdo a lo observado, asume esta indiferencia como un “índice gnoseológico cero” (Husserl, 1982, pág. 51), y este *cero* no podría, según un punto de vista personal, interpretarse sino como un desalojo del contenido de los juicios, es decir, cero, porque no hay en los juicios un contenido sino lo que hay es *nada*. Vamos a las fuentes directas para contrastar lo que ambos filósofos dicen:

“La serena ecuanimidad, lo mismo que la velada melancolía, del cotidiano “curarse de”, el deslizarse de aquella a ésta y viceversa, el resbalar hasta el mal humor, no son ontológicamente una nada, por muy inadvertidos que resulten estos fenómenos, como lo más fugaz e indiferente, en apariencia, del “ser ahí”. El hecho de que los sentimientos puedan trastocarse y enturbiarse sólo dice que el “ser ahí” es en cada caso ya siempre en un estado de ánimo. La ausencia de un estado de ánimo definido, que a menudo se sostiene igual e incolora largo tiempo y que no debe confundirse con un estado de ánimo francamente “negativo”, dista tanto de ser una nada, que justamente en ella se torna el “ser ahí” insufrible para sí mismo.” (Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 1971, pág. 151)

A hora veamos lo que dice Husserl acerca del índice gnoseológico cero, recordemos que se está analizando el por qué la nada sartreana parece noción más relevante y que es parte del proceso de un tipo de método heurístico en el estudio fenomenológico del ser. Aunado a esto hay que hacer notar la manera en la que, en el párrafo que se acaba de citar, Heidegger menciona algo como estados de ánimo, pero vayamos por partes analizando primero lo que dice Husserl:

“Un sordo de nacimiento sabe que hay sonidos, que los sonidos armonizan y que en la armonía se basa un arte magnífica; pero no puede entender cómo hacen esto los sonidos, cómo son posibles obras de arte sonoras. No puede *representarse*

cosas tales, es decir, no puede verlas y captar, viéndolas, el cómo. Su saber que existen no le sirve de nada, y sería una cosa absurda si quisiera ponerse a deducir, tomando pie en su saber, el cómo del arte de los sonidos; si quisiera aclararse las posibilidades de ésta infiriendo a partir de sus conocimientos. No puede ser, esto de deducir de existencias meramente sabidas pero no vistas. El ver no puede demostrarse o deducirse. Es patentemente un *nonsens* querer aclarar posibilidades (y posibilidades ya inmediatas) por derivación lógica a partir de un saber no intuitivo. Por tanto, aunque esté yo completamente seguro de que hay mundos trascendentes, aunque deje yo valer íntegras las ciencias naturales todas, nada puedo tomar prestado de ellas. No me es lícito imaginarme jamás que llego, merced a suposiciones trascendentes y argumentaciones científicas, a donde quiero ir en la crítica del conocimiento, esto es, a ver la posibilidad de la objetividad trascendente del conocimiento. Y, evidentemente, esto no rige sólo para el comienzo, sino también para el curso completo de la crítica del conocimiento, justo en tanto que ésta permanece en el problema de aclarar *cómo es posible el conocimiento*. Vale ello, como es patente, no sólo para el problema de la objetividad trascendente, sino también para la aclaración de toda posibilidad.

Si enlazamos con esto la inclinación, extraordinariamente poderosa, a juzgar trascendentemente en todos los casos en que se realiza un acto intelectual referido a la trascendencia y en que hay que hacer un juicio sobre la base de ese acto, resulta entonces la deducción suficiente y completa del principio *gnoseológico*, que dice: que en toda investigación de teoría del conocimiento, sea cual sea el tipo de conocimiento concernido, hay que llevar a cabo la reducción gnoseológica, esto es, hay que afectar a toda trascendencia que intervenga con el índice de la desconexión, o con el índice de la indiferencia, con el índice gnoseológico cero; con un índice que proclama: aquí no me importa en absoluto la existencia de todas estas trascendencias, crea yo o no en ella; éste no es lugar de juzgar acerca de ella; ese asunto queda aquí completamente fuera de juego.” (Husserl, *La idea de la fenomenología*, 1982, págs. 50-51)

Es así que, como se puede ver, este “índice gnoseológico cero” que se observa en la filosofía husserliana, tiene la forma de *una nada*, puesto que lo que hay en el juicio es cero, o sea, nada. Por otro lado, cabe hacer un señalamiento respecto a considerar lo que para Heidegger era un “estado de ánimo” que se hizo notar líneas antes y que tiene que ver con haber encontrado esta

nada del índice gnoseológico cero de Husserl, ya que, en Sartre, lo que se ve es que la nada, por decirlo de una manera, es puerta de acceso a la libertad, de ahí que para esta tesis tenga mayor relevancia la filosofía sartreana en tanto estudio del ser, puesto que Sartre se dirige a algo que es de suma importancia, la conciencia. Incluso en el estudio interpretativo de la libertad sartreana que hizo Jean Hyppolite él nos dice:

“Sartre sustituye el ser de la ontología clásica, la nostalgia del ser, por la conciencia lúcida de la imposibilidad de este ser. Pero tal vez esta conciencia lúcida solamente prepara un resurgimiento ético, un esfuerzo permanente y siempre necesario del hombre para asumir definitivamente su condición y emprender su *aventura de ser*, sin perderse nunca en este olvido y este reposo que lo hundirían.” (La Libertad en J. P. Sartre, 1992, pág. 30)

Esto es de suma importancia porque no se puede estudiar de otra manera el ser sino a través del hombre mismo, por eso éste es un estudio necesariamente ontológico. Pero Heidegger cae en la trampa, según el punto de vista de esta tesis, al confundir esos fenómenos con estados de ánimo, pues la libertad en Sartre no es un estado de ánimo propiamente, es la conciencia escapando al encuentro con el mundo, es el hombre en busca de sí mismo, es el hombre auténtico enarbolando la nada mediante un despojarse de lo que es y de lo que el mundo le ha dictado desde siempre, es decir, desde que el hombre cayó al mundo y el mundo lo hizo suyo.

“Aparece con evidencia, en primer lugar, que la realidad humana no puede sustraerse al mundo —en la interrogación, la duda metódica, la duda escéptica, la epojé, etc.— a menos de ser, por naturaleza, arrancamiento a sí misma. Es lo que había visto Descartes, quien funda la duda sobre la libertad, reclamando para nosotros la posibilidad de suspender nuestros juicios, y, siguiendo a Descartes, Alain. También en este sentido afirma Hegel la libertad del espíritu, en la medida en que el espíritu es la mediación, es decir, lo Negativo. Y, por otra parte, una de las direcciones de la filosofía contemporánea es la de ver en la conciencia humana una especie de escaparse de sí: tal es el sentido de la trascendencia heideggeriana; la intencionalidad de Husserl y de Brentano tiene también. En más

de un respecto. El carácter de arrancamiento a sí mismo.” (Sartre, *El ser y la nada*, 1998, pág. 67)

7.2 La indiferencia y la nada; el término medio y el índice gnoseológico cero

Se ha dicho antes que la noción de nada es término más adecuado para los fines de esta tesis, ya que en esa nada se encuentra lo que parece el acceso al ser. Dicho en otras palabras, parece que el método está en la nada. Al hablar de un estado de nada, se dijo antes, Sartre colocó su filosofía en un lugar importante para el estudio del ser del hombre pues mediante el concepto (noción o categoría) de *nada*, se asegura el basamento sobre el que se funda, para el autor de esta tesis, una doctrina capaz de una acción formativa del hombre. Así pues, lo que también se ha dicho es que aquello que permite articular la noción de *epojé* con la noción de libertad sartreana es precisamente una postura existencial, la cual parece tener su umbral de acceso en lo que Sartre definió como una nada. Sin embargo, hay que tener presente que el estado llamado de indiferenciación tiene que ver como parte del proceso en la fenomenología sartreana, aunque parece que es posterior a la nada, a continuación se verá porqué. Es importante revisar este porqué, debido a que se está haciendo el estudio de lo que puede considerarse la base del método en el existencialismo de Sartre, que es la mayor contribución de esta doctrina filosófica y por la que se afirma, en esta tesis, que tal doctrina tiene un alcance formativo.

Una escena que ayudará mucho a explicar lo anterior es la que Sartre describe en *El ser y la nada* (Sartre, 1998, pág. 48), escena que sirve para ilustrar lo que sucede en el sujeto al preguntar, es decir, al entrar en estado de pregunta. Es una escena de ejemplo que Sartre desarrolla en el interior de una cafetería, pero en esta escena las cosas que hay dentro de la cafetería aparecen como un fondo mientras se busca con la mirada a una determinada persona. Ésta es la escena de la cafetería y Pedro, quien funge como la persona a la que se busca con la mirada en el interior de

la misma, en donde ese buscar es a la vez un preguntarse, pero lo que se intentará mostrar utilizando esta misma escena es que la noción de nada subyace en el ejercicio fenomenológico del develamiento del ser. Lo único que cambia es que, respecto a la escena que Sartre describe, en lugar de hablar de una *nada* Sartre emplea el término “nihilización”, ya que el hecho de que las cosas en la cafetería, como lo describe Sartre en la escena, se vuelvan un “fondo” solamente (Sartre, 1998, pág. 49), es lo más importante que se debe tener en cuenta de este ejemplo, puesto que esa nihilización que se está llevando a cabo es, según se interpreta en esta tesis, un detenimiento del contenido de los juicios, ya que al ser sólo un “fondo”, como lo describe Sartre, las cosas *retroceden* como si fueran sólo escenografía. Lo que significa que se ha llevado a cabo una reducción trascendental, dicho de otra forma, se ha hecho una parentización, por esto es que sólo son “fondo”, pues en un ejemplo como el citado, epistemológicamente hablando, los conceptos de los objetos ya no tendrían efecto sobre nosotros (o sea sobre el observador), puesto que estos objetos se habrán quedado, por decirlo de una manera, fuera del observador, ya que es un fondo que se coloca sobre un “índice gnoseológico cero” dicho en términos husserlianos como se revisó en el apartado 7.1. Es así que esa nihilización de la que Sartre habló para describir el proceso fenomenológico puede ser tomada como un desalojo de contenido mental, o sea, una parentización y ahí se muestra un ejemplo de la aplicación de la *epojé*.

“Cuando entro en ese café para buscar a Pedro, todos los objetos del café asumen una organización sintética de fondo sobre el cual Pedro está dado como debiendo aparecer. Y esta organización del café en fondo es una primera nihilización. Cada elemento de la pieza: persona, mesa, silla, intenta aislarse, destacarse sobre el fondo constituido por la totalidad de los demás objetos, y recae en la indiferenciación de ese fondo, se diluye en ese fondo. Pues el fondo es lo que no se ve sino por añadidura, lo que es objeto de una atención puramente marginal. Así, esa nihilización primera de todas las formas, que aparecen y se sumergen en la total equivalencia de un *fondo*, es la condición necesaria para la aparición de la forma principal, que en este caso es la persona de Pedro. Y esa nihilización se da

a mi intuición; soy testigo del sucesivo desvanecimiento de todos los objetos que miro, y en particular de los rostros que por un instante me retienen (“¿no es Pedro ése?”) y que se descomponen al momento, precisamente porque “no son” el rostro de Pedro.” (Sartre, 1998, pág. 49)

Ahora bien, lo que se está tratando de mostrar es que si ya se dijo antes que como doctrina reúne los dos requisitos que parece necesario para ser considerada como tal, que son, una base teórica y un horizonte hacia el cual dirigirse, es decir, traza a través de su teoría una ruta para alcanzar un objetivo, siendo así, esta nada, por la que se apela aquí como parte de un método heurístico, parece que subyace, gnoseológicamente hablando, al estado de indiferenciación. Ya con Heidegger, como se mencionó antes, el estado de indiferenciación era el punto o lugar del cual partir para el estudio del ser-ahí (Heidegger, 1971, pág. 55); lo que en esta tesis se está diciendo es que el estado de indiferenciación puede ser la forma psicológica en que se manifiesta la nada, puesto que, como se ha visto, no parece que pueda haber un estado de indiferenciación con el contenido de los juicios activo. Es lo que se puede llamar pre-judicativo pues tener activo el contenido de los juicios es fijar ya la atención sobre un objeto dado; por esto es que en la escena de la cafetería, la nihilización de la que Sartre hablaba era sobre lo dado y esto no es sino una parentización también. Si el estado de indiferenciación puede considerarse la forma psicológica en que se manifiesta la nada, la náusea podría ser la forma somática que tiene de manifestarse.

