



Instituto Universitario Carl Rogers

**FUNDAMENTOS
DE LA TERAPIA
HUMANISTA**

INDICE

Introducción.	
Características del Curso.	
Organización de los Contenidos.	
Relación con otras asignaturas.	
Orientaciones Didácticas.	
Sugerencias para la evaluación.	
Propósitos Generales.	
Organización por capítulos.	
1. El existencialismo	
1.1 La filosofía existencialista.	
2. Sören Kierkegaard.	
Introducción.	
2.1 Su vida, fuente de inspiración para su filosofía.	
2.2 Su Filosofía: Los inicios del existencialismo.	
2.3 Su teoría de los estadios.	
2.3.1 El estadio estético.	
2.3.2 El Estadio ético.	
2.3.3 El Estadio religioso.	
2.4 La ética de Kierkegaard.	
2.5 Kierkegaard y la psicoterapia.	
Conclusiones.	
Bibliografía.	
3. Edmund Gustav Albrecht Husserl.	
Introducción.	
3.1 Su vida.	
3.2 Su filosofía.	
3.3 Las vivencias.	
3.3.1 Nóema y nóesis.	

3.3.2	La conciencia en estado natural.
3.3.3	La conciencia intencional.
3.4	La fenomenología.
3.4.1	La primera etapa de la fenomenología:
	La descripción fenomenológica.
3.4.2	El método de las reducciones.
3.4.3	La segunda etapa de la fenomenología:
	La reducción eidética.
3.4.4	La tercera etapa de la fenomenología:
	La reducción filosófica.
3.4.5	La cuarta etapa de la fenomenología:
	La reducción trascendental.
3.4.6	Logros del método fenomenológico.
3.5	La aplicación del método fenomenológico en la
	psicoterapia humanista.
3.5.1	La descripción fenomenológica.
3.5.2	La reducción eidética.
3.5.3	La reducción filosófica.
3.5.4	La reducción trascendental.
3.6	Desarrollando la actitud fenomenológica.
3.6.1	Aprendiendo a escuchar.
3.6.2	Aprendiendo a mirar.
	Conclusiones.
	Bibliografía.
4.	Martin Heidegger.
	Introducción.
4.1	Su vida.
4.2	Su filosofía.
4.2.1	La experiencia filosófica originaria.

4.2.2	Etapas de la filosofía de Heidegger.	
4.3	El sentido del ser.	
4.3.1	El dasein.	
4.3.1.1	El espacio y el tiempo.	
4.4	El ser-en-el-mundo.	
4.4.1	El sentido de la vida y el ser-en-el-mundo.	
4.4.2	El mundo como utensilio.	
4.5	Los modos ontológicos del dasein.	
4.5.1	La angustia como constitutiva del dasein.	
4.6	La muerte o el ser-para-la-muerte.	
4.7	Heidegger y la psicoterapia humanista.	
	Conclusiones.	
	Bibliografía.	
5.	Karl Jaspers.	
	Introducción.	
5.1	Su vida.	
5.2	Su filosofía.	
5.3	Psicología de las representaciones del mundo.	
5.3.1	La comunicación.	
5.3.2	Libertad-elección-historicidad.	
5.4	La filosofía.	
5.4.1	Las situaciones límites.	
5.5	La trascendencia.	
5.6	La psicopatología de Jaspers y su aplicación a la Psicoterapia.	
5.6.1	Las vivencias.	
5.6.2	La descripción fenomenológica y la psicoterapia.	
5.6.2.1	La quintuple exploración jasperiana como estrategia de acercamiento al	

consultante.	
5.6.2.2 La triple investigación del vivenciar. . . .	
5.6.3 Las formas del vivenciar.	
5.6.3 La comprensión empática jasperiana y la Psicoterapia.	
Conclusiones.	
Bibliografía.	
6. Gabriel Marcel.	
Introducción.	
6.1 Su vida.	
6.2 Su filosofía.	
6.3 La distinción de problema y misterio.	
6.3.1 La intuición.	
6.3.2 La reflexión de segundo grado.	
6.4 La existencia encarnada.	
6.5 La esperanza.	
6.6 Los obstáculos para penetrar ontológicamente en los misterios del ser.	
6.7 Marcel y la psicoterapia humanista.	
Conclusiones.	
Bibliografía.	
7. Martin Buber.	
Introducción.	
7.1 Su vida.	
7.2 Su filosofía.	
7.3 La relación Yo y Tú.	
7.3.1 La realidad del Tú.	
7.3.2 La realidad del ello.	
7.4 El hombre como ser en relación.	

7.4.1 La relación dialógica.	
7.4.1.1 Características de la relación	
Dialógica.	
7.5 El desarrollo del ello en la historia.	
7.6 ¿Qué es el hombre?.	
7.6.1 El comportamiento humano.	
7.7 Las polaridades.	
7.8 Buber y la psicoterapia humanista.	
Conclusiones.	
Bibliografía.	
8. Jean-Paul Sartre.	
Introducción.	
8.1 Su vida.	
8.2 Su filosofía.	
8.3 El existencialismo es un humanismo.	
8.4 El ser y la nada.	
8.4.1 El otro.	
8.4.2 La mirada.	
8.4.3 El cuerpo como explicitación del para-sí.	
8.4.4 El sentido.	
8.4.5 El cuerpo para otro.	
8.4.6 El cuerpo del otro.	
8.5 Las relaciones concretas con el otro.	
8.5.1 El amor, el lenguaje y el masoquismo.	
8.5.2 La indiferencia, el deseo sexual, el odio.	
8.6 Sartre y la psicoterapia humanista.	
Conclusiones.	
Bibliografía.	
Glosario de Términos.	

Introducción

El humanismo contemporáneo, hunde sus raíces en una corriente filosófica nacida en la capital danesa a mediados del siglo XIX. Su iniciador, Søren Kierkegaard, en completa oposición con el Idealismo alemán, el sistema filosófico de moda en Europa en aquella época, sostiene que la existencia precede a la esencia, frase con la que inaugura una visión del mundo diametralmente diferente a los sistemas filosóficos anteriores.

Aunque se trataba de un pensamiento interesante, propositivo y novedoso, en ese momento el existencialismo se quedó como una propuesta individual que no logró mantenerse, debido a que Kierkegaard nunca perteneció a universidad alguna, ni a círculos filosóficos que posibilitaran la creación de una escuela o corriente filosófica.

Sin embargo, el impacto de las dos grandes guerras, provocó que muchos pensadores europeos, se interesaran por los escritos y propuestas del pensador danés haciendo que resurgiera no sólo como corriente filosófica sino llevándola a ser una moda cultural de mediados del siglo XX.

Uno de los aportes que fundamenta metodológica y epistemológicamente a esta visión del mundo es el método fenomenológico propuesto por Edmund Husserl, que consiste en llevar a la conciencia, en estado natural, a ser una conciencia pura que se constituya en darse cuenta de las cosas.

Por otro lado, el mérito del existencialismo consiste en haber sido capaz de sacar a la filosofía de la especulación abstracta para ocuparse del ser humano concreto, en su problemática cotidiana y en este viraje, el existencialismo se constituye en fundamento de todo un movimiento cultural que involucra a muchas áreas del saber humano: el humanismo contemporáneo.

Para la psicoterapia humanista, el existencialismo representa uno de sus fundamentos teóricos y metodológicos que orienta, legitima y da solidez a su labor y dado que, toda filosofía es una visión del mundo, el existencialismo será el cristal desde el cual aprenderemos a mirar el mundo.

Esta asignatura tiene como propósito que los estudiantes: a) valoren al ser humano desde la perspectiva vertida en los constructos generales del existencialismo; b)

conozcan, comprendan y apliquen el método fenomenológico a la práctica psicoterapéutica; c) identifiquen y desarrollen actitudes de responsabilidad, libertad, empatía y respeto por las vivencias humanas que dirijan su práctica psicoterapéutica. d) conozcan, comprendan y evalúen el aporte específico de cada uno de los pensadores existencialistas analizados en este curso.

En este curso los estudiantes analizarán en sus dimensiones conceptual y vivencial, todas las propuestas filosóficas que estructuran la psicoterapia humanista, y reconocerán el lugar que ocupa en la práctica psicoterapéutica.

Reflexionarán la consonancia entre las propuestas filosóficas de cada autor, primero con su propia existencia, evaluando la pertinencia, vigencia y veracidad de cada propuesta con su propia vivencia y, después trasladando estas reflexiones al ámbito psicoterapéutico.

El curso se apoya con una antología de lecturas, la mayoría de ellas de fuentes originales, que puede servir tanto al facilitador como a los estudiantes para profundizar en cada uno de los temas; actividades reflexivas vertidas a lo largo del texto con la finalidad de que el estudiante aterrice los conceptos filosóficos abstractos a situaciones concretas y, en la experiencia del curso, con ejercicios vivenciales que favorezcan la apropiación y significación de los contenidos.

Características del Curso.

Fundamentos de la terapia humanista, más que pretender ser un curso de filosofía existencialista pretende lograr el aterrizaje de las construcciones teóricas del existencialismo al ámbito específico de la psicoterapia, asimismo, pretende ser un puente que una las abstracciones filosóficas con el ejercicio y la práctica psicoterapéutica desde esta específica visión.

A través de la lectura, la reflexión, la confrontación con la propia experiencia y la vivencia, se pretende que el estudiante valore y asimile la visión humanista, se la apropie y pueda contemplar al ser humano desde esta perspectiva.

Los contenidos y las actividades que integran la asignatura aportan elementos para la asimilación de los constructos teóricos que le dan fundamento y razón de ser a la psicoterapia humanista.

La orientación del curso está centrado en el interés de la asimilación de los valores humanistas a través de la lectura, la reflexión, la ejemplificación y la vivencia.

En la presentación de cada autor, los temas consideran la revisión de aspectos teóricos relacionados estrechamente con la psicoterapia humanista, mismos que se presentan desde su profundidad filosófica hasta su aplicación en el ámbito de la psicoterapia.

Organización de los contenidos.

El curso se divide en el análisis del existencialismo de manera general y los aportes de siete autores determinantes en la filosofía existencialista a lo largo de ocho capítulos. En el primer capítulo se esbozan las características generales del existencialismo; los rasgos distintivos de las diferentes corrientes para que el estudiante pueda contrastar sus concordancias y diferencias.

A través de los siete capítulos restantes, se hace la presentación del pensamiento de cada uno de los autores. Esta presentación se hace en orden cronológico y su elección depende de las siguientes consideraciones:

Sören Kierkegaard por ser el padre del existencialismo y porque sus aportes en torno a la responsabilidad, la individuación y la opción, sientan las primeras bases desde la cual se estructurará el existencialismo. Acerca de este autor se presenta su biografía y la conexión que hubo entre ciertos episodios de su vida con el nacimiento del existencialismo. A través de su teoría de los tres estadios, se analizan las opciones existenciales, sus características y sus riesgos.

Edmund Husserl por ser el creador del método fenomenológico. En este capítulo explican conceptos centrales en el pensamiento de este filósofo tales como conciencia, intencionalidad, vivencias. Asimismo se hace una descripción detallada del método, sus requisitos y presupuestos y, posteriormente, se presenta una posible aplicación del

método fenomenológico al ámbito psicoterapéutico. Asimismo se pretende que el estudiante aprenda a desarrollar la atención fenomenológica.

Martin Heidegger ya que con su ontología fundamental se constituyó en el pensador que hizo resurgir el existencialismo en Alemania. En este apartado se explicará en qué consiste la experiencia filosófica originaria; la diferencia entre el Ser y los entes particulares, con la finalidad de comprender los elementos de las explicaciones ontológicas de Heidegger; se ofrece una explicación de conceptos clave en la filosofía de este notable pensador alemán como son: Dasein, hic et nunc (aquí y ahora), espacio y tiempo, ser-en-el-mundo, ser-para-la-muerte, angustia, proyecto, instrumentalización del Dasein, así como sus modos ontológicos.

Karl Jaspers por el mérito de haber sido el primer pensador en llevar el pensamiento psicoterapéutico al ámbito de la salud mental. En este capítulo se analizan los conceptos centrales de su pensamiento como son: el estar ahí, el ser uno mismo y el ser en sí mismo o nivel de la trascendencia; se explica la importancia de la comunicación para la salud y realización del individuo; libertad, elección e historicidad. Así mismo se abordan temas fundamentales como son las situaciones límites y su importancia en el ámbito de la psicoterapia y, finalmente, se presenta la aplicación que Jaspers hace del método fenomenológico al ámbito de la salud mental. Se propone como actividad que los estudiantes realicen un análisis comparativo entre la fenomenología de Husserl con la aplicación de este notable filósofo y psiquiatra alemán.

Otra de las finalidades de este curso, es que el estudiante vislumbre el existencialismo en la riqueza de sus manifestaciones, es por eso que se presenta el pensamiento de Gabriel Marcel, un existencialista católico francés. Además se presenta porque su distinción entre problema y misterio a través de dos modos del conocer en el ser humano, como son la inteligencia y la reflexión ontológica, abre la posibilidad, en el ámbito de la psicoterapia de comprender en qué consiste el concepto de actitud empática y sus requisitos.

Martin Buber porque es un pensador que fuertemente influyó en el pensamiento humanista contemporáneo con su concepción del ser humano como ser relacional. En

este capítulo se presentan los lineamientos generales de los aportes de este existencialista judío como son: la relación Yo-Tú, sus características y condiciones y su opuesto: la relación Yo-ello. Así mismo se aborda uno de los aportes de este personaje, decisivos en el ámbito de la psicoterapia: las polaridades.

Y finalmente Jean-Paul Sartre porque es la figura central del existencialismo de posguerra, el personaje que, con su pensamiento convirtió al existencialismo no sólo en una corriente filosófica sino en todo un movimiento y moda cultural de mediados del Siglo XX, tiempo en el que surge la psicoterapia humanista. En este capítulo se abordan los conceptos fundamentales del pensamiento sartriano como son: libertad, elección, proyecto, responsabilidad, angustia, ser-en-sí, ser-para-sí, ser-para-otro, conciencia irreflexiva y conciencia reflexiva.

El curso pretende ofrecer una posibilidad de acercamiento al pensamiento filosófico a través del manejo de un lenguaje que, traduciendo los conceptos filosóficos abstractos, y ofreciendo ejemplos sencillos y accesibles a los estudiantes, resulte mucho más manejable sin que se pierda la profundidad del pensamiento existencialista.

En cada capítulo se sugieren actividades que promueven la reflexión en los estudiantes y que favorecen un nivel mayor de profundidad filosófica del curso y que al mismo tiempo sea significativo e interesante para ellos.

Orientaciones didácticas.

Con la finalidad de contribuir al logro de los propósitos planteados para esta asignatura y al desarrollo de las actividades de enseñanza y aprendizaje congruentes con el perfil de egreso del estudiante de la Maestría en Psicoterapia Humanista, se proponen algunos aspectos que conviene tener en cuenta durante el tratamiento de los contenidos del curso.

1. Antes de iniciar el estudio de los temas en clase, es conveniente que tanto el facilitador como los estudiantes revisen el libro de texto aquí presentado con atención con la finalidad de familiarizarse con el material y obtener de él, una visión panorámica del existencialismo y su relación con otras materias.

2. Es importante que conforme el estudiante va realizando las lecturas vaya llevando a cabo las actividades sugeridas a fin de que éstas le vayan facilitando el proceso de asimilación de los contenidos y haciendo significativo el material en su vida.
3. Ya en clases, es importante que el facilitador proponga actividades de integración a fin de favorecer la consolidación del grupo y crear el ambiente propicio para que los estudiantes se involucren en la filosofía.
4. Para el desarrollo de los contenidos, es necesario que el facilitador, tome en cuenta las ideas previas de los estudiantes en relación con los contenidos, que son referentes para el desarrollo del curso y tenga presente que las ideas y experiencias previas deben evolucionar hacia la elaboración y/o consolidación de conceptos y la asimilación de los contenidos del programa.
5. Entre las habilidades a ejercitar para el desarrollo de la asignatura están: la lectura comprensiva; la escritura; el análisis y la interpretación de los contenidos y la discusión argumentada. Habilidades que se logran y consolidan a partir del trabajo comprometido. Por esa razón, es recomendable que el facilitador sugiera la profundización de los contenidos a través de la permanente lectura de textos, la elaboración de síntesis, ensayos breves y otros recursos de aprendizaje.
6. Los ejercicios vivenciales son un elemento importante en la asimilación de los contenidos más allá de la comprensión racional, preparando el camino hacia una apertura vivencial mayor.
7. Con respecto al desarrollo de actitudes humanistas, se sugiere que conforme vayan presentando los conceptos, éstos se lleven a la práctica, como: hablar en primera persona responsabilizándose de lo dicho; describir eliminando juicios de valor, etc.

Sugerencias para la evaluación.

Los criterios y procedimientos para evaluar a los estudiantes durante el curso deben ser congruentes con el perfil de egreso de la Maestría. Esto significa que los criterios de evaluación deberán considerar si el estudiante ha adquirido los

conocimientos teórico-filosóficos que fundamentan a la psicoterapia humanista; si ha desarrollado las habilidades de comprensión, análisis, síntesis y crítica de los constructos teóricos del existencialismo y actitudes humanistas tales como: responsabilidad, respeto al ser humano y a sus elecciones, libertad, actitud fenomenológica y actitud empática.

El facilitador definirá los instrumentos y procedimientos que se utilizarán para la evaluación a lo largo del curso. Es pertinente que el facilitador acuerde con los estudiantes las formas de evaluación y así puedan establecer los compromisos que orientarán su desempeño.

En la definición de criterios, instrumentos o procedimientos para evaluar la asignatura, puede tomarse en cuenta los siguientes aspectos:

- a) Los procesos de comprensión, análisis, síntesis y crítica fundamentada de los conceptos estudiados y analizados en el texto y en los textos de la antología básica.
- b) La habilidad para vincular las elaboraciones teóricas con la realidad y con el ámbito psicoterapéutico.
- c) La integración de los conocimientos adquiridos a su crecimiento personal y profesional.
- d) La capacidad para diseñar diversos proyectos de reflexión como ensayos, monografías, síntesis, mapas conceptuales.
- e) La actitud de compromiso y responsabilidad, tanto para realizar el trabajo individual como para colaborar con el equipo y el grupo.

Propósitos Generales:

Con el estudio de los contenidos y la realización de las actividades se pretende que los estudiantes:

- Identifiquen a la filosofía en general y, a la filosofía existencialista como el cimiento sobre el que se erigen el saber humano y, en específico, sobre el que se erige la psicoterapia humanista.

- Reconozcan la importancia de los aportes existencialistas en la formación y consolidación del humanismo contemporáneo.
- Reflexionen acerca del paradigma del ser humano desde esta perspectiva.
- Desarrollen habilidades reflexivas, analíticas, sintéticas y críticas acerca de su visión del mundo y que constituyen su ser-en-el-mundo.

Organización por capítulos.

Capítulo 1 El existencialismo

Objetivo General:

Que el alumno conozca y comprenda los rasgos fundamentales del existencialismo.

Objetivos Específicos:

Que identifique las diferentes vertientes existencialistas y pueda contrastar sus concordancias y diferencias

Que analice las propuestas más importantes y que evalúe su importancia en el ámbito de la salud mental y emocional.

Bibliografía:

Xirau, Ramón. (1998) Introducción a la Historia de la Filosofía. México: UNAM.

Sartre, Jean-Paul: (2007) El Existencialismo es un Humanismo. (1ª Ed. 12ª. Reimp.) México: Quinto Sol.

Copleston, Frederick. (2004) Historia de la filosofía. (Tomo 7) (3ª. Ed. 1ª. Reimp.). México: Ariel.

Copleston, Frederick. (2004) Historia de la filosofía. (Tomo 9) (3ª. Ed. 1ª. Reimp.). México: Ariel.

Capítulo 2 Sören Kierkegaard

Objetivo General:

Que el alumno conozca los inicios del humanismo existencialista contemporáneo, a través del pensamiento del danés Sören Kierkegaard.

Objetivos específicos:

Que comprenda la importancia de la elección y la responsabilidad para la afirmación de la existencia.

Que analice qué implica realizarse por la individuación como concepción de la existencia.

Bibliografía:

Kierkegaard, Sören. (1976) A La repetición. Madrid: Guadarrama.

Kierkegaard, Sören. (1976) B El concepto de la ironía. (3ª. Ed.) Madrid: Guadarrama.

Kierkegaard, Sören. (1976) C Estadios sobre el camino de la vida. (3ª. Ed.) Madrid: Guadarrama.

Kierkegaard, Sören. (1979) A La estética del matrimonio. (3ª. Ed.) Madrid: Espasa-Calpe.

Kierkegaard, Sören. (1979) B Pasatiempo Psicológico. Madrid: Espasa-Calpe.

Kierkegaard, Sören. (1980) A Temor y Temblor. (2ª. Ed.) Madrid: Editora Nacional.

Kierkegaard, Sören. (1980) B El diario de un seductor. (3ª. Ed.) México: Fontamara.

Kierkegaard, Sören. (1980) C Mi punto de vista. Madrid: Aguilar.

Kierkegaard, Sören. (1980) D Los estadios eróticos inmediatos o lo erótico musical. (3ª. Ed.) Buenos Aires: Aguilar.

Kierkegaard, Sören. (2002) A El amor y la religión. México: Tomo

Kierkegaard, Sören. (2002) B Tratado de la desesperación. México: Tomo.

Kierkegaard, Sören. (2005) La rotación de los cultivos y el más desgraciado. Santiago de Chile: Be-uve-Drais.

Kierkegaard, Sören. (2007) A O lo uno o lo otro: un fragmento de la vida. Madrid: Trotta.

Kierkegaard, Sören. (2007) B Estética y Ética en la formación de la personalidad. Madrid: Espuela de Plata.

Kierkegaard, Sören. (2007) C Migajas filosóficas. Madrid: Trotta.

Capítulo 3 Edmund Husserl

Objetivo General:

Que el alumno conozca y comprenda, los lineamientos fundamentales del método fenomenológico, que es el sustento de la psicoterapia humanista.

Objetivos específicos:

Que conozca, comprenda y aplique el método fenomenológico.

Que evalúe la importancia de la actitud fenomenológica para el estudio de los fenómenos humanos.

Que aprenda a utilizar el método fenomenológico aplicado a la psicoterapia humanista.

Que aprenda a desarrollar la atención fenomenológica y la comprensión empática.

Bibliografía:

Husserl, Edmund. (1962) Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica. (Libro primero) México: Fondo de Cultura Económica.

Husserl, Edmund. (1980) A Investigaciones lógicas. (2do. Tomo) México: Alianza.

Husserl, Edmund. (1980) B Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo. México: Trotta.

Husserl, Edmund. (1997) Ideas relativas a una fenomenología pura y filosofía fenomenológica. (Libro segundo) México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Husserl, Edmund. (1992) Invitación de la fenomenología. Madrid: Paidós.

Husserl, Edmund. (2004) Meditaciones cartesianas. México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin. (2005) El ser y el tiempo. (2ª. Ed. rev. 12ª. Reimp.) México: Fondo de Cultura Económica.

Lévinas, Emmanuel. (2005) Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. México: Síntesis.

Copleston, Frederick. (2004) Historia de la filosofía. (Tomo 7) (3ª. Ed. 1ª. Reimp.). México: Ariel.

Unikel, Alejandro. (2001). La actitud fenomenológica en la comprensión empática. Revista del Instituto Humanista de Psicoterapia Gestalt, 9, 9-16

Capítulo 4 Martin Heidegger

Objetivo General:

Que el alumno comprenda, las propuestas de la ontología heideggeriana como fundamento del existencialismo contemporáneo.

Objetivos específicos:

Que el alumno comprenda la importancia de la espacio-temporalidad (aquí y ahora) en el Ser-en-el-mundo.

Qué comprenda qué es el dasein

Que el alumno comprenda por qué el dasein es un ser-para-la-muerte y analice cómo la muerte y su sentido pueden contribuir al fortalecimiento de su vida auténtica.

Bibliografía:

Heidegger, Martin. (2004) ¿Qué es la filosofía? México: Herder.

Heidegger, Martin. (2005) El ser y el tiempo. (2ª. Ed. rev. 12ª. Reimp.) México: Fondo de Cultura Económica.

Heidegger, Martin. (2006) El concepto del tiempo. (4ª. Ed.) México: Trotta.

Heidegger, Martin. (2006) Prolegómenos a una historia del concepto del tiempo. Madrid: Alianza.

Lévinas, Emmanuel. (2005) Descubriendo la existencia con Husserl y Heidegger. México: Síntesis.

Copleston, Frederick. (2004) Historia de la filosofía. (Tomo 7) (3ª. Ed. 1ª. Reimp.). México: Ariel.

Carrasco, Eduardo. (2007) Heidegger y la historia del ser. Chile: Universitaria.

Steiner, George. (2001) Heidegger. (2ª. Ed. 1ª. Reimp.) México: Fondo de Cultura Económica.

Capítulo 5 Karl Jaspers

Objetivo General:

Que el alumno conozca, cómo el pensamiento existencialista es llevado magistralmente al ámbito de la salud mental y se abre la posibilidad de que las reflexiones puramente filosóficas, se pongan al servicio de la existencia concreta de los seres humanos a través de la psicoterapia.

Objetivos Específicos:

Que el alumno:

Comprenda en qué consisten las dimensiones ontológicas de la existencia para Jaspers.

Evalúe la importancia de la comunicación interpersonal.

Conozca las actitudes que originan el filosofar

Conozca comprenda y analice el impacto de las Situaciones Límite en la búsqueda del sentido de la vida.

Conozca, comprenda y aprenda a aplicar el método fenomenológico al ámbito de la salud mental

Bibliografía:

Jaspers, Karl. (2002) La filosofía. México: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Jaspers, Karl. (2004) A Psicopatología. México: Fondo de Cultura Económica.

Jaspers, Karl. (2004) B Cifras de la trascendencia. Madrid: Alianza Editorial.

Jaspers, Karl. (1950) Psicología de las representaciones del mundo. Buenos Aires. Binied.

Capítulo 6 Gabriel Marcel

Objetivo General:

Que el alumno conozca el pensamiento existencialista de la posguerra, en su modalidad de existencialismo cristiano.

Objetivos específicos:

Que a través del pensamiento de este humanista contemporáneo, el alumno logre comprender cómo puede trascenderse la escisión de la dualidad sujeto-objeto desde la epistemología humanista.

Que analice el valor de la intuición para el humanismo.

Bibliografía:

Marcel, Gabriel. (2003) A Ser y Tener. Madrid: Caparros.

Marcel, Gabriel. (2003) B Diario Metafísico. Madrid: Caparros.

Marcel, Gabriel. (2004) Obras Selectas. El Misterio del Ser. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

Capítulo 7 Martin Buber

Objetivo General:

Que el alumno conozca el pensamiento existencialista judío de Martin Buber.

Objetivos específicos:

Que el alumno asimile la concepción del ser humano como ser relacional.

Que el alumno distinga los modos relacionales del ser humano.

Que el alumno valore la relación Yo-Tú como fundamento de la forma relacional en la psicoterapia humanista.

Bibliografía:

Buber, Martin. (2002) Yo y tú. (1ª. Ed. 3ª. Reimp.) Buenos Aires: Nueva Visión.

Buber, Martin. (2005) ¿Qué es el hombre? (1ª. Ed. 24ª. Reimp.) México: Fondo de Cultura Económica.

Capítulo 8 Jean-Paul Sartre

Temas:

Introducción

Objetivo General:

Que el alumno conozca el pensamiento existencialista ateo propuesto por Jean-Paul Sartre.

Objetivos específicos:

Que el alumno comprenda los conceptos que le dan fundamento al humanismo contemporáneo tales como la libertad, la elección, la responsabilidad y el compromiso.

Que el alumno comprenda la dinámica de las relaciones humanas desde la perspectiva del existencialista francés y que pueda integrar estos pensamientos a la realidad expresada en el espacio terapéutico.

Bibliografía:

Sartre, J-P: (1982) El ser y la nada. Madrid: Aguilar.

Sartre, J-P: (2007) El existencialismo es un humanismo. (1ª. Ed. 12ª. Reimp.) México: Quinto Sol.

Sartre, J-P: (1976) Autoritratto a settant'anni. Milano: Il Saggiatore.

Sartre, J-P: (1980) La imaginación. Madrid: Sarpe.

Sartre, J-P: (1982) Las palabras. Madrid: Alianza.

Nardo, Lorenzo: (1973) Sartre e l'esistenzialismo. Roma: Cremonese.

Martínez Contreras, J. (2005) Sartre: La Filosofía del Hombre. México: Ed. Siglo XXI

1. El existencialismo

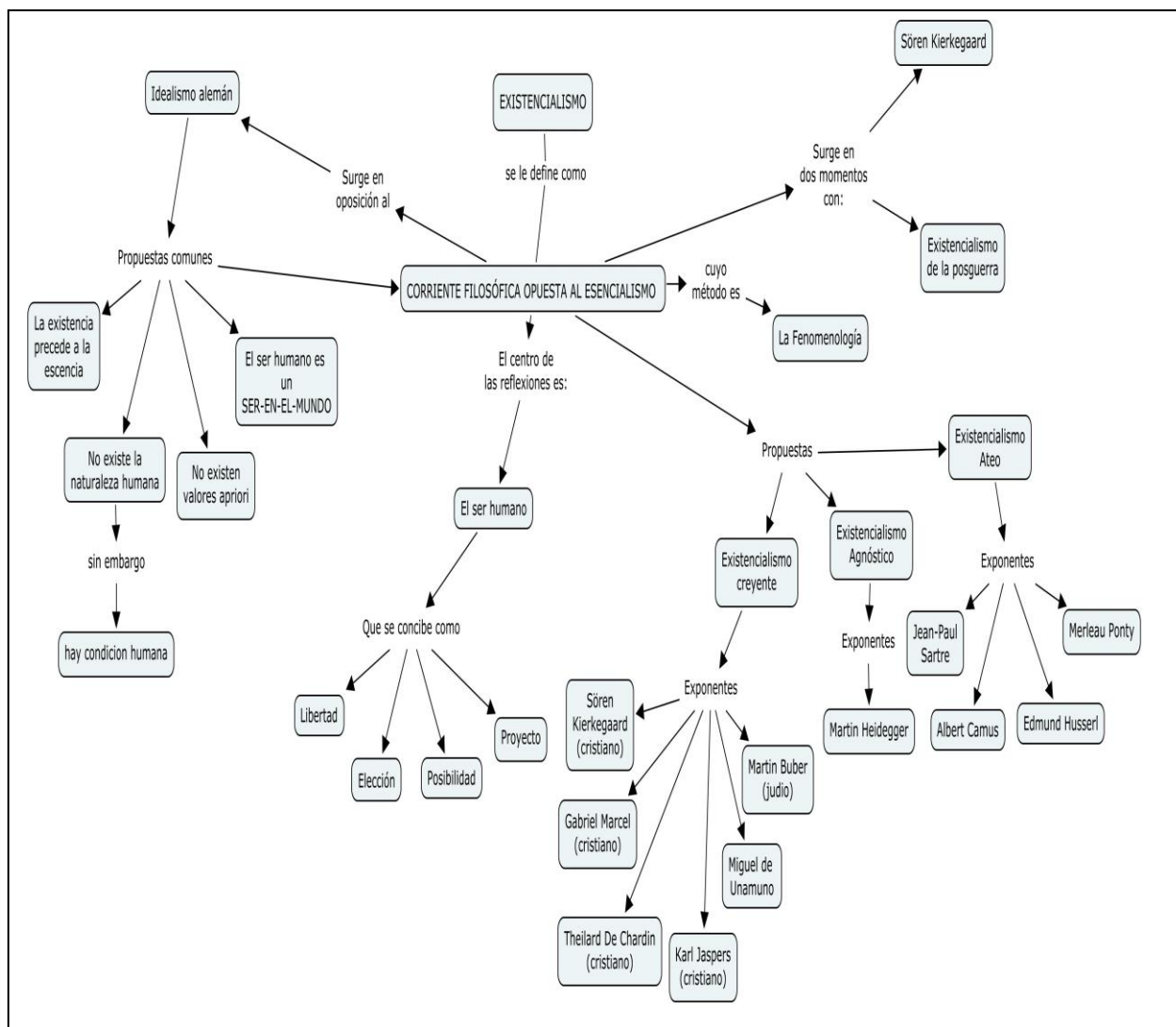
Objetivo General:

Que el alumno conozca y comprenda los rasgos fundamentales del existencialismo, como fundamento de la psicoterapia humanista.

Objetivos Específicos:

Que identifique las diferentes vertientes existencialistas y pueda contrastar sus concordancias y diferencias.

Que analice las propuestas más importantes y que evalúe su importancia en el ámbito de la salud mental y emocional.



1.1 La filosofía existencialista

La filosofía clásica hace una distinción entre la esencia y la existencia de los seres. La esencia responde a lo que el ser es y la existencia enuncia que el ser está. Por esa razón, los clásicos, desde Aristóteles, daban una mayor importancia a la esencia del ser – por considerar que ésta era inamovible y eterna- y concedían una menor importancia a la existencia, por cuanto que esta respondía sólo a lo aparente.

Es por primera vez que el danés Søren Aabye Kierkegaard, –reconocido por algunos pensadores como filósofo y negado por otros muchos-, quien comienza a cuestionarse sobre el ser individual y su existencia.

Para Kierkegaard la existencia individual, con sus opciones y sus vivencias, desdeñada por muchos filósofos por su particularidad, es la que viene a ser la fuente de toda la filosofía y la psicología.

Este primer existencialismo propuesto por Kierkegaard surge como una oposición contundente a la filosofía idealista trascendental de Hegel que redujo al ser humano concreto, a un momento en el proceso evolutivo y dialéctico de la idea.

Kierkegaard al estudiar a Hegel se percató que el ser humano concreto e individual, se perdía y se diluía en la masa. Esto es, que la especulación filosófica al centrarse únicamente en el pensamiento dejaba de lado los pensamientos, sentimientos, acciones y pasiones concretas de los seres humanos para dedicarse a la reflexión de “lo que se piensa” de “lo que se hace”, de “lo que se dice”, etc., diluyendo así a la persona individual en el plano de la pura reflexión y del puro pensamiento.

Este existencialismo inicial, trata de llevar al ser humano a ver su situación existencial y las alternativas a las que se enfrenta. Es por eso que el existencialismo es una ruptura con la filosofía especulativa hacia una filosofía vivida o vivencial.

Fue hasta casi un siglo después de la muerte de Søren Kierkegaard, cuando el filósofo francés Jean-Paul Sartre, retoma el existencialismo, lo reformula y lo lleva a constituirse en toda una moda en Europa y el resto del mundo.

El existencialismo tuvo un desarrollo lento y tortuoso. Muchos pensadores incluso, fueron existencialistas sin siquiera imaginarlo, e incluso algunos de ellos, negaron abiertamente, a pesar de las evidencias, ser existencialistas.

A J-P Sartre le toca vivir el impacto de las dos grandes guerras e incluso le toca participar activamente en los movimientos de resistencia. Son precisamente estas vivencias que experimenta Sartre tanto a nivel individual como a nivel humano lo que permite el surgimiento del pensamiento arrollador del existencialismo sartriano.

En un mundo que se desbarata y se desmorona, en el que pierden vigencia los valores tanto económicos, como morales, religiosos, etc., ante la devastadora fuerza de la guerra, lo único seguro que posee el sujeto individual, es su existencia, en tanto la posea.

Por eso la filosofía no puede ya, seguir siendo especulativa. La filosofía ha de ser vivencial. Muchos filósofos a lo largo de toda la historia de la filosofía, intentaron centrar la reflexión filosófica en el ser humano; sin embargo, la reflexión siguió siendo especulativa y abstracta.

Bajo esta visión es que se retoma el pensamiento del danés Sören Kierkegaard quien propuso una filosofía subjetiva, puramente personal que renuncia a la abstracción, a la objetividad para al encuentro del existente vivo y actuante.

El existencialismo decide que la existencia individual, con toda su subjetividad e historicidad es precisamente la que permite y posibilita la configuración de la esencia de cada ser humano.

Durante los años sesentas y setentas, el existencialismo cobró una importancia inaudita. Desde los cafés parisinos hasta las cátedras de las universidades más importantes de todo el mundo se discutían temas existencialistas.

Los existencialistas decidieron dejar de cuestionarse por aspectos abstractos para ir poniendo en el reflector al ser humano concreto, situado, histórico. Con todas sus contingencias, angustias, temores, anhelos, etc.

Sin embargo, el existencialismo de la posguerra se hizo presente con tantas variantes como filósofos existencialistas. Incluso varios pensadores existencialistas, se

mantuvieron en la negativa de que su pensamiento fuese existencialista como es el caso de Heidegger.

Dentro del existencialismo podemos distinguir básicamente tres líneas de pensamiento: por un lado se encuentran los existencialistas creyentes, con una gran influencia kierkegaardiana entre los que contamos a Karl Jaspers, Gabriel Marcel o Miguel de Unamuno, de confesada fe cristiana y a Martín Buber de origen Judío, entre los más importantes. Por otro lado tenemos al pensamiento agnóstico de Martín Heidegger y, finalmente, el existencialismo ateo de Jean-Paul Sartre, Husserl, Albert Camus, Merleau Ponty, etc.

Aún con todas sus diferencias, existen elementos comunes en todos estos pensadores existencialistas. El rasgo común más importante es, sin duda, que para los existencialistas, la existencia precede a la esencia. Aunque esta aseveración kierkegaardiana tiene connotaciones diferentes en cada existencialista, sugiere en términos generales la supremacía de la existencia sobre la esencia. Es por eso que los filósofos existencialistas conceden tal importancia a la existencia concreta e individual de cada ser humano y es por eso que conceden tal importancia al estudio de todas las actitudes humanas tales como el amor, el odio, la angustia, la indiferencia, etc.

Otra de las características importantes del existencialismo es que para ellos, el ser humano no tiene una esencia determinada sino que él define su propio existir. Para los existencialistas no existe una “naturaleza humana”. Ahora bien, ¿cómo explican el hecho de que existan muchos rasgos humanos comunes? Ellos explican que al consenso o elección común de los seres humanos se le llama condición humana.

La diferencia entre naturaleza y condición humanas es que la naturaleza estaría determinada, mientras que la condición depende de nuestras elecciones.

Para los existencialistas. El existente es el ser humano. Y para los existencialistas es libertad y conciencia. Es libertad porque siempre se elige y no puede no elegirse. Su modo de ser no le es dado de antemano ni le es puesto por alguien.

Para el existencialismo, la existencia se afirma en la singularidad, en la existencia concreta, personal, única. En este viraje de la filosofía existencialista contra el idealismo alemán radica en la singularidad y originalidad de este pensamiento.

Todos los existencialistas desde Kierkegaard han afirmado que es el individuo concreto el único que puede decidir sobre la moral y la verdad. Por esa razón para el existencialismo no existen valores “correctos”. Los únicos elementos para llegar a la verdad descansan en sus propias convicciones y sus propias elecciones.

Todos los existencialistas poskierkegaardianos utilizan el análisis husserliano de la conciencia. Retoman el concepto de conciencia intencional y utilizan el método fenomenológico para sus explicaciones.

La fenomenología se constituye no sólo en un método de análisis de la conciencia, sino en una ontología (Heidegger) que permite desocultar el sentido del ser: aquello que se manifiesta (fenómeno) ante la existencia humana (dasein).

La existencia o ser del hombre es espacio-temporalizada es decir, es un ser-en-el-mundo (in-der-Welt-sein). Y la manera como el ser humano es un-ser-en-el-mundo es creando mundo, haciendo mundo.

La manera como el existencialismo concibe al ser humano es como posibilidad, libertad, elección y proyecto. Está arrojado al mundo, en el absurdo de lo dado, entre las circunstancias que limitan sus posibilidades y su libertad. Sin embargo, en este absurdo, está obligado a trascender. El ser humano no debe eludir su responsabilidad de obrar libremente, de lo contrario obrará de mala fe y llevará una existencia inauténtica.

Así para el existencialismo en general, el centro de la reflexión es el ser humano concreto, en situación histórica, que elige y configura su esencia en el diario vivir ya que, todos los existencialistas, creen en la dinamicidad de la existencia, esto significa que es el sujeto individual quien despliega y actualiza su esencia precisamente en su modo de vivir, en sus opciones concretas y particulares a través de las cuales experimenta su existencia y la vive de un modo concreto y particular y esto implica que, para los existencialistas, el ser humano es un sujeto vivencial.

Este desplazamiento del centro de la reflexión filosófica de la esencia a la existencia produjo un cambio radical en el pensamiento occidental del siglo XX que dio lugar al nacimiento del humanismo contemporáneo. A partir de entonces, los hallazgos del existencialismo, serán los pilares de reflexión y de acción de las diversas disciplinas humanistas, entre las que se encuentra la psicoterapia.

Preguntas:

¿Cómo surge el existencialismo?

¿Cuáles son las propuestas del primer existencialismo?

¿Cómo y por qué surge el existencialismo de la posguerra?

¿Cuáles son las características generales del existencialismo?

¿Cuál es el método utilizado por el existencialismo de la posguerra?

¿Cuáles son las principales vertientes del pensamiento existencialista?

2. SÖREN KIERKEGAARD

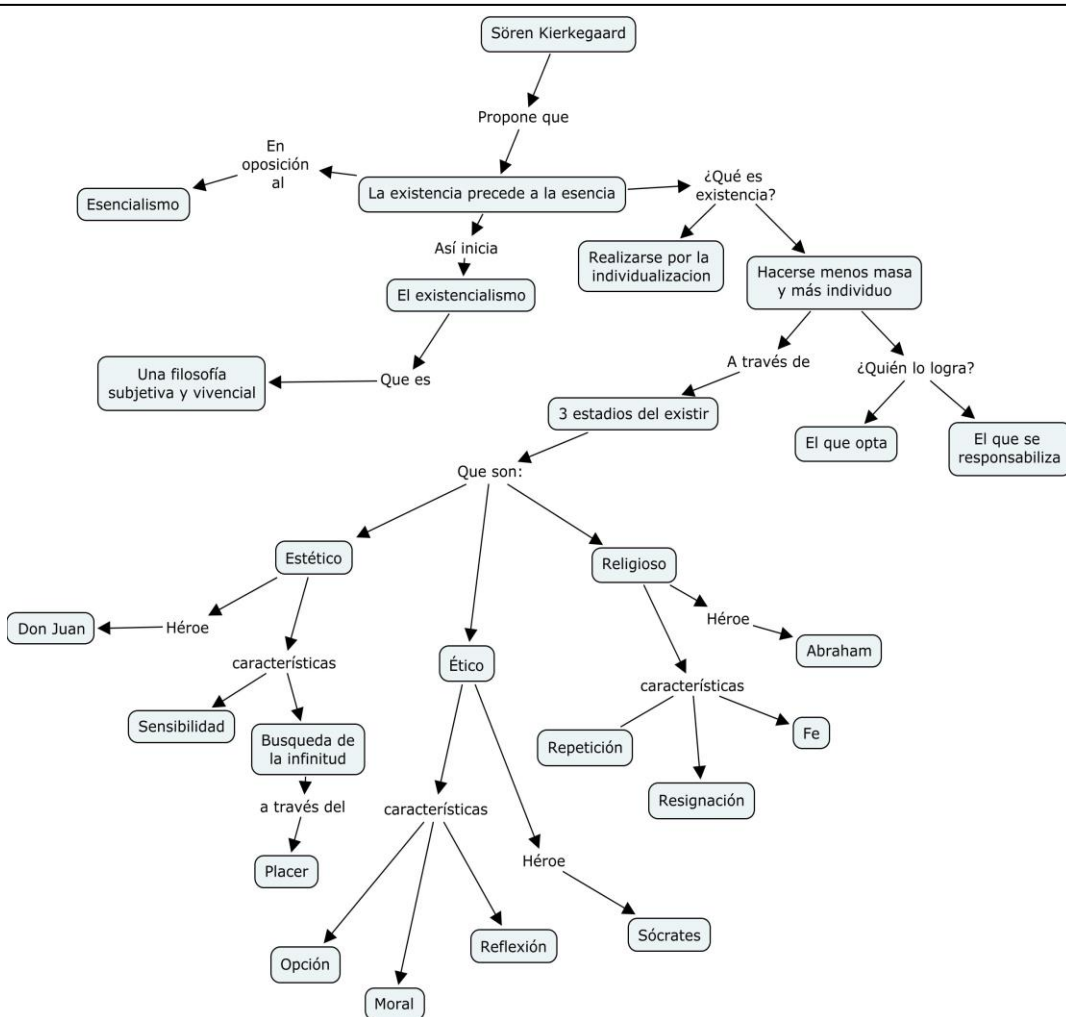
Objetivo General:

Que el alumno conozca los inicios del humanismo existencialista contemporáneo, a través del pensamiento del danés Sören Kierkegaard.

Objetivos específicos:

Que comprenda la importancia de la elección y la responsabilidad para la afirmación de la existencia.

Que analice qué implica realizarse por la individuación como concepción de la existencia.



Introducción

Teniendo como caldo de cultivo una vida sumida en la melancolía, la búsqueda y la desesperación, surge con una fuerza indómita el existencialismo, en la pluma del danés Sören Kierkegaard.

El existencialismo kierkegaardiano surge en oposición contundente al idealismo alemán. Para la filosofía de Hegel, todo lo que existe, es el resultado del despliegue del Espíritu Absoluto, en su devenir dialéctico. De modo que el ser humano, se reducía simplemente a un momento en ese proceso evolutivo de la idea y, el existente individual se perdía, se diluía en la masa.

Cuando Kierkegaard en Berlín era discípulo de Schelling, se da cuenta de esto y, escandalizado, afirma que la filosofía tiene que dar un viraje al no dejar escapar al sujeto existente individual.

Esta filosofía es una propuesta vívida que sitúa al existente como centro de las reflexiones y que lo lleva a afirmarse a través de la elección, la responsabilidad y la opción.

2.1 Su vida, fuente de inspiración para su filosofía.



Sören Kierkegaard

El 5 de mayo de 1813, nace en Copenhague, Dinamarca, Sören Kierkegaard el último de siete hijos de una familia rica y extremadamente religiosa. Su padre Michael Kierkegaard, tuvo que trabajar desde muy temprana edad como pastor en una zona fría y casi desértica; un día, ya al borde de la desesperación, levanta su puño contra Dios y lo maldice. Curiosamente, casi a partir de ese momento, las cosas empezaron a mejorar notablemente en su vida. A los doce años, un tío suyo lo invita a Copenhague a trabajar

como aprendiz en un negocio de lana en el que pronto prospera por su talento como vendedor.

Muy pronto reúne el dinero suficiente para iniciar una familia y, al morir su tío, hereda una fortuna considerable con lo que consolida su negocio. Para colmo de su buena suerte, durante el tiempo del bombardeo inglés (1908), invierte en bonos del Estado y multiplica su fortuna, posicionándose como uno de los más ricos comerciantes en telas y ultramarinos de Dinamarca, justo cuando muchos comerciantes daneses se ven arruinados.

A los 40 años, con una fortuna consolidada, decide abandonar los negocios y se dedica a formarse intelectualmente, aprende alemán y empieza a estudiar la ética de Wolf.

Con su primera esposa Michael Kierkegaard no tuvo hijos y, cuando ella estaba muy enferma, Kierkegaard padre, vive un amor furtivo con su sirvienta. Un poco después de la muerte de su primer esposa, se ve obligado a casarse con la sirvienta que estaba esperando un hijo de él y con la que procrea siete hijos.

La coincidencia entre su maldición a Dios y el cambio de fortuna, le hacen al temeroso Michael, albergar sentimientos de culpa ya que cree que Dios lo ha bendecido inmerecidamente, pero que, tarde o temprano, se va a vengar de él.

El hecho de haber vivido en adulterio, le hacen temer a ese Dios a quien ha faltado con su maldición y adulterio. Piensa que ya que Dios le había dado muchas bendiciones con su fortuna y sus hijos, va a cobrarse con un castigo mayúsculo: la muerte de los que más quiere.

Desafortunadamente para el temeroso Michael, las muertes comienzan a sucederse una tras otra, su primera esposa comienza esta fatídica lista, seguida de sus hijos, de los que sólo logran sobrevivir dos.

De esta manera, el último de ellos, Sören, de constitución enfermiza, es llenado por su padre tanto de caprichos y halagos como de la angustia y el temor por la venganza de Dios, donde la obsesión del pecado y el castigo es recibida por él desde una edad muy temprana.

Michael pronto se percató de la lúcida inteligencia de su más pequeño hijo y trata de cultivarla sometiéndolo a largas horas de estudio de lógica y a largas descripciones de lugares importantes del planeta.

Sin embargo, no es solamente cultura lo que Michael Kierkegaard transmite a su pequeño hijo; también transmite a su hijo los sentimientos de culpa, la angustia y el temor de la venganza de Dios.

Kierkegaard fue un alumno raro en la escuela, desplazado y ridiculizado por su rara formalidad y su vestir anticuado. Poseía un rostro armónico y hermoso, pero un cuerpo anguloso y rígido con una ligera joroba que le daba un aire de ancianidad desde la juventud.

Kierkegaard se defendió de la burla de sus condiscípulos cuando era estudiante y desafortunadamente se enfrentó durante el resto de su vida a la burla de innumerables detractores. Para defenderse de sus enemigos y haciendo gala de su aguda inteligencia, utilizaba con ingenio la sorna y el sarcasmo. Esta habilidad, desarrollada a fuerza de su necesidad por defenderse le ayudó pero también le perjudicó, ya que la lista de enemigos personales crecía desmesuradamente a lo largo de su vida.

Por recomendaciones de su padre, Søren Kierkegaard estudió Teología en la universidad de Copenhague, pero poco después pierde interés por la teología y concentra sus esfuerzos en el estudio de la filosofía hegeliana que, en ese momento, se había puesto de moda.

El pensamiento hegeliano mueve profundamente el pensamiento de Kierkegaard ya que, el sistema omnicomprensivo de Hegel cautiva al pensador danés, pero la concepción de que los seres humanos no constituyen más que un momento en el proceso evolutivo de la idea, causan verdadera aversión en el pionero del existencialismo. Y así, con un profundo respeto y fascinación así como también con una profunda aversión al pensamiento hegeliano, Kierkegaard inicia su filosofía antihegeliana.

Kierkegaard también se interesa por el pensamiento de Schleiermacher pensamiento que logra conocer a través del Profesor Martensen que trata de mantener al

joven Kierkegaard interesado por la teología. Sin embargo y, por lo menos en ese momento, esta rama del saber no sería el centro de la vida de Sören.

Durante la época de su juventud, Kierkegaard siendo hijo de un hombre muy rico de Dinamarca, vive como todo un Dandy. Vistiendo lujosamente, comiendo y bebiendo opíparamente, frecuentando los mejores lugares de Dinamarca, llevando una vida sin compromiso. Kierkegaard verdaderamente vivió en esta época según lo que él llamaba el estadio estético.

Sin embargo, la vida de Kierkegaard no sólo transcurrió en esta superficial etapa. Casi al momento de morir, Michael Kierkegaard confía sus terribles pecados a Sören, quien interpreta que la venganza de Dios va a ser cobrada en su propia existencia. Esta revelación hace que Sören se empeñe en sus estudios de teología y de filosofía, época en la que su vida empieza a llegar al estadio ético y a tocar en el religioso.

Sumido en la culpa por los pecados paternos y una profunda melancolía, Kierkegaard, teniendo como materia prima su propio dolor y sus propias crisis existenciales, inicia el existencialismo.

Kierkegaard es contemporáneo de hombres como el físico Hans Oersted; el escultor clacisista Thorladsen, el poeta y dramaturgo Oehlenschläger y el escritor Hans Christian Andersen. Hombres que conjuntamente con Kierkegaard, hacen brillar en toda Europa a la cultura danesa, por lo que a esta época se le conoce como el “Siglo de Oro” danés.

En la época en la que inicia su pensamiento existencialista, Kierkegaard conoce a una mujer excepcional, de la que vivirá enamorado toda su vida, llamada Regina Ölsen, una bella chica de 15 años de edad que, desde el principio, la cautiva por su aguda inteligencia aunada a su gran belleza.



Regina Ölsen

En 1840 obtiene su título de Teología y en septiembre del mismo año, se compromete con Regina. Como mujer, la chica lo atrae profunda y apasionadamente; sin embargo, reconoce que ella es una mujer que vive instalada en el estadio estético y que, no podrá dar el salto hacia el estadio ético y menos aun, hacia el estadio religioso.

En 1841 publica su tesis de doctorado “Sobre el concepto de la ironía” que constituye un estudio de la filosofía socrática y, en ese mismo año, rompe su compromiso amoroso con Regina Ölsen. Según narra el propio Kierkegaard en “El diario de un seductor”, que es una obra en la que el autor plasma su amor por su joven novia; que él la citó en un lugar, apartado de Copenhague, con todo lo que eso implicaba para una señorita de la época, y él no asiste a la cita.

Este desaire fue planeado por Kierkegaard, con la finalidad de que Regina dejara de amarle. Efectivamente esta experiencia rompe el corazón de su novia, quien no logra entender la reacción de Sören.

Por su parte, Sören huye a Berlín donde se dedica concienzudamente al estudio de la filosofía de Hegel tomando clases con Schelling y, un año más tarde, regresa decepcionado de la filosofía hegeliana.

A partir de 1843, a su regreso a Copenhague, Kierkegaard se dedicó completamente a su labor de escritor. Escribió tres obras seudónimas y nueve discursos edificantes. Entre ellas se encuentran: “O lo uno o lo otro: un fragmento de la vida”, “Temor y temblor” y “La repetición”. Todas estas obras son el fruto de una experiencia autobiográfica, por su amor desgraciado a Regina Ölsen. Sus obras son un mensaje personalísimo a ella.

El primer manuscrito que publica es “O lo uno o lo otro: un fragmento de la vida”, también conocido como “La alternativa” que es una obra en la que Kierkegaard juega con los seudónimos de una manera muy peculiar.

En esta obra, Kierkegaard le quiere decir a Regina que la separación de ellos tenía la finalidad que ella madurara y se produjera en ella La repetición. Él quería que, después de la separación, ellos continuaran su noviazgo y, ya en la esfera ética del matrimonio, emprendieran ambos el camino hacia la esfera religiosa.

En esa misma época, Kierkegaard escribe “Temor y temblor” y “La repetición”, donde explica analógicamente que, así como Abraham renuncia a Isaac por mandato divino, así él, renuncia a Regina por mandato divino, pero a Abraham le fue devuelto Isaac porque tuvo fe y que a él, tal vez le faltó fe y, por eso, no le fue devuelta Regina, siempre con la angustia de no saber si, de verdad, Dios le exigía el sacrificio de abandonar a Regina.

Cuando Kierkegaard regresa a Copenhague, se encuentra con que su amada se ha comprometido con Schlegel. El compromiso con este notable abogado y funcionario público danés, es vivido por Kierkegaard como una verdadera tragedia existencial; sin embargo, Regina no lograba entender la lucha interior de Sören.

Por esta época, Kierkegaard tenía tan sólo 30 años y dedicaba casi por completo su vida a escribir. Vivía como un ermitaño y sólo salía a dar paseos por las calles de Copenhague con un estilo cada vez más estrafalario. Vestía de una manera muy peculiar con un sombrero de copa, pantalones estrechos, con una pierna más corta de que otra. La giba de la espalda se hacía cada vez más notable y, a pesar de su edad, parecía un anciano por su indumentaria.

Para la familia Ölsen, el rompimiento del compromiso significó una gran afrenta, por lo que gran parte de la sociedad danesa le dio la espalda.

Los domingos iba a la iglesia donde frecuentemente se encontraba con Regina. Ella lo veía, no se hablaban, pero estaban muy conscientes uno del otro. Sören albergaba secretamente la ilusión de reencontrarse algún día con Regina cosa que no sucedió ya que ella continuaba su compromiso con Schlegel.

Durante esa época Kierkegaard escribía obsesivamente, su existencia se desarrollaba entre sus angustias y melancolías que expresaba escribiendo prolíficamente y su secreto deseo de reconquistar a Regina, sin que tampoco hiciera nada efectivo al respecto. Durante los dos años siguientes publicó media docena de libros autobiográficos que, aunque escritos bajo múltiples seudónimos, la gente culta de Copenhague sabía exactamente quién era el autor.

En 1844 Kierkegaard termina una de sus obras cumbres. “El concepto de la angustia”. Una de las obras psicológicas prefreudianas más importantes en el que se

esboza por primera vez el concepto de ansiedad y se diferencia del temor debido a la amenaza de agentes externos a la persona.

Ese mismo año publica los “Postscriptum a los fragmentos filosóficos” en donde aparece, por primera vez, el concepto existencialista.

A estas alturas, Kierkegaard gozaba ya del reconocimiento de amplios círculos intelectuales. Incluso gozaba del aprecio de publicaciones como “El Corsario”, que en Dinamarca se caracterizaban por satirizar y criticar duramente a personajes daneses importantes.

Si Kierkegaard hubiera sido un personaje sencillo, habría disfrutado apaciblemente de las mieles de la fama; sin embargo, a Kierkegaard se le ocurre retar al Corsario diciendo “uno se siente insultado al ser alabado en semejante periódico”. Y cometió una osadía todavía mayor: Se le ocurrió desenmascarar a uno de los editores anónimos del Corsario, impidiendo con su denuncia, que este personaje obtuviera una cátedra universitaria. La reacción era de esperarse: El Corsario destrozó a Kierkegaard. En varias publicaciones satirizaron sus obras, se burlaron de su apariencia física, de su indumentaria, de su estilo de vida y de sus palabras.



Caricatura de Kierkegaard

Publicada en El Corsario.

Kierkegaard sabía que se lo había ganado a pulso; sin embargo, sensible como era, lo devastó. Algunos biógrafos se pronuncian por explicarse que esto lo hizo con la finalidad de dar el salto abismal hacia la fe y hacerse, a través del sufrimiento que esta experiencia le provocó -porque él sabía que sucedería-, hacerse mejor cristiano. Otros, en cambio, creen que esto lo hizo como una manera de llamar la atención de su amada Regina Ölsen y que ella se percatara cuánto estaba sufriendo. Sin embargo, si intentaba despertar la piedad de Regina o cautivarla con su dolor, fracasó porque su amada terminó casándose con Schlegel.

Después del casamiento de Regina, Kierkegaard se esconde todavía más en su vida ascética y apartada. Es la época en la que escribe acerca del estadio religioso. Envejeció considerablemente a pesar que apenas contaba con cuarenta años.

Los ahorros se le iban acabando y la salud disminuyendo. La posibilidad más inmediata de empleo que tenía en ese momento era trabajar como pastor; sin embargo, la sola idea le repugnaba. Con los pocos fondos que le quedaban, empezó a publicar una revista de teología donde atacó acremente a la iglesia danesa expresando que, aunque se demostrara que Cristo no había existido, la hipócrita iglesia danesa seguiría viviendo cómodamente de la figura de Cristo. Otra vez Kierkegaard envuelto en el escándalo y esta vez no sólo con la iglesia, sino con toda la feligresía danesa.

En 1855 Schlegel es nombrado Gobernador de las Antillas Danesas y Regina tenía que irse con su marido. Ella propicia un encuentro con él en la calle, 14 años después de su rompimiento. Regina en ese breve encuentro le dijo: “—Que Dios te bendiga y que todo te vaya bien”. Kierkegaard correspondió a esta bendición con un suave movimiento de su sombrero y no pudo articular una palabra porque estaba aturdido y conmovido. Esa sería la última vez que vería a su amada Regina, a la razón de su vida.

Siete meses después de la partida de Regina, tuvo un ataque en la calle y fue llevado al hospital. No tenía fuerzas, no tenía dinero y tampoco tenía ganas de vivir, pero nunca perdió la fe.

Finalmente murió sin comunión, el 11 de noviembre de 1855 dejando, en su testamento, sus escasas pertenencias a Regina.

De su funeral, se encargó la iglesia oficial danesa y la ceremonia es interrumpida por su sobrino, recordando a todos la posición de Kierkegaard respecto a la iglesia danesa.

2.2 Su Filosofía. Los comienzos del existencialismo

Sören Kierkegaard comienza por afirmar que existir es ser cada vez más individuo y menos masa. Esto quiere decir, obligar a cada individuo a ver su situación existencial y las alternativas a las que se enfrenta; no se trata de que vea sus opciones a nivel del

pensamiento sino que a través de cada una de sus elecciones redefina su existencia. Una filosofía así, no puede ser especulativa sino vivida.

Para Kierkegaard ser individuo es salirse de la masa de lo que “se piensa”, para pensar por sí mismo; salirse de lo que “se dice” para decir individualmente.



Reflexiona:

¿Qué diferencias encuentras en las afirmaciones impersonales en las que se utiliza el término “uno” con las afirmaciones personales en las que utilizamos el “yo” como sujeto en el que descansa la acción?

Elabora una lista de 10 afirmaciones impersonales que usualmente escuches o utilices.

Transfórmalas a afirmaciones personales.

Exprésalas en voz alta.

Registra que diferencias percibes y cómo te sientes al apropiarte de tu voz.

Para Kierkegaard existir es realizarse por la individuación, la responsabilidad y la opción, y la posibilidad por antonomasia de realizar este valor es la relación con Dios optada libremente.

El ser humano, según la visión del teórico danés no nace individuo, sino que deviene en él, mediante un proceso de opciones existenciales en su vida concreta, y no por superación, como lo veía Hegel, sino por saltos que se efectúan no por el pensamiento sino por la voluntad, la responsabilidad y la alternativa.

“Todo hombre, por escasas que sean sus dotes, por inferior que sea su posición en la vida, tiene por naturaleza la necesidad de formarse una visión de la vida, una idea acerca del significado y de la finalidad de la vida” (Kierkegaard, 2007 A, p. 167)

Este proceso de saltos es descrito por Kierkegaard en su teoría de los estadios desarrollada en todos sus escritos filosóficos. En algunos analiza cada estadio en particular y en otros describe globalmente este proceso.

2.3 Su teoría de los estadios

En 1945 y bajo el pseudónimo de Hilarius Bogbinder, publica un libro que titula “Estadios en el camino de la vida”. En este libro sostiene que existen tres maneras desde las cuales podemos asumir la existencia.

Estos estadios son:

2.3.1 El estadio estético

Un estadio estético que se caracteriza porque en él, el sujeto vive en la autodispersión en el plano de la sensibilidad, siendo sus motores: la sensibilidad, el impulso y la emoción. Kierkegaard, sin embargo, reconoce que el individuo no vive en un estado de sensibilidad pura y que, instalado en este estadio, hace de su mundo un reino de la imaginación al ser el individuo un esteta de su vida sin principios morales universalizables.

No necesariamente el esteta tiene que transgredir las normas morales, sino que vive al margen de ellos ya que vive por y para la autodispersión de la sensibilidad y tampoco vive una fe religiosa optada verdaderamente.

En este estadio, existe un profundo deseo de gozar toda experiencia emotiva y sensual y, aunque haya discriminación, éste se encuentra únicamente determinado por la belleza y el gusto.

Esta opción de vida, se identifica por la búsqueda de la infinitud, la ausencia de determinaciones que no estén en función del gusto y por no existir una forma definida de vida, por lo que este estadio es la expresión de la libertad.

En los escritos kierkegaardianos, este estadio está representado por Don Juan (Don Giovanni de la Ópera de Mozart). El héroe estético es un héroe musical. Don Giovanni para Kierkegaard representa la vida, la genialidad, la exasperación de los sentidos y afirma

que es por la pasión erótica de la vida que despiertan todas las otras pasiones como el odio, la angustia, la perplejidad, etc.

El texto donde Kierkegaard explica la naturaleza de este estadio es “Lo uno o lo otro: un fragmento de la vida” título que también ha sido traducido como “La alternativa” que publica bajo el seudónimo de Víctor Eremita. Este texto es una serie de 8 ensayos en los que aclara que para los estetas, el objetivo de la existencia es el gozo, donde sólo se busca y se vive para gozar el placer del instante.

“Ahí está entonces la concepción de vida que dictamina: goza de la vida, y que expresa esto mismo diciendo: goza de ti mismo, debes gozar de ti mismo en el goce” (Kierkegaard, 2007 A, p. 167)

Asimismo en las Etapas del camino de la vida, se refiere al estadio estético diciendo: “quien a sus veinte años no comprende que existe un imperativo categórico: “gozad”, es un tonto” (Kierkegaard, 1976 C, p. 17)

Este estadio está caracterizado por la genialidad sensual, la impaciencia, la pasión. En el primer ensayo de “O lo uno o lo otro: un fragmento de la vida”, titulado “Etapas eróticas espontáneas” dice que el único medio para describir este estadio es la música. Kierkegaard encuentra que la descripción perfecta se encuentra en la Ópera Don Giovanni de Mozart.

La primera parte de la Ópera es el Paje del Fígaro. El paje es un personaje mítico en el cual, la sensualidad despierta en la quietud, en la melancolía profunda. El paje del fígaro es un personaje soñador, embriagado de amor.

El siguiente movimiento de la ópera es La flauta encantada por Papageno Mítico. En este movimiento, el deseo despierta en búsqueda de un objeto. Dice Kierkegaard en este texto que sólo si objeto y anhelo van juntos, como dos mellizos, despierta el deseo. En este movimiento, los objetos del deseo son como estrellas cintilantes que aparecen y desaparecen, pero que antes de desaparecer dejan un momento dichoso. El movimiento del Papageno Mítico es “buscador” hirviente de amor, embriagado de pasión.

Finalmente aparece Don Giovanni, donde el anhelo y el deseo están definidos. Don Giovanni es seductor porque su deseo es verdadero. Don Giovanni no representa un

individuo particular sino la idea de la genialidad sensual, erótica, musical, estética. Don Giovanni es la inspiración carnal del espíritu que se encuentra vibrando y oscilando continuamente entre la idea y el individuo, de aquí la vibración musical de la Ópera.

La ópera de Mozart no define a los personajes, no es argumentativa, no es reflexiva, es pasión irreflexiva que representa la pasión musical de la vida.

Sin embargo, con toda la fuerza vital del estadio estético, para Kierkegaard, existir es hacerse más individuo y ser individuo es orientarse al espíritu. El espíritu, necesariamente busca relacionarse con Dios, por lo que Kierkegaard cree, que el individuo que opta por el estadio estético, al seguir dominado por la sensualidad, vive en el sótano de su verdad existencial y eso le produce desesperación.



Reflexiona:

En tu propia vida, ¿qué papel ha jugado la búsqueda del placer y del goce, en la afirmación y construcción de tu existencia?

¿Cómo crees que impacta en la existencia concreta de una persona, el hecho de negar, reprimir o desestimar la búsqueda del goce y el placer?

Un estadio ético que se distingue por la opción. El sujeto acepta determinados principios y obligaciones morales. Renuncia a la satisfacción inmediata de los impulsos sexuales y tomándolos como atracción pasajera; decide ceñir su vida a principios universalizables. Como hemos visto que la filosofía de Kierkegaard es casi totalmente autobiográfica, la descripción del estadio ético la hace a través de una institución ética que expresa la ley universal de la razón: El matrimonio.

En la segunda parte de “O lo uno o lo otro: un fragmento de la vida”, también publicada bajo el seudónimo de Víctor Eremita quien saca a la luz un manuscrito de “B” que contiene un epistolario que dirige a “A” el esteta de la primera parte. En ella el personaje ético llamado Wilhelm le hace ver a su amigo esteta lo vacía que es su vida y de las bondades y ventajas del matrimonio.

Es en este fragmento en el que Kierkegaard acuña el concepto de elección. A partir de este momento, existir significa elegirse a sí mismo.

Esto quiere decir que mi existencia depende de mis elecciones. Cada posición que adopto en la vida, tiene sus ventajas y sus desventajas, el asunto es que yo elija una posición.

“El que se elige a sí mismo éticamente se posee a sí mismo como tarea, no como posibilidad, no como juguete para su capricho” (Kierkegaard, 2007 B, p. 79)

De manera personal, yo me explico esta proposición kierkegaardiana de esta manera: La existencia implica vivir la vida como si la vida fuese un juego de ajedrez: cada pieza sólo puede ocupar una posición en el tablero. Cada posición tiene sus propias ventajas y sus propias amenazas. Cuando movemos una pieza, es cierto que abandonamos las amenazas de esa posición para adquirir nuevas ventajas, pero lo cierto es también que abandonamos las ventajas que anteriormente teníamos y que nos enfrentamos a nuevas amenazas. Una vez que elegimos, se cambia la configuración total de nuestra vida, aunque regresemos a la posición anterior ya nada es igual. Porque la vida consiste en elegir, como decía Kierkegaard: O lo uno o lo otro.

Desafortunadamente no siempre en nuestra vida cotidiana entendemos que la vida es: “o lo uno o lo otro”, queremos vivir las ventajas de todas las posiciones que la vida nos presenta sin asumir las desventajas o los costos. Pareciera que en lugar de entender la vida como ajedrez, la entendiéramos como twister, tomando diversas posiciones en la vida sin renunciar a ninguna, acabando como en el juego, enredados sin habernos hecho responsables de elección alguna.