Así mismo, algo muy importante que surge aquí es que en la escena del café antes citada se está haciendo esa nihilización sobre los objetos que en conjunto se muestran como realidad circundante, pero ¿qué pasa en el caso de una persona? Veamos más de cerca esta cuestión. En la escena del café, la actitud del observador es un preguntar, un poner en duda. No sólo está negando sino también está buscando. Buscar y negar ¿qué significa esto?, significa que niega

cuando nihiliza y busca cuando se pregunta. ¿Qué está buscando?, está buscando una respuesta. ¿Qué está negando?, está negando el mundo dado. Ahora bien, esto demuestra lo que en esta tesis se está afirmando, pues al negar o nihilizar está teniendo acceso al ser, en otras palabras, se afirma ante lo dado, es decir, el ser del observador se está afirmando ante lo dado, por eso lo nihiliza, lo está negando, no hay conceptos pues el contenido de los juicios se ha detenido, luego entonces, puede ser indiferente hacia lo que se le presenta ya sea personas o ya sea cosas en general. Pero ¿qué pasa en el caso de una persona? ¿Qué pasa en el caso de sí misma? hay que recordar que se está analizando en qué consiste la principal aportación del existencialismo sartreano que es la de tener alcance formativo al utilizar la noción de *nada* como método heurístico por lo siguiente.

Como se ha visto, al hablar de los objetos que, como realidad circundante se manifiestan en la escena del café, se habló de una nihilización, pero en esta tesis se ha mencionado que lo que permite articular la noción de *epojé* con la noción de libertad de Sartre es el estado existencial, pero cabría preguntarse ¿por qué es así? A lo cual se respondería que es así porque la noción de libertad que se maneja en el existencialismo de Sartre es manifestación del ser, y no se llega a este estado sino a través de la nada (importante considerar que no se está diciendo que el ser dependa de la nada, sino que el camino que a él lleva, trazado está sobre la nada). Regresando a la escena del café, en ésta, se aplicó una *epojé*, pues la nada era ese todo que conformaba el universo de objetos, cosas y personas que yacían dentro de la cafetería porque el ser del observador se estaba afirmando ante lo dado (lo está negando); ahora bien, en el hombre, no parece que pueda haber indiferenciación hacia sí mismo, puesto que ya se dijo que el estado de indiferenciación puede ser sólo la forma psicológica en que se manifiesta la nada. En el hombre, aplicando la nada sobre sí mismo, el estado de indiferenciación es suplantado, como en el caso de Albert Camus con la noción de hombre rebelde que se trató en el capítulo anterior, para el autor

de esta tesis, con la libertad en sentido ontológico, puesto que el hombre al aplicar una epojé sobre sí mismo desaloja todo contenido mental que tenga que ver con lo que él es, la reducción trascendental llevaría entonces no a que el hombre sea indiferente a sí mismo, sino que al negar su ser dado por el ser del ente colectivo que fue detectado en los primeros análisis del capítulo I, no tiene otra cosa ya a la cual asirse, pues no le queda más que una cosa: la libertad. Es decir, ya con Camus el ser rebelde era una actitud hacia lo dado; en el caso del hombre consigo mismo no podría haber una indiferencia sino un encuentro de la consciencia consigo misma. De ahí la importancia de tomar en cuenta que se niega cuando se nihiliza y se busca cuando se pregunta. Sartre hace notar que:

“[...] La posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros, condiciona nuestras interrogaciones sobre el ser. Y el mismo no-ser circunscribirá la respuesta: lo que el ser *será* se recortará necesariamente sobre el fondo de lo que el ser *no es*. Cualquiera que sea esta respuesta, podrá formularse así: “El ser es *eso* y, fuera de eso, *nada*”.” (Sartre, *El ser y la nada*, 1998, pág. 44)

Esto que se está mencionando es importante ya que se nota un paralelismo con la filosofía heideggeriana, pues en la pregunta por el ser que Heidegger modificó, es el hombre quien se pregunta por sí mismo, pues de cierta manera intuye su propio ser.

“Como un buscar que es, ha menester el preguntar de una dirección previa que le venga de lo buscado. Es, por ende, necesario que el sentido del ser sea ya de cierto modo a nuestra disposición.

Ya se apuntó: nos movemos siempre ya en cierta comprensión del ser. De ella brota la pregunta que interroga expresamente por el sentido del ser, y la tendencia a forjar el concepto correspondiente. No *sabemos* lo que quiere decir “ser”. Pero ya cuando preguntamos “qué es ‘ser’?”, nos mantenemos en cierta comprensión del “es”, sin que podamos fijar en conceptos lo que el “es” significa.” (Heidegger, *El Ser y el Tiempo*, 1971, pág. 15)

En el caso de esta tesis, proponiendo al existencialismo sartreano como una doctrina filosófica con alcance formativo, es también el hombre quien se pregunta por sí mismo, se

pregunta por su ser, es el estado de buscar, es decir, busca negando; el hombre se busca a sí mismo negando lo que *es*, porque lo que *es*, no es sino lo que el ser del ente colectivo quiso que fuera, se le inculcó un ser que no es el de él. Por esto es que se puede decir que el método está en la nada.

7. 3 Lo que la doctrina señala

Así pues, lo que se acaba de hacer es solamente mencionar que como doctrina filosófica el existencialismo ateo sartreano ha colocado la noción de nada para designar un ser posible, y se dice posible pues como se ha mencionado antes el hombre es un proyecto a alcanzar, aunque aquí cabe aclarar que no es un proyecto entendiéndose este como un plan o programa sino un proyectarse como el ser auténtico que la doctrina supone que el hombre puede llegar a ser. Es así que la interpretación que se está haciendo a partir de la nada sartreana permite colocar a esta doctrina como una doctrina con capacidad formadora, pero ¿qué significa esto de formadora? ¿Por qué se ha estado insistiendo tanto en esto de que el existencialismo ateo de Sartre tiene alcance formativo? Bueno, pues justamente este capítulo está dedicado a ver lo que nos dice la doctrina del existencialismo ateo.

Ahora bien, no hay que olvidar que si el individuo es producto de una acción colectiva, como se mencionó en el capítulo primero apartado 2.2, el aspecto formativo del existencialismo ateo por el que aquí se apela yace en la capacidad que esta doctrina tiene para devolverle al individuo su ser, es decir, su ser auténtico. Es así que debido a esto último se puede afirmar que el objeto de estudio del existencialismo ateo efectivamente es el ser, y partiendo de esta premisa se debe responder al cómo (del método antes mencionado) sin dejar de considerar que el paso obligado debe hacerse a partir de la negación que es una especie de nada. Este cómo, es lo que ha

dado lugar a internarse en los intrincados caminos de la filosofía de la existencia en esta tesis, pues que el individuo sea producto de una acción colectiva hace necesario un replanteamiento de este mismo problema a partir de las bases fenomenológicas que ya se han visto previamente y que permite hablar de la nada sartreana como método, pero sin olvidar que no es un método en el sentido de un manual de indicaciones o pasos a seguir sino método heurístico, puesto que la negación se muestra a manera de una nada y ya que su naturaleza es evanescente, es sólo a través de un método heurístico que se puede abrir el umbral de investigación del estado existencial que esta doctrina muestra.

Era imprescindible hablar acerca de la noción de la nada que se trató en el capítulo segundo para lograr una mejor comprensión de lo que el existencialismo es como doctrina filosófica, puesto que no vale hacer el tipo de descalificaciones de las que ya se ha hablado antes sin haber tenido argumentos más sólidos debido a que, como doctrina, el existencialismo ateo puede adecuarse al contexto del mundo actual pues es una doctrina que se actualiza desde el punto de vista de que aquello que siempre está vigente es el hombre en su existencia sin importar épocas ni estratos sociales. Ahora bien, para continuar hay que observar lo qué dice esta doctrina. Pues se ha llegado a un punto importante en esta tesis que es hablar ya de esta doctrina en cuanto a lo que apunta o señala ¿y qué es a lo que apunta? A lo que apunta es a un estado de consciencia.

En esta tesis lo que se está tratando de hacer es dirigir todo el esfuerzo del análisis hacia el estado de consciencia existencial o momento en el que se da el estado de participación del hombre que, como ya se observó antes, su umbral de acceso como método tiene sus orígenes en el método de reducción trascendental de Husserl. Ahora bien, aquí hay un sin embargo, pues al articular la noción de *epojé* con la noción de libertad de Sartre, lo que se está develando es el resultado que debe o debería llevar al aplicar tal método sobre el sujeto, es decir, sobre el hombre

mismo. ¿Y qué entrega se preguntarán algunos? Pues es la libertad lo que tal método aplicado al hombre mismo entrega.

Luego, lo que se observa aquí es que más allá de querer hablar de peculiaridades históricas que rodean al existencialismo de Sartre, lo que se prefirió en esta tesis fue señalar ese estado de consciencia al que según esta doctrina se puede llegar. Primero señalarlo, y se ha hecho en el primer y segundo capítulo al hablar de que el ser del hombre se afirma al negar la realidad dada que el ser del ente colectivo le confirió. Por lo que ya una vez señalado en dichos capítulos lo siguiente era mirar hacia el cómo, es decir, hacia el cómo se accede, en otras palabras, cómo se logra afirmar el ser del hombre ante lo dado (o la realidad dada). Cuestión que de la misma manera ya se ha mostrado al hablar desde el inicio de la *epojé*, pero tomada como herramienta epistémica. Debido a esto es que se ha estado diciendo desde el inicio que el existencialismo es una doctrina que ha aportado sin duda en el campo de la formación humana, pero no se hablará aquí de todas esas corrientes, doctrinas o sistemas filosóficos avanzados que tienen que ver con el existencialismo en cuanto a la investigación del umbral de acceso al estado existencial que, como ya se dijo, es acceso a un estado de consciencia, porque esa no es la intención de esta tesis sino hacer un acercamiento a esta doctrina desde sus fundamentos, ya que al parecer tiene todavía mucho que aportar en cuanto a la investigación del estado existencial.

Ahora bien, ¿Por qué esta corriente? ¿Por qué el existencialismo ateo de Sartre y no el de Kierkegaard o algún otro? Es una respuesta complicada sin embargo se intentará hacer muy clara. Primero que otra cosa lo que se debe hacer notar es que en ningún apartado de los que conforman esta tesis se ha apelado a argumentos *ad hominem*, ni tampoco se ha incitado al lector a abolir sus creencias ni su religión, pues el principal interés, como se ha visto, es analizar las bases teóricas del existencialismo ateo sartreano develándolas como un método basado en la negación, lo que dicho sea de paso ha de tenerse como la principal contribución de esta doctrina filosófica. De

modo que, en el existencialismo sartreano lo que más llama la atención y que se adhiere a lo que puede considerarse un método, es que el umbral de acceso al estado existencial parte de que no es necesario que Dios exista, es decir, como método que se observa en sus bases, no es necesario que el hombre se proyecte hacia la idea de dios.

Así pues, con lo visto hasta aquí ya se puede hablar de la manera en cómo se aplica o se puede aplicar el existencialismo en la formación humana. Pero antes, solamente habrá que recordar que la acción formativa que se le observa al existencialismo sartreano señala como objetivo el de lograr acceder a lo que en esta tesis se ha mostrado que es el cambio o transición a otro estado de consciencia, al que se le ha llamado en los apartados precedentes como consciencia del estado existencial. Esa es la propuesta de esta tesis pues el existencialismo ateo, como doctrina filosófica, por el tipo de nociones que maneja permite llevar a cabo un estudio del ser desde el punto de vista formativo. Es así que, siguiendo lo anterior, lo que hay que pensar es que detrás de la ciencia hay una verdadera ciencia, detrás de la filosofía está una verdadera filosofía, detrás de una religión está una verdadera religión, es decir, la consciencia del estado existencial por lo que se ha visto en estos capítulos, muestra o señala el umbral de investigación de un nuevo ente, o sea, el hombre, que ya no es un simple ente, como ya se observó con el *Dasein* de Heidegger, pero también deja de asir su objeto de estudio con la manera acostumbrada llevándolo hasta una nueva esfera de estudio, como ya se hizo notar con lo que aquí se ha dicho acerca de que la lógica queda subordinada a la ontología; así pues, este señalamiento del estado de consciencia existencial, que es ontológicamente tratado en el existencialismo de Sartre, viene a resquebrajar la noción del Yo inoculado por el ente colectivo o social, pero esto se gesta, según el estudio realizado por el autor de esta tesis, a partir de la nada. Y la nada sartreana representa muy bien lo que en esta tesis se entiende como negación del ser del hombre por el ser del ente

colectivo, y la negación del mundo dado por el ser del hombre que se afirma, para dar paso a lo que ya puede llamarse una ética existencial.

7.4 La metáfora del artesano

Es así que en el existencialismo sartreano se observa una aparente problemática que es la de prescindir de la idea de Dios, esto es, que el hombre no recibe su vida como determinada, Dios, para el existencialismo ateo de Sartre, puede incluso no existir, pero eso no significa que el hombre no pueda alcanzar por sí mismo su propia esencia.

“El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto, y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana, ¿qué significa aquí que la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho. Así, pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla.” (Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, 2011, pág. 33)

Con esto se puede ver que el hombre queda como abandonado a sí mismo en estado de arrojado al mundo. Así pues, que el hombre sea el único responsable de sí mismo era la nueva problemática que se develaba al negar la idea de Dios, pues ahora ese estar como arrojados se convertía en la posibilidad de ser libres, lo que da como uno de los resultados de la acción formativa que el hombre sea, como en la metáfora del artesano, hacedor de sí mismo y en su misma existencia yace su destino de ser libre. Es decir, está condenado a ser libre. Por eso se dice que es un destino, pero el existencialismo que aquí se está trabajando lo que muestra es que el ser puede manifestarse si se trabaja en la negación o nada sartreana, pero hay que recordar que estos

son terrenos de la ontología que, sin embargo, se apoya en herramientas de la fenomenología. Lo que se está observando es el verdadero alcance como doctrina filosófica del existencialismo de Sartre, pues con la noción de nada queda develado lo que para esta tesis es el momento de apertura para el estudio del ser.

Debido a eso es que el hombre, como su propio artesano, trabaja a partir de este estado de consciencia existencial o estado de participación esculpiendo de esta manera su propio destino. Esto es lo que parece decir el existencialismo con la metáfora del artesano que parte de una ética existencial. Y lo que se observa aquí es que el molde del ser dado que el ente colectivo inoculó en el hombre se rompe, para dar paso a un ser auténtico. Cabe recordar aquí la frase que aparece en *El existencialismo es un humanismo*, “el hombre no es otra cosa que lo que él se hace.” (Sartre, 2011, pág. 33). Pero lo que él mismo se hace no es sino lo que él mismo quiere, lo que él ha elegido. Debido a este tipo de problemática es que no puede hablarse de las bases teóricas del existencialismo que fungen como método sin verificar qué tipo de libertad es de la que se está hablando que es una libertad en sentido ontológico o también llamada libertad radical, que será tratada con más detenimiento y como corolario de esta tesis en el capítulo IV.

7.5 Lo que la doctrina dice del pasado

Así mismo, lo que la doctrina dice del pasado resulta sumamente importante para esta tesis porque así como se ha observado el alcance formativo con la metáfora del artesano en la que el hombre, al romper con lo dado, se afirma al erigir un nuevo molde de sí, de la misma manera la noción existencial sartreana de pasado tiene también alcance formativo y que igualmente tiene que ver con renunciar a esa realidad dada. Si ya con la hermenéutica moderna se observaba que en la noción existencial del tiempo este no es tomado como algo distante (apartado 4.2 del

capítulo 1), lo que la doctrina dice del pasado es que en cierto sentido el pasado está aquí. Pero hay que recordar que estamos en el plano existencial, por lo que “[...] “mi” pasado es ante todo *mío*, es decir, que existe en función de cierto ser que *soy yo*” (Sartre, 1998, pág. 164). Ahora bien, no se está diciendo que al hablar de un aquí, se asuma que el presente pueda ser presente y pasado a la vez. Este “mío” que el hombre utiliza para referirse a su pasado, esta “miidad” como lo nombra Sartre, es el nexo ontológico que el ser presente necesita para vincularse con el pasado. “Esta “miidad” es una relación ontológica que une el pasado al presente. Mi pasado no aparece jamás en el aislamiento de su “preteridad”; sería hasta absurdo considerar que pudiera *existir* como tal: es originariamente pasado de este presente” (Sartre, 1998, pág. 164).

Lo que se está tratando de observar es que el hombre, generalmente habla de su pasado como algo que ya ha sido, o que fue, esto es, que mira como hacia atrás para referirse a su pasado, pero “no hay pasado sino para un presente que no puede existir sin ser allá, detrás de sí, su pasado; es decir, sólo tienen un pasado los seres tales que en su ser es cuestión de su ser pasado, que *tienen-de-ser su pasado*” (Sartre, 1998, pág. 168). Continuando con lo anterior, el hombre mira ordinariamente como hacia atrás para referirse a su pasado, cuando en realidad lo que sucede visto desde el existencialismo es que el pasado del hombre no es un participio, es decir, no es que haya sido, sino que es un gerundio pues está siendo: “Sólo para la realidad humana es manifiesta la existencia de un pasado, porque se ha establecido que ella *tiene-de-ser lo que es*. El pasado llega al mundo por el para-sí, porque su “Yo soy” es en la forma de un “Yo me soy” (Sartre, 1998, pág. 168). Por tanto, se puede decir que para el existencialismo del que aquí se está hablando, el hombre es su propio pasado, aún en este momento.

Esta comprensión del pasado a la manera del existencialismo sartreano permite inmiscuir una acción formativa, puesto que si el hombre no es sino lo que él mismo se hace, entonces lo hacedor (que es el ser) se muestra como una fuerza constante debido a que el hombre está siendo,

es decir, él es la síntesis de su futuro y de su pasado por lo que al estar en estado de *siendo*, no es que haya un Yo como dejado en el pasado, él sigue siendo ese Yo del pasado, pues su pasado no se ha ido sino que nos acompaña de instante en instante. De esta manera, Sartre, desde el punto de vista del autor de esta tesis, permite el paso a la eliminación de una multiplicidad de Yoes.

7.6 La facticidad

Hay que recordar ahora que al inicio de esta tesis se habló de un problema, pues se dijo en su momento que para poder comprender por qué se dice que el existencialismo ateo de Sartre deja como principal contribución *la nada* como una negación que abre hacia la posibilidad de libertad y que, por tanto, puede ser considerada esta doctrina como de acción formativa, se tuvo que recurrir a la sociología, en este caso a la de Durkheim, puesto que, recordando un poco lo que se dijo en el apartado 2.2, el individuo es producto de una acción colectiva. Concretamente se ha elegido a este sociólogo porque permite comprender el planteamiento de esta tesis desde un enfoque formativo, pues como se ha visto, el punto de enfoque que Durkheim proporcionó revela la posibilidad de implementar conceptos y nociones filosóficas al problema antes descrito de la acción colectiva sobre el individuo, nociones como las que se revisaron en el primer capítulo de ser y ente, ya que al colocar la sociedad como ente lo que restaba solamente era considerar que también debía tener un ser, el cual, como se dijo en su momento, se inoculaba en el hombre a manera de una acción colectiva que surtía efecto a través de costumbres, creencias, tradiciones, etc. Es así que esta tesis se ha servido de estas ideas durkhenianas pero solamente para dar acceso al problema desde la postura filosófica existencial sartreana, es decir, lo que se buscó fue una manera de abordar el problema del ser al que el existencialismo ateo de Sartre lleva, puesto que de lo contrario, haber utilizado directamente desde el comienzo categorías y términos netamente

filosóficos en esta tesis que se está presentando haría que este trabajo de investigación pareciera dirigido sólo a un público especializado y lo que se ha buscado es penetrar en el estudio del ser observándolo como una contribución social al instalarse, como se dijo antes, en una ética existencial, pues hablar del ser no es hablar de espiritismo ni de cosas que no competen al hombre en su acción cotidiana, sino que hablar del ser es hablar de la posibilidad de insertar un hombre auténtico en la vida cotidiana y no que la cotidianeidad esté insertada en la vida del hombre.

Es así que, cuando Sartre habla de la facticidad de lo que él llama el para sí, de la misma manera que el problema antes planteado desde la sociología, esta facticidad se presenta como la realidad que, a manera de negación, se necesita para que el ser pueda asomarse, o si se prefiere, manifestarse en el hombre mismo (y por ende, en el mundo). Sartre lo justifica bien diciendo que el estado de imperfección que Descartes encontró, le permitió ver desde ahí a la perfección como de lejos. En otras palabras, la negación de la realidad dada a la vez que permitía asir al ser de los entes del mundo, permitía asir al ser de la conciencia.

“Esta captación del ser por sí mismo como no siendo su propio fundamento está en el fondo de todo *cogito*. Es notable, a este respecto, que ella se descubra inmediatamente en el *cogito reflexivo* de Descartes. En efecto: cuando Descartes quiere sacar provecho de su descubrimiento, se capta a sí mismo como un ser imperfecto, “ya que duda”. Pero, en este ser imperfecto, comprueba la presencia de la idea de perfección. Aprehede, pues, un desnivel entre el tipo de ser al que puede concebir y el ser que él es”. (Sartre, *El ser y la nada*, 1998, pág. 130)

Ahora bien, una vez que se ha retomado este problema de la acción del ente colectivo sobre el hombre, que permite proponer como solución al existencialismo sartreano en función de una doctrina filosófica de acción formativa, hay que regresar al sendero de esta doctrina, pues esa realidad que como mundo circundante está ahí y que llega a tener una acción sobre el hombre como realidad dada, ya se dijo antes que es a la vez quien funge como parte de la negación, sin

embargo, cuando Sartre habla acerca de la facticidad del para sí, de lo que está hablando al parecer es de aquella posibilidad de que el ser del hombre se manifieste en el mundo: “Ella no es sino una indicación que me doy a mí mismo del ser que debo alcanzar para ser lo que soy” (Sartre, 1998, pág. 134). Como se alcanza a observar, si se ha mencionado antes el problema de la acción colectiva sobre el hombre desde un enfoque social es porque sólo en ese escenario se puede mostrar al hombre, es decir, inserto en su hábitat social. Que el ser del hombre pueda manifestarse en el mundo tiene su alcance en la transformación del mismo, considerando también al hombre mismo como elemento fundamental de la sociedad. Es así que aun cuando parezca que no, el ser vendría siendo basamento de la conducta. Esto último se profundizará en el cuarto y último capítulo pues como se podrá ver, la conducta observacional es campo de la psicología, pero si lo que subyace a la conducta observacional como estamos viendo es el ser, entonces ya es campo de la ontología.

No hay que perderse, pues lo primero que se procuró en el primer capítulo fue hablar de una herramienta epistemológica como la epojé para lograr acceder al ser, luego entonces, este ser al que se ha accedido no se puede quedar ahí como en estado contemplativo, si ya se accedió, habrá que hacer algo con él, de ahí que sea en lo fáctico en donde le toca actuar. La facticidad del para sí se presenta como lo que el hombre ha de alcanzar fácticamente, es decir, en el mundo, como un hecho. El ser materializado en acto. Esto se está mencionando debido a que al seguir a Sartre se puede observar que el hombre es totalmente responsable de su ser: “[...] si verdaderamente la existencia precede a la esencia, el hombre es responsable de lo que es.” (Sartre, 2011, pág. 34). Como se puede apreciar, la facticidad es lo que permite comprender el accionar del ser en el mundo, pero también la imperfección y la calidad de contingente que la conciencia permite descubrir.

7.7 El hombre está condenado a ser libre

Según el existencialismo ateo que se está trabajando aquí, se puede decir que el hombre está condenado a ser libre, pero esto hace que algunas personas entren en conflicto, sin embargo, esto sucede debido a que siguen alojados en una idea equivocada de la libertad. Como se ha estado tratando de decir, y se tratará en el último capítulo de seguir diciéndolo, la libertad en Sartre es una libertad en sentido ontológico, no psicológico, hasta aquí parece que todo está claro si sólo buscamos una comprensión superficial, pues una comprensión más profunda implica dejar de lado esas equivocaciones cotidianas en las que se cae al interpretar que la libertad de Sartre no puede fundamentarse como una auténtica libertad porque el hombre se mueve en un entorno que le sujeta ya sea moral, económico, político, etc. Al respecto Sartre dice:

“El argumento decisivo utilizado por el sentido común contra la libertad consiste en recordarnos nuestra impotencia. Lejos de poder modificar a gusto nuestra situación, parece que no podemos cambiarnos a nosotros mismos. No soy “libre” ni de hurtarme a la suerte de mi clase, nación o familia, ni aun de edificar mi poderío o mi fortuna, ni de vencer mis apetitos más insignificantes o mis hábitos. Nazco obrero, francés, heredosifilítico o tuberculoso [...]”. (Sartre, *El ser y la nada*, 1998, pág. 593)

Este tipo de sujeciones no son otra cosa que ambigüedades producto de malas interpretaciones coloquiales, y son las que no permiten avanzar en la investigación puesto que dejan estacionado al existencialismo en una superficialidad. El hombre está condenado a ser libre sí y sólo sí se comprende el verdadero sentido de la libertad sartreana. Pero ¿quién le condena a esta libertad? La respuesta es, el ser, que le llama a través de su nada de ser, o en otras palabras podemos decir que nuevamente se ve aquí una negación.

Pero ¿qué tiene que ver aquí esta especie de negación con que el hombre esté condenado a ser libre como lo expresa Sartre?, bien, pues para explicar esto hay que decir lo siguiente. Sartre nos descubre nuevamente la manera en la que acciona esa negación a través de explicar lo que se conoce como motivos, ya que un motivo podría parecer en primera instancia que es codependiente del acto, esto es, que un acto tenga siempre un motivo. No obstante, esto para el existencialismo sartreano no es así del todo, y aquí viene lo más interesante que despeja como en una ecuación la incógnita sobre este estar condenados a la libertad, pues en realidad, nos dice Sartre, acto y motivo son uno mismo, es decir, en el acto está ya el motivo que es develado con la negación, o sea, con lo que el hombre no es.