Aunque la elección es subjetiva, lo verdaderamente importante radica en la opción y la responsabilidad. ¿Por qué es importante la opción? Porque mientras no optemos, estamos queriendo vivir la vida ocupando muchas posiciones con la finalidad de no renunciar, de no comprometernos y de obtener las mayores ventajas de todo aquello que queremos aunque estas elecciones sean excluyentes. La urgencia de elecciones, Kierkegaard la expresa de la siguiente manera:

“Qué es, pues, lo que separo con mi «o... o...»? ¿El bien y el mal? No, sólo quiero llevarte al punto en el que esa elección cobre verdaderamente sentido para ti. De eso se trata. El hombre elige lo justo sólo cuando se le hace estar en la encrucijada, de manera que no le queda otra salida que elegir. En el caso, por tanto, de que hayas visto llegar el instante de la elección ya antes de leer este concienzudo análisis que se te envía nuevamente en forma de carta, en este caso deshazte del resto y no te preocupes que no has perdido nada; pero elige, y verás cuánto valor hay en ello, pues ni siquiera una muchacha es tan feliz respecto a lo que su corazón elige como un hombre que ha sabido elegir”. (Kierkegaard, 2007 A, p. 158)



Reflexiona:

Encuentra ejemplos de vida de personas que, por no optar y no comprometerse con sus elecciones, se encuentren en conflictos existenciales.

En tu propia vida, ¿qué implica elegir?

¿Qué dificultades has encontrado en tus elecciones de vida más importantes?

En sus textos, Kierkegaard representa al héroe ético en la figura de Sócrates, héroe trágico que renuncia a sí mismo para expresar lo universal. Sócrates renuncia a sus intereses particulares a favor de la ley universal.

“El héroe trágico no abandona nunca la esfera de lo ético. Para él cualquier expresión de lo ético, encuentra su telos en otra expresión más alta de lo ético...” (Kierkegaard, 1980 A, p. 127)

Para Kierkegaard, Sócrates es el fundador de la moral, vista ésta como libertad negativa. Sócrates se separa de su condición individual para hacer valer a la ley universal. Esto podría hacer suponer que Sócrates renuncia a su individualidad pero no es así ya que la inmediatez no es el telos absoluto de la vida. El aceptar la ley universal lo eleva a la condición de verdadero hombre.

La fuerza de Sócrates es la de la reflexión que es lograda por el viaje hacia la comunidad. Sócrates se sale de las determinaciones emotivas, instintivas, pasionales o volitivas de su ser individual para hacer valer la razón.

Sócrates, en un juicio injusto y chapucero, es condenado a muerte. En el Critón, Platón narra los argumentos a través de los cuales Sócrates renuncia a la idea de escapar de la ley para morir dignamente conforme a sus reflexiones y enseñanzas que enarbó toda su vida.

En este estadio no existe la noción de pecado sino de Ley. No existe determinada noción de Dios sino la noción de lo universal contenido también en la ley, la moral y la comunidad. El hombre ético posee debilidades humanas y las considera a partir de los marcos de moralidad. Es decir, se considera inmoral pero no se cuestiona sus debilidades en su relación con Dios, esto es, no se vive pecador.

“El héroe trágico no establece una relación con la divinidad, sino que para él lo ético es lo divino...” (Kierkegaard, 1980 A, p. 129) El hombre ético tiene conocimiento de la ley y sus pecados son concebidos como transgresiones a la ley, considerando que puede evitarlos por la fuerza de la voluntad y la observancia de la ley, iluminado por la razón y las ideas claras.

Y justamente su capacidad de juicio es la que lleva al hombre ético a cobrar conciencia de su culpa y su pecado, lo que lo lleva a la angustia. La angustia es un estado más individual que le lleva a optar por hacerse plenamente individuo en su relación con Dios.

“El hombre que se autoconoce se torna perplejo sobre sí mismo, y en lugar de alcanzar el conocimiento de sí, llega a la conciencia de pecado...” (Kierkegaard, 2007 C, p. 63)

2.3.3 El estadio religioso

Un estadio religioso caracterizado porque el individuo, al tener conciencia de su pecado y su culpa, decide aceptar dar un salto no sintético sino abismal: aceptar la fe. A través de este salto abismal, afirma su relación con Dios.

En 1843, habiendo roto definitivamente con Regina Ölsen, Kierkegaard escribe, bajo el seudónimo de Constantino Constantius “La repetición” (La ripresa). Esta obra es especialmente significativa ya que Kierkegaard la escribe después de las dos más grandes rupturas de su vida. Por un lado la ruptura de Kierkegaard con la filosofía hegeliana y con cualquier filosofía sistemática y, por otro lado, la terrible ruptura con su amadísima Regina.

Al comprometerse con Regina, Kierkegaard intentó afirmarse como hombre. Como hombre común se lanza a la empresa de conquistarla y después de haberlo logrado, vuelve la vista, se descubre como excepción y sobreviene la crisis.

Lo mismo le pasa con la filosofía sistemática. Toma a la filosofía sistemática para encontrarse y, al tomarla, descubre su discrepancia con ella y también sobreviene en él una profunda crisis.

Kierkegaard hace de Abraham el héroe de este estadio. Este héroe es un individuo enteramente religioso, que ha podido dar el salto a la fe; que se ha situado como sujeto individual ante su creador; que ha comprendido y vivido la repetición.

La historia de Abraham empieza con una contradicción: Dios único y verdadero se le revela y le da la orden de abandonar su tierra y emigrar a una tierra extraña y a cambio, le promete una larga y fuerte descendencia, pero esta promesa es hecha por Dios cuando Abraham y Sarai son ancianos.

Esta orden representa el primer choque en la vida de Abraham ya que, como este individuo vivía en el estadio ético, vivía en una comunidad y, su desarrollo y su trabajo existían en y por la comunidad. Casado, aunque sin hijos, vivía en la conciencia de velar por los intereses familiares y comunitarios.

La orden de Dios no es sencilla: le ordena romper con toda su estructura. Debe abandonar sus creencias, su hacienda, sus paisanos para proclamarlo como Dios único y verdadero. Le pide cambiarlo todo, en un cambio así no puede cambiar algunas cosas y guardarse otras. La pérdida es radical y Abraham opta por obedecer a Dios porque lo ama.

Abraham adquiere la conciencia de la repetición por un acto voluntario de decisión y no como resultado de un desarrollo de la personalidad, sino como una elección abismal.

Esto permite dar cuenta que, para Kierkegaard el concepto *ripresa* se refiere a la respuesta que cada individuo hace a su *vocatio*, o misión.

Abraham hace algo que va contra la razón humana, para tomar la fe. Por la fe abandona su tierra, se hace peregrino, extranjero, pierde fuerzas, se avejenta. La enorme generación que le ha sido prometida no llega pero él cree. No se fija que él y Sarai envejecen y que cada vez es más improbable la descendencia.

“Por la fe abandonó Abraham el país de sus antepasados y fue extranjero en la tierra que le había sido indicada. Dejaba algo tras él y también se llevaba consigo: tras él dejaba su razón, consigo se llevaba su fe...” (Kierkegaard, 1980 A, p. 71)

Lo sostiene la fe de ser elegido de Dios, pero de ello no tiene certeza. Tiembla ante las preguntas: ¿Qué es ser elegido de Dios? ¿Seré acaso verdaderamente el elegido de Dios?

“¿No habría sido preferible no haber sido elegido por Dios? ¿Será quizá, negarle a la juventud el deseo de la juventud, para una vez soportadas incontables fatigas, poder colmarlo cuando ya se es viejo? Pero Abraham creyó y se asió firmemente a la promesa que le había sido hecha.” (Kierkegaard, 1980 A, p. 73)

Finalmente tiene el hijo prometido, pero aquí no termina el sufrimiento de Abraham. Dios lo somete a una dura prueba: le pide sacrificar a Isaac, su primogénito. Le exige romper con la esperanza de una larga descendencia, le pide renunciar a una felicidad tan ansiosamente esperada. Esto provoca en Abraham el segundo choque existencial: la ética lo condenaría tajantemente, el sentido común haría pensar que está loco; sin embargo, Abraham creyó lo absurdo.

Desde el punto de vista estético Abraham estaba sencillamente loco; desde el punto de vista moral, lo coloca como un trasgresor de la ley. Abraham no hace nada por lo universal. Sólo se afirma como individuo en una relación íntima y absoluta con Dios. Abraham estaba obedeciendo a la voz divina y, por ello, no se convertía en un asesino sino

en un sujeto que se afirma supremamente ante su creador. Un sujeto que acepta su condición de criatura, escucha y obedece.

Abraham sostenido por la fe, creía en que Dios no le exigiría a Isaac, y así realiza la repetición o ripresa. “Pero Abraham creyó; no dudó y creyó en lo absurdo. Si lo hubiese dudado se habría comportado de distinto modo.” (Kierkegaard, 1980 A, p. 76)

Ahora bien, probablemente en este punto podamos decir que Abraham o alguien muy religioso podrían interesarse por llegar a este estadio de la vida. Sin embargo, el mensaje esencial de este estadio es: la afirmación del individuo en la subjetividad.

Cada uno de nosotros encontrará entonces cómo responde a esa *vocatio* o vocación, a través de la cual quiera afirmarse como individuo. Y probablemente la respuesta a nuestra misión nos sitúe en un choque existencial entre lo que quisiéramos, estéticamente hablando, o nos provoque un choque existencial entre nuestra respuesta y lo que los demás esperarían de nosotros; sin embargo, desde esta perspectiva, la elección es radical, absoluta.

Además, en este estadio, la respuesta no está determinada por el gusto o por la obediencia sino por el amor a la misión que es, lo que a la postre, termina por afirmar la individualidad de la persona.

Cuando hacemos aquello que tenemos que hacer porque nos gusta, porque nos es placentero, nuestro desempeño depende del grado de disfrute de la misión. El problema sobreviene cuando conlleva elementos que no nos son agradables.

Cuando lo que nos motiva es la ley o la obligación, podemos asumir de una manera más madura un compromiso; sin embargo, la exigencia está fuera del individuo y es, por tanto, limitada.

Sin embargo, cuando lo que guía nuestra misión en la vida es la *vocatio*, el amor a la misión. No existen barreras y sólo en este estadio nos afirmamos como individuos.



Reflexiona:

¿Cuáles son los caminos a través de los cuales deseas afirmarte como individuo?

¿De qué manera respondes a tus *vocatio*?

¿A qué te sientes llamado?

¿Cómo integras el concepto de fe de Kierkegaard a tu vida: “Esperar contra toda esperanza”?

En “Temor y temblor”, Kierkegaard escribe, en labios de Johannes de Silentio los argumentos del hombre que ha alcanzado el estadio religioso. En la obra, este personaje trata de buscar alguna cualidad que delate al hombre que ha realizado ese salto a la fe pero no encuentra ninguna. “Nada puedo descubrir en él de esa actitud diferente y distinguida característica del caballero de lo infinito. Se divierte con todo, participa en todo, y cada vez que se le ve intervenir en lo particular lo hace con una tenacidad que es más bien típica del hombre mundano cuyo espíritu está apegado a semejantes cosas cismundanas.” (Kierkegaard, 1980 A, pp. 101)

Asimismo, en “Temor y temblor”, Kierkegaard narra la historia de un caballero a quien él llama el caballero de la fe, quien se enamora de una joven. Su amor es imposible. A él le cuesta renunciar a su amor, pero después la soledad que le deja la imposibilidad del amor, lo lleva a hacer el movimiento de la resignación. Él no la ha olvidado y eso le causa un gran dolor. Su resignación le lleva a hacer de su amor, un amor eterno, esta eternidad ya nada ni nadie se la puede arrebatar y el amor se conserva intacto. Ha renunciado a la princesa, ella ya no hace falta para que el amor viva, la resignación infinita lo ha llevado a un plano superior. Este salto no se dio por una superación ascendente. El caballero ha saltado a la posesión de sí mismo. La resignación infinita lo llena de paz y reposo y este, es su primer salto a la fe. Sólo así se explica su renuncia al bien en virtud del absurdo. Convencido de la imposibilidad de su amor humano, llega al prodigio de la fe. (Cfr. Kierkegaard, 1980 A, pp. 104-116)

Por esa razón para Kierkegaard la fe es riesgo, incertidumbre. La fe no es demostrable porque trasciende las posibilidades cognitivas y racionales del sujeto. No es demostrable pero sus verdades sí traspasan al individuo.

Así pues, Kierkegaard a través de su teoría de los tres estadios y, fundamentalmente a través de su vida, pretende explicar lo que él entiende por existencia. Existir para Kierkegaard significa elegirse libremente en medio de elecciones libres y responsables entre alternativas y por compromiso propio.

El mismo título de la obra es sumamente sugerente: “O lo uno o lo otro: un fragmento de la vida”. Para Kierkegaard, el modo como uno vive está en función de lo

que elige, porque al elegir va construyendo su proyecto de vida. Aunque en “O lo uno o lo otro” Kierkegaard reconoce que elegimos en función de lo que preferimos o lo que nos agrada, lo verdaderamente importante de la elección no radica en el contenido de nuestras elecciones sino de la responsabilidad que asumimos respecto a ellas. Es decir, no tiene gran significado qué elijas, con tal que elijas y que te responsabilices de tus elecciones.

Hegel sostenía que el hombre realiza su verdadera esencia o ser al trascender su particularidad para que se despliegue el espíritu universal. Kierkegaard iba en sentido completamente inverso: para Kierkegaard un ser humano define su esencia cuando logra trascender lo universal (es decir el pensamiento de las masas) para afirmar su propia subjetividad.

2.4 La ética de Kierkegaard.

Para Kierkegaard, las verdades subjetivas son las más importantes porque son fundamento de nuestra existencia. Para él no existen valores “correctos” y por ello, ninguna moral puede tener origen en un hecho objetivo. En coincidencia con Hume, afirma que de los hechos no podemos deducir una moral. La realidad de los hechos es y de ella no se puede derivar un debería.



Reflexiona:

¿Qué implicaciones personales tiene renunciar a la concepción de una ética universal por una ética subjetiva como la propuesta por Kierkegaard?

¿Qué diferencias encuentras entre las enseñanzas éticas tradicionales que has recibido a lo largo de tu vida con la propuesta ética del existencialismo de Kierkegaard?

Así, para Kierkegaard, todo individuo es, en cierto sentido, el creador de su propio mundo en función de los valores que elige. Kierkegaard en Poscriptum no científicos, hace una alegoría de dos cocheros.

“Un hombre en su carro lleva las riendas, pero el caballo sigue su camino habitual sin que el conductor –que puede estar dormido- la dirija activamente. Otro hombre guía su caballo. Se puede llamar conductores a los dos. Pero en sentido estricto sólo puede decirse que el segundo es conductor. Análogamente, aquel que se deja arrastrar por la masa y se sumerge en “uno” anónimo no se puede decir que exista en sentido estricto porque no es un individuo existente que se dirige hacia un objetivo. El hombre que se contenta con el papel de espectador del mundo y de la vida y todo lo transforma en una dialéctica de conceptos abstractos, existe, pero no puede decirse que exista en sentido propio. Porque desea comprenderlo todo, pero no se compromete con nada. El individuo existente es el actor y no el espectador. Se compromete a sí mismo y, de este modo, da sentido y dirección a su vida. Existe en virtud de un objetivo por el que se esfuerza, escogiendo esto y rechazando aquello”. (Kierkegaard, 1976 A, p. 368)



Reflexiona:

Imagina tu propia vida como siento alternativamente, cada uno de los cocheros de la alegoría anterior. ¿Cómo te sientes siendo cada uno de ellos?

¿Con cuál de los dos te identificas más? ¿Por qué?

Kierkegaard pone el acento en el individuo, en la elección y en el compromiso. Toda su filosofía, es un intento de llevar al hombre a ver su situación existencial y las grandes alternativas que enfrenta.

“Por eso lucho por la libertad (por un lado en esta carta, y por otro y ante todo en mí mismo), por el tiempo venidero, por lo uno o lo otro. Es un tesoro que me propongo legar a quienes amo en este mundo.” (Kierkegaard, 2007 A, p. 164)

2.5 Kierkegaard y la psicoterapia humanista.

El pensamiento kierkegaardiano constituye una propuesta novedosa, original y temeraria en la historia de la filosofía, que no puede quedarse en el plano de la reflexión teórica y que se trata de una filosofía personal, de una filosofía vivida, profundamente subjetiva. Este rasgo que lleva a cada individuo a cuestionarse sobre sí mismo, en una personalísima reflexión, le ha llevado a que varios pensadores nieguen a la doctrina kierkegaardiana el rango de filosofía.

Sin embargo, son justamente estas características que llevan al humanismo contemporáneo, donde se encuentra ubicada la psicoterapia humanista, al rescate del pensamiento de este melancólico pensador danés.

La definición de existente de Kierkegaard que consiste en realizarse a través de la individuación, la responsabilidad y la opción, no es sólo una concepción filosófica abstracta, antes bien es una invitación a la acción concreta. En la psicoterapia humanista, esta definición adquiere realidad viva en varios sentidos:

Realizarse a través de la individuación consiste en hacerse menos masa y más individuo; salir de lo que “se dice”, o “se piensa” para decir, pensar y actuar por sí mismo. En los fundamentos de la psicoterapia gestalt, se rescata esta concepción en enseñar al consultante a hablar en primera persona. Este principio no es sólo una cuestión de formulismo lingüístico: representa la posibilidad de comenzar a responsabilizarnos de nuestra existencia.

Asimismo realizarse por la responsabilidad consiste en llevar al consultante a hacerse consciente de que es él/ella, quien a través de sus elecciones quien ha configurado su propia situación existencial.

La psicoterapia gestalt retoma la visión ética subjetiva de Kierkegaard ya que, desde esta perspectiva no existen valores éticos universales, esto, en la práctica concreta de la psicoterapia nos lleva a ofrecer al consultante una escucha sin juicios ya que sabemos que de una realidad determinada no puede derivarse un “debería”.

Así, teniendo en cuenta estos dos constructos filosóficos kierkegaardianos, se desprende otro de los fundamentos de la gestalt que es la congruencia y que radica en la

urgencia de guiar al consultante a elegir. No importa tanto el contenido de sus elecciones como el hecho de enseñarle a renunciar a lo no elegido ya que muchos consultantes se encuentran en crisis derivadas de no saber elegir y, sobre todo, de no querer responsabilizarse por lo elegido y no querer renunciar a lo no elegido.

Para Kierkegaard, lo verdaderamente calamitoso para un ser humano es estar fuera de sí mismo, tal como lo enuncia en su pequeño ensayo titulado: “El más desgraciado” donde afirma:

“El desgraciado, en definitiva, es aquel que de una manera u otra tiene fuera de sí mismo lo que él estima ser su ideal, el contenido de su vida, la plenitud de su conciencia y su verdadera esencia. El desgraciado está siempre ausente de sí mismo, nunca íntimamente presente” (Kierkegaard, 2005, p. 67)

La existencia es un riesgo colosal, nunca sabemos si lo que elegimos es lo correcto. La existencia no puede ser reducida a un manual y eso lleva a los individuos a experimentar angustia, desesperación, vacío...

En términos generales, la obra de Sören Kierkegaard revela buena parte de su propia personalidad como genio incomprendido. Con una personalidad riquísima que vive entre gente superficial que no lo entiende. Kierkegaard eligió convivir con gente vana sabiendo que, buena parte de su vida, tendría que conducirse con una careta. Las caretas ante la sociedad danesa, tan aristocrática y estirada le ayudaron un buen tiempo a esconder su profunda melancolía; sin embargo, a la larga, caro iba a pagar Kierkegaard la osadía de tener máscaras. Sabía que no podía vivir siempre engañando a otros sin correr el riesgo de engañarse a sí mismo.

Conclusiones:

El pensamiento de Kierkegaard, casi en su totalidad autobiográfico constituye un viraje en la historia de la filosofía al llevar al ser humano, existente concreto a reflexionar acerca de su existir y sus opciones.

Su rescate al existente individual y su colocación en el centro de la reflexión son los elementos esenciales de esta original propuesta filosófica que se inaugura con la frase: la existencia precede a la esencia.

Para Kierkegaard existir es afirmarse por la individuación, la responsabilidad y la opción. De modo que estas tres tareas humanas se van a constituir en el cimiento del existencialismo.

La realización del existente, la explica a través de su teoría de los tres estadios, siendo éstos: el estético, el ético y el religioso.

Para Kierkegaard la filosofía no puede ser especulativa sino profundamente vivencial.

Preguntas:

- ¿Qué es para Kierkegaard existir?
- ¿Cómo llega un ser humano a ser un individuo?
- ¿Cuáles son los tres estadios de la existencia para Kierkegaard?
- ¿A quién escoge Kierkegaard como héroe del primer estadio y por qué?
- ¿Qué caracteriza al primer estadio?
- ¿Qué caracteriza al estadio ético?
- ¿Quién es el héroe del segundo estadio y por qué?
- ¿Qué es la moral para Kierkegaard?
- ¿Qué caracteriza al tercer estadio?
- ¿Por qué es incomprendido Abraham como héroe del tercer estadio?
- ¿Por qué para Kierkegaard, la ética no es suprema?
- ¿Cuáles son los conceptos que Kierkegaard pone como fundamento del humanismo?

3. EDMUND GUSTAV ALBRECHT HUSSERL

Objetivo General:

Que el alumno conozca y comprenda los lineamientos fundamentales del método fenomenológico, que es el sustento de la psicoterapia humanista.

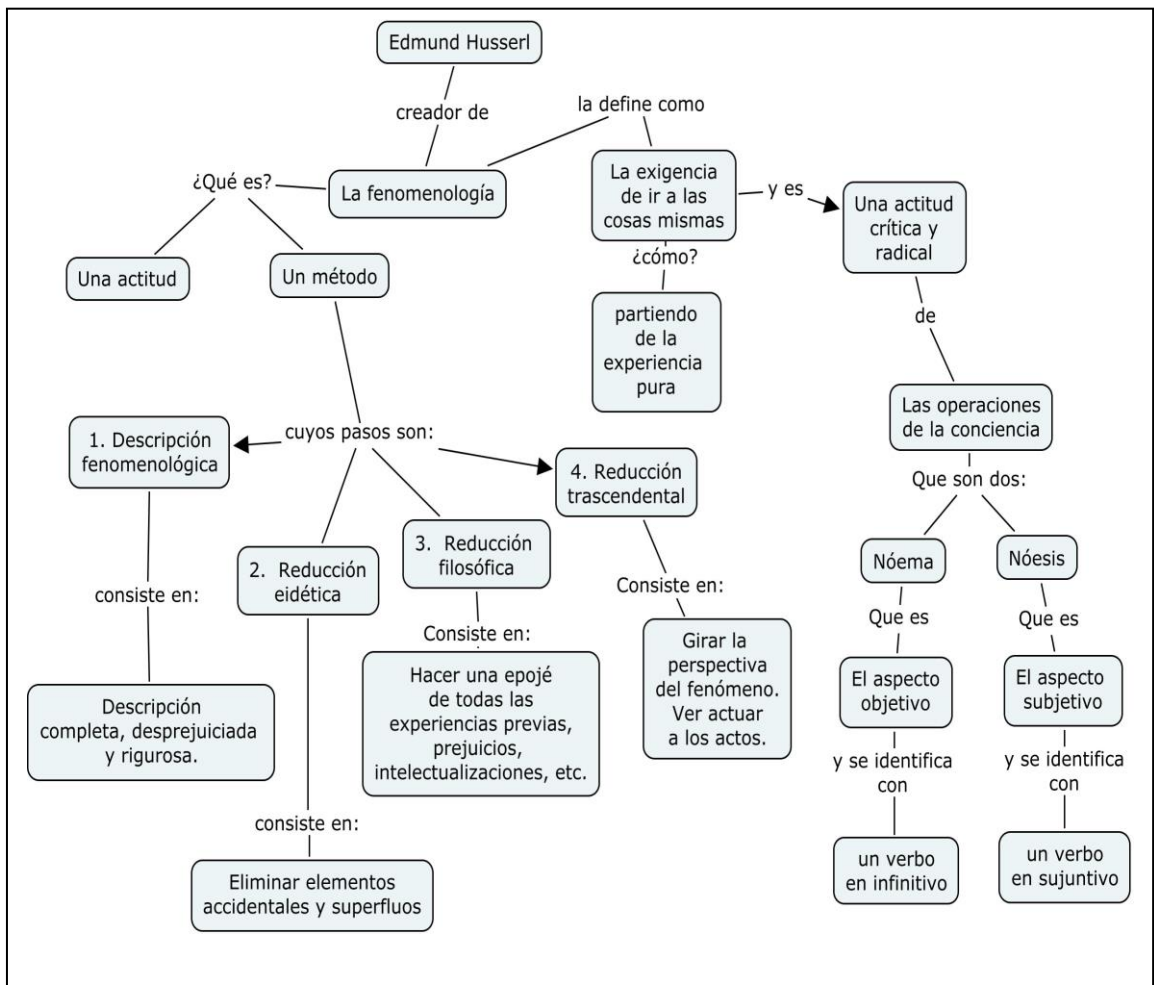
Objetivos específicos:

Que conozca, comprenda y aplique el método fenomenológico.

Que evalúe la importancia de la actitud fenomenológica para el estudio de los fenómenos humanos.

Que aprenda a utilizar el método fenomenológico aplicado a la psicoterapia humanista.

Que aprenda a desarrollar la atención fenomenológica y la comprensión empática.



Introducción.

La filosofía de Husserl pertenece a la tradición inaugurada por Descartes, que entiende al ser humano primordialmente como conciencia, como sujeto capaz de conocer. Para Husserl el ser humano es un ser que se cuestiona, de manera consciente, todo lo que pasa a su alrededor y que, además de cuestionarse lo que le rodea, es también consciente de sí mismo.

Para Husserl la verdadera existencia humana consiste en percibir aquello que pasa a su alrededor, examinarlo, reflexionar acerca de cómo se muestran y cómo son percibidos. Es precisamente el saber aquello que distingue al ser humano de los demás seres con los que comparte la existencia terrenal.

Este poder de darse cuenta que distingue a los seres humanos, se da con muchos matices y diferencias internas; diferencias de claridad y grados de elaboración, niveles de mayor y menor generalidad, coherencia, rigor.

Así, el pensamiento husserliano y, de manera especial la fenomenología, es un intento por llevar a la conciencia al darse cuenta, que permita la expansión de las facultades y potencialidades humanas. Este poder del ser humano es intencional, es decir se puede dirigir a las más diversas direcciones, del cielo a la tierra, desde el microcosmos hasta el macrocosmos, fundando áreas de experiencia inteligente, con diferentes criterios de verdad y métodos para alcanzarla.

3.1 Su vida



Edmund Husserl

Nació en el seno de una familia judía en Prostejov (Prossnitz) en Moravia (actualmente República Checa).

Husserl estudió primeramente matemáticas principalmente en las universidades de Leipzig (1876) y Berlín (1878) con los entonces famosos profesores Karl Weierstrass y Leopold Kronecker. En 1881 marchó a Viena para estudiar bajo la supervisión de Leo Königsberger (un antiguo estudiante de Weierstrass y obtuvo su doctorado en 1883 con la obra “Contribuciones al cálculo de variaciones”).

En 1884 en Viena comenzó a asistir a las clases de Franz Brentano sobre psicología y filosofía. Brentano lo impresionó tanto que decidió dedicar su vida a la filosofía. Su influencia capital sobre Husserl corresponde a lo que Brentano llama Conciencia Intencional, y que puede sintetizarse de la siguiente manera: **“Toda conciencia es conciencia de algo”**, es decir, que la conciencia existe porque existe lo real, externo a ella, que la motiva y en cierto modo genera la conciencia intencional, que por una parte se presenta como una refutación de todo posible solipsismo y por la otra, a partir de Husserl se convierte en el factor que permite crear el método de reducción fenomenológica. Husserl estudió con Brentano durante breve tiempo y después estudió en la Universidad de Halle para obtener su grado, con Carl Stumpf, un antiguo discípulo de Brentano. Bajo su supervisión escribió “Sobre el concepto de número”, en 1887, que serviría de base para su primera obra mayor, “Filosofía de la Aritmética”, escrita en 1891.

En sus primeras obras trata de proporcionar bases sólidas de reflexión a las matemáticas, combinando matemáticas, psicología y filosofía.

Más tarde, Husserl retoma de su maestro Brentano el concepto de intencionalidad que implica que la principal característica del estado consciente es de que siempre está dirigida a algo, ocupada en algo.

Para Brentano esta es la principal característica de los fenómenos psíquicos ya que todo acto psicológico y cada operación mental tiene un contenido que está dirigido a un objeto. A este objeto le llama objeto intencional. Esta característica de intencionalidad permite hacer una distinción clave entre los fenómenos psíquicos y los fenómenos físicos ya que estos últimos carecen de intencionalidad.

3.2 Su filosofía.

El pensamiento de Husserl tuvo gran influencia en gran parte del pensamiento filosófico y humanista del siglo XX. Entre los grandes pensadores que han reconocido la importancia del pensamiento del fenomenólogo se encuentran Heidegger, quien fue su discípulo directo y de quien aprendió un estilo de filosofar; Jean-Paul Sartre quien reconoció el valor de la fenomenología de Husserl. Otro de los pensadores que en los que se percibe la presencia de Husserl es el francés Merleau-Ponty.

Por otro lado, la hermenéutica contemporánea de Gadamer y Paul Ricoeur también hunde sus raíces en el pensamiento fenomenológico de Husserl. Asimismo en la filosofía analítica y la semiótica también se encuentran influencias de Husserl en el pensamiento de Wittgenstein, por ejemplo.

Esto es sólo por citar algunos de los pensadores en los que es evidente el influjo del autor que ahora nos ocupa. Sin embargo el movimiento filosófico creado por Husserl ha ido extendiéndose y ramificándose con el transcurso de los años.

Cabría entonces hacerse una pregunta: ¿cuál es la trascendencia de la obra de Husserl? El éxito de la fenomenología consiste en que se trata de una filosofía viva, de un método que permite ver el mundo de un modo filosófico.

Para lograr tal pretensión, Husserl buscó reivindicar a la filosofía. Hizo esfuerzos verdaderamente concienzudos para desprejuiciarla y para alejarla del psicologismo de su época. Pretendía que la filosofía se constituyera en un saber riguroso.

En su momento, a Husserl se le consideró un filósofo principiante. Actualmente su lectura puede resultarnos confusa, inacabada y hasta contradictoria; sin embargo, aun así, fue el cimiento de muchas obras geniales del siglo XX como algunas de las citadas en párrafos anteriores.

3.3 Las vivencias.

Para Husserl, la verdadera tarea de la filosofía es estudiar las vivencias ya que es en ellas en donde se expresa la conciencia, en lo que Husserl denomina actitud natural, que es la manera simple como la conciencia se dirige al mundo y a los objetos del mundo.

"En la esencia de la vivencia misma entra no sólo el ser conciencia, sino también de qué lo es y en qué sentido preciso o impreciso lo es."(Husserl, 1962, p. 82)

La conciencia natural, aunque está llena de prejuicios, intelectualizaciones, falsas generalizaciones y confusiones que conducen a faltas de entendimiento y que impiden la captación real de los fenómenos, es el cimiento de toda reflexión posterior. La conciencia es además la única vía que tiene el individuo de dirigirse a los fenómenos.

La palabra fenómeno proviene del griego phainomai, φαίνωμαι que significa aparecer. Las cosas aparecen, y en ese aparecer, es cuando podemos percibir su luz interior, cuando simplemente las captamos tal y como aparecen, sin que se interpongan nuestras suposiciones, racionalizaciones e intelectualizaciones.

"La expresión griega φαινόμενον, a la que remonta el término "fenómeno", deriva del verbo φαίνεσθαι, que significa mostrarse; φαινόμενον quiere decir, por consiguiente: lo que se muestra, lo automostrante, lo patente; φαίνεσθαι, por su parte, la forma media de φαίνω: sacar a la luz del día, poner en la claridad. Pertenece a la raíz φα, lo mismo que la luz, claridad, es decir, aquello en que algo puede hacerse patente, visible en sí mismo" (Heidegger, 2005, p. 39)

En esta magistral interpretación de Heidegger al concepto de Husserl, nos ofrece la aclaración de este importante concepto en la filosofía de Husserl

La manera que propone Husserl de captar las vivencias es a través del método fenomenológico a través de la cual se logra que nuestra atención se desplace a los objetos al modo de darse esos objetos en la conciencia. Entonces el fenomenólogo sólo aceptará como fenómenos válidos aquellos que estén dados originariamente, y que son la base para toda interpretación e intelectualización posterior.

Porque para Husserl es necesario captar los fenómenos en su mayor pureza en el seno de la vivencia. Es decir, aprender a ver lo obvio; sin embargo, eso que parece tan sencillo, para la conciencia en estado natural no lo es por lo que Husserl dice:

"Distinguir y describir lo que está delante de los ojos, requiere encima estudios específicos y trabajosos" (Husserl, 1962, p. 9)

De allí estructura su definición más conocida de fenomenología: "... volver a las cosas mismas" (Husserl, 1980 A, p.6)

3.3.1 Nóema y nóesis.

La esencia de las vivencias tiene un lado subjetivo y un lado objetivo. Al lado subjetivo de la vivencia o **nóesis**, se le identifica por la utilización de un verbo en infinitivo. Constituye la forma de la vivencia.

Al lado objetivo de la vivencia lo denominará Husserl **nóema** de esa vivencia y se identifica por un subjuntivo (ado, ido).

"Consideremos como ejemplo sacado de esta esfera de esencias fundadas el *juicio predicativo*. El nóema del *juzgar*, esto es, de la vivencia concreta del juicio, es lo "juzgado en cuanto tal" (Husserl, 1962, p. 227)

Así, la nóesis por ejemplo será vivir y el nóema será lo vivido.

3.3.2 La conciencia en estado natural

Aunque la filosofía de Husserl nace de la tradición cartesiana, él no cree que la filosofía pueda comenzar por la experiencia de una conciencia segura de sí misma, como en el caso de Descartes, en el que la conciencia se convierte en piedra angular y fundamento de todas las demás certezas y de todos los conocimientos que no engañan, ya que resultan comparables en certidumbre con la que posee la conciencia a solas consigo.

Esto quiere decir que no parte como Descartes del cogito (conciencia). Su punto de partida no es la razón pura ni la subjetividad trascendental sino que parte de la conciencia en su situación habitual.