“La nihilización por la cual tomamos distancia con respecto a la situación se identifica con el éxtasis por el cual nos proyectamos hacia una modificación de esa situación misma. Resulta de aquí que es imposible, en efecto, encontrar un acto sin móvil, pero no por ello ha de inferirse que el móvil sea causa del acto: al contrario, es parte integrante de él. Pues, como el proyecto resuelto hacia un cambio no se distingue del acto, el móvil, el acto y el fin se constituyen en un solo surgimiento”. (Sartre, 1998, pág. 542)

Así, por ejemplo, un ingeniero, un arquitecto, un médico, un profesor, etc., son ahora lo que son a partir de haberse dado cuenta de lo que no eran; si quiero ser un buen filósofo, por ejemplo, un buen abogado, buen científico o un buen artista, es sólo a partir de darme cuenta de que *no lo soy*; mi motivo es mi acto a la vez. El acto es mi movimiento, pero el motivo no es lo que le empuja, sino que es parte de él (del acto) porque la negación, es decir, lo que no soy, me ha de colocar en una nada y esta nada, como ya se ha visto, es el umbral que se ha de atravesar hacia la libertad, pero se dice que es una libertad radical o en sentido ontológico porque la libertad es la expresión máxima del ser. De ahí que se haya dicho al inicio de este capítulo que la nada aparece

como la principal herramienta pedagógica en el existencialismo Sartreano, pues la nada se presenta como una forma de educación y el hombre que se educa en la nada está, efectivamente, condenado a ser libre en el sentido en que se acaba de mostrar. Como se puede ver en la explicación de motivo y acto que se está interpretando, ser libre no tiene que ver con lo moral, ni con lo político, lo económico o lo social, etc., lo que está implicado nuevamente es la nada por medio de la negación. Por eso se ha mencionado en los apartados previos que la nada aparece como la noción más relevante¹⁸ en el existencialismo sartreano como doctrina filosófica.

7.8 Acerca de la muerte

Hay muchas maneras de poder entender la muerte, sin embargo, la doctrina filosófica que estamos tratando nos permite acercarnos a la forma máxima de nihilización, que es la muerte, a través de una interpretación existencial de ésta. Coloquialmente a la muerte se le puede interpretar ya como un fin, ya como parte de la vida. Naturalmente que no hay noción que alcance a comprenderla, pues para comprenderla hay que vivirla y vivirla es no poder dar fe de noción alguna. Precisamente en el existencialismo sartreano de lo que se trata es de lo contrario, es decir, hablar de la noción de muerte en esta doctrina no es hablar de lo que pasa después de la muerte, sino de lo que pasa en la vida o más concretamente en la vida durante la existencia del hombre, pues la muerte se presenta para éste como la más grande nihilización, aquella que le ha de arrebatar al hombre toda posibilidad de reivindicación y es por lo tanto, un sin sentido, un absurdo, pues no es que la muerte le dé sentido a nuestra vida sino que le quita todo sentido.

Lo anterior es algo que se tiene coloquialmente, pues suele decirse que la muerte es lo que le da un sentido o significado a nuestra vida, sin embargo, desde la mirada sartreana es la muerte

¹⁸ Es la noción más relevante desde el punto de vista de esta tesis porque la nada aparece como método heurístico.

lo que le quita todo sentido a la vida. Es así que la noción de muerte tiene que ver con la situación, y pues como la situación es en la vida o está en la vida existiendo como una estructura ontológica, es que se refiere a la vida, no a lo de después de la vida, pues la libertad no puede prever más allá de esta vida.

“No soy “libre para la muerte”, sino que soy un libre mortal. Al escapar la muerte a mis proyectos por ser irrealizable, escapo yo mismo a la muerte en mi propio proyecto. Siendo lo que está siempre allende mi subjetividad, en mi subjetividad no hay sitio alguno para ella”. (Sartre, 1998, págs. 668-669)

Hay que recordar que el objetivo de este capítulo es adentrarse un poco en el existencialismo ateo y por eso hay que ver lo que dice como doctrina filosófica, ya que revisando un poco algunas de sus nociones se podrá comprender mejor el porqué se le señala como una doctrina filosófica que aporta mucho dentro del campo de la formación humana. Así pues, como otro ejemplo de esto es por lo que se está mencionando ahora aquello llamado muerte. La muerte puede tener diferentes interpretaciones, puesto que puede tenerse ya sea como el fin ya sea como parte de la vida, etc., sin embargo, como se estaba diciendo, en el existencialismo no se problematiza con lo que pasa después de la muerte sino que sus observaciones se dirigen hacia lo que sucede en esta vida. Con lo que se podría decir que la muerte no es campo de investigación en el existencialismo ateo, pues queda, por decirlo de una manera, fuera de su alcance (o sea, la muerte en acto), sino que la muerte se estudia, pero como una especie de catalizador existencial.

Una de las cosas más importantes que se deben tener en cuenta es que en esta doctrina la muerte es lo dado, ya que se tiene a la muerte como una espera. Esto es lo dado. La muerte es espera de la vejez, como si la vejez fuera el único medio por el cual se ha de morir. Pero la muerte no es espera para el existencialismo ateo, aquí no hay *sein zum tode*,¹⁹ aquí la muerte es la máxima de todas las nihilizaciones y por lo tanto, la nihilización de todos mis proyectos. Y esto

¹⁹ En la filosofía de Heidegger significa *Ser para la muerte*.

es absurdo dice Sartre. Es absurdo nacer, es absurdo morir. Y al final, en tanto muertos, somos para el otro: “la característica de una vida muerta es ser una vida de que se hace custodio el otro” (Sartre, 1998, pág. 661).

Pero, ¿acaso la muerte no sería entonces el máximo de los absurdos? Lo sería si no se agrega antes que la muerte, al ser nihilización de nihilizaciones, trabaja como una especie de catalizador pues la muerte también es una negación, ya que la muerte está suspendida siempre ahí, pero no como la espada de Damocles²⁰ sino como aquello que también detona la negación, pues la muerte es ese concepto vivo que hace la función de catalizador entre el ser y el hombre como ente. Y entonces, de esta manera, la muerte no ha de tocar a la libertad puesto que ésta, dice Sartre, no puede conocerla.

“Así, la muerte no es mi posibilidad, en el sentido precedentemente definido; es situación-límite, como anverso elegido y huidizo de mi elección. Tampoco es *mi* posible, en el sentido de que fuera mi fin propio, el cual me anunciaría mi ser; sino que, por el hecho de ser ineluctable necesidad de existir en otra parte como un afuera y un en sí, es interiorizada como “última”, es decir, como sentido temático y fuera de alcance de los posibles jerarquizados. Así ella me infesta en el meollo mismo de cada uno de mis proyectos, como reverso ineluctable de estos. Pero, precisamente como ese “reverso” no es de-asumir como *mi* posibilidad sino como la posibilidad de que no haya para mí más posibilidades, la muerte no *me lesiona*. La libertad que es *mi libertad* permanece total e infinita; no que la muerte no la limite, sino que la libertad no encuentra jamás ese límite; la muerte no es en modo alguno obstáculo para mis proyectos: es sólo un destino de *estos proyectos en otra parte*”. (Sartre, 1998, pág. 668)

En este momento, después de esto último que se mencionó en el párrafo anterior, bien valdría hacer un señalamiento respecto a qué pasará entonces con la libertad si es que la muerte no la lesiona como dice Sartre. Pero este señalamiento tendría que hacerse quizá en otro campo

²⁰ Damocles es el personaje de una antigua leyenda griega sobre quien pendía, sin darse cuenta, una espada apuntando hacia su cabeza.

de investigación, pues para el existencialismo de Sartre después de la muerte no hay más; sin embargo, si al ser la muerte la máxima nihilización, y es por ende la nihilización de nuestros proyectos, resulta entonces que nos quedamos liberados. Sartre dice (Sartre, 1998, pág. 666) que al descubrirnos la muerte tal como es, nos libera de su pretendida coerción. Como se podrá apreciar, esto es así pues no es que la muerte de sentido a nuestra vida sino que es la aniquilación de todo sentido. Ahora bien, no significa que entonces todo carezca de sentido en nuestra vida (vivos) sino que el único sentido que importa según este existencialismo es el del para-sí, pues es quien en todo momento constituye nuestra libertad ya que éste no *es* sino que se hace.

Pero si se hace, significaría entonces que el mejor sentido que puede darse a esta muerte, como nihilización de nihilizaciones, probablemente sea el de que en ese hacerse, que según Sartre caracteriza al para-sí, esté el ejercicio fundamental con el que se interpretará a la muerte no como mi posibilidad sino como la aniquilación de todas mis posibilidades, captada como el momento de una última nihilización: la de la muerte. Y que ésta no sería obstáculo para la libertad pues la muerte es algo externo. Es así que la muerte aparece en el existencialismo Sartreano no como algo venidero o lejano sino como la máxima nihilización, pero esto no es un prepararse para la muerte sino un estar preparados, es decir, en-cualquier-momento, en la *situación* (como estructura ontológica).

7.9 Sartre y Kierkegaard

Ha llegado el momento de nombrar a Kierkegaard, a quién se le considera el padre del existencialismo. Kierkegaard desarrolló una teoría que si bien, en esencia, está muy cerca del existencialismo sartreano, puesto que la noción de angustia que es el vértice de su obra filosófica ha servido de categoría dentro del existencialismo de Sartre, mantiene su distancia ante el mismo

por ser éste último un existencialismo ateo, el cual, evidentemente parece que toma otra vertiente en cuanto a la investigación filosófica del ser. No obstante se ha querido mencionar a este filósofo porque su obra es gigante en cuanto a contenido, merece hacer esta mención aquí, pero lo que en realidad se quiere con esto es aclarar un poco que no se ha hecho uso en esta tesis del existencialismo de Kierkegaard porque éste sea cristiano, no tiene nada que ver que sea existencialismo cristiano, si no se ha utilizado en esta tesis simplemente es porque con Kierkegaard el estudio del ser requiere un tipo de términos o categorías que ya no operan dentro del campo del existencialismo ateo, es decir, con Kierkegaard, la noción de libertad se va dando a través de matices entre ésta y el pecado. Pero estos matices requieren ciertas categorías para ser estudiados que quedan lejos del alcance de muchas personas debido a que su campo yace más en la dogmática, y esto significa que son terrenos ya de la teología. Esto es el estudio de Dios.

Con esto se está tratando de mostrar que no se ha elegido al existencialismo de Kierkegaard no porque sea cristiano, sino porque es un importante sector de la sociedad el que se dice ateo, otros se dicen agnósticos, etc., no estamos peleados con ellos ni con el existencialismo cristiano, sino que se está dirigiendo a ellos, a esos que dicen que no creen en Dios o que no son creyentes ni religiosos, y cuando se dice que se está dirigiendo a ellos esto abarca a todo aquel interesado en el estudio del ser, pero que no le agrada mucho que le hablen de Dios ni de la religión, etc. Kierkegaard lamentablemente queda fuera de alcance de todos ellos pues su campo de investigación tiene su umbral en una angustia que es angustia ante el pecado. Como se podrá entender, *pecado* es una categoría que no aplica en una sociedad a la que no le agrada que le hablen de religión ni dioses. Esta es la razón principal de porqué se ha dejado la obra del que es considerado padre del existencialismo no de lado, sino sólo postergada.

No obstante, en esta tesis no se ha querido dejar pasar la oportunidad de hacer, como una mención aparte, un breve bosquejo del rostro que la libertad tiene en el existencialismo

kierkegaardiano, lo cual servirá en parte para entender por qué es que sus nociones van por una ruta distinta del existencialismo ateo el cual, como ya se ha visto, traza una ruta hacia el ser del hombre, lo mismo que el cristiano, pero con categorías un poco diferentes. El concepto de la angustia de Kierkegaard puede considerarse la categoría principal dentro de su existencialismo y su análisis gira en rededor al estudio de las diferentes formas en que ésta se manifiesta en el hombre. Hasta aquí no parece que haya problema, pero el que parece un problema para muchos comienza al momento en que se analiza al pecado de manera dialéctica, no sólo por la noción del pecado mismo sino también porque se trabaja una explicación a partir de Adán, el mítico primer hombre según el Génesis. Una de las cosas más interesantes con esto que apenas se menciona es que al remitirse a Adán, se está mostrando que el hombre es la especie, es decir, lo que le sucede al hombre le sucede a la especie, “el individuo ingresa en la historia de la especie” (Kierkegaard, 2013, pág. 122) y el pecado entonces comienza a tomar explicaciones a partir de la angustia debido a que es en la angustia en donde yace la clave para adentrarse al existencialismo de Kierkegaard, pues para este filósofo era la angustia la que debía ser estudiada para avanzar en el estudio de la libertad. Pero en este análisis que se está haciendo se encuentra algo que a primera vista parece no mostrarse y es que ¿Quién se angustia?, el hombre se angustia sí, pero ¿qué es esta angustia? ¿Cómo o de dónde ha surgido? Kierkegaard dice que el hombre está constituido a modo de una síntesis de alma y cuerpo (Kierkegaard, 2013, pág. 104), pero el espíritu es la síntesis, “así pues el espíritu está presente en la síntesis como algo inmediato, como algo que está soñando [...] el espíritu quiere así constituir una relación, pero la relación del hombre con este poder ambiguo está en la angustia”. (Kierkegaard, 2013, pág. 105)

Como se ha visto a lo largo de esta tesis la nada y la libertad en Sartre son nociones muy importantes en el existencialismo ateo que él representa, sin embargo, también sirven para estructurar la investigación en el existencialismo cristiano de Kierkegaard. En el primero lo que

se puede ver es una nada y una libertad desprovistas del pecado. No hay que olvidar que el hombre, para Sartre, no es sino lo que él mismo se hace, con esto lo que aparece es que el hombre trabaja sobre sí mismo cual si fuera su propio artesano, las manos que le dan forma son las manos de la nada (ya entendida como se ha revisado en apartados previos), es decir, el hombre auténtico manifestado en la libertad es lo que se estará esculpiendo. Siendo así, entonces lo que regula al hombre es el ser, de ahí que se haya mencionado al inicio de esta tesis que el objeto²¹ de estudio del existencialismo ateo de Sartre sea el ser; y el ser parece que se ve mejor desde la nada. Por esto es que con Sartre la estructura epistemológica que se observa en tanto vía para el estudio del ser parte de la noción de la nada, pero esta nada es el umbral que da acceso al estudio avanzado de la libertad, puesto que la libertad se presenta como la expresión máxima del ser.