A esto Husserl le llama conciencia en actitud natural, al estado de la conciencia empírica, entretenida entre las cosas ya que son esas cosas en las que se produce su darse cuenta.

Yo formo parte de un mundo espacio temporal del cual adquiero una experiencia. La actividad mental mediante la cual tomo conciencia del mundo y de sus problemas es un

suceso que pertenece a ese mismo mundo, que voy conociendo poco a poco en la variedad de sus aspectos y objetos y que Husserl llama conciencia natural.

Esta conciencia natural, es un flujo ininterrumpido de actos de percibir, de imaginar, de recordar, de comparar, de analizar, de enjuiciar, etc., y es lo primero que la fenomenología se propone estudiar en sus operaciones.

Cuando Husserl dice que las operaciones naturales de la conciencia son elementales no quiere decir que sean simples. Al contrario, la conciencia natural se revela a la descripción fenomenológica es una riqueza impresionante de actos que, aunque están diferenciados, también están relacionados entre sí.

Ahora bien, a Husserl le interesa ocuparse de la conciencia en estado natural porque esta conciencia será la base a partir de la que pueden estructurarse otras formas de conciencia superiores, como la conciencia científica. Estas formas derivadas de la conciencia teórica interesan de modo principal a la filosofía que está preocupada por la fundamentación del saber.

“ “En la actitud natural”, que por obra de los hábitos porque nunca han sido puestos en tela de juicio, adoptamos también en el pensar científico, tomamos estas cosas, con que nos encontramos en la reflexión psicológica, como sucesos del mundo reales en sentido estricto, justo como vivencias de seres animados.” (Husserl, 1962, p. 75)

3.3.3 La conciencia intencional

¿Qué es la conciencia intencional? “Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de “ser conciencia de algo”.” (Husserl, 1962, p. 199) ¿Qué quiere decir con esto Husserl? Que la conciencia no trabaja de manera vacía, es decir que siempre está dirigida a algo y no sólo pretende aclarar sus características generales al percibir a los objetos sino en describir las diversas maneras como los objetos se le presentan. En otros términos, toda conciencia es conciencia de algo.

En este caso la conciencia no está centrada en descubrir sus habilidades y capacidades sino en describir a una realidad extramental.

Ahora bien, una sola cosa puede ser objeto intencional de varios actos conscientes. Por ejemplo, una misma cosa puedo recordarla, compararla, analizarla, etc. Y aunque el objeto al que se dirija mi conciencia siga siendo el mismo, la conciencia no será la misma si lo que hago es imaginar, recordar, comparar, etc. Además la conciencia no está usualmente dirigida o intencionada a una sola realidad extramental, sino que está dirigida a muchos y muy variados objetos de la realidad. Por ejemplo, en este momento que estoy escribiendo esto, mi conciencia aunque está dirigida a ir estructurando esta explicación, al mismo tiempo está dirigida a los ruidos ambientales, y además estoy escuchando música y esa escucha provoca en mí evocaciones, recuerdos, imágenes, etc. Y ahora que tú lees este material, al mismo tiempo que tu conciencia está dirigida a este material y a su contenido, seguramente estás recordando algo, imaginando algo o tu conciencia está ocupada en alguna sensación corporal como el cansancio, la sed o el hambre, etc. Esto implica que la conciencia, en su estado natural, está distraída, entretenida en las vivencias, en términos de Husserl, intencionada, en su flujo de vivida.

Así, la conciencia no puede dejar de ocuparse de la realidad; sin embargo, en su estado natural, la conciencia se encuentra entretenida en un sinnúmero de vivencias.

“La vida natural y de vigilia de nuestro yo es un constante percibir actual e inactual” (Husserl, 1962, p. 89)

Por si esto fuera poco, la conciencia suele unir vivencias anteriores con vivencias actuales con la finalidad de facilitar su proceso de comprensión, análisis, síntesis y que además le permiten el proceso de aprendizaje y de acumulación de saberes, sin los cuales, sería imposible cualquier expresión cultural.

Este proceso de la conciencia natural suele ser un problema para conocer la realidad tal cual es, ya que mis percepciones y conceptualizaciones anteriores a menudo se convierten en cortinas de humo entre mi conciencia y la realidad que se me presenta.

“Medito, por lo pronto, como hombre “ingenuo”. Veo y cojo la cosa misma en persona. Sin duda que a veces me engaño. Y no sólo respecto de las propiedades percibidas, sino también respecto de la existencia misma. Sucumbo a una ilusión o

alucinación. La percepción no es entonces una “auténtica” percepción.” (Husserl, 1962, p. 89)

Es por eso que Husserl propone como recurso a la fenomenología.

3.4 La fenomenología.

Es “la exigencia de ir a las cosas mismas”. (Husserl, 1980 A, p.6) Esta frase vertida al principio de la segunda parte de Las Investigaciones Lógicas dará la definición más usada de fenomenología.

La fenomenología de Husserl es en principio, una actitud crítica y radical para enfrentarse a las cosas mismas. Consiste en una descripción desprejuiciada y rigurosa de las operaciones de la conciencia. Husserl dice que es al mismo tiempo una actitud de vida y un método. Es una actitud que me lleva a percibir la realidad tal como se me presenta, atento a su aparecer y manteniéndome alejado de todo prejuicio y es también un método que sistemáticamente sigue ciertos pasos.

¿Cómo es que se llega a esa actitud crítica y radical?

A través de un procedimiento que se va a constituir en el primer paso de la fenomenología:

3.4.1 La primera etapa de la fenomenología: La descripción fenomenológica

Consiste en la simple descripción de los fenómenos tal como aparecen. Ello implica una captación desprejuiciada y rigurosa de las vivencias, que nos permite percatarnos de lo que hay a nuestro alrededor y de lo que va pasando con el correr del tiempo.

Esta observación se realiza mediante una operación mental que Husserl llamó *Epoje* –reducción psicológico-fenomenológica-, que consiste en poner entre paréntesis, cualquier juicio de valor sobre el fenómeno que se observa. "Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óntico por esa tesis, así, pues, *este mundo natural* entero, ... práctico la *fenomenológica*” que me *cierra*

completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo." (Husserl, 1962, p. 73)

Esta descripción se propone lograr algo diferente que la psicología. No se pregunta tanto por lo qué pasa en la conciencia como por lo que la conciencia hace.

La descripción de la conciencia en actitud natural no es el producto de la subjetividad, sino el producto de una relación sujeto-objeto gracias a la cual podemos percibir el mundo. Y es que para Husserl, el mundo existe únicamente gracias a la percepción del sujeto, ya que el hombre hace mundo, crea mundo.

En ese sentido, todo acto de la conciencia es productivo. Entre los actos de la conciencia están, por ejemplo: el percibir, el recordar, el imaginar, etc. Y todas ellas se refieren a vivencias que la conciencia hace presentes. Esto es, no puede haber acto de recordar que no haga presente aquello que es recordado, no hay acto de imaginar que no evoque la imagen que produce, etc.

Una descripción fenomenológica de la conciencia intencional suficientemente amplia y detallada abrirá un catálogo sumamente rico de las diferentes capacidades mediante las cuales nos damos cuenta del mundo y de lo que contiene, y no sólo eso, también nos ofrece una amplia visión de las maneras en las que este mundo y sus contenidos se presentan ante nosotros.

Sin embargo, la descripción no es suficiente para ofrecer una fundamentación del conocimiento, que al final de cuentas, era el propósito de Husserl. No podemos quedarnos en meras descripciones, por más que éstas sean desprejuiciadas.

Para Husserl, la tarea central de la filosofía es la fundamentación del saber; sin embargo, la etapa descriptiva no puede llevar a cabo esa titánica labor ya que la conciencia se encuentra en su flujo de vivir y, en ese flujo de vivir, se encuentran tanto vivencias que constituyen un saber seguro, como aquello que sólo en apariencia o que son considerados verdaderos en un determinado momento, para luego darnos cuenta de su falsedad. Es por eso que Husserl propone además de la descripción fenomenológica, otros pasos que constituirán el conjunto de la fenomenología.



Ejercicio: Observa detenidamente un objeto y comienza a describirlo exhaustivamente. Anota sus características. Cuida que en esas características no incluyas juicios de valor como por ejemplo, bonito, feo, agradable, etc. Anota tus impresiones: ¿Qué tan difícil te resultó no incluir tu propio punto de vista?

El método de las reducciones.

Así pues, durante la etapa de la descripción, la conciencia en su estado natural, no nos permite distinguir entre hechos verídicos, es decir que revelan la verdad acerca del objeto intencional y hechos que carecen de legitimidad.

Debido a esto, Husserl propone otras vías a través de las cuales se pueda conseguir la fundamentación del saber y esas vías serán: El método de las reducciones que permite trascender el plano de las vivencias e ir más allá de la conciencia en su flujo de vida y plantear el problema de la verdad del conocimiento.

3.4.3 La segunda etapa de la fenomenología. La reducción eidética.

La reducción eidética es un procedimiento mediante el cual un hecho es reducido a su esencia.

Esto quiere decir que todos los elementos accidentales, contingentes, secundarios y dependientes son metódicamente eliminados de la experiencia, de manera que sólo quede lo esencial.



Ejercicio: Observa un objeto que en este momento puedas percibir:

Elabora en una hoja una tabla de dos columnas. Escribe en una de las columnas, las características accidentales de ese objeto. Es decir aquellas características que no le son necesarias, es decir que podrían estar o no sin alterar la existencia del objeto que observas.

Escribe en la otra columna la o las características que sí son indispensables para la existencia del objeto que observas. Esa es su esencia.

3.4.4 La tercera etapa de la fenomenología. La reducción filosófica.

Sin embargo, Husserl reconoce que la reducción eidética no es suficiente ya que el problema de la validez del conocimiento no radica solamente en la confusión entre lo esencial y lo accidental, entre lo necesario y lo contingente. Existe también toda una serie de prejuicios que perturban la capacidad de darse cuenta.

Para ello, Husserl propone someter a una vigilancia rigurosa todas nuestras opiniones, creencias y supuestos para asegurarnos que nuestros prejuicios no impidan la posibilidad de que captemos la realidad tal como se muestra.

Sin embargo, tampoco con eso basta: es preciso poner de lado, además, todas las doctrinas tradicionales, las enseñanzas recibidas e iniciar el estudio de los problemas que queremos resolver, libres de toda opinión o teoría previa y dirigiéndonos a las cosas mismas.

A esta reducción la llama reducción filosófica. Podemos ver que las reducciones son pasos metódicos por medio de los cuales el fenomenólogo se deshace paulatinamente de elementos de diversa índole que se interponen entre él y las cosas, en el transcurso de sus vivencias cotidianas.

“Así pues, esto es lo que queda como el *“residuo fenomenológico”* buscado, lo que queda a pesar de que hemos “desconectado” el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto...” (Husserl, 1962, p. 115)

3.4.5 La cuarta etapa de la fenomenología: La reducción trascendental.

Sabemos ya que Husserl llama actitud natural a aquella en que nos encontramos cuando ejercemos espontáneamente nuestra capacidad de tomar conciencia de lo que hay a nuestro alrededor, de recordar, de juzgar, de opinar, etc. Lo característico de esta actitud consiste en que nos entregamos a los objetos, que metidos en el mundo del cual estos objetos forman parte y ocupados por él.

Así que, entretenidos en el mundo, percibiendo las cosas desde una determinada perspectiva, mirando sólo parte por parte los fenómenos, está nuestra conciencia vuelta hacia la vivencia. El mundo nunca se nos revela de manera total sino de manera parcial, de parte en parte, de aspecto en aspecto.

La gran limitación de la conciencia natural es que no es crítica; para ella no existen los problemas relativos al saber que posee acerca del mundo. Ocupada con las cosas, vuelta hacia ellas, no está en condiciones de medir y controlar la validez de lo que sus actos logran o realizan. Para atender a los problemas acerca del valor de verdad de las

operaciones de la conciencia el fenomenólogo tiene que superar las limitaciones de la actitud natural, descubrir una brecha: para escapar a sus creencias no examinadas, a su ingenuidad, a su capacidad para pensar sin reflexión. El método de que se vale es el de la reducción fenomenológica.

“Por medio de la reducción fenomenológica nos es dado el ámbito de la conciencia trascendental, que en cierto sentido es también el del ser “absoluto”. Este ámbito corresponde a la protocategoría del ser en general (o sea a la protorregión, en nuestra propia terminología) que abarca las restantes regiones del ser” (Husserl, 1962, p. 174)

La reducción fenomenológica entonces, consiste en hacer girar el fenómeno delante de la conciencia para percibirlo desde muchas y muy variadas perspectivas, poniendo entre paréntesis nuestras consideraciones sobre el fenómeno, ya que nuestra percepción puede ser parcial y limitada, aunque ya esté libre de juicios de valor, datos accidentales y prejuicios. Es decir, consiste en hacer de la conciencia, una conciencia pura.

Sólo a partir de la concepción husserliana de la conciencia intencional es posible entender el sentido de la reducción fenomenológica. Porque la conciencia consiste en ese mostrar hacia sus objetos, en estar fuera de sí y junto a las otras cosas distintas de ella.

“La conciencia, considerada en su pureza, debe tenerse por un orden del ser encerrado en sí, como un orden del ser absoluto en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar; que no tiene un exterior espacio - temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio - temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna cosa ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad...” (Husserl, 1962, p. 114)

La reducción fenomenológica tiene como propósito poner entre paréntesis el mundo y lo que en él se nos presenta, para poder analizar, de manera aislada, cada uno de sus elementos y cada una de las funciones de la conciencia y poder así captar el mundo tal como se nos presenta en todo su esplendor.

Es entonces evidente que, el propósito de Husserl no es comenzar a dudar de la existencia del mundo. Se trata, dice Husserl, de retener el juicio, de no dar por sentado todo de suspender la confianza habitual con la cual nos movemos.

Esta confianza descansa principalmente en nuestra creencia de que hay ahí un mundo que no tiene nada que ver con los sujetos que lo piensan y actúan en él, un mundo autosuficiente, que seguiría siendo él mismo si todos los hombres dejaran de existir.

“Como toda vivencia intencional tiene un nóema y en él un sentido mediante el cual se refiere al objeto, así, a la inversa, todo lo que llamamos objeto, aquello de que hablamos lo que como realidad tenemos ante los ojos, lo que tenemos por posible o probable, lo que nos figuramos por imprecisamente que sea, es, un objeto de la conciencia, y esto quiere decir que, sean y se llamen mundo y realidad lo que sean y se llamen, tiene que estar representado dentro del marco de de la conciencia real y posible por sentidos o proposiciones, llenos por el correspondiente contenido más o menos intuitivo.” (Husserl, 1962, p. 113)

En la cita anterior, Husserl nos invita a analizar detalladamente que la creencia de un mundo independiente de la conciencia, carece de fundamento: todo lo que llamamos mundo, lo conocemos como conocido desde el punto de vista de alguien en relación con quienes lo conocen. Así, el mundo tiene sentido únicamente desde el punto de referencia de un sujeto, sin el cual, no habría mundo.

En resumen, el método fenomenológico consta entonces de cuatro etapas, a saber:

1. Descripción fenomenológica. Consiste en una descripción detallada de las características del fenómeno así como se presenta, sin que se incluya ningún juicio de valor.
2. Reducción eidética. Consiste en eliminar del fenómeno observado, todas las notas superfluas, accidentales o contingentes a fin de rescatar únicamente el eidos o esencia.
3. Reducción filosófica. Consiste en someter nuestras observaciones a una vigilancia rigurosa a fin de centrarse únicamente en la vivencia presente, a fin de evitar que experiencias pasadas, prejuicios y aprendizajes, se interpongan entre el fenomenólogo y la vivencia, impidiendo ver lo obvio.
4. Reducción fenomenológica. Consiste en mirar el fenómeno desde diferentes perspectivas a fin de completar nuestra visión acerca de él. Consiste también en

suspender la confianza habitual con la cual conocemos, de manera que podamos ver actuar los actos y permitir el paso de la conciencia natural en conciencia pura que se constituya en un darse cuenta.

En las propias palabras de Husserl, la fenomenología es: “Se comprende pues, que la fenomenología sea, por decirlo así, el secreto anhelo de toda filosofía moderna.” (Husserl, 1962, p. 142)

3.4.6 Logros del método fenomenológico.

Lo que se logra mediante el método fenomenológico es:

1. Eliminar nuestra creencia en un mundo independiente de la actividad del sujeto cognoscente.
2. El fenomenólogo es parte del mundo respecto del cual se practica la reducción; es un ser vivo entre otros seres vivos, ocupa, como cuerpo, un lugar en el espacio y existe en un cierto momento del proceso temporal. La reducción lo incluye, pues, en cuanto ente espacio-temporal mundano. Pero, diremos ahora, ¿qué es lo que queda entonces después de poner fuera de juego al mundo y al ser natural que practica este método? ¿Cuál es el residuo que se trataba de aislar mediante esta operación?

El residuo de la reducción fenomenológica es la conciencia pura. La conciencia sigue en su flujo de vida, continúa siendo intencional o dirigida hacia algo, pero después del método fenomenológico la reducción ha realizado cambios: el sujeto es capaz de percibir la realidad tal y como se muestra.

Esto quiere decir que el fenomenólogo, después de la reducción puede centrar su atención en lo que se muestra, es decir en el fenómeno, sin tener que hacer suposiciones o hipótesis ya que el fenómeno se mostrará en su mayor pureza.

Respecto de los fenómenos, lo importante es atenerse a lo presente tal como se nos presentan. La fenomenología nos ofrece la posibilidad de un saber seguro, libre de prejuicios, racionalizaciones o intelectualizaciones o de hábitos mentales poco críticos.

La superación de la actitud natural ofrece al fenomenólogo la posibilidad de la expansión de la visión hacia la conciencia pura. En vez de seguir la dirección espontánea

de la atención que apunta hacia el objeto intencional, el fenomenólogo puede volver la mirada hacia la conciencia misma.

A esto Husserl le llama reflexión que consiste en que la conciencia está vuelta hacia sí misma. La reflexión es la operación que consiste en ver *actuar* a los actos, o sea, en examinar al acto como fenómeno es decir, poder captar la realidad tal como se muestra.

La práctica sistemática de la fenomenología nos ofrece un saber mucho más amplio que incluye no sólo la multiplicidad de formas que tiene nuestra conciencia de captar a un fenómeno, sino también la multiplicidad de formas a través de las cuales los fenómenos se muestran a nuestra conciencia.

Otro de los logros de la fenomenología trascendental y que constituye quizá su tesoro más valioso, es que le permite a la conciencia girar la perspectiva desde la cual enfoca al fenómeno. Por supuesto que los puntos de vista desde los cuales podemos enfocarlos son incontables y en cada perspectiva vamos enriqueciendo la perspectiva que tenemos de él aunque precisamente por su riqueza, el fenómeno es inagotable y siempre quedarán perspectivas por analizar.

Husserl dijo una vez que era necesario perder el mundo para que, después de recuperado, lo poseyéramos de verdad.

Hay quienes afirman que la fenomenología de Husserl, es sobre todo un método, un camino para llegar a una filosofía pero no propiamente una filosofía. Quizá esta perspectiva tenga mucho que ver con la propia actitud de Husserl quien tuvo una preocupación por el rigor, la fundamentación de cada paso, las precauciones y los cuidados frente a las posibilidades de error, la reglamentación de la manera de avanzar en la investigación.

Es por esa razón que para Husserl, nadie se convierte en fenomenólogo de la noche a la mañana. La fenomenología es una actitud sumamente rigurosa y disciplinada de vigilancia continua de tener frente a los objetos una permanente visión crítica.

Por supuesto que lo más difícil del método es llegar a la reducción fenomenológica ya que es el paso más radical del método que consiste en mantener una actitud que

supone la exigencia de que examinemos de modo crítico nuestra confianza y nuestra familiaridad con las cosas mundanas y su manera de ser.

El método fenomenológico es sumamente riguroso que supone un compromiso constante por la verdad y por el cuestionamiento de las verdades aparentemente más seguras. Es además una vía que va a contracorriente con el flujo natural de la conciencia, que tiende a hacer interpretaciones

Husserl piensa que mediante el método fenomenológico la filosofía se convertirá en ciencia rigurosa.

3.5 La aplicación del método fenomenológico en la psicoterapia humanista

Como protesta contra el reduccionismo y el positivismo imperantes a finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX, que pretende de manera simplista, adecuar el método de las ciencias Naturales al ámbito de las Ciencias Humanas y Sociales, se comienza a estructurar un nuevo paradigma de investigación cualitativa, que se caracteriza por la utilización del método fenomenológico.

Las ciencias humanas, incluyendo las ciencias de la conducta, comienzan a interesarse por la aplicación de este revolucionario método.

Los iniciadores de la psicoterapia humanista, entre ellos Fritz Perls, creador de la psicoterapia gestalt, se interesan por el estudio exhaustivo de la filosofía de Husserl y posteriormente lo incorporan a su propuesta terapéutica.

El método fenomenológico, aplicado a la experiencia personal, consiste en lo siguiente:

3.5.1 La descripción fenomenológica

1. Consiste primeramente en una observación detallada y desprejuiciada de las formas como se presenta la persona ante el terapeuta. En este punto, se trata de reducir al mínimo todas las apreciaciones subjetivas del terapeuta: deseos, sentimientos, actitudes personales, experiencias previas, etc.

2. Para poder hacer esta descripción, es necesario que antes, el terapeuta desarrolle la llamada ***comprensión empática***, que consiste en la disposición y capacidad del terapeuta para recibir a la persona que consulta tal como se percibe a sí misma y a su entorno sin que medien juicios, comparaciones o teorías previas.
3. En estudiar la experiencia de vida de la persona, describiéndola en su mayor pureza, sin juzgarla, ni atribuirle significados posibles.
4. En captar las maneras cómo la experiencia de vida, se presenta a la persona que consulta.
5. Para lograrlo el terapeuta debe estar atento a:
 - A) Percibir todo lo que se presenta, teniendo cuidado de no centrar la atención a un solo aspecto.
 - B) Captar la estructura y la interacción de sus partes.
 - C) Repetir la observación tantas veces como sea posible para asegurarse de captarlo todo.

3.5.2 La reducción eidética.

Consiste en que el terapeuta centre su atención en la captación de aquello que es *significativo* y esencial para la persona, eliminando de la experiencia, todos aquellos elementos superfluos o contingentes y estando muy atento a todos aquellos elementos que son decisivos para conocer el fenómeno en toda su realidad.

3.5.3 La reducción filosófica.

1. Consiste en hacer a un lado, durante el proceso de la observación, las posiciones teóricas que constituyen su formación de manera que no operen como prejuicios que le impidan ver lo obvio.
2. En excluir de sus observaciones, dentro de lo posible, la tradición.

3.5.4 La reducción trascendental

1. Es la búsqueda de todas las perspectivas posibles de la experiencia de vida de la persona, viviendo la experiencia como si fuera la persona que consulta, pero sin dejar de ser él mismo, teniendo la capacidad de entrar y salir de la vivencia para percibirla desde todos los ángulos posibles.
2. Es la captación de la estructura cómo opera o funciona la experiencia.
3. Es la captación del marco de referencia del terapeuta para no mezclarlo con el marco de referencia de su cliente. Esto implica que esté atento a sus propias sensaciones, sentimientos y pensamientos antes y durante la sesión de manera que pueda evitar que éstos se filtren en la relación terapéutica.
4. Implica que el terapeuta esté atento a su mundo interior, vigilando, sobre todo “sus tres demonios pendientes: **introyectos, asuntos inconclusos y conductas no actualizadas** que puedan interferir en su contacto con la persona que lo consulta.” (Unikel, 2001, p. 10)
5. Una vez que se ha mirado el fenómeno en toda su riqueza y complejidad, es posible sacar a la luz los significados profundos inmersos en la experiencia de vida compartida.

3.6 Desarrollando la actitud fenomenológica.

Como bien decía Husserl, nadie se convierte en fenomenólogo de la noche a la mañana. Se requiere desarrollar actitudes humanas y habilidades de observación.

Respecto a las actitudes humanas, Rogers señala que son cuatro las actitudes que tiene que tener el terapeuta:

- Congruencia,
- Consideración positiva incondicional,
- Comprensión empática y
- Posición filosófica.

Respecto a las habilidades de observación es importante aprender a escuchar y aprender a mirar lo obvio:

3.6.1 Aprendiendo a escuchar.

En el discurso que la persona que consulta, el terapeuta debe aprender no sólo a percibir la información explícita y gruesa sino a descubrir la información fina e implícita, a través de captar los elementos verbales (discurso digital) y no verbales (discurso analógico) y la relación entre ambos discursos.

Así, cuando escucho un relato, debo estar atento a percibir dentro del discurso verbal:

- ¿Qué tan claro es el discurso?
- ¿Qué tan completo es el discurso?
- ¿Qué tan comprensible es?
- ¿Qué tan apropiado es el uso del lenguaje?

Ahora, dentro del discurso no verbal, debo estar atento a percibir:

- El volumen de la voz
- El timbre y tono de voz
- El ritmo del habla
- Las inflexiones de la voz

Y para captar la relación entre ambos discursos, debo estar atento a:

- Percibir si hay congruencia entre lo que se dice y cómo se dice.

3.6.2 Aprendiendo a mirar.

Uno de los elementos importantes en la observación es la capacidad para percibir visualmente muchos elementos que constituyen el fenómeno *tal como se muestra*.

En la observación visual, es necesario estar atento básicamente a dos tipos de mensajes corporales: los macrocomportamientos y los microcomportamientos. (Cfr. Unikel, 2001, p. 14)

Las macro observaciones:

- Estructura corporal,
- Expresión corporal (soltura, rigidez, ritmo, etc.),
- Comportamiento (cómo camina, cómo se mueve, cómo se desenvuelve),
- Las características de la vestimenta.

Las micro observaciones:

Se refiere a los movimientos y expresiones de rostro, abdomen, manos, brazos y piernas.

De la expresión facial hay que estar atento a:

- Características y expresividad del rostro en su conjunto, percibiendo si coincide la expresividad del rostro con el contenido del discurso.
- Coloración de la piel.
- Características y expresividad de los ojos.
- Características y expresividad de la boca.
- Tensión o relajación del cuello.

Del abdomen es importante percibir:

- Si la respiración es diafragmática o se interrumpe en el pecho.

De los brazos y piernas:

- Movimientos pequeños que revelan información analógica importante.

De las manos:

- Es importante percibir todos sus movimientos porque de manera especial se manifiestan en ellas emociones escondidas.

Estas habilidades son indispensables para poder elaborar la primera etapa de la fenomenología, que es la descripción fenomenológica.

Para la segunda etapa de la fenomenología, que es la reducción eidética, es necesario que el terapeuta sea capaz de discernir en un discurso, los elementos accidentales (que conforman gran parte del contenido) y de ellos aprender a reconocer los elementos esenciales.

Para la tercera etapa de la fenomenología, es importante una vigilancia rigurosa a no permitir que se filtren los elementos subjetivos del mundo del terapeuta ni que interfieran en su observación experiencias previas, teorías, explicaciones, etc.

Para la cuarta etapa es necesario que el terapeuta aprenda a girar la perspectiva de la vivencia, desde muchos ángulos posibles, y que al mismo tiempo, ayude a su consultante a mirar su propia experiencia desde muchos puntos de vista. Debe también

favorecer en él la capacidad de ir y venir en la vivencia para llevar a cabo la comprensión empática sin quedar empantanado en la visión del consultante y poderlo ayudar.

Conclusiones:

Para Husserl, la existencia consiste en percibir lo que está a nuestro alrededor. Por esa razón la filosofía tendrá como propósito estudiar las formas como la conciencia percibe la realidad y cómo ésta se muestra a la conciencia.

La percepción de los fenómenos se realiza en las vivencias que son estadios de experiencia en la que la conciencia se relaciona con la realidad.

La esencia de las vivencias tiene un lado subjetivo nóesis y un lado objetivo o nóema.

Husserl llama conciencia en actitud natural, al estado de la conciencia empírica, entretenida entre las cosas ya que son esas cosas en las que se produce su darse cuenta.

Yo formo parte de un mundo espacio temporal del cual adquiero una experiencia. La actividad mental mediante la cual tomo conciencia del mundo y de sus problemas es un suceso que pertenece a ese mismo mundo, que voy conociendo poco a poco en la variedad de sus aspectos y objetos y que Husserl llama conciencia natural. Esta conciencia natural que es un flujo ininterrumpido de actos de percibir, de imaginar, de recordar, de comparar, de analizar, de enjuiciar, etc., es lo primero que la fenomenología se propone estudiar en sus operaciones.

Cuando Husserl dice que las operaciones naturales de la conciencia son elementales no quiere decir que sean simples. Al contrario, la conciencia natural se revela a la descripción fenomenológica como un enorme abanico de actos que, aunque están diferenciados, también están relacionados entre sí.

Ahora bien, a Husserl le interesa ocuparse de la conciencia en estado natural porque esta conciencia será la base a partir de la que pueden estructurarse otras formas de conciencia superiores como la conciencia científica. Estas formas derivadas de la conciencia teórica interesan de modo principal a la filosofía que está preocupada por la fundamentación del saber.

En consonancia con Bretano, Husserl sostiene que la conciencia es intencional, es decir que siempre está dirigida a uno o muchos aspectos de la realidad extramental, por lo que está ocupada distraída en los objetos del mundo.

La fenomenología es la exigencia de ir a las cosas mismas. Es una actitud crítica y radical para enfrentarse a las cosas mismas.

El método fenomenológico consta entonces de cuatro etapas, a saber:

1. Descripción fenomenológica. Consiste en una descripción detallada de las características del fenómeno así como se presenta, sin que se incluya ningún juicio de valor.
2. Reducción eidética. Consiste en eliminar del fenómeno observado, todas las notas superfluas, accidentales o contingentes a fin de rescatar únicamente el eidos o esencia.
3. Reducción filosófica. Consiste en someter nuestras observaciones a una vigilancia rigurosa a fin de centrarse únicamente en la vivencia presente, a fin de evitar que experiencias pasadas, prejuicios y aprendizajes, se interpongan entre el fenomenólogo y la vivencia, impidiendo ver lo obvio.
4. Reducción fenomenológica. Consiste en mirar el fenómeno desde diferentes perspectivas a fin de completar nuestra visión acerca de él. Consiste también en suspender la confianza habitual con la cual conocemos, de manera que podamos ver actuar los actos y permitir el paso de la conciencia natural en conciencia pura que se constituya en un darse cuenta.

El método fenomenológico se ha aplicado con éxito en el ámbito de las ciencias humanas y de manera especial en la psicoterapia humanista.

Para aplicar el método fenomenológico en psicoterapia es necesario desarrollar actitudes humanas, habilidades de escucha y habilidades de observación.

PREGUNTAS:

¿Cuál es la pretensión general del pensamiento husserliano y en qué radica su originalidad?

¿En qué pensamientos del siglo XX logró influir el pensamiento de Husserl y cuál es la trascendencia de su obra?

¿Qué son las vivencias para Husserl?

Da la definición más usada de fenomenología.

¿Qué es la conciencia intencional?

¿Qué ofrece la descripción fenomenológica?

¿En qué consiste el método de las reducciones?

¿En qué consiste la reducción eidética?

Da tres ejemplos de reducción eidética

¿Qué ofrece el método de la reducción filosófica y cuál es el avance con respecto a la descripción?

¿En qué consiste la reducción trascendental?

¿Qué es Nóema?

4. MARTIN HEIDEGGER

Objetivo General:

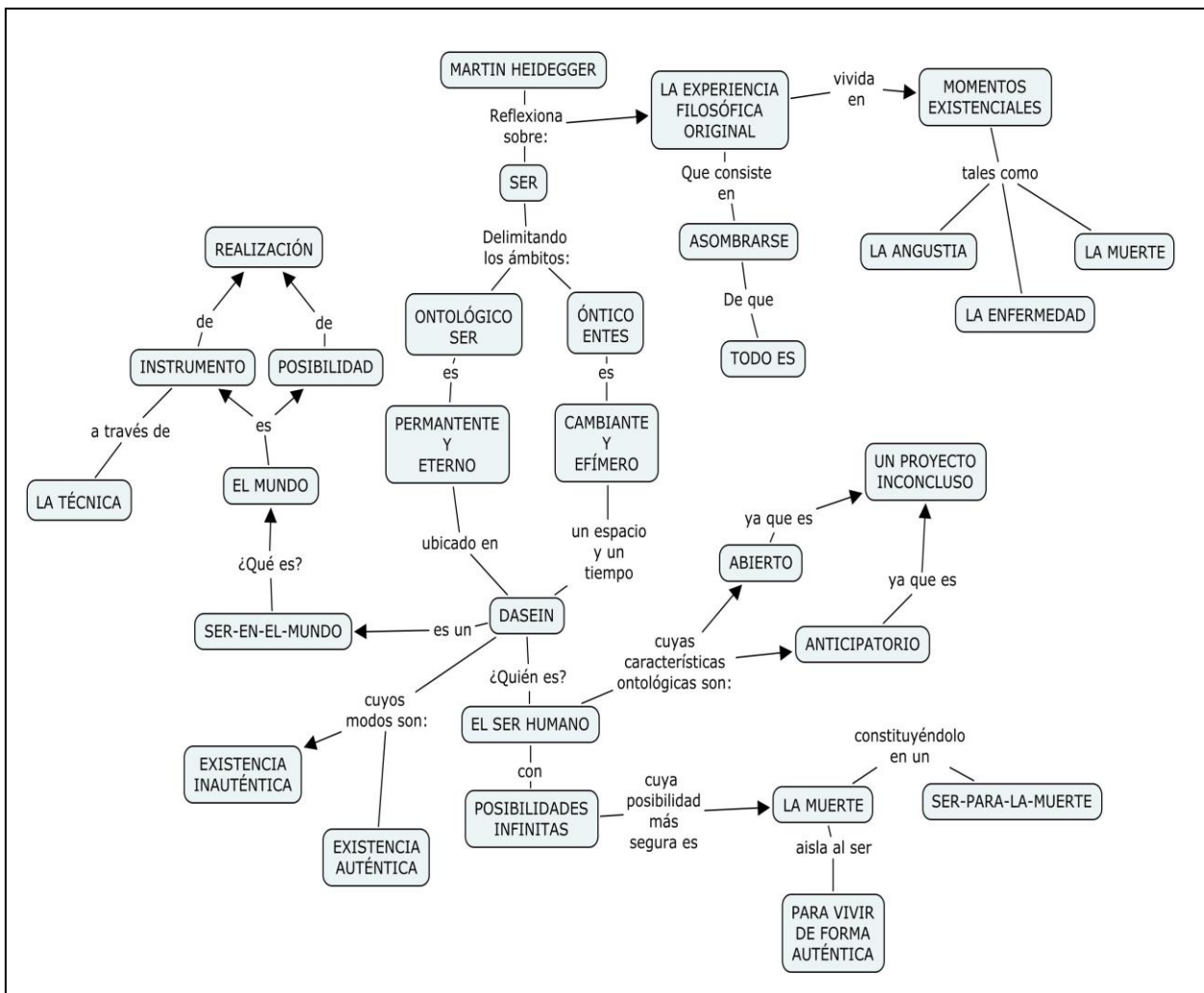
Que el alumno comprenda las propuestas de la ontología heideggeriana como fundamento del existencialismo contemporáneo.

Objetivos específicos:

Que el alumno comprenda la importancia de la espacio-temporalidad (aquí y ahora) en el Ser-en-el-mundo.

Qué comprenda qué es el dasein

Que el alumno comprenda por qué el dasein es un ser-para-la-muerte y analice cómo la muerte y su sentido pueden contribuir al fortalecimiento de su vida auténtica.



Para Heidegger la verdadera misión de la filosofía es aclarar el sentido del ser. Para Heidegger, la historia de la filosofía se ha olvidado del ser lo que ha llevado a un extravío en la historia de la filosofía.

“1. Necesidad de reiterar expresamente la pregunta que interroga por el Ser. La mencionada pregunta está hoy, caída en olvido, bien que nuestro tiempo se anote como un progreso volver a afirmar la “metafísica” (Heidegger, 2005, p. 1)

Así la filosofía de Heidegger se constituye en la titánica labor de definir al Ser y en su intento por esclarecer los ámbitos de lo óntico y lo ontológico ofrece una explicación de lo que es el dasein o ser-en-el-mundo.

Asimismo se propone fundamentar cuales son los dos modos posibles de actuar del dasein que son la existencia auténtica y la existencia inauténtica y con ello abre un conjunto de reflexiones en torno al existente, dando profundidad y rigor al existencialismo.

Su vida.



Martin Heidegger

Nació en 1889 en Messkirch Alemania, hoy Baden y murió en 1976 en Friburgo. Descendiente de una familia modesta y católica. Estudió en la Universidad de Friburgo con Rickert, de la escuela neokantiana. Fue discípulo de Husserl, de quien fue amigo y un devoto admirador y del que, seguramente por razones políticas se distanció al final de la vida de su maestro.

Se doctoró en filosofía en 1914 en la Universidad de Friburgo y dos años más tarde fue nombrado docente privado en esa misma universidad. En 1923 accedió al cargo de profesor titular en Marburgo.

En 1927 publicó su obra cumbre “El ser y el tiempo” que, por presiones académicas fue publicada de manera acelerada, aunque desde el principio y, a pesar de las dificultades de comprensión debido a su lenguaje técnico, despertó un enorme interés.

Si hay algo controvertido en la vida de este ilustre pensador, fue su adhesión al Nacional Socialismo lo que le daría un breve y muy criticado rectorado en la universidad de Friburgo de 1933 a 1934, año en el que dimitió por las presiones del partido en la destitución de profesores no afectos al régimen nazi.

Fue suspendido como profesor en 1945, al finalizar la guerra y al ser ocupada Alemania Occidental por los aliados. Luego de la revisión de la medida, las potencias ocupantes le permitieron reingresar en 1952, pero desde entonces la actividad universitaria fue intermitente.

Fue un escritor muy prolífico. No se han podido recopilar todavía todos sus trabajos, teniéndose hasta la fecha un número superior a las 50 obras.

Su filosofía

La filosofía de Heidegger es ante todo, una ontología ya que la cuestión fundamental de su filosofía es preguntarse por el Ser como algo constitutivo de todo quehacer filosófico.

En toda su obra, se propone delimitar los ámbitos de lo ontológico y lo óntico, que, desde su perspectiva, ha sido un problema mal abordado en la historia de la filosofía. Para comenzar a abordar el problema del ser, inicialmente Heidegger centra su atención en una actitud que él denomina La experiencia filosófica originaria.

La experiencia filosófica originaria.

Al hablar acerca de los dos modos de existencia: la existencia inauténtica o modo cotidiano y la existencia auténtica o modo ontológico, Heidegger habla de lo que llama actitud filosófica originaria.

En la existencia inauténtica, estamos a menudo distraídos por el entorno material, admirados y entretenidos por el cómo son las cosas; es decir, por su apariencia.

La actitud filosófica originaria, propia de la existencia auténtica, consiste fundamentalmente en el asombro. En el asombro del ser por sí mismo. Esto quiere decir que más allá de sentirnos fascinados por cómo admirarnos que todas las cosas sean.



Reflexión:

Para ilustrar un poco estas reflexiones filosóficas de Heidegger, te propongo un sencillo ejercicio:

Primero observa todo lo que te rodea, y permítete sentir admiración por los colores que observas, por las formas, los tamaños, los paisajes. Ahora evoca todas aquellas imágenes que a lo largo de tu vida has podido captar gracias a tu vista y podrás darte cuenta que son sencillamente asombrosas.

Ahora huele todo lo que te rodea, y permítete sentir admiración por los olores que percibes. Evoca olores agradables y, permítete también evocar olores desagradables y también podrás darte cuenta que son asombrosos. Y sigue así el ejercicio con todos tus sentidos y sigue permitiendo admirarte de todo cuanto existe

Ahora concéntrate en tus emociones, repásalas todas: alegría, tristeza, enojo, ira, etc., y también déjate admirar por lo que sientes y has sentido. Ahora focaliza tu atención en tus facultades mentales, ¿no son asombrosas? Sin embargo, más allá de todo lo que has podido asombrarte por la perfección o la diversidad de las cosas que conoces, te darás cuenta que lo verdaderamente asombroso es que todo esto que vivenciaste, evocaste, imaginaste, etc., es.

Esto es, que todo participa del ser. De manera tal que para Heidegger la experiencia filosófica original consiste en admirarse de que todo es.

Pero todavía hay algo más interesante y es que este ser se escapa a nuestro conocimiento. Esto quiere decir que, aunque queramos conocer plenamente al ser no podríamos aunque dedicáramos toda nuestra vida a tal empresa.

Para Heidegger, estamos casi siempre atrapados en la vida inauténtica, entretenidos con las cosas materiales del mundo, sin permitirnos admirarnos de que todo sea, pero hay ciertos momentos como la angustia, la alegría plena, la libertad, la enfermedad, etc., que nos llevan a la experiencia filosófica originaria.

Por esa razón, la preocupación inicial de la filosofía de Heidegger es el problema del ser, el sentido del ser. Para Heidegger, toda filosofía ha de comenzar con una ontología fundamental sobre el único ente que se pregunta sobre el sentido de su existencia, es decir, que se cuestiona sobre su “ser-en-el-mundo” (in-der-Welt-sein).

4.2.2 Etapas en la filosofía de Heidegger

La primera etapa de la filosofía de Heidegger la constituye el pensamiento vertido por el filósofo en “El ser y el tiempo” que se distingue por su preocupación por el “ser-para-la-muerte”.

La segunda etapa, conocida como su “Filosofía de la nada”, que constituye el pensamiento vertido en su conferencia de 1929.

La *tercera* etapa que se conoce como la fase de su “Filosofía del ser” que se inicia con su conferencia sobre la verdad, que fue pronunciada en 1930 y publicada en 1943.

La *cuarta* se iniciaría, de modo aproximado, en 1936, llegando a su punto culminante en "Carta sobre el humanismo" (Carta a Jean Beaufret. Paris), de 1942. Esta fase podría denominarse: poético-religiosa, y hasta profética.

4.3 El sentido del ser.

Afirmábamos que para Heidegger toda búsqueda del sentido del ser implica, necesariamente, una ontología fundamental. Y para llevarla a cabo utiliza el método fenomenológico de su maestro Husserl.

Para Heidegger el ser está velado, cubierto y la labor de la filosofía radica precisamente en desvelarlo, en descubrirlo

Su obra “El ser y el tiempo”, comienza por afirmar que el término **Ser** es la palabra más universal, pero también la más vacía de significado. Esto quiere decir que todo es ser, por eso es el término más universal, porque designa a todo. Pero también es la más vacía, porque cualquier intento de afirmar algo que lo defina, inmediatamente lo reduce. Esto

es, en cuanto digamos algo de ser, lo que sea, por ejemplo, decir que el ser existe, implicaría reducirlo a los “existentes” y el término ser, es mucho más abarcador.

“El “ser” es el “más universal” de los conceptos (...) El concepto “ser” es indefinible, (...) el “ser” no puede, en efecto concebirse como un ente...” (Heidegger, 2005, pp. 12-13)

Por esa razón, Heidegger se propone delimitar los ámbitos de lo ontológico (ser) y de lo óntico (entes)

Así, para Heidegger, el ser es permanente y eterno (dimensión ontológica). Es decir, en todo cuanto es, hay elementos eternos, es decir, sin principio ni fin. El ser de las cosas estaba antes de que las cosas fueran y estará aún cuando las cosas particulares dejen de ser.

El ente (dimensión óntica) es cambiante y efímero. Esto quiere decir que las cosas particulares sí tienen un origen, por ejemplo nosotros, tenemos una fecha determinada de nacimiento, esto quiere decir, que tenemos un origen perfectamente definido, y también, indudablemente que tendremos un fin, aunque en este momento no conozcamos la fecha y la modalidad. También quiere decir que las cosas cambian de apariencia (como se muestran). Por ejemplo nosotros envejecemos o engordamos o adelgazamos, esto es, nuestra apariencia cambia.



Reflexiona:

Centra tu pensamiento en recordar cómo eras hace 20 años. ¿Cómo era tu apariencia física, cuáles eran tus ocupaciones, cuáles tus sufrimientos, etc.?

Ahora adelanta 10 años y recuerda cómo eras hace 10 años. ¿Cómo era tu apariencia física? ¿Dónde estabas? ¿Cuáles eran tus pensamientos? ¿Cuáles eran tus preocupaciones?

Ahora recuérdate hace un mes. ¿Cómo eras? ¿En qué has cambiado desde entonces?

Ahora haz una síntesis. Observa qué has cambiado tanto que pareciera que ya no eres el (la) mismo (a) y sin embargo sigues siendo tú.

¿Logras percibir cómo en ti hay una dimensión ontológica (eterna) y una dimensión óntica (efímera y cambiante)?

Como podrás darte cuenta, en todo cuanto existe, hay un ser permanente y eterno y también hay una existencia efímera y cambiante. ¿Cómo explica Heidegger esto? Ubicando al ser en la espacio-temporalidad (hic et nunc) “aquí y ahora”

¿Qué quiere decir esto? Quiere decir que nuestro ser (dimensión ontológica) está ubicado en un espacio y en un tiempo. Espacio (aquí) y Tiempo (ahora). El hecho de que el ser (Sein) eterno, esté ubicado en un espacio y en un tiempo implica que el ser se particularice en una existencia concreta. A esto Heidegger le llama *dasein* (Ser-ahí)

4.3.1 El *dasein*

Para Heidegger sólo el ser humano es un *dasein*, porque es el único que posee existencia. “*la “esencia” del “ser-ahí” está en su existencia.*” (Heidegger, 2005, p. 54)

Veamos un poco esto: por ejemplo, una piedra no existe, simplemente es y no existe sencillamente porque para ella el mundo no existe, en cambio el ser humano existe porque posee conciencia del mundo y puede interpretarlo.

Esto nos permite darnos cuenta por qué para Heidegger el *dasein* es el ser humano, porque es aquel ser que posibilita que el ser esté presente y que pueda ser interpretado.

4.3.1.1 El espacio y el tiempo

El espacio y el tiempo, para Heidegger es el lugar en el que se manifiestan y se despliegan las posibilidades del ser.

Ahora bien, ¿cuáles son las posibilidades del ser?: Todas. Si el ser es todo, sus posibilidades son infinitas. Tiene posibilidad de hacerlo todo, de ser todo. “El “ser ahí” es en cada caso su posibilidad, y no se limita a “tenerla” como una peculiaridad, (...) Y por ser, en cada caso el “ser ahí” esencialmente su posibilidad, *puede* este ente en su ser “elegirse” a sí mismo, ganarse y también perderse, o no ganarse nunca, o sólo “parece ser” que se gana.” (Heidegger, 2005, p. 54)

Ese ser de infinitas posibilidades, se despliega en lo que Heidegger llama “lo absurdo de lo dado”. Esto quiere decir que el *dasein* (ser-ahí) llega a un lugar que le preexiste desde siempre “en cuanto “ser en el mundo”, el “ser ahí” ha descubierto en cada caso ya

un “mundo.” (Heidegger, 2005, p. 126) A un lugar donde todo ya existía; a un lugar en dónde nadie lo esperaba -porque nadie esperaba nuestra existencia concreta-; a un lugar en dónde a nadie le hacemos falta... y sin embargo, en este mundo, tenemos la obligación de ir más allá de nosotros mismos, de trascender nuestras posibilidades.

Porque para Heidegger existir (ek-sistir) es estar yendo hacia fuera, trascendiéndose. Así que el Dasein es, para Heidegger un ser que se proyecta más allá de sí mismo, trascendiéndose.

¿Por qué es importante que el Dasein se trascienda?, porque si yo no trasciendo mis posibilidades, me quedo como siendo una cosa.

El ser del hombre es para Heidegger el yo mismo; sin embargo, nosotros perdidos en la cotidianidad, nos olvidamos de nosotros mismos, nos masificamos convirtiéndonos en uno, dejando de ser yo.

Hay entonces aquí una cuestión fundamental en Heidegger: la existencia es privativa del Dasein. Esto quiere decir que, a diferencia de las cosas, cuyo ser está fijado, en el ser humano o Dasein, su esencia se basa en la existencia.

4.4 El ser-en-el-mundo

Así, para Heidegger, el ser del humano se funda en su existencia. Esto implica que el dasein llega a ser en la medida en la que está abierto a sus posibilidades, eligiendo. Esto es porque el ser humano no está determinado de manera a priori, sino que se va configurando conforme va eligiendo.

Esto necesariamente se realiza en el espacio y el tiempo (es decir, en el aquí y el ahora) “El ente constituido esencialmente por el “ser en el mundo” es él mismo en cada caso su “ahí”. En su sentido corriente, alude el “ahí” al “aquí” y el “allí”. (Heidegger, 2005, p. 149)

El término dasein expresa la relación del ser con el ser humano y la relación del ser humano con el ser. Veamos qué quiere decir esto: El Ser (Sein) entra en la relación con el ser humano en cuanto, al revelársele, está ahí (Da) para el ser humano, es decir, el ser se revela de manera concreta en un ente ubicado en un espacio y un tiempo.



Reflexiona:

Te invito a que te maravilles al contemplar cómo es que el Ser (con mayúscula) haya decidido hacerse presente en el ser concreto (con minúscula) que tú eres.

Observa tu fisonomía y asómbrate al observar tu perfecta anatomía.

Ahora, extasíate al centrar tu atención en la perfección de sus funciones biológicas, químicas, físicas, psicológicas, intelectuales, etc.

¿No es maravilloso qué el Ser se manifieste en ti?

Este mismo ejercicio de reflexión puedes extenderlo a las personas significativas en tu vida. ¿No es maravilloso que estén aquí?

En eso consiste el Da del Sein

Éste es el dasein. El ser humano es el Da del Sein, es decir, el ámbito en que el ser se manifiesta. Pero, también, el Da del Sein es el ámbito en que el ser humano es, el ámbito en el que el ser se realiza. El Da del Sein es el Da (ahí) del ser humano. La palabra Dasein señala el punto en que se cruzan el ser humano y el Ser.



Reflexiona:

Ahora te invito a que consideres que no sólo el Ser (con mayúscula) ha obrado maravillas al manifestarse en nosotros.

Tú has elegido vivir de una manera muy particular. En tu diario vivir trabajas, ayudas, sirves, amas, gozas, te recreas, te alimentas, etc., y en todas esas actividades haces cada día lo mejor que puedes. Por ejemplo has decidido estudiar una Maestría.

Esto significa que en tu vida concreta, tú estás manifestando al Ser de una manera muy particular. Te invito a que reflexiones cuáles son las cosas que has hecho hasta ahora de una manera tan particular cómo nadie más podría hacerlo.

Esa particularísima manera, es la forma en la que tú eres es Da del Sein.

Así, el Ser-en-el-mundo es para Heidegger una estructura originaria del Dasein porque el ser del hombre consiste en estar abierto a sus posibilidades. Esta apertura no se realiza en abstracto sino en un mundo concreto lleno de cosas y de otras personas, es decir en el mundo

El ser humano es posibilidad pero también es realidad en un espacio y en un tiempo. El mundo es aquello hacia lo cual y por lo cual el dasein existe. El ente no podría revelarse de ningún modo sin el mundo.

Esto quiere decir no sólo que estamos en el mundo, sino, fundamentalmente que sólo somos-en-el-mundo, que nuestro ser es siempre ser-en-el-mundo, y que no es posible salirse del mundo. No existe, por lo tanto, un yo puro, aislado. Es decir, no existe una conciencia pura. Somos y estamos siempre en un espacio y un tiempo, en un mundo, es decir, proyectados fuera de nuestro centro porque la palabra existir es ek-sistir, que significa estar proyectado, fuera de nosotros mismos, y es además la posibilidad de estar en intimidad con nosotros mismos.

Así, para Heidegger, en el ser existen dos movimientos: estar proyectado hacia el mundo y estar consigo mismo en intimidad. Para Heidegger hemos sido arrojados a la existencia porque existir es esa necesidad del ser de estar continuamente saliendo de sí mismo hacia los otros y hacia el mundo.

Ahora bien, ¿qué es el mundo?

Heidegger, 2005, define mundo de la siguiente manera:

“1.- “Mundo” se emplea como concepto óntico y entonces significa la totalidad de los entes que pueden ser “ante los ojos” dentro del mundo.

2.- “Mundo” funciona como término ontológico y entonces significa el ser de entre los entes aludidos en el número 1. En este caso puede ser “mundo” ser el nombre de toda la región que abarque una multiplicidad de entes; por ejemplo, significa “mundo” lo que significa al hablar del “mundo” del matemático, la región de los posibles objetos de la matemática.

3.- “Mundo” puede comprenderse de nuevo en un sentido óntico, mas ahora no como los entes que el “ser ahí”, “vive”. “Mundo” tiene una significación

preontológicamente existencial. Aquí vuelve a haber diversas posibilidades: “mundo” mienta al mundo “público” del “nosotros” o el mundo circundante “peculiar” y más cercano (doméstico)

4.- “Mundo” designa, finalmente, el concepto ontológico-existencial de la *mundanidad*.” (p.78)

Lo primero que nos deja claro Heidegger es que no es posible para el ser humano conocer al mundo de manera objetiva y menos en totalidad. Sólo podemos conocerlo de manera parcial y desde nuestro punto de vista, es decir, sólo podemos conocer el mundo subjetivamente.

Aquí es importante aclarar que el hecho de que podamos captar el mundo subjetivamente no implica que nuestra captación no sea real, sino únicamente que sólo desde nuestra perspectiva podemos captarlo.

Sin embargo, es necesario que precisemos que el ser humano está inmerso en ese mundo. *El mundo es el espacio en el que se despliega y se desarrolla*. Por eso, también, existe una permanente y mutua interrelación entre el *dasein* y el mundo: el mundo cambia al ser humano y el ser humano cambia al mundo.



Reflexiona:

¿De qué maneras el mundo te ha cambiado a ti?

¿De qué maneras tú has cambiado al mundo, a tu mundo?

Heidegger a este respecto dice que el ser humano “crea mundo, hace mundo”. Cada nueva experiencia me lleva a experimentar de modo distinto al mundo y su realidad. Veamos, no se vive de la misma manera una experiencia original que una experiencia subsiguiente y es que cada experiencia, modifica mi vivenciar y mi percepción acerca de esta vivencia. Por ejemplo, una persona no vive con la misma intensidad su primera

experiencia erótica que el resto de las experiencias eróticas subsiguientes a lo largo de su vida, sin embargo, cada una enriquece su percepción en ese ámbito.

Habíamos dicho que para Heidegger, existen ciertos momentos existenciales en los que tenemos acceso a la experiencia filosófica originaria; eso es momentos muy intensos tales como éxitos o fracasos, pérdidas o encuentros, las experiencias nuevas, pueden hacer que cambie nuestra perspectiva del mundo y que todo lo vea distinto.

Sin embargo, el hombre sigue siendo el centro de su mundo ya que en esta mutua relación del hombre (dasein) y el mundo, él se constituye en el centro de su mundo.

Esto no quiere decir esperar que el mundo gire en torno al hombre sino ubicarse para orientarse en el mundo y hacia el mundo. Así que Ser-en-el-mundo implica orientación eso implica buscar un sentido.

El problema del ser-en-el-mundo se convierte, entonces, en el problema del sentido del mundo y esto, sin duda, es el problema fundamental de la existencia humana.

4.4.1 El sentido de la vida y el Ser-en-el-mundo.

Esta es una característica que diferencia al Dasein de los demás entes: el ser humano como centro del mundo, es el único ser que no sólo está en el mundo sino que hace que exista el mundo para él, es decir, el hombre presta sentido a la vida y por ello se constituye en centro del mundo.

Sin embargo, el ser humano se encuentra a menudo cuestionándose sobre el sentido de la vida; sin embargo, lo que se ha perdido no es el sentido de vida, sino la capacidad de dar sentido a la vida, y no a la vida en abstracto, sino a la vida concreta, propia, personal.



Reflexiona:

¿Ha habido momentos en tu vida en la que no encuentras sentido a tu existencia concreta?

¿Puedes identificar los sentimientos que se encontraban asociados a esa pérdida del sentido de tu vida?

Así que el sin-sentido y el absurdo son la principal amenaza del ser-en-el-mundo. Sin embargo, el ser humano no puede escapar del mundo, ni siquiera centrándose absolutamente en sí mismo, ya que la primera de sus responsabilidades es vivir en el mundo. Eso explica por qué todo intento por evadirse del mundo es patológica.

Ahora bien, ¿de dónde surgen la falta del sentido de la vida? Surgen de hecho que el ser humano es un ser infinito de posibilidades, en un mundo también infinito pero ubicado como existente en un espacio y en un tiempo y, por tanto, atado a sus límites finitos y eso le produce frustración.

Y así, en el absurdo de lo dado, está obligado como existente a trascender sus posibilidades. Esto implica que el ser humano es siempre una anticipación de sí mismo.

No es todavía lo que ha de ser y debe dejar de ser lo que ahora es. En eso radica la existencia, en ese continuo estar proyectado hacia fuera, hacia el proyecto.

Por eso para Heidegger el ser humano es un decir inconcluso, un proyecto incompleto, arrojado a un mundo que ya es. Esto, sin duda que produce en el ser humano una sensación de frustración y absurdo.

El mundo se presenta ante él como posibilidad de realización ya que el *dasein* es el único ser con capacidad de hacer mundo, de construir el mundo y darle sentido y, en ese intento, encuentra que el mundo se presenta ante él como instrumento de realización.

4.4.2 El mundo como utensilio

En el intento de encontrar sus posibilidades de realización en el mundo, utilizándolo como un instrumento, el ser humano crea la técnica. La técnica, sin duda que amplía y facilita las posibilidades de realización del ser humano, pero también es inevitable que poco a poco va minando la relación originaria con el ser.

La técnica hunde al ser humano en la facticidad de los entes reduciéndonos a nosotros mismos a meros instrumentos. Observemos esto: cada día el ser humano vive más atado a las cosas del mundo. Cada vez cobra más terreno el tener que el ser.

Vivimos estresados por conseguir cada vez más cosas hasta que nos percatamos que nos hemos convertido en una más de las cosas del mundo.



Actividad:

Elabora una pequeña composición en la que muestres cómo percibes en tu entorno cómo se da esta pérdida del ser por el tener.

Elabora un dibujo que plasme al ser humano perdido en las cosas del mundo... reducido a objeto.

El ser humano en su intento por instrumentalizar al mundo se ha instrumentalizado y cosificado y, lo que es más, en su intento por dominar al mundo, ha terminado por destruir al mundo y el mundo destruye al ser humano. Esta instrumentalización le provoca preocupación. La preocupación que surge de vernos proyectados en un mundo en el que tenemos que ser aunque no queramos.

El problema de la técnica no radica en que el ser humano haya dominado o creído dominar el mundo por medio de la ciencia y la técnica, el problema es que la instrumentalización genera que abandone el terreno del Ser para caer en el terreno del ente, es decir que abandona su estatus ontológico de Dasein para convertirse en una cosa y así ha abandonado su Ser-en-el-mundo.

El ser humano se ha creído dueño del mundo y al utilizarlo como un instrumento, lo ha perdido. Todo esto le causa angustia al Dasein, pero lo verdaderamente doloroso es que el ser humano no puede ni quiere separarse del mundo.

4.5 Los modos ontológicos del dasein.

La existencia no tiene una sola modalidad. Para Heidegger la existencia puede guardar dos formas: la impropia, inauténtica o instrumentalizada y la propia, auténtica u ontológica.

Estas dos modalidades de existencia no tienen tintes de valoración o jerarquización moral. Son dos momentos ontológicos del Dasein.

La forma más inmediata de ser del dasein es para Heidegger la cotidianidad. El dasein es-en-el-mundo primariamente en su cotidianidad. A esta cotidianidad, que para Heidegger es la forma impropia o inauténtica Heidegger la denominó “uno”.

El “uno” es todos y es nadie. El dasein en su modo de ser cotidiano se deja dominar y absorber por el “uno”. Es decir, el ser humano se deja dominar por lo que deciden los demás, por lo que opinan los demás; es decir, se masifica.

“La caída del “ser ahí” en el uno y el “mundo” de que se cura la llamamos una “fuga” del “ser ahí” ante sí mismo.” (Heidegger, 2005, p. 205)

El dasein escapa de la toma de las decisiones de su existencia a través de lo “uno”, se descarga ante su propia responsabilidad de ser sí mismo. En el “uno” se nivelan las posibilidades de ser. Anónimamente se decide lo que debe ser aceptado o rechazado, lo que debe ser un éxito y lo que no. El Dasein está sujeto al dominio de los otros en su convivir cotidiano.



Actividad:

Elabora una lista de afirmaciones que hayas dicho o hayas escuchado en la que aparezca la palabra “uno”, por ejemplo: “cuando “uno” no se quiere comprometer, evita personalizar sus afirmaciones”

¿Qué observas en ellas?
Anota tus observaciones

Ahora, transfórmalas, sustituyendo la palabra “uno” por “yo”
¿Qué diferencia aprecias?
¿Cómo te sientes afirmándolas?

Cuando estamos ubicados en la existencia auténtica, la preocupación o "cuidado" (Sorge)¹ surge como el ser del existir. Cuando el individuo accede a la existencia auténtica se angustia al darse cuenta de que su existencia se encuentra perdida en el mundo, y es cuando se reconoce como ser finito.

Y es precisamente ese darse cuenta de estar perdido en el mundo, en las cosas lo que lo lleva al autodescubrimiento, a su desvelación. Y finalmente ese es el sentido de su ser, trascender.

4.5.1 La angustia como constitutiva del dasein.

La principal característica del dasein es su apertura que radica en que puede elegir una u otra forma de ser. Esta capacidad es inherente a su existencia ya que ek-sistir es estar proyectado hacia afuera. Asimismo se había afirmado que el dasein es existente porque en la existencia es capaz de comprender al mundo y de comprenderse a sí mismo.

Así el Ser-en-el-mundo es un constitutivo fundamental del dasein. Es en ese mundo en el que el Dasein cuida de sí mismo, se hace cargo de su propio ser; además de ser en ese mismo mundo, en el que el Dasein se relaciona con las cosas y con los demás hombres. "El "estado de caído" "en" el "mundo" mienta el absorberse en el "ser uno con otro" (Heidegger, 2005, p. 197)

Sin embargo, lo que también es cierto es que su ser-en-el-mundo inicia porque el hombre ha sido arrojado al mundo. Ha sido arrojado al absurdo de lo dado. A un mundo que le preexistía y en el que, sin embargo, está obligado a ir más allá de sus posibilidades, porque en ello radica su existencia.

Esta caída del hombre al mundo lo convierte en un ser desolado. En este estar arrojado, el hombre comprende su ser-en-el-mundo por medio de un estado de ánimo: la angustia. "El desvío de la caída se funda, antes bien, en la angustia, que es por su parte lo único que hace posible el temor" (Heidegger, 2005, p. 206)

La angustia como estado de ánimo vital se le puede presentar al hombre en cualquier momento. El dasein puede huir ante la angustia que se le presenta, le puede dar

¹ En traducción usada aparece como "cura". (N. del A.)

la espalda alienándose en la existencia inauténtica. Es decir perdiéndose en la facticidad de las cosas del mundo; desresponsabilizándose perdiéndose en la masa del “uno”.

En la existencia inauténtica el dasein intenta ocultar una de las cualidades propias del dasein que es ser libre, de elegirse y perderse en la masa es el mecanismo por el cual el hombre oculta que es un ser libre, abierto a todas sus posibilidades.

La angustia del dasein no se explica por un factor externo. De lo que se angustia el dasein es de ser arrojado en un mundo, en un mundo en el que tiene que elegirse, hacerse en sus posibilidades.

Así, este estado de desazonamiento que podría considerarse negativo se convierte en la posibilidad de liberarse del “uno” o ser masificado, anónimo para encontrarse a uno como un ser libre, abierto, proyectado.

Heidegger afirma que la angustia es la disposición fundamental que nos coloca ante la nada. Por esa razón para Heidegger el ser humano se constituye en un ser-para-la-muerte.

4.6 La muerte o la ser-para-la muerte.

La angustia entonces surge ante la certeza de que somos: seres con posibilidades infinitas, pero que justamente son eso, posibilidades y que la única verdaderamente segura, la más radical, es la posibilidad de la muerte.

Como el dasein no puede experimentar su propia muerte no puede acceder a su comprensión total. Nos acercamos a la comprensión de la muerte en la muerte de los otros, pero nunca podremos tener la experiencia cabal de la muerte misma ya que sólo muriendo podríamos tenerla.

Sin embargo, al morir dejaríamos de existir y ya no podríamos experimentar la muerte. Entonces se presenta la muerte es la más radical posibilidad del dasein ya que a diferencia de las otras posibilidades, no sólo sabemos que es segura, sino que sabemos que es inevitable.

El hecho de que el dasein se constituya en un ser-para-la-muerte se enraíza en dos características constitutivas del dasein:

Su carácter anticipatorio y

Su carácter abierto.

Dice Heidegger que “tan pronto como un hombre entra en la vida, ya es lo suficientemente viejo para morir.” (Heidegger, 2005, p. 268) Esto quiere decir que la muerte se convierte en su compañera más fiel de viaje.

El ser-para la muerte es entonces un constitutivo existencial del dasein. Además de ser su posibilidad más radical.

“Al alcanzar en la muerte su integridad, es un no-existir-más, en el sentido de no-estar-más-en-el-mundo” (Heidegger, 2005, p. 286)

Ante la muerte sentimos angustia que nos coloca ante la nada. La muerte es la posibilidad real de no poder existir más. Y es que Heidegger apunta que la muerte es ineludible, insuperable, impostergable. “la muerte es cuanto fin del “ser ahí” es la posibilidad más peculiar, irreverente, cierta, y en cuanto tal indeterminada e irrebasable del “ser ahí” (Heidegger, 2005, p. 282)

Ahora bien, no poder estar más en el mundo le hace cobrar conciencia de que está en el mundo, que existe en el mundo y que al igual que la muerte como posibilidad, mientras exista en el mundo, se abren ante él otras posibilidades, ya que así como es constitutivo del Dasein el carácter Anticipatorio, lo es también el carácter Abierto, esto implica que nadie es lo suficientemente viejo como para no tener un porvenir pero teniendo siempre en cuenta la posibilidad más radical que es la del Ser-para-la-muerte.

Si el ser-para-la-muerte es siempre siendo-en-el-mundo. Somos seres arrojados al mundo y el estar arrojado contiene ya la posibilidad de la muerte y la angustia es también la disposición de encontrarnos ante la nada, ante la muerte.

La angustia ante la muerte no debe confundirse con el miedo a dejar de vivir. La angustia no es un estado de ánimo cualquiera, es la disposición afectiva fundamental “El estado de ánimo pone al “ser ahí” ante el “estado de yecto” de su hecho de que es ahí. Más el encontrarse capaz de mantener patente la amenaza constante y absoluta que para

el ser más *peculiar singularizado del “ser ahí” asciende de este mismo, es la angustia.*” (Heidegger, 2005, p. 289)

Así, para Heidegger, no se puede ser auténtico dejando su posibilidad más propia y radical que es la muerte. La autenticidad consiste entonces, para Heidegger, en proyectar su existencia desde su posibilidad más radical que es la de ser-para-la-muerte. El *dasein* se hace libre para la muerte. Es a partir de la posibilidad de ser-para-la-muerte que puede comprender el *dasein* la totalidad de su ser como finito. Por lo tanto, el *dasein* se hace libre para comprenderse a partir de su posibilidad más radical, ya que a partir de comprender que puede no-ser más, abre los ojos para aprender a ser-en-totalidad.

Sin embargo, el *dasein* se encuentra en estado caído, hundido en la facticidad, sumido en la cotidianidad... Se encuentra distraído, ocupado, no ocupándose de lo desazonante: la posibilidad de la muerte.



Reflexión:

Recuerda cuáles son tus preocupaciones actuales, aquellas que te han dejado sin dormir los últimos días, o aquellas a las que has dedicado gran cantidad de tu tiempo y tus energías.

Ahora, imagina que la muerte es una posibilidad cercana en tu vida...

- ¿Seguirían siendo importantes tus preocupaciones actuales?
- ¿Por qué cosas te preocuparías?
- ¿Cómo decidirías vivir tus últimos días?

Sumido en las ilusiones del “uno”, el ser humano crea la ilusión de eternidad. La frase “uno se muere”, me distancia de mi propia muerte. Al decir “uno se muere” en realidad no decimos que alguien concreto se muere, es decir, creamos la ilusión de que nadie se muere. “El “uno morirá” difunde la opinión de que la muerte alcanza por decirlo así al uno. La interpretación pública del “ser ahí” dice “uno morirá” porque con ello otro cualquiera y uno mismo puede hablarse muy convencido así: en el caso no justamente yo; pues este uno es el nadie.” (Heidegger, 2005, p. 276)

Ahora bien, el Dasein constitutivamente es un ser-para-la-muerte, y esta posibilidad le abre su ser a la libertad ya que la muerte nos llama a la realización de nuestra existencia, asumiendo la muerte con decisión anticipatoria.