Ahora bien, como se alcanza a notar, en Sartre no hay una categoría intermedia entre la nada y la libertad (salvo la angustia misma), de ahí que haya sido importante abrir este apartado pues en el caso de Kierkegaard, regresando con él, estos son asuntos que por su alto grado de dificultad sólo competen a la dogmática, puesto que él maneja otra noción o algo a lo que se le puede llamar una noción intermedia llamada pecado que, como tal, se le prescinde en el existencialismo ateo. Por esto mismo es que la problemática con Kierkegaard no son sus conceptos o nociones, sino simplemente que están dirigidas a un público que trabaja en otro terreno, labor que dicho sea de paso es respetable. En el existencialismo ateo se prescinde de la noción de pecado, se decía, pero no porque se piense que hay un Dios castigador, sino porque los actos se dirigen desde el ser, no en la mala fe, sino en la libertad. Así pues, “No hay, con respecto a la libertad, ningún fenómeno psíquico privilegiado. Todas mis “maneras de ser” la manifiestan igualmente, puesto que todas ellas son maneras de ser mi propia nada” (Sartre, 1998, pág. 551). En contraparte, el pecado desde el punto de vista de Kierkegaard parece que genera una

²¹ Teleológicamente hablando, es decir, como objeto teleológico.

disposición psicológica, pues “la angustia es el estado psicológico que precede al pecado” (Kierkegaard, 2013, pág. 189), es decir, al no comprender el hombre la angustia tiene que enmascarar, por decirlo de una manera, el llamado de su libertad, puesto que es un llamado lleno de ambigüedad ya que quien está haciendo este llamamiento es el espíritu que es mostrado por Kierkegaard como la síntesis del cuerpo y el alma. Es así que aparece “la nada como el objeto de la angustia” (Kierkegaard, 2013, pág. 137). El salto cualitativo de la noción de pecado que puede verse en Kierkegaard está en la libertad; pues con la noción de pecado se intenta explicar, psicológicamente, esa angustia que vuelca la libertad y que se da como producto de dicha síntesis en el hombre.

Como se ha visto, se ha trabajado a lo largo de esta tesis con nociones y conceptos de tres importantes filósofos: Husserl, Heidegger y Sartre. Sin embargo, como acto simbólico de reconocimiento, y porque ningún estudio que se diga serio del existencialismo de Sartre puede omitirlo, en este tercer capítulo se ha hecho una breve mención de Kierkegaard, no sólo por ser considerado padre del existencialismo sino por su importante trabajo de investigación que dejó plasmado en su obra. Mención que, siguiendo el espíritu de esta tesis, nunca ha pretendido desprestigiar ni hablar de equívocos de ninguna religión ni es intención decir que el existencialismo cristiano no está o sí está en lo correcto, pues eso no es tema de esta tesis, el tema de esta tesis siempre ha sido la búsqueda o el estudio del estado existencial, pero no el por qué se da, sino el cómo se da.

Lo que se acaba de ver es la manera en la que el ser se manifiesta en la praxis, con lo que se forma un cimiento para poder decir que en el existencialismo sartreano se encuentra una base formativa puesto que el ser subyace a la conducta observacional. Ahora, lo que se tratará de hacer en el último capítulo es comprobar porqué es que el ser subyace a la conducta y por ende, ratificar su carácter formativo como doctrina filosófica.

Este capítulo ha sido dedicado a conocer más de cerca lo que es ya la doctrina filosófica del existencialismo ateo de Sartre y el principal interés era poder mostrar dicha doctrina a través de algunas de sus nociones puesto que sólo así se puede comprender porqué es que la nada, como una forma de negación, aparece como la principal aportación del existencialismo sartreano si se toma en cuenta su nexos con la libertad. Así mismo, en el afán de tener este acercamiento solamente se ha querido esbozar con trazos discretos no todas y cada una de las ideas que Sartre expone en *El ser y la nada*, principal libro de consulta de esta investigación, sino únicamente las suficientes para lograr ilustrar mejor la idea de que puede considerarse a este existencialismo una doctrina filosófica de acción formativa.

CAPÍTULO IV

EL ALCANCE FORMATIVO DEL EXISTENCIALISMO SARTREANO

8 Psicología y Filosofía de la Libertad

El tema de este último capítulo es la libertad. Todavía no se puede decir que tipo de libertad, pues eso es lo que se propone determinar en esta parte final a modo de comprobar lo que se ha observado en el capítulo precedente, pero por el momento lo que se puede decir es que se hablará de la libertad ya no tratada sólo como objeto ontológico sino tratada, para esta comprobación final, como fenómeno. Ya se verá si puede considerarse un fenómeno interno o externo.

Lo que motivó a llevar a cabo un último capítulo de este tipo es que al analizar, por un lado, los puntos de vista de la filosofía conductual de Wittgenstein, a través de la interpretación de Alejandro Tomasini, y por el otro, la postura anti-subjetivista de Marcia Cavell, del primero, respecto a la postura de considerar la libertad como una acción voluntaria, de la segunda, respecto a su postura externalista, se observa que aún quedan algunos fenómenos, objeto de estudio de la filosofía, que en un cierto sentido quedarían sin aclarar del todo si no cuestionamos los puntos de vista de Marcia Cavell y Alejandro Tomasini respecto a los problemas de mundo interno y de la conducta que ambos siguen sobre la línea wittgensteiniana. Así pues, uno de estos fenómenos que parece interesante analizar es el que algunos describieron en su momento como una angustia, aunque otros prefirieron hablar de él como una náusea; es así, que ambas expresiones somáticas sirvieron en su momento para hablar del fenómeno de la libertad. Así mismo, otra cosa que motivó el llevar a cabo este capítulo es que el problema de la libertad ilustra muy bien la manera en la que psicología y filosofía comparten un mismo objeto de estudio.

Luego, en cuanto a este tema de la libertad, que ilustra un tipo de fenómenos cuya explicación es problemática, la pregunta más importante que se puede hacer es la de, si ésta se

manifiesta por medio de expresiones somáticas o psicosomáticas como una náusea o una angustia, ¿las aprendimos? Es decir, no hablando del concepto angustia ni del concepto náusea, sino de la experiencia de sentir angustia o náusea, ¿cómo puede alguien aprender este tipo de sensaciones?, ¿son producto del lenguaje?

La proposición central de este trabajo de tesis es que la libertad, como fenómeno, sí existe, pero se requiere algo que se ha estado llamando un método de tipo heurístico para dar con ella, pues ésta es lo que le da el carácter formativo al existencialismo sartreano como doctrina filosófica. Sin embargo, esta libertad, como fenómeno, explicada desde las nociones wittgensteinianas antisubjetivistas y externalistas queda solamente solucionada de forma parcial como problema desde la psicología conductual, pero no considera el aspecto ontológico de tal fenómeno que es lo que atañe aquí. Así pues, por lo que se apela aquí es a no dejar de considerar que a pesar de que la libertad puede ser abordada para su estudio tanto por la psicología como por la filosofía, muestra todavía el conflicto o la dificultad que resulta por su carácter de inconmensurabilidad, lo que da paso a proponer que el estudio más fundamental de la libertad yace en la esfera ontológica.

La problemática sobre la que se funda este último tema es señalar que, si se niega que haya fenómenos internos, como se puede observar en el texto de Marcia Cavell, filósofa y psicoanalista que adopta una postura wittgensteiniana ¿Qué hacemos con la noción de libertad? ¿Es un fenómeno psíquico que se manifiesta en el mundo externo? O ¿es un fenómeno físico que se manifiesta en el mundo psíquico?

Claro está que es muy interesante, desde una opinión personal, para la investigación de esta tesis el cuestionar si la libertad es un fenómeno psicológico u ontológico, ya que ese es justamente el corolario de este trabajo de tesis, pues si se ha estado diciendo que el existencialismo ateo contiene en sí un carácter formativo, este no se clarea muy bien si no se

restringe su campo de aplicación que yace en la ética existencial, que es campo de lo ontológico. Pero para revisar esto se propone partir desde la perspectiva antisubjetivista de Marcia Cavell, exhortando a renunciar a la noción de mundo interno, lo mismo que se puede ver en Wittgenstein, a quien seguiremos a través de algunos textos de Alejandro Tomasini. Ahora bien, también se propone recurrir en contraparte a la filosofía de Jean Paul Sartre, concretamente a la noción de libertad, pero vista a través de la interpretación que Jean Hyppolite, filósofo contemporáneo de Sartre, llevó a cabo, ya que ambos defienden una postura ontológica que es por la que se pretende apelar en este trabajo, pues es justamente en esta base ontológica en donde se señala la parte formativa que como doctrina el existencialismo ateo de Sartre tiene.

Este capítulo se divide en tres secciones, en la primera se hará una breve recapitulación de la postura psicológica antisubjetivista de Marcia Cavell que muestra en su libro *La mente psicoanalítica*, así como la postura de Wittgenstein, basándonos en algunos textos de Alejandro Tomasini, pero sobre todo respecto a lo que para Wittgenstein era la libertad y la conducta. Si ya por sí mismas estas posturas antes mencionadas resultan interesantes lo es también el punto de vista que se propone para contrastar con estas posturas wittgensteinianas, ya que en la segunda sección se continuará observando el mismo problema de la libertad, pero desde el punto de vista ontológico. Para lo cual se recurrirá a la noción sartreana de libertad desde la mirada de Jean Hyppolite, ya que su posición como filósofo francés será de gran ayuda puesto que fue un coetáneo de Sartre. Y en la última sección lo que se verá son algunas consideraciones finales que surgen de la revisión que se llevará a cabo al colocar la libertad como objeto de investigación tanto de la psicología, así como de la filosofía.

Cabe decir que la principal limitación de este capítulo es que la revisión que se hará de las nociones de Wittgenstein está llevada a cabo a través de los estudios de Alejandro Tomasini, no de manera directa. De la misma forma, las nociones sartreanas se seguirán esta vez desde la

interpretación de Jean Hypollite. Sin embargo, esto no es impedimento para la exposición final, pues es suficiente el marco que se tiene aquí con el cual se pretende indagar si las ideas wittgensteinianas, que siguen influyendo en el pensamiento actual, son capaces de explicar la pregunta central de este postrero y breve capítulo: ¿cuál es la naturaleza del fenómeno de la libertad? O preguntado de otra manera ¿qué tipo de fenómeno es la libertad, interno o externo? puesto que, de ser externo, la base fenomenológica se derrumbaría, es decir, la base fenomenológica que sostiene al existencialismo sartreano que está en la epojé, porque entonces aceptar que es un fenómeno externo significa que sólo sería una mera influencia lingüística o si se prefiere, una influencia por medio del lenguaje. Pero, como se podrá ver, si fuera sólo producto del lenguaje habría que buscar la forma de explicar estados como la angustia, es decir, no hablando del concepto angustia sino del acto de sentir angustia ¿cómo fue aprendido? ¿Se nos enseñó a través del lenguaje?; en contraparte, de ser la libertad un fenómeno interno la base fenomenológica se sostiene, pues como herramienta epistémica, la epojé sería el único medio de acceso posible (considerando todas sus variantes), ya que, como se ha visto en el capítulo precedente, el ser, se ve mejor desde la nada y la libertad se asoma en medio de la angustia de esa nada. Ya lo único que queda por ver es que este existencialismo se nos presenta entonces como formativo, porque la libertad es acto y por lo tanto conducta; así pues, el ser subyace a la conducta, es decir, el ser se manifiesta por medio de nuestros actos.

8.1 La libertad formulada desde el dualismo interno-externo

Este es el último capítulo que se ha dejado como corolario de esta tesis debido a que no basta con haber mostrado un poco los fundamentos teóricos del existencialismo sartreano, ni ver la manera en cómo estos se encuentran contenidos en la literatura existencial. Tampoco basta haber

observado la manera en la que tales fundamentos sostienen lo que ya se mencionó antes que es la estructura triádica de dicha doctrina. Así mismo, no es suficiente haber descubierto la nada como un método, aunque hablar de este método como una doble negación es ya decir mucho. Sin embargo, lo único que queda y por lo cual se ha dejado para este capítulo final es tratar de demostrar que para ser formativo requiere alojarse no en la conducta, sino en lo que subyace a esta que es el ser, puesto que muchos podrían creer que hablar de libertad es hablar de una especie de engaño, como una ficción o mentira, y por lo tanto, a estas personas les parecería innecesario tanto desgaste en buscar la verdadera naturaleza de esta libertad. Debido a esto es que ahora se va a revisar la manera en la que esta libertad puede ser considerada como verdadera y que esta misma libertad es el punto cenit de la existencia del hombre. Veamos pues, la manera en la que la doctrina del existencialismo sartreano adquiere su sentido formativo que es por lo que se apela aquí.

Si se pudiera decir que en un cierto sentido proyectamos hacia fuera lo que por dentro somos, entonces, valdría decir que somos lo que proyectamos; pero ¿cómo o de qué manera se proyecta hacia fuera un hombre que por dentro es libre?, peor aún ¿se puede ser libre, es decir, existe eso llamado libertad? Este tipo de preguntas y otras más pueden hacerse al hablar de algo como la libertad, pero es precisamente esto, que se habla de libertad como una cosa, es decir, desde una empírica; esto es lo que sería una postura que se llama externalista, que es la que se observará a continuación, ya que para entender mejor el propósito de este capítulo que es mostrar cómo la libertad en sentido ontológico subyace a la conducta observacional, ahora hay que tratar el problema de la libertad y la conducta desde un punto de vista wittgensteiniano, pero hay que revisar antes el interesante dualismo del que Marcia Cavell, filósofa y psicoanalista contemporánea, nos habla en su libro.

Ahora bien, para entender las preguntas hechas en el párrafo anterior, hay que tener en cuenta que la primera pregunta de ¿cómo o de qué manera se proyecta hacia fuera un hombre que por dentro es libre? da por implicación un mundo interno y otro externo, es decir, estaríamos hablando de un dualismo interno-externo y este es el principal problema que puede verse con el simple planteamiento de la pregunta anterior, de ahí que de entrada sean el tipo de preguntas que quedarían canceladas desde el punto de vista de M. Cavell, puesto que, según lo entendido, Cavell muestra que este mentalismo, como ella le llama a la noción de mundo interno, sólo es producto de un mal entendido en la filosofía, del cual, pone como punto de referencia a René Descartes (Cavell, 2000, págs. 38-40). Con esto Cavell adopta una postura abiertamente anti-subjetivista, por eso es que la libertad tratada dentro del dualismo antes planteado (interno-externo), caería en la facticidad pero sólo desde este enfoque anti-subjetivista.

Ahora, es muy interesante tener en cuenta esta postura anti-subjetivista, que de aquí en adelante se nombrará como externalista, porque cancela, al anular la formulación de la pregunta anterior por la libertad como una proyección hacia afuera, la posibilidad de que exista un ser en potencia, en este caso, un hombre que pueda llegar a ser libre. Antes de continuar, es necesario hacer una precisión al respecto, pues no se podrá seguir adelante si no se acuerda antes que cuando se habla de libertad es verdad que no hay hacia dónde dirigir el pensamiento. Lo que se puede ver es que si no hay un algo específico que sirva como referente, ¿por qué las personas podemos hablar de libertad? Ya que parte del acuerdo es que cuando se habla de libertad no se habla de ella como de una mesa, de una taza o de un árbol, como se ha mencionado en el primer capítulo, o sea, como si fuera un objeto físico, una *res extensa*.²² Siendo así, hay que hacer la observación de que cuando alguien habla de libertad, habla como apuntando hacia un algo, pues todos nuestros pensamientos son, necesariamente, pensamientos de algo, es decir, se dirigen

²² Cosa en el mundo.

hacia algo aun cuando este algo sea un fenómeno psíquico, pues a pesar de que todo fenómeno psíquico está caracterizado por la inexistencia intensional (o mental) de un objeto (Brentano, [1935], pág. 81), no hay que olvidar que tales fenómenos psíquicos contienen en sí, intensionalmente, un objeto (Brentano, [1935], pág. 82). Es decir, que si bien los fenómenos psíquicos se caracterizan o se pueden caracterizar por no tener extensión en el mundo, hay que considerar que necesariamente son fenómenos de algo que yace implícito en estos. “En la representación hay algo representado; en el juicio hay algo admitido o rechazado; en el amor, amado; en el odio, odiado; en el apetito, apetecido, etc.” (Brentano, [1935], pág. 82)

Pero, entonces debemos preguntar de qué manera conocemos ese algo al que se llama libertad pues si no es un objeto físico, como ya se acordó, entonces no es un objeto sensible, escapa a nuestra percepción somato-sensorial y por consiguiente es inasible sensorialmente hablando. Así pues, la postura externalista no se detendría a responder estas cosas porque desde su enfoque la existencia de un mundo interno ni siquiera debería ser planteada. Entonces para Cavell, que sigue esta corriente, la respuesta está en lo que nos rodea, en el entorno socio cultural del que somos parte y somos parte porque se está en él desde que se nace, o sea, desde que se nace quedamos inmersos en él. Es así como se entiende la postura externalista de Cavell puesto que, para ella, la manera en que somos o pensamos es producto de esto. No hay nada privado, la preeminencia es por una postura externalista, el lenguaje es público y a través de él se determina el pensamiento, las creencias y los deseos (Cavell, 2000, pág. 44). Es muy importante esto que se está revisando como una especie de exégesis de algunos pasajes del texto de Cavell, puesto que ya se alcanza a perfilar lo que veremos más adelante con Wittgenstein, en la voz de Alejandro Tomasini, de ahí la importancia de comenzar con este dualismo interno-externo. Como se puede observar en esta postura de Cavell, el externalismo elimina o suprime el mundo subjetivo, por eso es que la postura cartesiana, desde el punto de vista de Cavell, al provocar el dualismo mente-

cuerpo causó una escisión, es decir, el hombre había quedado dividido. Entonces, al no haber un mundo interno o subjetivo, desde la mirada de Cavell, la libertad sólo podría ser aceptada como fenómeno social o colectivo, puesto que, como se ve en su libro, lo que determina al pensamiento es el lenguaje público. Como se puede observar nuevamente se hace presente la noción de lo dado revisada en el primer capítulo. Ya se verá, más adelante en el apartado de consideraciones finales, qué tipo de libertad sería ésta y sus consecuencias como postura externalista.

Así pues, que el lenguaje público sea lo que determina el pensamiento trae como consecuencia que la libertad que se entrega desde el punto de vista externalista, implicaría que definición y comprensión estuvieran contenidos en el propio concepto, es decir, en el concepto 'libertad', pero habría que preguntar cómo o de qué manera puede este concepto tener de forma implícita su definición y al mismo tiempo su comprensión, desde el punto de vista externalista, puesto que estaríamos hablando del lenguaje, como el mismo externalismo propone, pues ya antes se dijo que desde esta visión es el lenguaje quien determina deseos, creencias, etc. Así pues, si se tiene el concepto 'libertad' ¿qué hay que entender de este concepto, cuántas definiciones se pueden tener de él, cuántos semas hay que utilizar para poder definirlo?, entonces, se podría decir que es lógicamente posible que alguien pudiera manejar n cantidad de definiciones de este concepto, pero ¿eso sería comprender? No podría ser que definir fuera comprender, puesto que si así fuera habría que ver entonces la definición de comprensión, y aunque comprender pueda ser utilizado para decir que se sigue una regla (Tomasini, 2006, pág. 12), ¿qué regla sigue una persona cuando decimos de ella que es libre o que comprende el concepto 'libertad'?, ¿Se dice que es libre porque la constitución política de México así lo dice y por ser un ciudadano libre puede salir a la tienda a las tres de la mañana, o porque puede emitir un sufragio al candidato que él desee, elegir su ropa, comprarse un carro, etc.? Puesto que se dice que la manera en que se usa un concepto es lo que le define (Cavell, 2000, pág. 48) y puesto que en estos casos se estaría

siguiendo una regla. Pero qué pasa con quien elige no seguir ninguna regla, ¿quién es más libre? Es decir, todas estas son implicaciones que se tienen de aceptar la postura externalista.

Y son implicaciones porque el concepto, como elemento del juicio, estaría determinando un rol importante en todas las afirmaciones que se dan en modo declarativo, pero todavía no responde a la manera en cómo, desde el punto de vista del lenguaje público, un concepto como 'libertad' tiene implicados su definición y su comprensión, puesto que la comprensión, desde el lenguaje, sólo viene dada como un conjunto de signos llamados palabras, a lo más que se llegaría es al campo de lo sintáctico y de lo semántico y este sería el solipsismo o una especie de solipsismo del lenguaje, pues para definir un concepto se requiere de otros conceptos y el concepto de libertad quedaría sujeto a una relación gramatical con otros conceptos. Siendo así, qué se podría decir de la libertad si, como ya se dijo, no parece que sea un fenómeno del mundo físico, por esa razón es que en este trabajo ha parecido importante hacer estos señalamientos. Es así como la libertad, tenida por un fenómeno externo porque es producto del lenguaje público, mostraría algo que, a juicio personal, parece una deficiencia a favor del internalismo ya que se estaría hablando de que podría haber un tipo de información o contenido concomitante en tal concepto de 'libertad' que surge de algún lado, y ya se vio que apelar a los usos o juegos del lenguaje no hace sino dejar la investigación varada en una especie de solipsismo universal del lenguaje. Es así, como se puede observar, que la noción de libertad como fenómeno externo o producto del lenguaje público tiene más implicaciones de lo que parece.

8.2 La libertad como producto de la ignorancia

Para Wittgenstein, la libertad es producto de la ignorancia, puesto que desconocemos nuestras acciones futuras (Tomasini, 2005, págs. 195-196). Antes de continuar con esta noción de libertad

de Wittgenstein ha llegado el momento de ver a qué se llama libertad, aunque ya se ha hablado antes en esta tesis acerca de lo que es la libertad en sentido existencial, pero ahora hay que complementar lo antes dicho, es decir, cuál es la noción de libertad por la que se apela en este breve trabajo de investigación. ¿La libertad es una sensación? No, al menos en este trabajo no se puede considerar a la libertad como una sensación, hablando en el lenguaje empirista. Tampoco una idea simple, porque una idea simple, siguiendo en términos empiristas, no afectaría y esta libertad de la que aquí se habla tiene una afección peculiar. La libertad de la que aquí se habla se le conoce como libertad radical ya que tiene que ver con el tiempo, es decir, con una temporalidad que sólo puede ser captada mediante una estructura ontológica que el existencialismo llama instante, no sólo es presente sino existencia. Por eso era muy importante revisar, como ya se hizo en el primer capítulo, la noción existencial de tiempo. Se es libre del pasado y libre del futuro. Siendo así, cabe decir que el tiempo puede considerarse un fenómeno intersubjetivo, el cual, como fenómeno, únicamente se intuye. El discurrir del tiempo es lo que se presenta como fenómeno captado por la intuición.

Es así que el tiempo es lo único que sirve como referente para hablar de libertad en el sentido en que en este trabajo se apela. Hablar de libertad desde la lingüística parece que es hablar desde la periferia, puesto que ya se dijo antes que no hay pensamiento de nada, es decir, todo pensamiento se refiere a algo sea físico o no. Y la libertad que se está señalando aquí no existe físicamente hablando, pero se intuye (como el tiempo) y siendo así se escapa a cualquier definición. Por lo tanto, una conclusión intermedia es que la libertad de la que aquí se habla es un fenómeno que puede considerarse extralingüístico.

Ahora, continuando con la cuestión de la libertad en Wittgenstein, que se observa en el texto de Alejandro Tomassini, hay que decir que con la postura de ignorancia como causa de la libertad se acerca un poco, de cierta manera, a la noción de libertad que, desde una postura a la

que ya se le puede llamar existencial, se observó en el párrafo anterior, puesto que ignorando el futuro e ignorando el pasado es apelar de algún modo al tiempo como una constante. Sin embargo, la noción wittgensteiniana de la libertad como producto de la ignorancia que Alejandro Tomassini muestra, se observa más bien débil, si la comparamos ahora con lo que se dijo al respecto antes en el capítulo anterior. No se desea ahondar en esto que ya se dijo en el capítulo tercero de esta tesis, pero sólo por respeto al lector y para que la idea no quede inconclusa, hay que recordar que en ese capítulo en donde se hace un acercamiento a la doctrina existencial sartreana y que respecto a la ignorancia de nuestras acciones futuras antes mencionada, se puede oponer lo que Sartre expone en *El ser y la nada*, citado en el capítulo aludido, cuando dice que el hombre está condenado a ser libre porque nuestros actos los llevamos a cabo a partir de una negación, ya que, dicho sea de paso, esto no es producto de la ignorancia, pues es ahí donde somos más conscientes visto desde el existencialismo sartreano.