La comprensión de la muerte posibilita la libertad del dasein ya que permite superar las cadenas de los instrumentos y la facticidad de las cosas.

La liberación del dasein entonces, se constituye en una libertad apasionada que ha superado las ilusiones del “uno” para entonces acceder al sí mismo. Acceder a la verdadera libertad.

4.7 Heidegger y la psicoterapia humanista.

La filosofía de Heidegger constituye uno de los pilares más sólidos para la psicoterapia humanista ya que al centrar sus reflexiones en el ser, nos guía al centro de las problemáticas del ser humano.

La distinción entre lo ontológico y lo óntico lo lleva a ubicar en un espacio y un tiempo determinado a los seres y la capacidad de interpretar el mundo, lleva a Heidegger a considerar que el ser-en-el-mundo es el ser humano.

Estas concepciones teóricas tienen implicaciones importantes en la psicoterapia. La primera, fue constituida en un fundamento de la psicoterapia gestalt como el “aquí y el ahora”. Todo lo que sucede en el ámbito de la terapia sucede aquí y ahora, fuera de eso no hay más. Esto significa que en el ámbito de la terapia es importante enseñar al consultante a vivir más en el presente que en el pasado; a vivir más lo concreto que lo imaginario o fantástico. Que puede resumirse en la valoración de la actualidad temporal.

Por otra parte, las reflexiones de Heidegger en torno al sentido de la vida, los modos de vida y el ser-para-la-muerte, son un terreno sumamente fértil para llevar a los consultantes a ahondar en lo más profundo de su-ser-en-el-mundo.

El trabajo terapéutico en torno a la muerte, al sentido de la vida y demás temas existenciales contribuirá a enriquecer y profundizar los logros terapéuticos.

Conclusiones:

La filosofía de Heidegger es la filosofía del ser. Se propone delimitar el ámbito de lo ontológico y de lo óntico.

Para filosofar es necesario desarrollar la actitud filosófica originaria que consiste en asombrarnos de que todo es. Que este ser se escapa a nuestro conocimiento.

Para Heidegger el ser está velado, cubierto y la labor de la filosofía radica precisamente en desvelarlo, en descubrirlo.

El ser es permanente y eterno (dimensión ontológica) y el ente (dimensión óntica) es cambiante y efímero.

El dasein es el ser humano, existente ubicado en un espacio y en un tiempo, lugar donde se despliegan sus posibilidades.

El dasein se despliega en el absurdo de lo dado y allí debe trascender sus posibilidades ya que ek-sistir es estar yendo hacia fuera.

Por eso para Heidegger el dasein es siempre un proyecto... un decir inconcluso. Ser-en-el-mundo es la estructura originaria del dasein. El mundo es el espacio en el que se despliega y se desarrolla. El ser humano es posibilidad.

El mundo se presenta también como instrumento de realización. Sin embargo, la técnica menoscaba la relación originaria con el ser.

Existen dos modos ontológicos del dasein: la existencia inauténtica y la existencia auténtica.

El dasein es un ser arrojado, el ser humano comprende su ser-en-el-mundo por medio de un estado de ánimo: la angustia. La angustia es constitutiva del Dasein.

La angustia es la disposición fundamental que nos coloca ante la nada. Por esa razón para Heidegger el ser humano se constituye en un ser-para-la-muerte.

El hecho de que el dasein se constituya en un ser-para-la-muerte se enraíza en dos características constitutivas del dasein:

Su carácter anticipatorio y

Su carácter abierto

La muerte es ineludible, insuperable, impostergable. La muerte nos llama a la realización de nuestra existencia, asumiendo la muerte con decisión anticipatoria.

Preguntas:

¿Cuál fue el principal tema de preocupación en la filosofía de Heidegger?

¿En qué consiste la experiencia filosófica originaria?

¿Cuál es la diferencia entre el Ser y el ente?

¿Qué es el Dasein para Heidegger?

¿Por qué el Dasein se Despliega en el absurdo de lo dado?

¿Por qué para Heidegger el Dasein es siempre un proyecto inacabado?

¿Qué es para Heidegger Ser-en-el-mundo?

¿Por qué el Dasein es un Ser-para-la-muerte?

¿Cuáles son las dos características ontológicas que permiten entender al Dasein como un Ser-para-la-muerte?

¿Por qué la muerte puede ser un paso a la vida auténtica?

5. KARL JASPERS

Objetivo General:

Que el alumno conozca cómo el pensamiento existencialista es llevado magistralmente al ámbito de la salud mental y se abre la posibilidad de que las reflexiones puramente filosóficas se pongan al servicio de la existencia concreta de los seres humanos a través de la psicoterapia.

Objetivos Específicos:

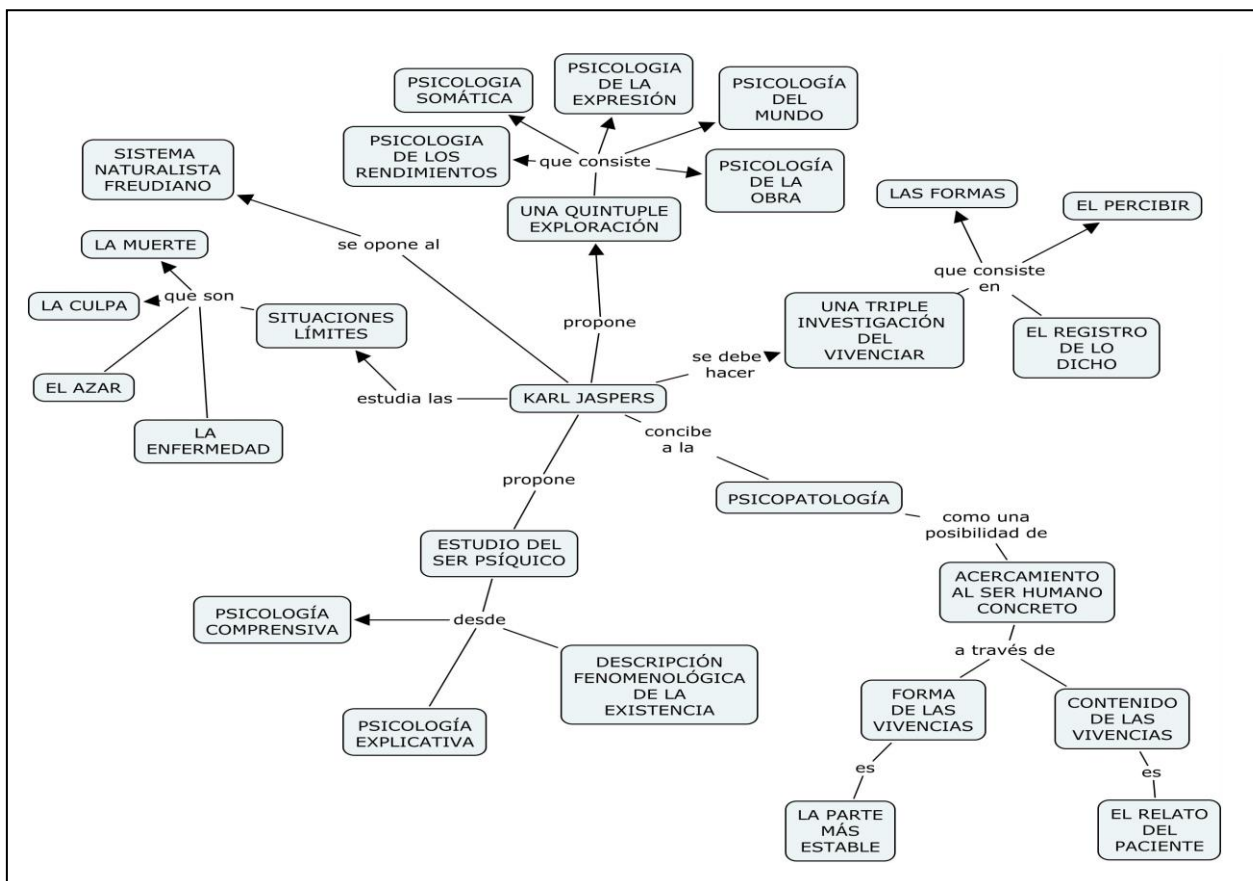
Que el alumno: comprenda en qué consisten las dimensiones ontológicas de la existencia para Jaspers.

Evalúe la importancia de la comunicación interpersonal.

Conozca las actitudes que originan el filosofar.

Conozca comprenda y analice el impacto de las Situaciones Límite en la búsqueda del sentido de la vida.

Conozca, comprenda y aprenda a aplicar el método fenomenológico al ámbito de la salud mental.



Para Jaspers, el único y verdadero tema de la filosofía radica en el esclarecimiento de la existencia del ser humano. Es decir del *dasein* o de ese ser situado en un espacio y en un tiempo. Jaspers renuncia a la pretensión de definir al ser humano de manera teórica ya que para él los conceptos no abarcan el universo del ser humano. Es por eso que la filosofía de Jaspers es un intento por rescatar la existencia concreta en su mayor pureza.

El mérito de Jaspers radica en ser el primer pensador en llevar las reflexiones filosóficas al ámbito de la salud mental y al ámbito de las ciencias humanas y sociales lo que constituye un gran paso para el impulso del paradigma cualitativo en la investigación social.

Su vida.



Karl

Jaspers

Karl Jaspers nació en el Norte de la ciudad alemana de Oldenburg en 1883. Creció en un ambiente familiar fuertemente influido por las ideas políticas del liberalismo alemán que, a decir de él mismo, constituye una de sus influencias formativas más importantes durante su infancia y adolescencia.

Su pensamiento también fue influenciado por el espíritu del protestantismo alemán y su perspectiva filosófica puede ubicarse en la tradición kantiana y kierkegaardiana que le lleva a contribuir al renacimiento existencialista.

Jaspers fue un personaje visionario con una formación en diversos ámbitos del saber. Influido por la formación de jurista de su padre, inicialmente estudia derecho; sin embargo pronto se da cuenta que el derecho no es propiamente su talante y emprende sus estudios de medicina, obteniendo el doctorado en 1908. Después de la obtención de su doctorado, colaboró como voluntario en la Clínica Psiquiátrica de Heidelberg. Su segundo doctorado, en Psicología le fue otorgado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Heidelberg.

En esa misma Universidad de Heidelberg se inició trabajando como *Privatdozent* y en 1921, se convirtió en un profesor de filosofía, también en Heidelberg. Sus primeras publicaciones importantes fueron obras del ámbito de la psicología. Entre estas se encuentra Psicopatología General que fue publicada en 1913. Esta obra representa un gran aporte en la psicología ya que constituyó la primera obra que ofrece una visión fenomenológica de los padecimientos mentales y Psicología de las concepciones del mundo, publicada en 1919. En esta última obra comienzan a hacerse evidentes sus influencias filosóficas y comenzaba ya a perfilarse su existencialismo filosófico.

Durante su estancia en Heidelberg entró en contacto con un selecto grupo de intelectuales que sin duda enriquecieron su ambiente cultural. Entre ellos se cuentan Max Weber, Ernst Bloch, Emil Lask, Georg Simmel, y Georg Lukács.

Los inicios de su pensamiento filosófico estuvieron orientados al rescate de la filosofía kantiana que en ese momento estaba siendo duramente atacada en los círculos filosóficos del sur de Alemania.

También en sus inicios como profesor de filosofía, fue duramente atacado por los filósofos neo kantianos y por los filósofos fenomenológicos entre los que se cuentan Rickert y el mismo Edmund Husserl, quien lo acusó de contaminar las reflexiones filosóficas con preguntas antropológicas, sin darse cuenta que ya en ese momento se comenzaba a perfilar un pensamiento mucho más vivencial y menos especulativo: el existencialismo de la posguerra.

La primera influencia filosófica de Jaspers fue Emmanuel Kant y posteriormente, se ve influido por Martin Heidegger con quien no tuvo una amistad cercana seguramente por sus diferencias políticas.

Independientemente de sus diferencias políticas e ideológicas, estos dos pensadores son considerados los dos fundadores de la filosofía existencial en Alemania aunque esto no lo hayan aceptado ellos mismos.

Como consecuencia de la ocupación nazi en Alemania, Jaspers es removido de su cátedra en 1937 y es restituido al finalizar la Segunda Guerra Mundial.

Sin embargo, a partir de 1945, fue considerado en la lista de políticos e intelectuales intachables que fueron invitados a colaborar en el proceso de reorganización alemana.

Este nombramiento le permitió colaborar como uno de los profesores responsables de la reapertura de la Universidad de Heildelberg. Jaspers colabora también teóricamente a esta labor escribiendo sobre la necesidad de reformas democráticas liberales en la universidad y en toda Alemania.

Jaspers murió el 20 de febrero de 1969 en Basilea.

Su filosofía.

Para Jaspers la ciencia es sólo el inicio del filosofar pero no es capaz de alcanzar la totalidad y la unidad, necesarios para el filosofar. Sin embargo, también considera que la filosofía necesita de la ciencia ya que no existe un mundo independiente del mundo objetivo explorado por las ciencias.

Ahora bien, Jaspers reconoce que es necesaria la filosofía para poder explicar aquellos aspectos de la existencia que no pueden ser reducidos al ámbito de las ciencias.

5.3 Psicología de las representaciones del mundo.

La filosofía jasperiana surge inicialmente de una reflexión en torno al estudio de las enfermedades mentales. A partir de estas reflexiones, desarrolla la idea de que el ser humano no sólo está ahí, sino que además es capaz de saber para qué está y elegir en dónde está. Y no sólo eso, sino que el ser humano al estar ahí, en el mundo, se va formando una visión de ese mundo en el que está. La concepción del mundo, para él, no es un saber particular sino una visión cosmológica, totalitaria que “se manifiesta en valoraciones, conformación de la vida, destino, jerarquía vivida de los valores” (Jaspers, 1950, p. 19)

Estos pensamientos son desarrollados en su obra “Psicología de las representaciones del mundo” en donde desarrolla tres aspectos fundamentales en el ser humano:

- La orientación en el mundo como búsqueda de la realidad objetiva,
- El esclarecimiento existencial como llamada al ser auténtico y

- La metafísica.

En el primer volumen Titulado “Orientación filosófica en el mundo”, Jaspers explica la primera dimensión de la existencia del ser humano y dice que dado que la existencia pertenece al mundo, de alguna manera busca orientarse en él y para ello, recurre a las ciencias de la naturaleza para que éstas le ofrezcan una explicación de lo que es el mundo y de lo que es su existencia en el mundo.

En esta dimensión están ubicadas, desde la perspectiva de Jaspers todas las determinaciones biológicas e históricas que como existentes objetivos poseemos. Esta dimensión la identifica como la de estar-ahí. Es decir como un ser ubicado en un tiempo y en un espacio, pero que no tiene gran diferencia con las cosas.

Jaspers considera que hay un "yo" original que esta arraigado a un cuerpo, un temperamento, una disposición y que ocupa una situación concreta en la historia.

A estas características históricas, Jaspers las ubica en el nivel del estar ahí, donde se vive en medio de las determinaciones, sin poder elegir ya que en este nivel la existencia se asume como dada.

Sin embargo, para Jaspers esto no significa precisamente existir ya que para Jaspers “soy yo mismo sólo cuando me poseo; cuando me elijo y cuando me enjuicio acerca de lo que yo soy” (Jaspers, 1950, p. 166)

Ese autoconocimiento y ese enjuiciamiento posibilitan entrar en contacto con los actos, motivos y sentimientos. Este autoconocimiento es para Jaspers la puerta al nivel de ser yo mismo, ese nivel en el que el ser humano realmente existe.

En el segundo volumen titulado “Clarificación de la existencia” Jaspers establece el segundo aspecto fundamental en el hombre que es el esclarecimiento existencial, al respecto establece que el ser humano es eso, existencia, y entonces la libertad radica en aceptar mi situación de existente en el mundo. Existir, es para Jaspers llegar a ser “sí mismo” asumiendo mi existencia con decisión anticipatoria, es decir en una existencia auténtica que me afirme como Dasein, como proyecto concreto que se elige.

Una de las primeras reflexiones de Jaspers se desarrolla en torno al cuestionamiento sobre el ser: ¿Qué soy? A lo que Jaspers contesta que el soy o existente

no puede ser reducido al ámbito de lo corporal; tampoco puede quedar limitado a las determinaciones sociales ni a sus acciones o al carácter que se manifiesta en su historicidad. Para poder entender qué es el soy o existente, es necesario considerar que el existente es libertad, posibilidad de decisión sobre la propia existencia que es algo que sólo el ser humano o existente puede hacer. Esto explica por qué para Jaspers la existencia es la activa elección de ejercer la libertad.

Para Jaspers es crucial mantenerse en el nivel de ser uno mismo, reconociendo que no es en los aspectos más objetivos de la existencia donde se puede encontrar uno consigo mismo.

Cuando se cobra conciencia de esta verdad existencial es cuando también se cobra conciencia de que para mantenerse en el nivel de ser uno mismo es necesario hacerse responsable de las decisiones propias y de las elecciones. En este nivel, las elecciones no puedes ser parciales ni tibias, ya que las elecciones existenciales son absolutas.

“Con la imagen del mundo percibimos que el mundo no se agota en la existencia sensible en el espacio y el tiempo, esta imagen del mundo busca la totalidad y lo último” (Jaspers, 1950, p. 246)

También aclara que el esclarecimiento de la razón por la existencia sólo se consigue por la comunicación con otras existencias ya que sólo puedo ser yo mismo en comunicación con otros.

En el tercer volumen titulado *Metafísica*, Jaspers desarrolla el tercer aspecto fundamental del hombre que es la metafísica. Establece que a la trascendencia (Dios), se llega por el intento de esclarecer la existencia, aunque ese proyecto nunca se consigue en su totalidad. Dice Jaspers que sólo se llega a ser existente a través de dos caminos: por la comunicación con otros y por la aceptación de la revelación de la trascendencia.

También afirma Jaspers que aceptamos la revelación de la trascendencia a través de dos caminos:

- a través de Símbolos (mitos, dogmas, poesía, arte, contemplación, etc.)
- a través de las situaciones límites.

5. 3. 1 La comunicación.

Uno de los conceptos claves en la filosofía jasperiana es la comunicación ya que no existe la posibilidad de acceder en la existencia al nivel de ser uno mismo sin la comunicación con otros.

De la misma manera, sostiene que el concepto libertad en abstracto, al vacío, no tiene sentido ya que la libertad sólo cobra realidad en la elección. La libertad no llega a realizarse sin el actuar libre del otro.

Por esa razón para Jaspers la comunicación es condición de libertad ya que para él, ser libre es comunicar mi propia libertad a la libertad del otro.

De manera tal que, la primera labor existencial consiste en que cada uno nos convirtamos en nosotros mismos y al abrirnos en la comunicación con otros comunicando nuestra libertad con la de los otros, compartimos nuestra singularidad auténtica con otras personas.

Jaspers dice que la comunicación se establece entre personas que participan comunicándose y que para hacerlo ordenan de manera común su captación del mundo colaborando en tareas comunes que son las que humanizan sus relaciones, pero la comunicación no reside en este trato, sino que surge de él. Esto quiere decir que aunque cada uno de nosotros tengamos una diferente captación de la realidad que nace de la subjetividad, para poder establecer una comunicación con los otros, necesitamos ordenar nuestro mundo de una manera común a través del lenguaje que nos permita establecer ese puente entre mí y los otros y dice que esto es, en última instancia lo que nos humaniza.



Reflexiona:

Encuentra situaciones en tu propia experiencia en las que te hayas dado cuenta de la fragilidad de la comunicación.

Encuentra situaciones en tu propia experiencia en las que tu comunicación con otros haya contribuido a humanizarte

El otro queda constituido para mí como persona mediante mi acción de ser plenamente mi mismo, es decir, la comunicación se da en el mundo de SER UNO MISMO. Ya que para poder reconocer la alteridad del otro necesito primero diferenciarme de los demás, salir del ámbito del “uno”, en palabras de Heidegger o salir de las “masas” en palabras de Kierkegaard para poder reconocer al otro como un existente individual, diferenciado.

Es por esto que para Jaspers la comunicación es la más hermosa pero también la más delicada de las tareas existenciales, ya que la comunicación nos humaniza, nos dignifica; sin embargo reconoce su fragilidad ya que es también una posibilidad de perderme en el ámbito del “uno”.

5.3.2 Libertad – Elección – Historicidad

En lo que respecta a la elección, Jaspers afirma que para elegir es preciso que el hombre cobre conciencia de que al elegir se debe decidir entre alternativas y que esto es posible únicamente a través de la voluntad individual. Reconoce además que es imposible ejercer la voluntad al margen del deber ya que, siguiendo a Kierkegaard, el individuo de lo inmediato es incapaz de llevar auestas un deber porque es incapaz de decidir y va más allá al afirmar que no hay deber sin ser.

Esto nos permite ubicar el peso ontológico que este existencialista concede a la elección como requisito fundamental del ser ya que cuando una persona tiene que elegir, es capaz de romper con las determinaciones objetivas y deja de estar ahí para acceder a la constitución de su yo, es decir a la dimensión de ser uno mismo. Para Jaspers esta es la cumbre de la existencia personal. Según Jaspers no existe una libertad absoluta. Para él, toda libertad concreta implica lucha y conflicto y por lo tanto se ve constantemente limitada por las condiciones objetivas del mundo que, para Jaspers es necesario reconocer.

En las elecciones, el YO conociendo su libertad y la responsabilidad que esta conlleva adopta las leyes de sus propias disposiciones que le permiten hacerse a sí

mismo. Por ende, la ley es un medio, una mediación explicativa y no reductora de las posibilidades, pero no justifica la decisión personal.

Jaspers comenta sobre las limitaciones que se dan en la situación en el mundo, diciendo que esta situación no puede ser compartida y sólo puede ser conocida desde adentro.

5.4 La filosofía.

En su obra, “La filosofía” Jaspers comienza a cuestionarse acerca de los orígenes y propósitos de la filosofía.

Respecto a sus orígenes, se centra no tanto en el momento histórico de su surgimiento como en las actitudes humanas que lo hicieron posible:

- El asombro. Del que se deriva la pregunta y el conocimiento,
- La Duda.
- La conmoción del hombre.

Sostiene, siguiendo a Platón que el *asombro* es el origen de la filosofía ya que la admiración lleva a los seres humanos al conocimiento. “Platón decía que el *asombro* es el origen de la filosofía” (Jaspers, 2002, p. 17)

Una vez que el ser humano satisface su asombro, aparece la duda. La duda surge porque, en cuanto acumulamos conocimiento, nos damos cuenta que no todos son seguros. Nos damos cuenta que si somos críticos, no hay nada cierto.

Lo que percibimos, depende de nuestros órganos sensoriales y, a menudo, son engañosos.

En concordancia con Descartes, afirma que la duda metódica se vuelve la fuente crítica de todo conocimiento. De aquí que sin una duda radical, no existe ningún verdadero filosofar. Pero lo decisivo es cómo y dónde se conquista a través de la duda misma el terreno de la certeza.

Y finalmente, siguiendo a Epicteto quien afirmaba “El origen de la filosofía es el *percatarse de la propia debilidad e impotencia*” (Jaspers, 2002, p. 19) para Jaspers la

filosofía surge de darme cuenta de mi propia situación lo que me conmueve hasta los cimientos.



Reflexiona:

Lee con atención la anterior cita de Epicteto y fundamenta en qué aspectos coincides con este filósofo griego y, en su caso, en qué aspectos disientes.

Para Jaspers, toda nuestra vida la podemos observar en situaciones. Éstas son cambiantes, muchas de ellas aparecen una vez en nuestras vidas y no vuelven a aparecer.

Sin embargo, afirma que existe un tipo especial de situaciones que por esencia son permanentes. A ese tipo de situaciones Jaspers las llama Situaciones Límites.

5.4.1 Las Situaciones Límites.

Son situaciones de las que no podemos salir o que no podemos alterar. La intensidad de estas situaciones hace que en la vida cotidiana nos produzcan huida y hagamos como que no existen.

“Las situaciones límites –la muerte, el acaso, la culpa y la desconfianza que despierta el mundo--, me enseñan lo que es fracasar.” (Jaspers, 2002, p. 22)

Para explicar la naturaleza de este tipo especial de Jaspers dice que mientras nuestra vida se presenta como jubilosa y feliz, nos ensimismamos en esa experiencia y cuando vivimos experiencias dolorosas nos desesperamos y queremos huir de ellas.

Ante las experiencias dolorosas o amenazantes buscamos asegurarnos. Es por esa razón que el hombre ha creado la ciencia y la técnica para ayudarlo a estar seguro en un mundo amenazante. El ser humano busca un suelo seguro porque en el fondo busca eternizarse.

Sin embargo, aunque el hombre se asegure a través de la ciencia, la técnica, talismanes y demás subterfugios, subsiste la amenaza, el azar, la posibilidad del fracaso.

Aunque nos esforcemos, no podemos evitar ciertas circunstancias de la vida como la fatiga, la enfermedad, la vejez y la muerte.

Para hacerles frente recurrimos a la solidaridad humana, es decir, recurrimos a la familia, la patria, los padres y los antepasados, hermanos, amigos, etc. Sin embargo, ninguno de los recursos a los que el ser humano se ha dirigido para conseguir seguridad, realmente se la concede.

Las situaciones límites entonces, son aquellas que le enseñan al ser humano lo que es el fracaso, justamente porque son eso: límites. Son situaciones ante las que ya no podemos huir, que necesariamente tenemos que encarar o ante las cuales es necesario optar, decidir... y es en ellas donde se puede encontrar el verdadero camino hacia el ser.

Las situaciones límites nos obligan a encarar el fracaso, la vulnerabilidad, la fragilidad humana. Nos hacen encarar las amenazas sin velos, sin máscaras.

“En las situaciones límites, o bien hace su aparición la nada, o bien se hace sensible lo que realmente existe a pesar y por encima de todo aquello superficial y mundano.” (Jaspers, 2002, p. 23) Ante estas situaciones la desesperación se convierte en camino hacia el ser.

Las situaciones límites son cuatro:

- La Muerte
- La Culpa
- El Azar²
- La Enfermedad y/o sufrimiento

La Muerte es la más propia de las características humanas ya que por sí misma es un límite que además siempre nos interpela y a quien no podemos darle la espalda. La muerte evidencia que somos seres finitos por lo menos corporalmente. Lo interesante aquí es que aunque cobramos conciencia de la muerte a través de la muerte de otros o de la cercanía de la muerte propia, su aparición hace que la vida cobre sentido y valor. Esta es una de las situaciones humanas ante las que no podemos huir y que necesariamente

² En la traducción usada aparece como “el acaso” N. del. A.

tenemos que encarar. Su cercanía, nos obliga a replantearnos el rumbo y sentido de nuestra propia vida.

La Culpa. Aparece ante nuestras elecciones (culpa por lo elegido o por lo no elegido), aparece también cuando transgredimos los valores que, de manera personal hemos adoptado. La culpa evidencia que somos seres que se equivocan, que somos falibles. La culpa también nos deja muy claro el carácter excluyente de nuestras elecciones. Cuando vivimos de manera inauténtica elegimos, pero no queremos asumir la renuncia de lo no elegido. Andamos buscando las ventajas en todo sin renunciar a nada. Por ejemplo, queremos estar delgados y seguir comiendo todo lo que se nos antoja, queremos estar casados gozando de las ventajas y las libertades de ser solteros; sin embargo, la situación límite aparece cuando es necesario que elijamos.

Retomando el ejemplo de la comida, la propaganda actual nos hace creer en la ilusión de que efectivamente podemos estar delgados sin dejar de comer y esa ilusión publicitaria mantiene obesos a una gran cantidad de personas en el planeta. Sin embargo, llega un momento en el individuo ya no puede llevársela por la libre porque su sobrepeso o su deteriorada salud lo colocan en una situación límite, que lo obliga a elegir y que podría traducirse en esta sentencia: “o sigues comiendo desaforadamente y te mueres o haces algo al respecto”. Esa situación límite obliga a encarar la radicalidad de las elecciones. Obliga al ser humano a mirarse como un ser falible y le obliga a asumir su existencia de manera auténtica a través de sus elecciones.

Cuando surge una situación límite, ya no puede optar sin renuncia. Las situaciones límites lo colocan ante la necesidad de optar por algo y renunciar a otra cosa.

El azar. Se presenta en nuestra existencia como superior a nuestras fuerzas, a nuestras decisiones y nos sentimos vulnerables e impotentes frente a él.

La enfermedad y/o el sufrimiento colocan también al ser humano frente a los límites de su resistencia, de su tolerancia, de su aceptación y de su voluntad.

Las situaciones límites para Jaspers son inevitables, pero podemos transformarlas y hacer que de ser fines se constituyan en finalidades, en caminos de realización.

Las situaciones límites llevan al hombre a replantearse desde los cimientos, el sentido de su existencia.



Actividad:

Encuentra algunas situaciones límites a las que te hayas enfrentado en tu vida y escribe cómo les hiciste frente.

Escríbelas y escribe también tus reflexiones en torno a cómo cambiaron tu perspectiva de la vida, y como contribuyeron a darle sentido a tu existencia.

5.5 La trascendencia

Jaspers rechaza el camino de la religión en la búsqueda de la trascendencia debido a que considera que esta se guía por la autoridad y no por la fe y rechaza el ateísmo porque considera que la dimensión del ser en sí mismo radica en la unidad del existente con la trascendencia.

Jaspers desarrolla el concepto das Umgreifende, traducido al español como “lo abarcador” o “lo circunvalante” con lo que caracteriza a la trascendencia o Dios. “Baste decir que lo Circunvalante, concebido como el ser mismo, se llama trascendencia (Dios) y el mundo; concebido como lo que somos nosotros mismos, la vida, la conciencia en general, el espíritu y la (existencia)” (Jaspers, 2002, p. 32)

Considera que no existe posibilidad de demostrar la existencia de Dios, más allá de las demostraciones fundadas en la razón o de las demostraciones dadas por las sagradas escrituras.

“Dios es cierto no como contenido del saber, sino como presencia para la “existencia”.” (Jaspers, 2002, p. 44)

Como ya se había afirmado, a la trascendencia o Dios se accede de dos maneras: a través de símbolos o a través de las situaciones límite. Los símbolos son revelados a los

hombres a través de las sagradas escrituras y las situaciones límite nos hacen girar nuestra mirada a la trascendencia por la comprensión de nuestra vulnerabilidad.

5.6 La psicopatología de Jaspers y su aplicación a la psicoterapia.

En 1913, Jaspers publica por primera vez una obra que tituló “Psicopatología” en la que sostiene que “el estudio del ser psíquico requiere una psicología explicativa, una psicología comprensiva y una descripción de la existencia” (Jaspers, 2004 A, p. 12), con esta visión enriquece el quehacer psiquiátrico con el método fenomenológico.

En esta obra, Jaspers se propone abordar a la psicopatología como ciencia pura y a través de ella conocer el vivenciar patológico de los hombres, las causas de las que depende y las maneras como se expresa ese vivenciar patológico.

Para Jaspers, el psiquiatra “es una personalidad viviente que capta y actúa, para lo cual la ciencia es un medio auxiliar” (Jaspers, 2004 A, p. 7)

Uno de los grandes méritos de Jaspers consistió en que fue el primer psiquiatra en utilizar el método fenomenológico husserliano a los fenómenos de la vida psíquica. En su obra Psicopatología, estudia las vivencias particulares como el conjunto de la totalidad del vivenciar.

Y es justamente este viraje existencial al modelo médico psiquiátrico lo que hace tan rica la propuesta jasperiana y ofrece la oportunidad al psicoterapeuta de captar en el consultante toda la riqueza de su personalidad. Visión que va mucho más allá de ofrecer un diagnóstico y un plan de tratamiento.

La psicopatología y la psicoterapia, están obligadas a captar al ser humano como una personalidad viviente en toda su riqueza, por lo que Jaspers, siguiendo a Husserl propone un estudio de las vivencias.

5.6.1 Las vivencias.

En este apartado, Jaspers estudia la Forma y contenido de las vivencias. “Una de las manifestaciones del alma es el *vivenciar*. Se le llama así por analogía con la corriente

de la conciencia, de este proceso indivisible de la corriente que no fluye nunca del mismo modo en los incontables individuos.” (Jaspers, 2004 A, p. 63)

Recurriendo a la fenomenología Jaspers establece que en una vivencia psicopatológica existen dos elementos: la forma y el contenido.

Entonces, en cada caso, es necesario captar la forma (nóesis) de la vivencia. La forma de la vivencia se identifica, como ya habíamos visto, por un verbo en infinitivo y se refiere a una capacidad de la conciencia. Por ejemplo: el percibir

Por otro lado, el contenido de la vivencia (nóema) se identifica con un verbo en subjuntivo y se refiere a aquello que la conciencia está dirigido. Por ejemplo, percibo un paisaje de playa con todo lo que contiene.

Los contenidos son variables, mientras que las formas son mucho más estables. Es por eso que en el estudio del ser psíquico debemos estar mucho más atentos a las formas que a los contenidos y en la atención a las formas podremos delimitar más claramente las formas normales y las anormales del vivenciar. La identificación de las formas es fundamental en la psicopatología jasperiana para llevar a cabo la psicología comprensiva.

Es por eso que en psicoterapia, el psicoterapeuta está obligado a captar, en su mayor pureza la forma (figura) de la vivencia, yendo más allá del contenido (el relato del consultante).

Así, la fenomenología jasperiana consiste en la investigación de la forma de las vivencias como fenómenos subjetivos típicos sin atribuirle significados posibles. Esta precisión es importante ya que nos centra en la actitud fenomenológica indispensable para captar el fenómeno psíquico en su mayor pureza. Es por eso que la fenomenología jasperiana pone especial atención en la descripción fenomenológica:

5.6.2 La descripción fenomenológica y la psicoterapia.

Esta radica en atender a objetividades percibidas en fenómenos somáticos como palidez, rubor, temblor, sudoración, etc., así como en expresiones mímicas que pueden indicar indiferencia, entusiasmo, desconfianza, etc.

El valor de estas objetividades es que, para Jaspers son objetividades significativas de la vida psíquica del sujeto que poseen un valor incalculable en la valoración de la persona investigada.

Sin el registro de estos datos observacionales objetivos, caemos en el peligro de dar “interpretaciones” infundadas del fenómeno.