Ahora bien, hay que considerar que desde el cuestionamiento de qué es un acto voluntario, que Tomasini muestra, puede decirse que la libertad es un acto voluntario, pero no en el sentido wittgensteiniano en el que aparece el acto voluntario como un mero imperativo, así es como se puede ver la noción de acto voluntario pues la cita textual dice “un acto es voluntario si, asociado con él, hay un imperativo” (Tomasini, 2005, pág. 206). En otras palabras, esta noción de acto voluntario aparece como una simple correlación de palabras, gestos, reacciones, etc. En cambio, la libertad en sentido existencial como se dijo antes, es también un acto voluntario, pero en otro sentido, pues se da del acto voluntario de mover el eje cognitivo, ya que la libertad por la que se está apelando es una libertad en sentido ontológico. Trasladar el eje cognitivo es moverse de la esfera psicológica a la esfera ontológica. Por esto anterior es que no se puede decir que la libertad wittgensteiniana, que se aborda en el texto de Alejandro Tomasini, sea estrictamente la misma noción de libertad de la que aquí, en este capítulo, se está hablando, es decir, lo que se

pretende aquí es apelar por una libertad pero en sentido ontológico o existencial y con Wittgenstein, visto a través de Tomasini, lo que se observa es una libertad conductual. En el apartado 8.4 se verán algunas consideraciones al respecto.

Esto último que se ha mencionado respecto de lo que es un acto voluntario, viene a que Wittgenstein, según lo expuesto en el texto de Tomasini, hace una distinción entre la libertad, como acto voluntario y la libertad como trascendental, es así que la libertad trabajada desde el enfoque conductual wittgensteiniano no es sino como acto voluntario, pero se ha visto en el párrafo anterior que incluso la libertad por la que se apela aquí, que es una libertad en sentido existencial, es producto también de un acto voluntario, pero lo que falta decir es que, a diferencia del acto voluntario de Wittgenstein que Tomasini describe, éste es un acto voluntario incondicional porque no hay imperativo, lo que, dicho en otras palabras, es el acto voluntario de *estar*, es decir, *estar* es su propio imperativo (hay que recordar que para Sartre el ser es contingente). No es sólo elegir llevar a cabo un acto o no, no hacer nada también es llevar a cabo un acto voluntario y desde este punto de vista un acto voluntario es ya una elección. Se dijo antes que la libertad es producto de un acto voluntario: el de elegir ser libre. Elegir la libertad es el acto voluntario de elegirse libre, pero desde el punto de vista existencial que es más importante que el punto de vista conductual, porque la conducta está predeterminada por los contextos del lenguaje en que alguien actúa, la libertad ontológica de la que aquí se habla es lo que subyace a la conducta, de ahí que, en cierto sentido, se pueda decir que esta libertad en sentido ontológico funge como el basamento de la conducta observacional. Falta decir que si el aspecto ontológico se ha de considerar aquí basamento de la conducta observacional, entonces se ha de considerar al método heurístico de la nada sartreana como una verdadera herramienta de acción formativa, pues esta nada, como se ha visto en los capítulos precedentes, es el umbral que se abre a la investigación del hombre. Así pues, la conducta observacional quedaría, desde este punto de

vista, subordinada a lo ontológico, puesto que lo que en realidad subyace es el aspecto ontológico, es decir, lo que el existencialismo ateo nos muestra es que en la medida en que el hombre perfecciona su existencia, es la medida en que se manifiesta su ser, y como se ha dicho en el primer capítulo, el camino no es lógico, ni tampoco psicológico como se está diciendo en éste apartado, sino ontológico y el existencialismo ateo de Sartre es ontología.

Contrario a lo que Tomassini siguiendo a Wittgenstein nos dice, el hombre siempre actúa con miras a alcanzar una meta o un propósito, es decir, se encuentra en movimiento, pero quien determina ese movimiento o lo que determina la libertad en el hombre no es sino su finitud. Determinar usado aquí como causa de algo. Es decir, la misma finitud del hombre es la que determina su libertad. Por esta razón es que se dijo antes que la libertad ontológica subyace como fundamento de la conducta. El intrincado andamiaje de conceptos y roles fungen como su soporte o medio de expresión. Muy importante mencionar aquí que Wittgenstein, según Tomassini, mencionaba que el error del acto voluntario consiste en atribuirle un fondo misterioso, es decir, el error está en imaginar que puede haber algo detrás de las articulaciones lingüísticas (Tomassini, 2005, pág. 206), pero la postura existencial u ontológica de la libertad que aquí se trata no es ningún fondo misterioso puesto que estamos hablando aquí de la noción de libertad que atraviesa por tres esferas de conocimiento: lógica, ontológica y epistemológica. Esta libertad atraviesa la esfera lógica porque es factible, la ontológica porque es reconocible y la epistemológica porque genera un tipo de conocimiento.

8.3 La libertad desde el punto de vista ontológico

Ahora, respetando el orden propuesto al inicio de este capítulo, ha llegado el momento de observar la manera filosófica de abordar el tema de la libertad para contrastar con la postura

externalista anteriormente expuesta, concretamente desde la postura ontológica del existencialismo ateo de cuyo mejor representante que es Jean Paul Sartre, se tomará la noción de libertad, pero interpretada ahora por Jean Hyppolite, reconocido filósofo contemporáneo de Sartre, con lo que se reforzará lo antes dicho acerca de que el estudio del ser a través de la nada como método heurístico da o debería dar como resultado esta libertad, pues a diferencia de las nociones conductistas de la libertad como producto de lenguaje vistas antes, la libertad en sentido ontológico que es tratada aquí, va más allá de ser un asunto meramente lingüístico, es decir, del lenguaje público o un asunto conductual. La libertad aquí tratada adquiere, como ya se dijo, un carácter radical (Hyppolite, 1992, pág. 10), no es posible eludir el tipo de libertad aquí planteada porque la fuerza con la que se exterioriza es un proyecto constante, es decir, eso es permanente, lo que cambia es que el hombre difícilmente puede converger con dicha constante, la evade, y al evadirla se elude a sí mismo, es lo que antes se ha mencionado en términos sartreanos como la mala fe.

Así pues, lo que hace que el hombre evada este sentido de su existencia o sentido de la libertad es el cerco lingüístico, pues desde aquí, no sólo el mundo sino incluso él mismo, es una conceptualización. Desde esta perspectiva se puede decir que no existe tal cosa como la libertad, ya que decir que la libertad no es sino producto del lenguaje hace notar pues que el cerco lingüístico actúa sobre una persona desde que nace. Como se puede observar, una vez más se hace presente la noción de lo dado, pero a través del lenguaje como se menciona aquí.

Sin embargo, no se está diciendo que el lenguaje sea malo o subversivo, se está diciendo con esto que la libertad en sentido radical, como se está tratando en la postura ontológica, queda subordinada al lenguaje y por tal motivo ha quedado sujeta a una relación conceptual de signos que sirven de basamento desde el cual se cristaliza una entidad a la cual se le puede llamar el Yo colectivo. De ahí que, decir que aquello que determina las creencias y los

deseos es el lenguaje público es, desde este sentido, cierto, como decía al inicio M. Cavell, el problema más fuerte con esto es que se pueda negar que, respecto a la libertad, hubiera algo que pudiera llamarse libertad fuera de este cerco lingüístico y como se ha visto no es así, el carácter ontológico de la libertad aquí tratada hace que el fenómeno de la libertad desde esta postura resulte inasible empíricamente hablando, pero no por eso se tiene que decir que no existe, pues hay que recordar que todo pensamiento se dirige a algo sea físico o no y lo más importante que se debe recordar es que de acuerdo a todo lo visto previamente el ser es en el tiempo, así que estrictamente hablando no se podría decir que por ser inasible se tenga que sostener que no existe, pues el tiempo demuestra que, como fenómeno, de la misma manera es inasible, sin embargo, se intuye o si se prefiere, baste decir que es una intuición pura a priori pero que sirve, como dice Kant en *La crítica de la razón pura*, para intuirnos a nosotros mismos.

“El tiempo no es ningún concepto discursivo o, como se dice, general, sino una forma pura de la intuición sensible.” [...] “El tiempo es la forma del sentido interno, es decir, de la intuición de nosotros mismos y de nuestro estado interior. El tiempo no puede ser determinación alguna de los fenómenos externos, no pertenece a la figura, situación, etc., sino que determina la relación de las representaciones en nuestros estados internos.” (Kant, 2013, págs. 208-209)

Jean Hyppolite, regresando con él, comienza diciendo que la única aventura que le puede pasar a la consciencia es salir de ella misma para descubrir al ser (Hyppolite, 1992, págs. 5-6). Con esto estamos viendo que salir de ella misma es escapar de su solipsismo, pero de inicio no puede porque es fugaz, es huidiza, se presenta de pronto y se va, es, en palabras del mismo Jean Hyppolite, “la mala fe ontológica de la consciencia que expresa la fatalidad de nuestra libertad” (Hyppolite, 1992, pág. 7). Como se puede observar se está hablando ya aquí de consciencia, es decir, aquí ya hay una consciencia, una consciencia a la que le es menester salir hacia el encuentro con el mundo, pero reconociendo de la misma manera que nosotros mismos

también estamos fuera, para otros (Hyppolite, 1992, pág. 8). Es así que la libertad en este sentido planteada es una libertad que subyace a la conducta, puesto que ya se está hablando de consciencia y conciencia, recordando lo que dijo Sartre, no es un modo del conocimiento, sino que es una dimensión del ser.

Así mismo, pudiera parecer que en un primer plano la llamada angustia o náusea son los conceptos mediante los cuales se hace referencia a la libertad, y como tal, no se podría decir que el que es libre todo el tiempo está angustiado, pues hay que recordar que angustia y náusea son conceptos análogos a expresiones o estados internos para lo cual no hay definición suficiente, pero hay formas de evadir esta libertad que se le presenta al hombre y casi todo el tiempo la está evadiendo. Pero ¿cómo se evade algo que por naturaleza nos pertenece?, Hyppolite nos recuerda un conocido aforismo del existencialismo ateo cuando dice: “esta libertad que nos posee es nuestro destino” (Hyppolite, 1992, pág. 15), por lo cual, el ser humano se angustia o siente náusea cada vez que la conciencia y el mundo se encuentran al menos por un fugaz instante, dentro de un fluctuante estado de correlación. En otras palabras, se puede decir que, en esa fugacidad, la conciencia se encuentra siendo y existiendo a la vez. Es conciencia *en* el tiempo.

Como se puede observar, por un lado, la libertad en sentido ontológico adquiere un carácter radical, es decir, ineludible. Pero no por ser ineludible significa que es asequible. Por otro lado, regresando a lo que en el inicio se mencionó acerca de la postura antisubjetivista de Marcia Cavell, si ya con la noción de libertad del existencialismo ateo se da paso a considerar una postura subjetivista, ¿Qué pasa con la postura antisubjetivista de Marcia Cavell?, es decir, si al inicio de este capítulo se comentó que hablar de un internalismo era un error porque esta noción se había dado, según lo entendido en el texto de Cavell, a partir de una equivocación filosófica, habría que preguntarse ¿no será que Cavell de lo que en realidad hablaba era del Yo?, o sea, que en realidad lo que ella quería negar era el Yo como ente interno. Esta última

observación que se hace del texto de Cavell se formula debido a que la libertad en sentido ontológico que se nos presenta en el texto de Jean Hyppolite, se muestra como una libertad que se asoma, por decirlo de una manera, bajo ciertas circunstancias, debido a que, según Hyppolite, la conciencia sostiene el Yo, en lugar de ser el Yo el que la sostenga a ella (Hyppolite, 1992, pág. 9). Lo que se puede ver con esto es que el Yo, como producto de la acción colectiva sobre el individuo, a través del lenguaje, es el que gobierna, nótese que esta es la misma acción colectiva que se ha venido siguiendo desde el inicio de esta tesis. Para Cavell la acción colectiva es dada por medio del lenguaje público. De ahí que se dijera antes que quizá Cavell a lo que se refería era a adoptar una postura externalista contra ese Yo, puesto que sería el Yo del ente colectivo inoculado en el individuo y como se ha mostrado, resulta difícil negar un estado de conciencia del que se desprende el fenómeno de la libertad, pero en sentido ontológico. Y resulta difícil negarlo debido a que el tiempo, como fenómeno intersubjetivo, es la única intersección dimensional que abre hacia el estudio de ésta (de la libertad).

8.4 Consideraciones finales

El cuestionamiento de estos puntos de vista se ha hecho debido a que si ambas posturas, tanto la de Cavell como la de Tomasini tienen razón, ¿de qué manera habremos de explicar entonces algo que podemos llamar un fenómeno interno o subjetivo como lo es el fenómeno de la libertad? Puesto que, con la noción de libertad en sentido ontológico, estaríamos afirmando que el hombre no es una dualidad interno-externo sino una unión, es decir, en el hombre es en donde lo interno y lo externo se unen, pero desde un punto de vista existencial u ontológico.

Esto quiere decir que, si asumimos una postura antisubjetivista, como la que deja ver en su texto Cavell, entonces la libertad tendría que ser considerada sólo como producto de una

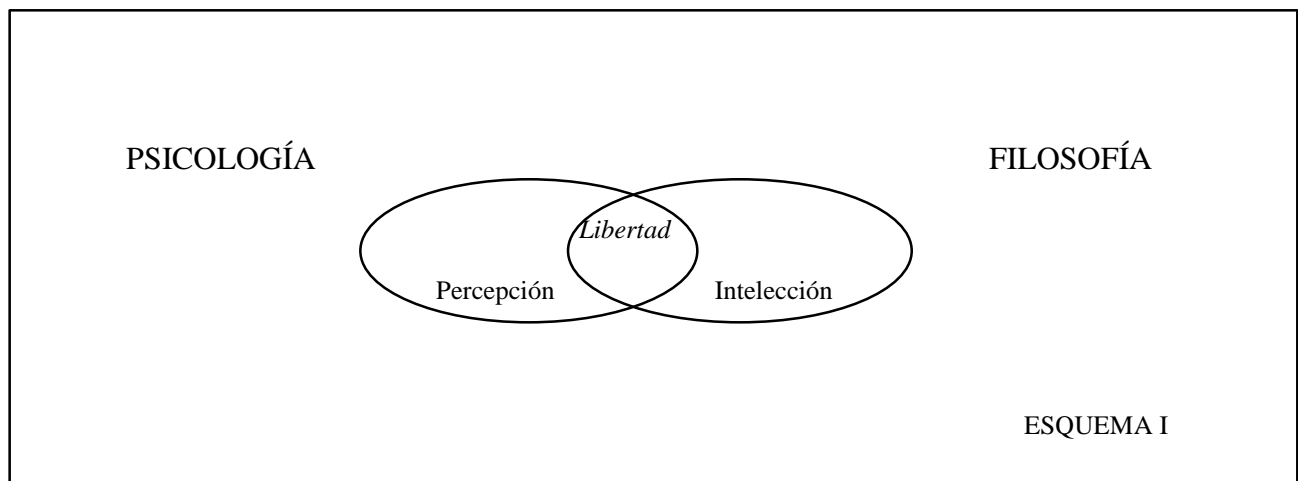
acción colectiva sobre el sujeto o dicho en otros términos, la libertad sólo sería producto de una especie de persuasión a través del lenguaje. Sin embargo, aun aceptando que la libertad pudiera ser considerada como el producto de una acción externa al sujeto, esto no explica del todo a la libertad misma, puesto que un problema que se puede mencionar es que al hablar de libertad desde este punto de vista externalista, se estaría hablando de una libertad, pero coaccionada. Lo que sería estrictamente hablando una no libertad puesto que los actos serían inducidos desde el lenguaje como se ha mencionado y esto tendría como consecuencia que la libertad, desde el punto de vista externalista, no pueda considerarse una verdadera libertad.

Parte de la problemática que se quiere mencionar en esta sección final, hecha a modo de apéndice, es que desde un punto de vista existencial, la libertad sí es posible pero como fenómeno interno o subjetivo, aunque esto no quiere decir que sea una libertad imaginada (sólo para el sujeto) sino que es a partir de ahí, de donde surge el sujeto como posibilidad alcanzada y es a través de esta libertad que el hombre se determina así mismo. En este punto se diría que ya *es*. Lo que nos coloca en una postura de libertad pero en sentido ontológico. Así pues, hablar en sentido ontológico significa hablar de la libertad desde una postura existencial.

De ahí que, una de las cuestiones más interesantes de este planteamiento es la de explicar cómo es posible que un fenómeno de índole interna o de carácter psíquico como la libertad se pueda manifestar en el mundo material o físico. Y es interesante debido a que, volviendo al texto de Cavell, aparentemente con esta noción de libertad ontológica se muestra la manera en la que se disuelve la cuestionada frontera, que la autora mencionaba, entre el mundo externo y el mundo interno, es decir, la libertad ontológica podría considerarse el punto cenit de la existencia y entonces, la existencia sería a su vez el punto donde convergen ambos mundos, lo interno y lo externo.

Conclusión

Finalmente, en un esquema como el siguiente, lo que se puede observar en él es que la libertad, como fenómeno, sirve de objeto de estudio que es común a la esfera psicológica como a la esfera filosófica. Por tanto, respecto al fenómeno de la libertad, tratado a partir de las nociones externalistas aquí revisadas, quedaría solamente solucionado de forma parcial como problema desde la psicología conductual, pero también hay que considerar el aspecto ontológico de tal fenómeno. Así pues, por lo que se apela aquí es a no dejar de considerar que a pesar de que la libertad puede ser abordada para su estudio tanto por la psicología como por la filosofía, la noción de libertad, en sentido ontológico, subyace a la de libertad en sentido conductual.



Ahora bien, si el fenómeno de la libertad en sentido existencial subyace a la conducta observacional, entonces el sustrato de formación de un individuo está en lo ontológico. Es así que el estudio del ser desde el existencialismo ateo sartreano representa la posibilidad de alcanzar el ser auténtico y a partir del cual, mediante lo que puede considerarse una ética existencial,

manifestarse en el mundo por medio de los actos. Por tanto, el estudio de la libertad en sentido ontológico tiene la capacidad de fungir como base de un sistema formativo.

Y de esta manera se comprueba el capítulo tercero en el que se trató la *nada* sartreana como una especie de método heurístico auxiliar en la formación humana; primero, porque se ha mostrado que una postura antisubjetivista deja sin explicar las relaciones que se dan entre el lenguaje y el ser, al ser el lenguaje manifestación del ser; segundo, porque la libertad radical en sentido ontológico como se ha tratado aquí y que es parte de la noción existencial de tiempo, tiene su umbral de acceso en lo que se ha nombrado en el capítulo precedente como una negación o una nada; tercero, lo más importante, porque la libertad en sentido ontológico o radical subyace a la conducta observacional. De ahí su carácter formativo.

Por otro lado, se toman las palabras del mismo Sartre quien nos dice al final de *El ser y la nada* que lo ontológico no prescribe, “La ontología no puede formular de por sí prescripciones morales. Se ocupa únicamente en lo que es, y no es posible extraer imperativos de sus indicativos.” (Sartre, 1998, pág. 757), esto quiere decir que no se puede considerar que el estudio del ser en sentido formativo como se toma en esta tesis dicte por sí mismo una moral, una ética o una conducta, sin embargo, no se está diciendo en esta tesis que por sí mismo lo haga, por sí mismo no, por eso es, en todo caso, un método heurístico o método de descubrimiento. No obstante, si bien lo ontológico no puede prescribir, lo que si puede es ser una base y eso es lo que se está diciendo aquí en esta tesis.

Es así que se ha llegado al final de este trabajo en donde se espera haber logrado alcanzar la meta que se propuso al inicio que era mostrar al existencialismo ateo de Sartre en su punto más álgido como doctrina. Parece que el recorrido ha sido extenuante, como actitud filosófica, pues estamos hablando de razonamientos que se dan a un nivel importante de abstracción, por eso es que esta tesis se ha seguido a modo de un escudriñamiento cauteloso, pero no por eso menos

serio, de lo que en primera instancia parece que es esta doctrina: un método de indagación del ser, con miras a descubrirla en su parte más pura como hacedora de hombres. De ahí que al existencialismo podría considerársele una ciencia: la ciencia del hombre.

No obstante, sólo queda dejar en claro que el hecho de haber mostrado las ideas filosóficas que actúan como base teórica y que permea a esta doctrina, no significa que por sí mismas puedan entregar un tipo de ética basada en lo existencial, porque cabe repetir que la estructura epistemológica mediante la cual se accede a este tipo de conocimiento tiene que ver con la heurística, como método de descubrimiento. Sin embargo, caben aquí muy bien las palabras de Jean Hyppolite con las que rescatamos, por lo menos, una posibilidad de que lo expuesto en esta tesis recupere el interés por el estudio de la libertad sartreana: “el resurgimiento ético sería una perpetua normatividad, frente a una alienación que nos acecha siempre. La ontología de *El ser y la nada* no sería más que el fundamento de una ética pura y *Los caminos de la libertad*, la indicación de una vía para una liberación que podría llamarse *heroica*” (Hyppolite, 1992, pág. 30).

Ahora bien, y he aquí la divergencia con lo que Sartre nos dice al final de *El ser y la nada*, que lo ontológico no prescribe no quiere decir que no señale. Y la intención de esta tesis no ha sido decir que el existencialismo sartreano prescribe, o sea, como obligatoriedad de una cosa, sino que la intención de esta tesis ha sido decir que señala, al menos según lo investigado, un horizonte al cual llegar: la libertad. Pero para poder entender esta libertad como horizonte a alcanzar será siempre necesario entender su método, aunque ese es el mayor obstáculo puesto que se muestra como un enigma, ya que el método está en la nada. De ahí que, luego de haber revisado estos cuatro breves capítulos, se pueda aceptar decir que en esta tesis se ha rebautizado al existencialismo sartreano, pues se puede hablar ahora del existencialismo ateo de Sartre como la pedagogía de la negación.

Bibliografía

- Abbagnano, N. (1955). *Introducción al existencialismo*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Audi, R. (Ed.). (2004). *Diccionario Akal de Filosofía*. (H. M. Alonso, Trad.) Madrid, España: Ediciones Akal, S. A.
- Bobbio, N. (1998). *El existencialismo. Ensayo de interpretación*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bochenski, I. M. (1949). *La filosofía actual*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Brentano, F. ([1935]). *Psicología desde un punto de vista empírico* (2a ed.). (J. Gaos, Trad.) Madrid: Revista de Occidente.
- Cavell, M. (2000). *La Mente Psicoanalítica: De Freud a la Filosofía*. México: Paidós.
- Coplestone, F. S. (1996). *Historia de la filosofía vol. VII* (3a ed.). (A. Doménech, Trad.) Barcelona, España: Ariel, S. A.
- Descartes. (1937). *Meditaciones metafísicas*. (M. G. Morente, Trad.) Buenos Aires, Argentina: Espasa-Calpe Argentina, S. A.
- Díaz, V. L. (2006). *Hermenéutica y Fenomenología; Husserl, Heidegger y Gadamer*. Valencia: EDICEP.
- Durkheim, É. (1976). *Educación como socialización*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Gadamer. (1998). *Verdad y método II*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Grondin, J. (2006). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Herder Editorial.
- Heidegger, M. (1971). *El Ser y el Tiempo* (2a ed.). (J. Gaos, Trad.) México: FCE.
- Heidegger, M. (2006). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Heidegger, M. (2007). *Principios metafísicos de la lógica*. Madrid: Síntesis S, A.
- Husserl, E. (1962). *Ideas relativas a una fenomenología pura y a una filosofía fenomenológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones lógicas I*. Madrid: Alianza.
- Husserl, E. (1982). *La idea de la fenomenología*. (M. G. Baró, Trad.) Madrid: FCE.
- Husserl, E. (2006). *La tierra no se mueve* (2a ed.). (A. S. Haro, Trad.) Madrid: Complutense, S. A.
- Hyppolite, J. (1992). *La Libertad en J. P. Sartre*. (F. Crespo, Trad.) Buenos Aires: Almagesto.
- Jaspers, K. (1961). *Filosofía de la existencia* (2a ed.). (L. R. Aranda, Trad.) Madrid: Aguilar.
- Kant. (2013). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Losada.

Kierkegaard, S. (2013). *El concepto de la angustia* (2a ed.). (H. d. Rivero, Trad.) Madrid: Alianza Editorial, S. A.

Parménides. (s.f.). www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/.../Parménides.%20Sobre%20la%20Naturaleza.pdf. Recuperado el 5 de agosto de 2017, de www.inif.ucr.ac.cr/recursos/docs/.../Parménides.%20Sobre%20la%20Naturaleza.pdf: https://www.google.com.mx/search?rlz=1C1TSNS_enMX697MX697&ei=pqrTWtmFOo-GsAW7raiWCw&q=sobre+la+naturaleza+parm%C3%A9nides&oq=sobre+la+naturaleza&gs_l=psy-ab.1.2.0j0i20i263k1j0i67k1j0l7.2124.8488.0.10764.54.22.0.8.8.0.128.1518.18j1.20.0....0...1c.1.64.psy-

Platón. (1992). *Diálogos vol. 5*. Madrid: Gredos.

Prini, P. (1992). *Historia del existencialismo, De Kierkegaard a hoy*. (A. M. Riu, Trad.) Barcelona: Herder.

Quine, W. (2002). *Desde un punto de vista lógico*. Barcelona: Paidós.

Sartre, J. P. (1983). *Los caminos de la libertad 3. Con la muerte en el alma*. Madrid: Alianza Editorial.

Sartre, J. P. (1998). *El ser y la nada* (10a ed.). (J. Valmar, Trad.) Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.

Sartre, J. P. (2011). *El existencialismo es un humanismo*. México: Ediciones Quinto Sol.

Sartre, J. P. (s/a). *El muro*. México: Época S. A.

Sartre, J. P. (s/a). *La náusea*. México: Epoca S. A.

Tomasini, A. (2005). *Lenguaje y Antimetafísica, Cavilaciones Wittgensteinianas* (2a ed.). México: Plaza y Valdés.

Tomasini, A. (2006). *Filosofía Diversa. Comprensión: Filosofía Tradicional Versus Pensamiento Wittgensteiniano*. Recuperado el 27 de octubre de 2016, de <http://www.filosoficas.unam.mx/~tomasini/filo-div.html>

Wahl, J. (s.a). *Historia del existencialismo; Discusión y Kafka y Kierkegaard*. (B. Guillen, Trad.) Buenos Aires: La Pleyade.