“Tratamos primeramente los *fenómenos singulares* que hay que considerar aislados, como por ejemplo, las percepciones engañosas, los estados afectivos, las excitaciones instintivas y, en segundo término, estudiamos las cualidades de los *estados de conciencia*” (Jaspers, 2004 A, p. 67)

5.6.2.1 La quíntuple exploración jasperiana como estrategia de acercamiento al consultante.

Jaspers sostiene que son cinco áreas en las que debemos recoger los datos objetivos, que designa como quíntuple exploración:

“Las potencialidades del alma, por ejemplo, las funciones de la aprehensión, las funciones de la memoria, los rendimientos del trabajo, las funciones de la inteligencia, son objetos de la *psicología de las funciones* o rendimientos.” (Jaspers, 2004 A, p. 63)

- Psicología de los rendimientos. En este momento debemos explorar:
 - A) la percepción.
 - B) la orientación.
 - C) la aprehensión
 - D) la memoria
 - E) el lenguaje
 - F) el pensamiento
 - G) el juicio

Las *manifestaciones corporales concomitantes* de la vida psíquica son objetos de la *psicología somática*.” (Jaspers, 2004 A, p. 63)

- Psicología somática. En este momento debemos explorar:
 - A) Estructura corporal
 - B) Expresión corporal
 - C) Comportamiento
 - D) Características de la vestimenta

“Las *objetividades significativas* o con sentido del alma son las perceptibilidades que, comprendidas solo como sentido, muestran su origen psíquico. Existen fundamentalmente tres tipos de hechos: comprendemos la manifestación corporal y el movimiento directamente psíquico (psicología de la expresión); comprendemos el hacer, el actuar y el conducirse en el mundo (psicología del mundo); comprendemos los productos espirituales en la obra literaria, artística, técnica (psicología de la obra).” (Jaspers, 2004 A, p. 63-64)

- Psicología de la expresión
 - A) expresión facial
 - B) expresión corporal
- Psicología del mundo (conducta)
- Psicología de la obra

Además de estas áreas a observar, es necesario recoger textualmente lo que dicen los pacientes para identificar su congruencia lógica.

5.6. 2.2 La triple investigación del vivenciar

Así, para Jaspers se debe hacer una triple investigación del vivenciar:

- Las formas
- El percibir
- El registro de lo dicho

Esta investigación exhaustiva nos dará los datos necesarios para establecer una comprensión real de la vida psíquica de los pacientes como totalidad personal.

Estas observaciones nos permitirán comparar las comprensiones reales, referidas a las comprensiones ideales que estarían contenidas en un arquetipo o modelo.

5.6.3 Formas del vivenciar:

Jaspers identifica ocho formas del vivenciar global, que son:

- La conciencia de objeto
- La conciencia de tiempo y espacio
- La conciencia corporal
- La conciencia de yo
- La conciencia de la realidad
- La conciencia autorreflexiva
- Las vivencias de afectividad
- Las vivencias impulsivas, instintivas y volitivas.

5.6.4 La comprensión empática jasperiana y la psicoterapia.

Existen básicamente dos maneras de captar el mundo: la explicación y la comprensión. La explicación da cuenta de las causas de los fenómenos del mundo. Esta forma de captar el mundo ha sido ampliamente utilizada por los paradigmas cuantitativos de explicación científica.

La comprensión, en cambio pretende ir más allá del conocimiento de las causas que generan un fenómeno pretendiendo acceder hasta la captación de los mecanismos internos que provocan un fenómeno. Esta visión ha sido impulsada por el paradigma cualitativo, al que pertenece el humanismo.

La comprensión empática propuesta por Jaspers, consiste en percibir en toda su riqueza y profundidad las vivencias de las personas acompañándolas muy cercanamente. Es el acompañamiento de una subjetividad que capta y percibe en toda su pureza la

experiencia de otra subjetividad. Aunque la comprensión empática no ofrece exactitud, es un instrumento útil para el diagnóstico y tratamiento de los padecimientos mentales.

Después de una cuidadosa reunión de datos a través de:

- La investigación de la forma de las vivencias
- La quintuple exploración y
- El registro de los contenidos transmitidos oralmente por el paciente.

En la sexta parte de Psicopatología, Jaspers expone su posición filosófica y su concepción existencial del hombre y desde esta perspectiva afirma que un individuo es una unidad infinita.

También afirma que el hombre es una posibilidad abierta “Pero el hombre no está forzado en una vía definitiva del tener-que-vivir-así, sino que es plástico y capaz de transformaciones infinitas.” (Jaspers, 2004 A, p. 839)

Para Jaspers, el hombre no sólo está en lucha con su entorno y sus posibilidades, sino que, fundamentalmente se encuentra en lucha consigo mismo. “No sólo es la síntesis forzosa de contraposiciones, como se realiza en todo lo viviente, no sólo el movimiento necesario del espíritu y como tal dialécticosintéticamente comprensible, sino una lucha radical desde sus orígenes mismos.” (Jaspers, 2004 A, p. 840)

Conclusiones:

En su obra Psicología de las representaciones del mundo desarrolla las tres dimensiones de la existencia humana:

- La orientación en el mundo como búsqueda de la realidad objetiva,
- El esclarecimiento existencial como llamada al ser auténtico y
- La Metafísica.

Para Jaspers aceptamos la revelación de la trascendencia a través de dos caminos:

- a través de Símbolos (mitos, dogmas, poesía, arte, contemplación, etc.)
- a través de las situaciones límite

Uno de los conceptos claves en la filosofía jasperiana es la comunicación.

Considera que el ser humano se afirma a través de sus elecciones, conociendo su libertad y responsabilizándose en la situación del mundo.

Las actitudes humanas que hacen posible el filosofar son:

- El asombro. Del que se deriva la pregunta y el conocimiento,
- La Duda.
- La conmoción del hombre.

Las situaciones límites son situaciones de las que no podemos salir o que no podemos alterar. Son aquellas que le enseñan al ser humano lo que es el fracaso, justamente porque son eso: límites.

Las situaciones límite son cuatro:

- La Muerte
- La Culpa
- El Azar
- La Enfermedad y/o sufrimiento

En su obra “Psicopatología” Jaspers sostiene que “el estudio del ser psíquico requiere una psicología explicativa, una psicología comprensiva y una descripción de la existencia”, con esta visión enriquece el quehacer psiquiátrico con el método fenomenológico.

En esta obra, Jaspers se propone abordar a la psicopatología como ciencia pura.

Recurriendo a la fenomenología Jaspers establece que en una vivencia psicopatológica existen dos elementos: la forma y el contenido.

La fenomenología jasperiana consiste en la investigación de la forma de las vivencias como fenómenos subjetivos típicos sin atribuirle significados posibles.

La quíntuple exploración

Jaspers sostiene que son cinco áreas en las que debemos recoger los datos objetivos:

- Psicología de los rendimientos. En este momento debemos explorar:
 - A) La percepción,
 - B) La orientación,
 - C) La aprehensión,
 - D) La memoria,
 - E) El lenguaje,
 - F) El pensamiento y
 - G) El juicio.
- Psicología somática. En este momento debemos explorar:
 - A) Estructura corporal,
 - B) Expresión corporal,
 - C) Comportamiento,
 - D) Características de la vestimenta
- Psicología de la expresión
 - A) expresión facial,
 - B) expresión corporal
- Psicología del mundo (conducta)
- Psicología de la obra

La triple investigación del vivenciar:

Así, para Jaspers se debe hacer una triple investigación del vivenciar:

- Las formas
- El percibir
- El registro de lo dicho

Las ocho formas del vivenciar global:

- La conciencia de objeto
- La conciencia de tiempo y espacio
- La conciencia corporal

- La conciencia de yo
- La conciencia de la realidad
- La conciencia autorreflexiva
- Las vivencias de afectividad
- Las vivencias impulsivas, instintivas y volitivas

Preguntas:

1. ¿Cuáles son las dimensiones fundamentales de la existencia humana?
2. ¿En qué consiste para Jaspers el nivel de ser yo mismo?
3. ¿En qué radica la importancia de la comunicación en Jaspers?
4. Explica la relación existente entre elección-libertad e historicidad
5. ¿Cuáles son las tres actitudes humanas que hacen posible el filosofar?
6. ¿Qué son las situaciones límite?
7. Explica en qué se diferencian del resto de las situaciones humanas
8. ¿Cuáles son las situaciones límite?
9. ¿Cuáles son los componentes de las vivencias y cómo se identifican?
10. ¿En qué consiste la quintuple exploración en la observación fenomenológica jasperiana?
11. ¿Cuáles son los elementos de la triple investigación de las vivencias y en qué consiste?
12. ¿En qué consiste la comprensión empática?
13. Elabora un cuadro comparativo entre la fenomenología de Husserl y la de Jaspers.

6. GABRIEL MARCEL

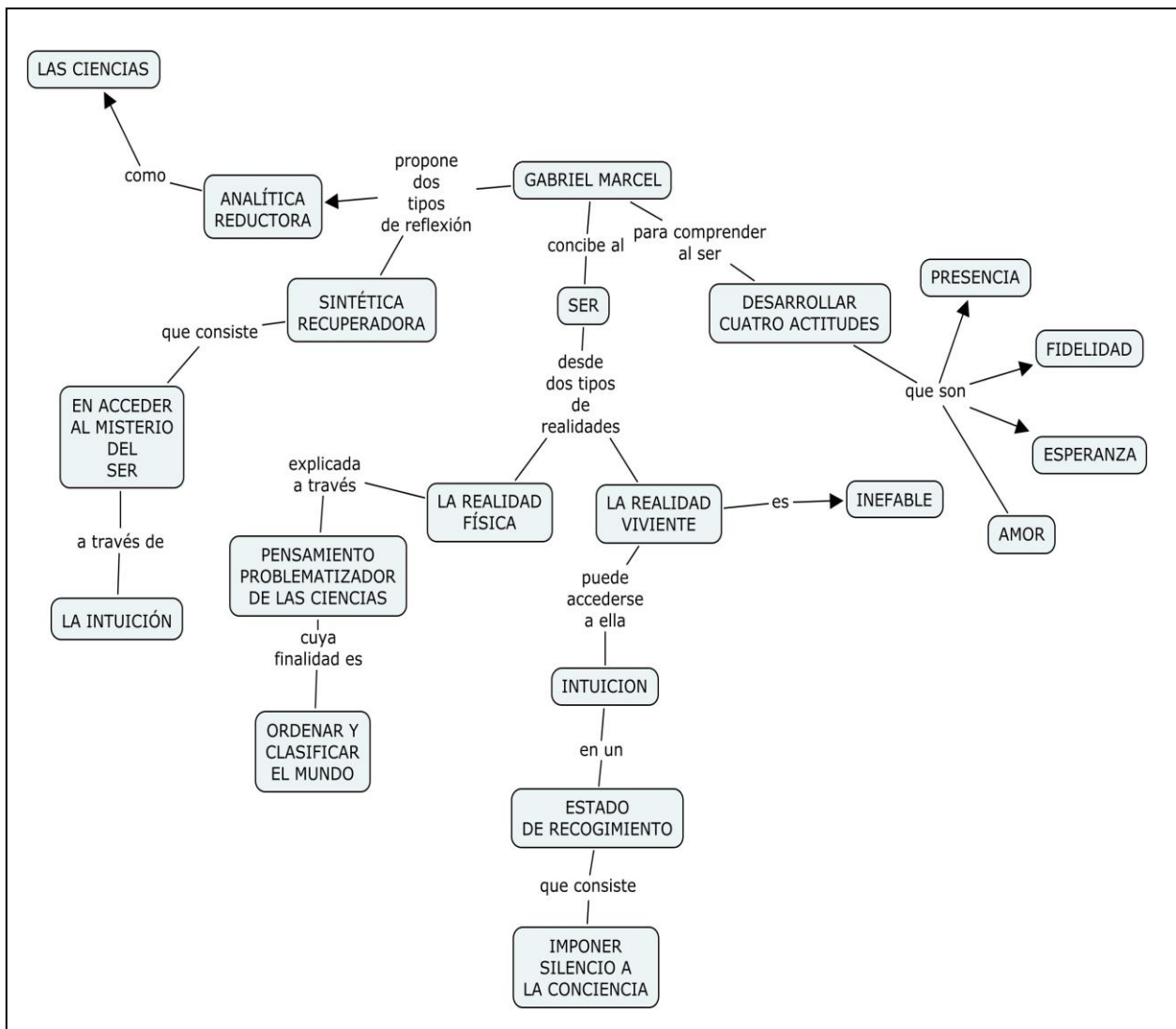
Objetivo General:

Que el alumno conozca el pensamiento existencialista de la posguerra, en su modalidad de existencialismo cristiano.

Objetivos específicos:

Que a través del pensamiento de este humanista contemporáneo, el alumno logre comprender cómo puede trascenderse la escisión de la dualidad sujeto-objeto desde la epistemología humanista.

Que analice el valor de la intuición para el humanismo.



Para Marcel, el ser es un misterio y para acceder a él, es necesario mantener un actitud de recogimiento que se consigue imponiendo silencio a la conciencia.

La filosofía de Marcel es fundamental en la visión humanista contemporánea porque nos ofrece caminos intuitivos de acceso a la realidad viviente de los seres humanos que no se consigue a través del conocimiento científico.

La filosofía de Marcel, más que ser un sistema filosófico es un llamado a retomar nuestra actitud espiritual que nos conduzca al descubrimiento de nuestro ser, al reconocimiento de la dignidad de los otros seres y la apertura a la trascendencia o ser de Dios.

Es también un llamado a permanecer en una actitud de recogimiento que nos permita acceder hacia una visión más clara de nuestra finalidad como seres humanos e impedir que nos perdamos en las seducciones del tener perdiendo nuestro sentido de enfocarnos al ser.

6.1 Su vida.



Gabriel Marcel

Nació el 7 de diciembre de 1889 en París, Francia. Perdió a su madre a los cuatro años de edad y este evento lo marcó toda su vida. La ausencia de su madre en su vida habría de ser vivida por él como una presencia que lo acompañaría toda su vida.

Su infancia se caracterizó por la soledad. Creció como hijo único y además apartado de amigos de su edad por lo que se inventaba amigos imaginarios. El pequeño Gabriel se quedó a cargo de su abuela y su tía Marguerite ambas por la línea materna de origen judío, pero apartadas de su religión, y más tarde conversas al protestantismo.

El cariño que su tía le profesaba era inmenso; sin embargo, eso la llevó a prodigarle atenciones y cuidados asfixiantes y neuróticos. Trataba de controlar toda la vida del pequeño Gabriel, a quien incluso obligaba todas las noches a hacer un examen de conciencia, en voz alta, en su presencia, no sólo de sus actos sino también de sus pensamientos. Gabriel era el centro de atención en su casa. Él mismo afirmaría que quizá su existencia necesitara un poco de sombra que le concediera un poco de paz.

Otra figura importante en la vida de Gabriel Marcel fue su padre Henri Marcel por quien tenía sentimientos ambivalentes ya que la frialdad y rigor con que se conducía, le producían temor, pero al mismo tiempo, su enorme cultura, su soltura y apostura, le provocaban una enorme admiración.

Henri Marcel, era diplomático y consejero de Estado. Durante la época que fue llamado a desempeñarse en el servicio diplomático como ministro plenipotenciario en Estocolmo, para poder llevar a toda la familia a Suecia, tuvo que casarse en un matrimonio por conveniencia con la tía Marguerite, lo que más tarde le pesaría al pequeño Gabriel, ya que durante mucho tiempo se sintió responsable del sacrificio de la tía.

Después fue nombrado director de la escuela de Bellas Artes al tiempo que atendía diversos encargos dentro del Museo y de La Biblioteca Nacional. Era agnóstico aunque apreciaba sobremanera el arte cristiano en el que introdujo al joven Marcel. Su culto padre se esmeró por educarlo en un ambiente rico en apreciación artística y literaria que también fueron preparando al futuro filósofo en su búsqueda incesante de sabiduría.

A los siete años, Gabriel escribió su primera obra literaria y se destacó en sus estudios básicos. Estudió secundaria en el Lycée Carnot de París donde aprendió a tocar el piano. Algunas obras compuestas por él fueron luego escritas por su esposa que se dedicaba a la música.

Estudió filosofía en La Sorbona de París. A través de su tesis profesional entró en contacto profundo con el Idealismo Alemán de Schelling, Fichte y Hegel aunque desde una óptica crítica.

Entre sus ilustres maestros se cuentan Charles Péguy, Jacques Maritain y Henri Bergson quien influyó notablemente en su pensamiento.

Marcel perteneció a la Société Française de Philosophie invitado por Xavier Léon quien también lo invitó a colaborar en la Revue de Métaphysique et de Morale donde publicó su primer ensayo: Les conditions dialectiques de la philosophie de l'intuition.

Entre las primeras actividades profesionales de Gabriel Marcel, destaca su trabajo docente en varios liceos como el Vendôme, el Lycée Condorcet en París, el Lycée Luis-le-Grand, el Montpellier, al tiempo que se dedicaba también a la crítica literaria, especialmente de teatro.

Asimismo se destaca como escritor dramático publicando La grâce y Le palais de sable. El advenimiento de La Primera Guerra Mundial interrumpió su labor docente y literaria y durante todo el problema bélico colaboró en La Cruz Roja en la búsqueda de militares desaparecidos.

En 1919 se casó con Jacqueline Boegner, una joven protestante, con quien se casó según los ritos protestantes a petición de su amada. Como no pudieron procrear, decidieron adoptar a un niño. Desafortunadamente su amada Jacqueline muere en 1947.

En 1929 tras largo período de inquietud religiosa, e influenciado por sus amigos, Du Bos y Mauriac, Marcel se convirtió al catolicismo. De este período de búsqueda religiosa también surge su obra Être et avoir publicado en 1935.

En 1933 adquirió un apartamento en la calle Rue de Tournon que le sirvió de residencia hasta su muerte y donde se reunía con un grupo escogido de pensadores católicos con el fin de elaborar una filosofía espiritualista cristiana.

En 1946, Sartre publicó su ensayo “El existencialismo es un humanismo” en el que afirmaba que Marcel era un “existencialista cristiano”. Aunque Marcel lo negó, este hecho dio a conocer su obra a nivel mundial.

A partir de La Segunda Guerra Mundial, la fama de Gabriel Marcel creció considerablemente, sus obras se hicieron famosas internacionalmente y recibió numerosos premios en Francia y en el extranjero.

Falleció a la edad de 84 años en su casa de París.

6.2 Su filosofía.

Gabriel Marcel recibió una enorme influencia de su maestro Henri Bergson. De manera especial impactan en su pensamiento las nociones que Bergson tenía sobre la inteligencia y la intuición.

Para Bergson el ámbito de la inteligencia es el terreno de las ciencias, el terreno de las cosas, donde la ciencia utiliza la lógica, los conceptos rígidos y las operaciones de la mente para clasificar jerarquizar y generalizar los objetos de la realidad. Es la esfera de lo quieto de lo espacial, de los objetos.

Sin embargo, para Bergson no existe únicamente la realidad estática. Existe además, lo que él llama la realidad viviente. Esta realidad, para Bergson, se manifiesta en el tiempo, en el movimiento y el pensamiento no puede aprehenderla, ya que para aprehenderla, tendría que detenerla, pararla.

La única que puede captar la realidad viviente en su movimiento en su inmediatez es la intuición. Desafortunadamente, la ciencia y la filosofía utilizan el pensamiento y no la intuición para explicar la realidad, por eso no pueden explicar la realidad viviente. Estos conceptos bergsonianos impactan en el pensamiento de Marcel aunque con matices diferentes y muy propios.

Aunque Marcel no explica qué entiende por ontología, sí establece que el ser es mucho más de lo que las explicaciones reduccionistas, objetivantes y problematizadoras que ha intentado dar de él la ciencia, e incluso las explicaciones que han intentado sistemas filosóficos rígidos tales como el idealismo alemán porque para Marcel, el ser es un misterio.

Y afirma que es un misterio porque cuánto más intentamos saber y dilucidar acerca de él, más enigmático resulta. Ya habíamos dicho que, desde la perspectiva heideggeriana el ser escapa a mi conocimiento; es decir, aunque dedicara mi vida entera al conocimiento ya no digamos del ser en general, sin atributos, sino de un ser en particular, no alcanzaríamos a agotarlo. Lo que es más, podríamos dedicar nuestra vida entera a desentrañar los misterios de un solo aspecto, de un ser en particular y no lo agotaríamos.

Por ejemplo, cuántas personas han dedicado su vida al estudio del ser humano desde el punto de vista psicológico, cuántas bibliotecas enteras se han escrito y nadie ha podido abarcar este solo aspecto. Por eso, para Marcel, el ser es un misterio. “Los misterios no son verdades que están por encima de nosotros, sino verdades que nos abarcan.” (Marcel, 2003 B, p. 131)

Es justo por esa razón que lanza su crítica contra el idealismo, sistema que conoció profundamente y a quien acusa de objetivar al ser y problematizarlo sin sentido. Esta crítica al idealismo nos permite ubicar cuál va a ser la importancia que para Marcel tiene la filosofía existencial individual que pretende comprender al ser.

Marcel distingue dos caminos a través de los cuales el ser humano puede acceder al conocimiento del ser, que son: la inteligencia y la reflexión ontológica.

Aunque reconoce el valor de la inteligencia para el estudio y ordenamiento del mundo, no deja de reconocer que desafortunadamente, la inteligencia para aprehender la realidad, precisa de objetivarla y, desde la perspectiva vertida por Marcel en “Aproximaciones sobre el misterio del ser”, objetivar es equivalente a problematizar.

Para Marcel esta visión problematizadora de la realidad es la manera cómo la ciencia, la técnica y la investigación abordan la realidad. Para esta visión, la comprensión del mundo consiste en explicarla en función de ofrecer una serie de soluciones sucesivas que van diluyendo al ser hasta reducirlo a una fórmula matemática, una cifra estadística o un conjunto de funciones biológicas, bioquímicas, físicas, etc.

Para muchos fenómenos de la realidad, este procedimiento problematizador propio de las ciencias es adecuado ya que son susceptibles de jerarquización, diferenciación y generalización. Como acabamos de ver en Bergson, este procedimiento es válido para el mundo de los objetos, de las cosas, es decir, de aquellos seres que están espacialmente ubicados en un espacio; sin embargo, existe un tipo especial de fenómeno que Marcel denomina las experiencias vivenciales del sujeto que no pueden ser tratadas como objetos generalizables.

Las experiencias vivenciales dice Marcel escapan a la actividad objetivante de la razón porque son inexplicables, incaptables y sólo pueden ser comprendidas por el sujeto.

Es así que para Marcel, el sujeto se constituye no sólo es el punto de partida en la comprensión del ser, sino también el medio y el fin ya que es precisamente la existencia concreta del sujeto lo que permite la comprensión del ser.

Es entonces que en la obra de Marcel, el concepto existencia y, en especial, existencia encarnada adquiere una importancia especial. Para él, otros sistemas filosóficos, entre ellos el idealismo alemán y el empirismo, conciben a la existencia como algo dado y acabado, en cambio para Marcel, la existencia es un quehacer y una conquista del espíritu.

Para Marcel el existente concreto tiene una importancia fundamental ya es el existente el ser que reflexiona y se cuestiona el sentido del ser. Por esa razón propone que la filosofía se constituya en un método abierto que reflexione acerca de las vivencias existenciales.

6.3 La distinción entre problema y misterio.

Esta distinción es central y fundamental en el pensamiento de este existencialista francés. Para él, el problema es una realidad dada que se presenta “ante” nosotros, en cambio, el misterio lo constituyen esas experiencias vivenciales, entre las que coloca a la fe, en las que yo me encuentro totalmente comprometido.

“Un problema es algo que encuentro, que aparece íntegramente ante mí, y que por lo mismo, puedo asediar y reducir, mientras que el misterio es algo en que yo mismo estoy comprometido y, que, como consecuencia, sólo puede pensarse como una esfera donde la distinción de lo que está en mí pierde su significado y su valor inicial” (Marcel, 2004, p. 172)



Actividad:

Encuentra experiencias de tu vida de las que has podido distanciarte sin problema. Encuentra también experiencias de tu vida en las que te has sentido profundamente comprometido (a) y de las que no has podido distanciarte tan fácilmente. Identifica qué diferencias encuentras entre ambos tipos de experiencias.

Esta distinción le permite establecer dos visiones o aproximaciones a la realidad del ser. La realidad “ante mí” y la realidad “en mí”. Desde esta perspectiva, un problema aparece “ante mí”, en cambio mis experiencias vivenciales están “en mí” y yo me encuentro totalmente comprometido/a con ellas.

En este tipo de experiencias, desaparece la dualidad sujeto-objeto. En esta esfera del misterio, Marcel coloca muchas de las experiencias que, tanto en el ámbito de la ciencia como de la filosofía han pretendido explicarlas como problemas, como son el amor, la libertad y por supuesto la fe.

Así, para Marcel existen una serie de fenómenos que pueden ser comprendidos a través de las operaciones de la inteligencia y con ayuda de las técnicas y los métodos que la ciencia propone; sin embargo, existen también otra clase de fenómenos a los que llama la realidad viviente, o experiencias vivenciales que nos permiten percatarnos claramente que el ser es un misterio y para las cuales la inteligencia no es suficiente porque el misterio del ser es inefable.

6.3.1 La intuición

Es por eso que Marcel, en consonancia con Bergson, establece que existen sectores de la experiencia que no pueden ser generalizables y a los cuales sólo es posible acceder a través de la intuición.

Marcel define la intuición como una aprehensión inmediata del ser sin mediación de la razón. Marcel afirma que la intuición aunque no recurre a la reflexión directa, sin embargo, ilumina al ser.

“Sin saber inmediatamente que la poseo, pero que se capta a través de la experiencia que se refleja y se ilumina por la misma reflexión” (Marcel, 2004, p. 172)

6.3.2 La reflexión de segundo grado.

Marcel establece que la inteligencia procede a través de un proceso de reflexión directa que se caracteriza por su tendencia al análisis, la deducción y la generalización. Sin embargo, para penetrar en el misterio ontológico de la realidad viviente y las experiencias

vivenciales, Marcel propone lo que él llama reflexión de segundo grado que consiste en una reflexión de la reflexión, en donde se pasa del pensamiento “acerca de” a un “pensamiento en la vivencia”. En palabras de Marcel consiste en pasar del pensamiento pensado al pensamiento pensante.

Esta reflexión de segundo grado sólo es posible a través de la visión de un ser encarnado en una existencia concreta y comprometido con ella. Es ese ser que no tiene “ante sí” la experiencia de su existencia, sino que vive “en” la experiencia de sus vivencias.

Para explicar esto Marcel, siguiendo a Zubiri plantea que otros sistemas filosóficos han contrapuesto el pensar y el sentir. Para Marcel, en cambio, pensar y sentir no se contraponen ya que el sentir es un modo de participación activa que nos encamina al conocimiento del ser. Así, la reflexión de segundo grado que sintetiza pensamiento y sentimiento/sensación, se convierte en una reflexión recuperadora y sintética que abarca y penetra hasta los misterios más profundos del ser.

6.4 La existencia encarnada

Para Marcel la existencia encarnada es aquella que se encuentra en situación es decir, ubicada en un tiempo y un espacio, que se encuentra comprometida a desentrañar los misterios del ser, de su propio ser.

¿Cómo es que Marcel se explica que el existente concreto deba estar enfocado a desentrañar los misterios del ser? Marcel dice que el hecho de que seamos ya implica tener en nuestra naturaleza el estar enfocados al ser.

Esto se produce sólo mediante un estado de recogimiento. Para él, el estado de recogimiento consiste en imponer silencio a la actividad objetivante de la conciencia. Sólo en este estado de recogimiento, de silencio de la conciencia, de meditación, es posible acceder a las profundidades del ser.

Y es aquí donde Marcel advierte el peligro de que el existente concreto no se encuentre encaminado o enfocado en el ser y que vire su atención hacia el tener.

Marcel dice que uno de los peligros a los que se enfrenta el existente, radica en confundir lo que significa ir al encuentro del ser con encontrarse con los objetos a través

de la posesión, del “tener para sí”. Así, el individuo perdido en el deseo de la posesión conoce la angustia ya que lo único que realmente puede tener en el sentido amplio del poseer es el propio cuerpo, nada más.

“El reducirme a mí mismo a pensamiento en general y el mundo objetivo a una serie de caracteres universales no es el camino adecuado para penetrar en la naturaleza de las cosas.” (Marcel, 2003 A, p. 72)

Esta angustia que coloca al existente en la ilusión de que en el tener se encuentra el ser le hace caer en la trampa de creer que existe posibilidad de afirmación en la posesión. De lo que no alcanza a percatarse es que queda alienado y esclavizado por sus propias posesiones.

Y es esta alienación la que favorece que sea la técnica la que tome el control de la relación, tratando al ser como una cosa y, en coincidencia con Buber, en un ello (it). Dice Marcel que el ser se siente como un indigente ante su medio biológico y busca cobijo en el tener para adquirir seguridad. Sin embargo, aunque quiera, no puede jamás tener todo lo que desea y eso le produce angustia.

A este respecto Marcel (2003 A) afirma:

“Desear es en cierto modo tener sin tener, y así se expresa esa especie de sufrimiento, de escozor que es propia del deseo y que en el fondo es la expresión de una suerte de contradicción, de fricción, en el interior de una situación insostenible. La simetría es, por lo demás absoluta entre la codicia y la angustia que experimento ante la idea de que voy a perder lo que poseo, lo que creía poseer, lo que ya no poseo.” (p. 150)

La existencia concreta consiste en la participación activa con la vida; sin embargo, el apego a las posesiones ofrecida a través de las ilusiones de la técnica, alejan al existente de la participación con el ser y abren la puerta a la angustia.

Así, la angustia se presenta cuando el existente no elige el ser, no ama la vida y no se relaciona con ella a través de cuatro vivencias existenciales fundamentales que son: presencia, esperanza, fidelidad y amor. “La caridad como presencia, como disponibilidad absoluta.” (Marcel, 2003 B, p. 65)

Cuando estas experiencias vivenciales se cierran o se anulan y el individuo se encuentra centrado en el tener, sobreviene la desesperación, que es justamente lo opuesto de la presencia, la esperanza, la fidelidad y el amor, porque la desesperación es indisposición, desesperanza... angustia. “El hombre sólo es alguien que está frente a una maquinaria impersonal.” (Marcel, 2003 A, p. 178)

En cambio, cuando en estado de recogimiento, el existente encarnado se dispone a estar en presencia total, en actitud de esperanza de fidelidad y de amor, el ser se manifiesta en toda su riqueza y su subjetividad creadora e intransferible. “Si la realidad envuelta en la adoración excluye toda captación posible del sujeto, inversamente, este nos aparece de hecho captado por una elección incomprensible que emana precisamente del trasfondo misterioso del ser.” (Marcel, 2003 A, p. 179)

Así que para Marcel, nosotros podemos acercarnos a la riqueza de la realidad viviente y las experiencias existenciales sólo en un estado de recogimiento que imponga silencio a la actividad prejuiciadora de la conciencia.

Las actitudes que deben acompañar a ese estado de recogimiento son precisamente la presencia, la fidelidad, la esperanza y el amor.

“El amor –o el respeto– a la verdad relacionado con la fidelidad. Error que consiste en tratarlo como una voluntad de acuerdo consigo misma (correlación entre el orgullo y una fidelidad que no se consagra más que a sí misma).” (Marcel, 2003 A, p. 46)

6.5 La esperanza.

Contra la angustia que genera estar situado en el ser finito alejado de la trascendencia, Marcel propone la esperanza y la identifica como el impulsor interno que le permite al existente reaccionar ante las inseguridades de la vida.

Marcel reconoce que la vida no es segura y que la muerte se presenta como producto de esa inseguridad. Ante ella dice, podemos adoptar dos posiciones: negar la existencia de la trascendencia (Dios), lo que produce angustia, o reconocer la existencia de la trascendencia y adoptar la esperanza como un camino hacia la fe.

6.6 Los obstáculos para penetrar ontológicamente en los misterios del ser.

A pesar de que Marcel sostiene que la reflexión de segundo grado requiere de una actitud de recogimiento, reconoce que para penetrar en los misterios del ser no basta con ella, ya que es necesaria una decisión libre de optar por una actitud moral de fidelidad con nuestro ser, con los demás seres y con Dios.

Es así que para Marcel existen dos actitudes morales que impiden el acceso a los misterios del ser: la superficialidad y el orgullo.

La superficialidad consiste en pretender captar la realidad viviente a través de los procesos objetivantes y problematizadores de la inteligencia racional y el orgullo consiste en negar o cerrar las puertas de la fe.

6.7 Marcel y la psicoterapia humanista.

La filosofía de Marcel es ante todo un llamado a captar el misterio del ser. Por lo tanto, es un llamado a superar la visión problematizadora de las ciencias para captar al ser en toda su inefabilidad, en toda su riqueza y en toda su profundidad.

De manera específica, en el ámbito de la psicoterapia, la filosofía de Marcel nos lleva a considerar la actitud del terapeuta, a través de la cual puede revelarse el ser del consultante en toda su riqueza.

La primera consideración que desde el punto de vista marceliano hay que tener en cuenta en la psicoterapia es que, de las experiencias que vive el consultante, aquellas que lleva a la consulta son, indudablemente las realidades “en mí”, es decir, aquellas de las cuales le resulta difícil distanciarse por lo que el acompañamiento paciente y amoroso del terapeuta son centrales para captar este tipo de realidades que Marcel denomina “vivientes”.

Entre las actitudes que debe mostrar el terapeuta frente al consultante se encuentran:

1. La presencia. La presencia es radical, absoluta. Implica estar en todo momento acompañando al consultante. En total escucha, en total apertura, en total acompañamiento.

2. La fidelidad. Radica en una escucha desprejuiciada, atenta a registrar fielmente el decir y el actuar del consultante.
3. La esperanza. Es una espera abierta, respetuosa, sin expectativas en la cual se recibe el ser del otro sin ideas preconcebidas ni prejuicios.
4. El amor. La más exigente de las actitudes que no necesita explicaciones y que simplemente radica en la más profunda admiración por el ser humano.

Estas cuatro actitudes a través de las cuales, establece Marcel que se revela el ser en todo su esplendor, son absolutamente necesarias para captar la realidad viviente que, a la postre, es la que comunican los consultantes.

Marcel nos previene de dos actitudes que pueden impedir este acercamiento genuino a otro ser humano y esas actitudes son:

- La superficialidad. Esta actitud constituye un verdadero problema en el trabajo terapéutico ya que el terapeuta debe aprender a encontrar los elementos subyacentes a cualquier narración vertida por el consultante.
- El orgullo. Que es la actitud más nociva en el proceso terapéutico y que consiste en una falsa apreciación de la problemática y la riqueza del otro.

Conclusiones:

En consonancia con Bergson, la intuición es la única que puede captar la realidad viviente en su movimiento.

Marcel distingue dos caminos a través de los cuales el ser humano puede acceder al conocimiento del ser, que son: la inteligencia y la reflexión ontológica.

La inteligencia capta la realidad objetivándola, problematizándola. Problematizar significa ofrecer soluciones sucesivas. El problema radica en que diluyen el ser. Esta visión problematizadora de la realidad es la manera cómo la ciencia, la técnica y la investigación abordan la realidad.

Existe un tipo especial de fenómeno que Marcel denomina las experiencias vivenciales del sujeto que no pueden ser tratadas como objetos generalizables. Escapan a la actividad objetivante de la razón porque son inefables.

Para Marcel el existente concreto tiene una importancia fundamental. Distingue dos realidades. La realidad “ante mí” y la realidad “en mí”. En las realidades “en mí”, desaparece la dualidad sujeto-objeto.

Marcel define la intuición como una aprehensión inmediata del ser sin mediación de la razón. Establece que la inteligencia procede a través de un proceso de reflexión directa que se caracteriza por su tendencia al análisis, la deducción y la generalización.

Marcel propone lo que él llama reflexión de segundo grado que consiste en una reflexión de la reflexión, en donde se pasa del pensamiento “acerca de” a un “pensamiento en la vivencia”. Para Marcel la existencia encarnada es aquella que se encuentra en situación es decir, ubicada en un tiempo y un espacio, que se encuentra comprometida a desentrañar los misterios del ser, de su propio ser.

El estado de recogimiento consiste en imponer silencio a la actividad objetivante de la conciencia.

Uno de los peligros a los que se enfrenta el existente, radica en confundir lo que significa ir al encuentro del ser con encontrarse con los objetos a través de la posesión, del “tener para sí”.

La angustia se presenta cuando el existente no elige el ser, no ama la vida y no se relaciona con ella a través de cuatro vivencias existenciales fundamentales que son: presencia, esperanza, fidelidad y amor.

Existen dos actitudes morales que impiden el acceso a los misterios del ser: la superficialidad y el orgullo.

Preguntas:

- ¿Cuál es el recurso para desentrañar los misterios del Ser?
- ¿Qué es la intuición?
- ¿En qué consiste la visión problematizadora de la inteligencia?
- ¿En qué consiste la reflexión de segundo grado?
- ¿Qué es la realidad viviente?
- ¿Qué ventajas tiene la reflexión de segundo grado?
- ¿Cuáles son los riesgos de confundir el Tener con el Ser?
- ¿Cuáles son las actitudes que revelan el misterio del ser?
- ¿Cuáles son los obstáculos para acceder al misterio del Ser?

7. MARTIN BUBER

Objetivo General:

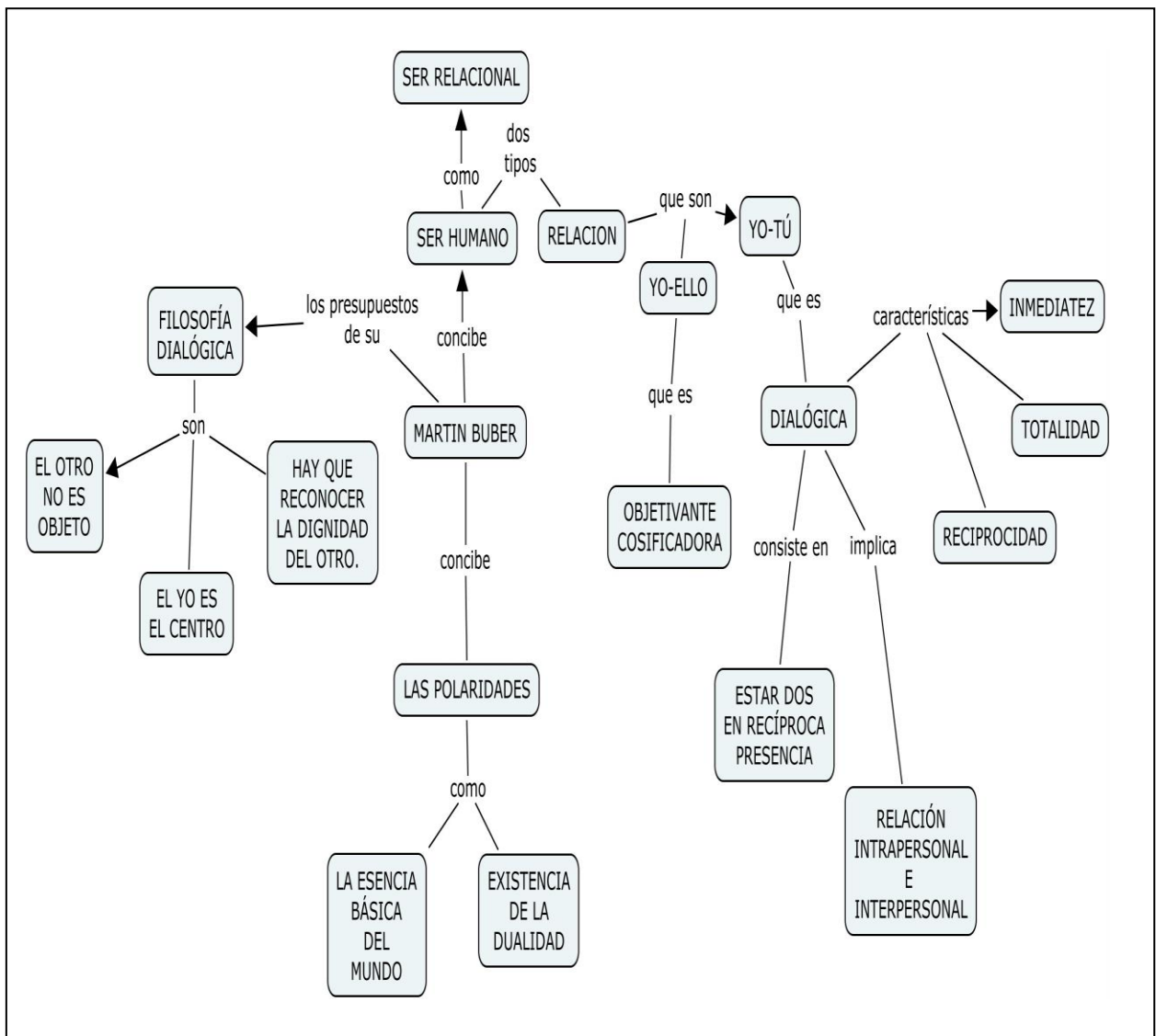
Que el alumno conozca el pensamiento existencialista judío de Martin Buber.

Objetivos específicos:

Que el alumno asimile la concepción del ser humano como ser relacional

Que el alumno distinga los modos relacionales del ser humano.

Que el alumno valore la relación yo-tú como fundamento de la forma relacional en la psicoterapia humanista.



Y es precisamente el estudio exhaustivo de la historia de la filosofía lo que va dirigiendo su pensamiento hacia el existencialismo. Por ejemplo a Aristóteles le reconoce el mérito de haber elaborado una cosmogonía, pero le critica haber planteado al hombre como una cosa entre las cosas del mundo.

Buber fue también un pensador antihegeliano ya que consideró que Hegel se perdió al haber considerado que el hombre no es más que el principio por el cual la razón del mundo llega a su autoconciencia plena.

Kierkegaard se constituye en un pensador decisivo en su vida y su pensamiento. La relación persona a persona que establece Kierkegaard entre el existente personal y el Absoluto influyen poderosamente en su pensamiento. Sin embargo, le critica el hecho de que su filosofía se disuelve en el ámbito de la religión.

Este acercamiento a la filosofía kierkegaardiana prepara el interés de este pensador judío hacia el pensamiento existencialista. Conoce profundamente el pensamiento existencialista de la posguerra; sin embargo rechaza algunos de los planteamientos de existencialistas reconocidos.

Opina respecto a Heidegger que la existencia propuesta por el pensador alemán que es una existencia monológica. Dice que el monólogo puede disfrazarse de diálogo durante un tiempo pero que tarde o temprano, le llegará la soledad.

Su influencia decisiva, vendrá de Franz Rosenzweig, filósofo y teólogo alemán de quien retoma el triángulo relacional hombre-mundo-Dios. Aunque reformula esta concepción ya que mientras Rosenzweig considera relaciones dialécticas y Buber las concibe como relaciones dialógicas.

La filosofía dialógica, aunque fue desarrollada por el pensador judío en su obra “Yo y tú”; en “¿Qué es el Hombre?”, la define como “estar-dos-en-recíproca-presencia”. (Buber, 2005, p. 151) La filosofía dialógica representa un existencialismo religioso centrado en la distinción entre las relaciones directas o mutuas y las relaciones indirectas o utilitarias. (diálogo/monólogo)

7.1 Su vida.



Martin Buber

Nació en Viena el 8 de febrero de 1878, en el seno de una familia judía. Cuando contaba con sólo 3 años, tuvo que ir a vivir a la casa de sus abuelos, debido a la separación de sus padres.

Este acontecimiento configuraría la vida de Buber en muchos sentidos. La casa de sus abuelos estaba ubicada en Lemberg, en la Galitzia austriaca, y como en la mayoría de las casas burguesas adineradas como a la que pertenecían sus abuelos, se hablaba el alemán, en las calles de Lemberg se hablaba Polaco, en su barrio judío se hablaba Yiddisch y en la sinagoga se hablaba el hebreo original. Este ambiente políglota en el que crece Martin Buber favorecerá su amor por las lenguas y su amor por el lenguaje y por los valores etimológicos y significativos de la palabra del lenguaje de los pueblos.

La relación con sus abuelos fue muy buena, aunque su abuela era una mujer más exigente que su abuelo de quien se sentía profundamente orgulloso y a quien admiraba profundamente. El abuelo era un hombre culto, preparado historiador del midrash, que es un método exegético de los textos bíblicos que hagan comprensivo La Torá.

Con su abuelo practicó fielmente las observancias religiosas del judaísmo aunque poco después de su bar-mitzwah abandona la observancia religiosa y, aunque se confesó siempre un judío creyente, no participaba en ningún servicio religioso. Según lo que el mismo Buber confiesa, incluso con la formación religiosa de sus hijos fue mucho menos dogmático que cualquier padre judío. Esta actitud, que él mismo denomina anarquismo religioso le preparará para desarrollar su concepción de Dios y la relación del hombre con Él.

Cuando tenía 14 años, regresa a la casa de su padre, Carl Buber, un burgués rico y preparado que para entonces ya había vuelto a casarse y ya tenía una nueva hija, su

hermana Nelly. La relación con el padre y con su hermana fue distante. El padre no estuvo de acuerdo con el interés de Buber en el Jasidismo y el estudio de La Cábalá.

A partir de los 18 años, abandona la casa paterna para comenzar sus estudios universitarios en Viena, Leipzig, Zürich y Berlín, donde estudió Filosofía, Historia del Arte y Psicología.

En 1899 se casa con Paula Winkler una talentosa escritora que colabora muy cercanamente con él en sus investigaciones. Fue una escritora excepcional que publicó novelas bajo el seudónimo de Georg Munk. Hasta su muerte en 1958 fue una compañera amorosa en la vida de Buber con quien pudo construir una verdadera relación “yo y tú”.

Buber fue profesor de religión y ética hebrea desde 1923 hasta 1933. De 1933 a 1938 impartió historia de las religiones en la Universidad de Frankfurt. Asimismo, en 1933, fue nombrado director de la Oficina Central para la Educación de Adultos Judíos en Alemania.

En 1938 emigró a Palestina (hoy Israel) y allí fue profesor de filosofía social en la Universidad Hebrea de Jerusalén.

En 1949 fundó el Instituto Israelí para la Educación de Adultos.

En 1958 fue editor de la Enciclopedia para la Educación israelí.

Otro de los aspectos importantes en la vida de Buber es su interés por el Jasidismo, movimiento místico al que transformó en uno de los más importantes del mundo.

Buber recibió el premio de la Paz de la Industria Alemana del Libro en 1953.

Murió el 13 de junio de 1965 en Jerusalén.

7.2 Su filosofía.

Su obra más importante es Yo y Tú, escrita en 1922, en la que establece su teoría general de diálogo. Esta situación de diálogo, Buber la entiende inicialmente en el ámbito de la religión. Toma del Jasidismo el concepto de un Tú trascendente con el que el hombre establece una relación personal. Para Buber la religión consiste en hablar con Dios, no de hablar sobre Dios.

7.3 La relación Yo y Tú

En esta Buber identifica dos tipos de relación: la relación “Yo-Tú” y la relación “Yo-ello”. La relación Yo-Tú es una relación directa y personal que respeta la alteridad del otro; en cambio, la relación Yo-ello es una relación indirecta y utilitaria en la que el otro es reducido a objeto.

Para el ser humano son necesarios los dos tipos de relación ya que el humano es un ser que no establece relación únicamente con sujetos, sino también con los objetos del mundo.

El ser humano no puede vivir sin la relación con los objetos ya que vive en un mundo de objetos. Necesita entonces del ello que le muestre las cualidades de separación, clasificación, ordenación, jerarquización, etc., y es necesario que aprenda a relacionarse con el mundo de esta manera.

Así, Buber (2005) señala:

“Podríamos calificar esta peculiaridad de la crisis contemporánea como el rezago del hombre tras sus obras. Es incapaz de dominar el mundo que ha creado, quien resulta más fuerte que él, y se le emancipa y enfrenta con una independencia elemental; como si hubiera olvidado la fórmula que podría conjurar el hechizo que desencadenó una vez. Nuestra época ha experimentado esta torpeza y fracaso del alma humana, sucesivamente, en tres campos diferentes. El primero ha sido el de la técnica. Las máquinas que se inventaron para servir al hombre en su tarea acabaron por adscribirle a su servicio; no eran ya, como las herramientas, una prolongación de su brazo, pues el hombre se convirtió en su mera prolongación, en un miembro periférico pegadizo y coadyuvante.” (p. 77)

Sin embargo la única relación genuina del ser humano es aquella que se establece de persona a persona, ya que aunque es cierto que el ser humano no puede vivir sin la relación del ello, también establecer que un hombre que sólo vive en las relaciones del ello, no es un hombre. “El hombre no puede vivir sin el ELLO. Pero quien sólo vive con el ELLO no es un hombre” (Buber, 2002, p.30)

La expresión más acabada de la relación Yo-Tú, sobre todo con el Tú eterno, trascendente que es Dios. “La tercera relación vital del hombre es con lo que, unas veces, se llama Dios, otras, lo Absoluto, otras el Misterio.” (Buber, 2005, p. 109)

La relación del “Yo-Tú” sólo es posible en el reconocimiento de la alteridad y la dignidad de la otra persona y afirma que “Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú” (Buber, 2002, p. 33)

Buber sostiene que a menudo corremos el riesgo de transformar nuestras relaciones en relaciones Yo-Ello. La relación Yo-Ello se da cuando el tú se convierte en un objeto que se utiliza. El problema de este tipo de relación, radica en que al reducir al tú a objeto, mi ser sujeto también se anula. Dice Buber que en este tipo de relación, al mirar al tú como objeto, le quito la posibilidad de la humanización a través del descubrirse como un tú, y yo me quedo sin la misma posibilidad al no mostrarme. En la unidad con los demás, surge el nosotros. El nosotros se deriva de la palabra primaria yo-tú. Dice que éstas son palabras primarias ya que expresar yo, implica necesariamente reconocer que existe un tú. Para Buber, las palabras primarias o fundamentales no significan cosas, sólo indican relaciones.

7.3.1 La realidad del Tú.

En el mundo del Tú, no existe la medida y la comparación. Aunque las experiencias del Tú no son confiables, tocan lo más profundo de ser ya que es una experiencia de presencia. Entre el yo y el tú hay reciprocidad de dones ya que cuando el Yo se entrega, el Tú se me descubre como entrega.

7.3.2 La realidad del ello.

En el mundo del ello, el mundo aparece como el conjunto de cosas ordenadas en un tiempo y un espacio. Las cosas son comparables, mensurables. A través de mi mirada, puedo captar al mundo, ordenarlo, clasificarlo. El mundo capta como exteriores las experiencias que tiene del mundo y éstas no logran modificar su interior.

7.4 El hombre como ser en relación.

Buber concibe al hombre eminentemente como un ser en relación. Y descubre tres tipos de relación:

- Nuestra vida con la naturaleza. Este tipo de relación es superficial. Yo tengo percepción de las cosas.
- Nuestra vida con los otros. Este tipo de relación está mediada por el lenguaje, podemos aceptar la dimensión del Tú.
- Nuestra relación con las formas inteligibles. Esta relación rebasa nuestra capacidad de comprensión y de expresión por lo que resulta inexplicable ya que implica la relación con un Tú trascendente aunque no lo podamos distinguir.

En este sentido, Buber, (2002) afirma:

“Tres son las esferas en que surge el mundo de la relación.

La primera es la de nuestra vida con la naturaleza. Dice Buber que en este caso la relación aparece oscuramente recíproca y la relación es en un nivel inferior al de la palabra. Las criaturas de la naturaleza (animales, vegetales, mundo mineral) están frente a nuestra presencia pero ellos no pueden llegar a un nosotros ya que el *Tú* que les dirigimos llega hasta el umbral del lenguaje.

La segunda esfera es la vida con los hombres. La relación es allí manifiesta y adopta la forma del lenguaje. Allí podemos dar y aceptar el *Tú*. Es en esta esfera donde puede desarrollarse en plenitud la relación Yo y Tú.

La tercera esfera es la comunicación con las formas inteligibles. En este caso Buber se refiere a la relación con los espíritus y con Dios, dice que este tipo de relación allí está, aunque velada ante nuestros ojos, aunque poco a poco se devela; en este caso no media el lenguaje. No hablamos directamente con las formas inteligibles pero “escuchamos” su voz. No distinguimos ningún *Tú*, pero nos sentimos llamados y respondemos, creando formas, pensando, actuando. Todo nuestro ser dice entonces la palabra primordial, aunque no podamos pronunciar *Tú* con nuestros labios.

¿Pero qué derecho tenemos de integrar lo inefable en el mundo de la palabra fundamental? “En las tres esferas, gracias a todo lo que se nos torna presente, rozamos el

ribete del *Tú* eterno, sentimos emanar un soplo que llega de *Él*; *cada Tú* invoca el *Tú* eterno, según el modo propio de cada una de las esferas.” (Buber, 2002, p. 9)

Para Buber el hombre no es sólo un ser-en-el-mundo, es fundamentalmente un ser con los otros, por eso es relacional. Este ser con los otros se realiza únicamente a partir de las demás personas ya que el yo se perfila cuando hay un tú que se lo facilita.

El hombre se torna un Yo a través del Tú: todo el esfuerzo por alcanzar el Tú, llegar a ser parte de él se convierte en un intento existencialmente imposible, pero en esa fuerza creciente se produce una ruptura y a través de ella, el Yo se encuentra en presencia de sí mismo. “El amor es la responsabilidad de un *Yo* por un *Tú*.” (Buber, 2002, p. 16) La apertura hacia el Tú es la puerta hacia el Yo, hacia el re-conocimiento y la posesión de sí.

Buber distingue dos dimensiones ontológicas en el ser humano: el individuo y la persona. El individuo se separa y se enfrenta, intenta conocerse a sí mismo. La persona en cambio, se integra y se relaciona y se muestra simplemente como ser. “El encuentro del hombre consigo mismo, sólo posible y, al mismo tiempo, inevitable, una vez acabado el reinado de la imaginación y de la ilusión” (Buber, 2005, p. 145)

Para que podamos conocer realmente al Tú, es necesario que no intentemos desarticularlo, ni analizarlo ya que el Tú es totalidad y, cuando intento analizarlo, desaparece el Tú para dar lugar al Ello. Esto se refiere a que, en la relación Yo-Tú, el respeto por tu alteridad debe ser total, cuando en la relación amorosa comienzo por comparar detalles, analizarlos, se pierde la magia de la relación, de la reciprocidad y de la complementariedad.

“Únicamente cuando el individuo reconozca al otro en toda su alteridad como se reconoce a sí mismo, como hombre, y marche desde este reconocimiento a penetrar en el otro, habrá quebrantado su soledad en un encuentro riguroso y transformador.” (Buber, 2005, p. 145)

7.4.1 La relación dialógica

En esto fundamenta Buber que la relación Yo-Tú es directa, en la que no debe interponerse ningún sistema de ideas, fines, expectativas, etc., ya que, si existe un medio,

cualesquiera que éste sea, desaparece el encuentro. La plenitud del encuentro sólo puede producirse en la inmediatez de una relación directa. “sólo entre personas auténticas se da una relación auténtica.” (Buber, 2005, p. 145)

Entonces, ¿qué es lo que sostiene una relación directa Yo-Tú? Dice Buber que lo único que media entre el Yo y el Tú es el amor, porque para este autor judío, el ser humano habita en el amor.

Así, el amor es ese sentimiento que se adhiere al ser y que, al estar colocado entre el yo y el tú, posibilita que los adjetivos y los calificativos desaparezcan y lo único que emerja sean seres determinados, liberados y únicos. De manera que eso explica cómo cuando estamos enamorados no vemos más atributos en el amado que un ser único...

7.4.1.1 Características de la relación dialógica

Buber define la relación dialógica como “estar-dos-en-recíproca presencia” (Buber, 2005, p. 151)

Por esa razón para Buber, la relación dialógica posee tres características:

- Reciprocidad
- Inmediatez
- Totalidad

Por el contrario, cuando aparece el odio, esta se presenta como una ceguera en el reconocimiento del otro. El odio, entonces es el sentimiento a través del cual el tú se torna en ello, es decir, un sentimiento a través del cual la persona se ve reducida a objeto.

La relación dialógica es eminentemente humana ya que implica libertad y elección, a este respecto Buber afirma: “Únicamente en la relación viva podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar al hombre. También el gorila es un individuo, también una termitera es una colectividad, pero el “yo” y el “tú” sólo se dan en nuestro mundo, porque existe el hombre y el yo, ciertamente, a través de la relación con el tú.” (Buber, 2005, p. 78)

Para Buber el hombre, como ser relacional atraviesa por varias etapas a lo largo de su vida. Estas etapas son:

- Vida prenatal. Donde está en total relación con su madre y con la que establece una perfecta relación Yo-Tú.
- El nacimiento. Que representa la separación con la madre y el inicio de la vida personal.
- La propia historia. Que sucede cuando entra en contacto con la luz del nuevo mundo y a partir del cual debe configurar su porvenir.
- Su desafío. Consiste en el proceso de crecimiento, hacerse persona en el encuentro con los otros, ya que para Buber el ser humano es un ser para el encuentro.

El hombre posee una historia personal que coincide con la historia de la especie, ya que ambas indican el crecimiento continuo del mundo del ello. Eso explica por qué cada una de las civilizaciones muestra un desarrollo mayor y más complejo que sus predecesoras, ya que en cada etapa de la historia, el ser humano establece un apego mayor con el ello.

7.5 El desarrollo del ello en la historia

Tres aspectos muestran el desarrollo del ello, a saber:

- Técnica
- Economía y
- Política

Con una belleza casi poética, Buber se refiere a este desarrollo del ello en su libro, ¿Qué es el hombre? Diciendo: “Nuestra época ha experimentado esta torpeza y fracaso del alma humana, sucesivamente, en tres campos diferentes.” (Buber, 2005, p. 151)

Estos tres campos a los que alude son los mencionados precedentemente. Por lo que toca a la técnica, menciona que el hombre inventó las máquinas para su servicio y las herramientas eran en un principio una prolongación de su brazo y ahora, el hombre se ha tenido que poner al servicio de la técnica y se ha convertido él en un “miembro periférico, pegadizo y coadyuvante. (Buber, 2005, p. 79)

En lo referente a la economía, Buber hace hincapié en el hecho de que la producción de bienes y servicios fue aumentando para satisfacer las necesidades de los

seres humanos; sin embargo, en esta sociedad que ha privilegiado el desarrollo del ello, la economía termina por subordinar al hombre a su servicio.

Y finalmente Buber alude a la indefensión en la que nos encontramos los seres humanos, al haber entregado toda nuestra voluntad a potencias políticas inabordables que en modo alguno están al servicio de la voluntad de los hombres a los que gobiernan, antes bien se burlan de sus propósitos y traen destrucción.

Este desarrollo del ello está movido por dos voluntades: la voluntad de aprovechamiento y la voluntad de dominar. La economía es el dominio de la voluntad de aprovechamiento y utilización y la política responde a la voluntad de dominar. Ambas, a través del Estado, hacen posible la vida colectiva, ya que si no existieran estas dos voluntades, sería imposible en el mundo del ello, la vida en común.

Así el mundo del ello es el dominio, mientras que el mundo del Tú es el mundo de la libertad. Por esa razón, el hombre es el único ser que construye su libertad y perfila su destino ya que es el único ser que, por acción del descubrimiento humano en las relaciones Yo-Tú que puede escapar de la causalidad y la fatalidad.

La historia ha optado por el desarrollo del ello, privilegiando el papel del conocimiento ordenado de las ciencias. Ha preferido el desarrollo de un mundo tematizable, organizado, comprendido y diferenciado. El hombre en la historia se ha subordinado al dominio ya sea a través de la técnica, la economía o a través de la política.

Cada día se han disuelto más las formas directas de comunicación y de encuentros humanos. Cada día el hombre pierde contacto y sentido de pertenencia a favor del progreso y el desarrollo; sin embargo, dice Buber que el precio que hemos tenido que pagar, es muy alto: hemos pagado todo el desarrollo con soledad e inseguridad de la existencia.

Por si eso fuera poco, ese ser humano que ha renunciado al encuentro directo con otros seres humanos por el progreso, se encuentra con que cada vez le es más difícil dominar el mundo que ha creado. Ha creado máquinas para dominar el mundo y, a menudo se siente también dominado por las máquinas que ha creado.

El hombre, más que ser un ente productivo, es en esencia un ser dialogal y se realiza en las relaciones. Sin embargo, desafortunadamente al fortalecer las relaciones con los objetos, aunque cada vez está más rodeado de personas, más solo se siente porque el que conviva con muchas personas, no implica que establece relaciones con ellas.

En este tipo de sociedad, el yo cada vez se diluye más y en lugar de ser un espacio de superación y promoción personal es un lugar que le llena de frustración y soledad.

Sin embargo, esta relación cosificadora, característica de la sociedad actual no es natural de la sociedad. Depende de los hombres reorientar el tipo de relación que establecemos con los demás. Podemos convertir la sociedad en una comunidad.

Aunque participemos de esta sociedad cosificadora que se fija más en la posición, en el apellido, en las posesiones, etc., de nosotros depende qué tipo de relaciones queremos establecer con los demás. Si decidimos movernos en el ámbito del ello, jamás llegaremos a la esencia de los demás como seres. “...el hombre no puede vivir sin el Ello. Pero quien sólo vive con el Ello no es un hombre.” (Buber, 2002, p. 30)

7.6 ¿Qué es el hombre?

Esta es otra de las obras centrales de Martin Buber. Fue escrita en 1938 como una introducción a la Antropología Filosófica.

En esta importante obra, establece que, para dar respuesta a esta interrogante, todas las disciplinas filosóficas se han conjuntado en búsqueda de una respuesta. Cada uno de los filósofos ha ofrecido un aporte y aunque menciona el aporte de varios filósofos como Nietzsche que concibe al hombre como voluntad de poder, se centra mucho más en el pensamiento de Heidegger.

Como ya hemos visto en el capítulo 4, Heidegger centra sus reflexiones en torno al ser. A este respecto Buber dice que si pensamiento es monologante ya que el Ser-en-el-mundo no necesita al otro en su esencia por lo que es un sistema cerrado.

Para Buber, el hombre es fundamentalmente un ser en relación. En relación con el tú o con Dios. Porque para él, lo que lo singulariza es lo que sucede entre él y otro ser.

7.6.1 El comportamiento Humano.

El comportamiento humano en su realización posee tres características:

- Orientación
- Realización
- Dirección

La Orientación se refiere a la clasificación de la experiencia en el marco del orden presente. Esto es, de todo lo que tengo posibilidad de vivir y de experimentar, en este lugar y en este tipo, yo escojo cuales quiero vivir.

La Realización se refiere a la posibilidad que tengo de hacer de mi experiencia algo especial, singular. Es decir, es la posibilidad que tengo de lograr hacer plena mi vida

La Dirección es esa tensión primigenia presente en el alma del ser humano y que la lleva a elegir entre las opciones que tiene, se refiere a mi capacidad de elegir, que contribuye también a singularizarme ya que para Buber la realización completa de un individuo está en su responsabilidad.

7.7 Las Polaridades.

Buber plantea que la dualidad es la esencia básica del mundo. Todo cuanto existe está compuesto de dualidades. Las dualidades existen porque está en la esencia del mundo que se manifiesten.

Una expresión de la dualidad es la relación Yo-Tú. En ella las dualidades se funden y se complementan; en cambio en la relación Yo-ello, las dualidades se transforman en polaridades irreconciliables.

En todos nosotros existen dualidades. Es un hecho que en todos nosotros existen aspectos buenos y aspectos malos, y para poder mantener la unidad en el ser humano, es necesario que aprenda a reconocer y aceptar esas dualidades.

Las actitudes del ello, son las que terminan por polarizar las dualidades que existen en todos los hombres, es por eso que tendemos vallas enormes entre nosotros y los demás al tratarlos como cosas que pueden ser juzgadas, clasificadas y ordenadas.

7.8 Buber y la psicoterapia humanista.

Sin duda que el pensamiento de este pensador judío cimentó fuertemente las bases de la psicoterapia humanista. F. Perls reconoce abiertamente la influencia de este filósofo en su propuesta terapéutica.

Su concepción de la relación dialógica es retomada por el iniciador de la Gestalt estableciendo así las características de la relación terapéutica que ha de ser una relación de persona a persona, con todas las características de una relación Yo-Tú. Es decir, la relación persona a persona propuesta como modelo de la relación terapéutica gestalt es, una relación equilibrada en donde se han superado los patrones paternalistas. Así en Gestalt se pugna por un equilibrio entre apoyo y frustración que lleve a ambos miembros de la relación terapéutica a crecer como personas.

De la relación Yo y Tú se desprende el principio terapéutico del “ir y venir” que consiste en estar en total presencia contigo pero también en total presencia conmigo mismo, ya que en la relación Yo y Tú, las dos dimensiones ontológicas son fundamentales.

Asimismo, la relación terapéutica tendrá las tres características de la relación dialógica, a saber: totalidad, reciprocidad e inmediatez.

Esto implica que la presencia y el acompañamiento del terapeuta a su consultante ha de ser total. Estoy contigo en total presencia, en total escucha y en total atención.

La reciprocidad se refiere al respeto absoluto por la dignidad del ser del otro, de manera tal que en la relación, ambos, terapeuta y consultante tienen el mismo status personal.

La inmediatez se refiere a la pertinencia temporal de las observaciones. Esto quiere decir que el terapeuta puede hacer una observación o proponer un ejercicio únicamente cuando en el tiempo presente es pertinente, de modo que sólo de manera inmediata.

Conclusiones:

Para Buber, el ser humano es un ser relacional. Esta situación relacional supone una situación dialogal. La situación dialogal la entiende en el ámbito de la religión y después la extiende a la relación entre las personas.

Buber identifica dos tipos de relación: la relación “Yo-Tú” y la relación “Yo-ello”. La relación Yo-Tú es una relación directa y personal que respeta la alteridad del otro; en cambio, la relación yo-ello es una relación indirecta y utilitaria en la que el otro es reducido a objeto.

Para el ser humano son necesarios los dos tipos de relación ya que el hombre no establece relación únicamente con sujetos, sino también con los objetos del mundo.

El ser humano no puede vivir sin la relación con los objetos ya que vive en un mundo de objetos.

La expresión más acabada de la relación Yo-Tú, sobre todo con el Tú eterno, es la relación con Dios.

La relación del “Yo-Tú” sólo es posible en el reconocimiento de la alteridad y la dignidad de la otra persona y afirma que “Yo llego a ser Yo en el Tú; al llegar a ser Yo, digo Tú”

La relación Yo-ello se da cuando el Tú se convierte en un objeto que se utiliza.

Los tres tipos de relación del hombre son:

- Nuestra vida con la Naturaleza.
- Nuestra vida con los otros.
- Nuestra relación con las formas inteligibles.

Buber distingue dos dimensiones ontológicas en el ser humano: el individuo y la persona.

Para conocer realmente al Tú, es necesario percibirlo en su totalidad. Esto se refiere a en la relación Yo-Tú, el respeto por tu alteridad debe ser total.

La plenitud del encuentro sólo puede producirse en la inmediatez de una relación directa.

Lo que sostiene la relación dialógica es el amor

Las características de la relación dialógica son:

- Reciprocidad
- Inmediatez
- Totalidad

El odio es la ceguera en el reconocimiento del otro.

Para Buber el hombre, como ser relacional atraviesa por varias etapas a lo largo de su vida. Estas etapas son:

- Vida prenatal.
- El nacimiento.
- La propia historia.
- Su desafío.

Tres aspectos muestran el desarrollo del ello, a saber:

- Técnica
- Economía y
- Política

Este desarrollo del ello está movido por dos voluntades: la voluntad de aprovechamiento y la voluntad de dominar.

La técnica fue creada para facilitar la supervivencia humana y ha terminado por subordinar al hombre.

La economía es el dominio de la voluntad de aprovechamiento y utilización y la política responde a la voluntad de dominar.

El mundo del ello es el dominio, mientras que el mundo del Tú es el mundo de la libertad.

La historia ha optado por el desarrollo del ello, privilegiando el papel del conocimiento ordenado de las ciencias.

Cada día se han disuelto más las formas directas de comunicación y de encuentros humanos. El precio ha sido la soledad e inseguridad de la existencia.

Podemos convertir la sociedad en una comunidad.

Para Buber, el hombre es fundamentalmente un ser en relación.

El comportamiento humano en su realización posee tres características:

- Orientación
- Realización
- Dirección

Las Polaridades.

Buber plantea que la dualidad es la esencia básica del mundo.

Preguntas:

1. ¿Qué es el ser humano para Buber?
2. ¿Cuáles son y en qué consisten los dos tipos de relación que propone Buber?
3. ¿En qué consiste el mundo del ello?
4. Explica con tus palabras las tres características del comportamiento humano
5. ¿Socialmente cómo podemos salir del mundo del ello?
6. ¿Qué son las polaridades?

Buber, Martin. (2005) ¿Qué es el hombre? (1ª. Ed. 24ª. Reimp.) México: Fondo de Cultura Económica.

8. JEAN-PAUL SARTRE

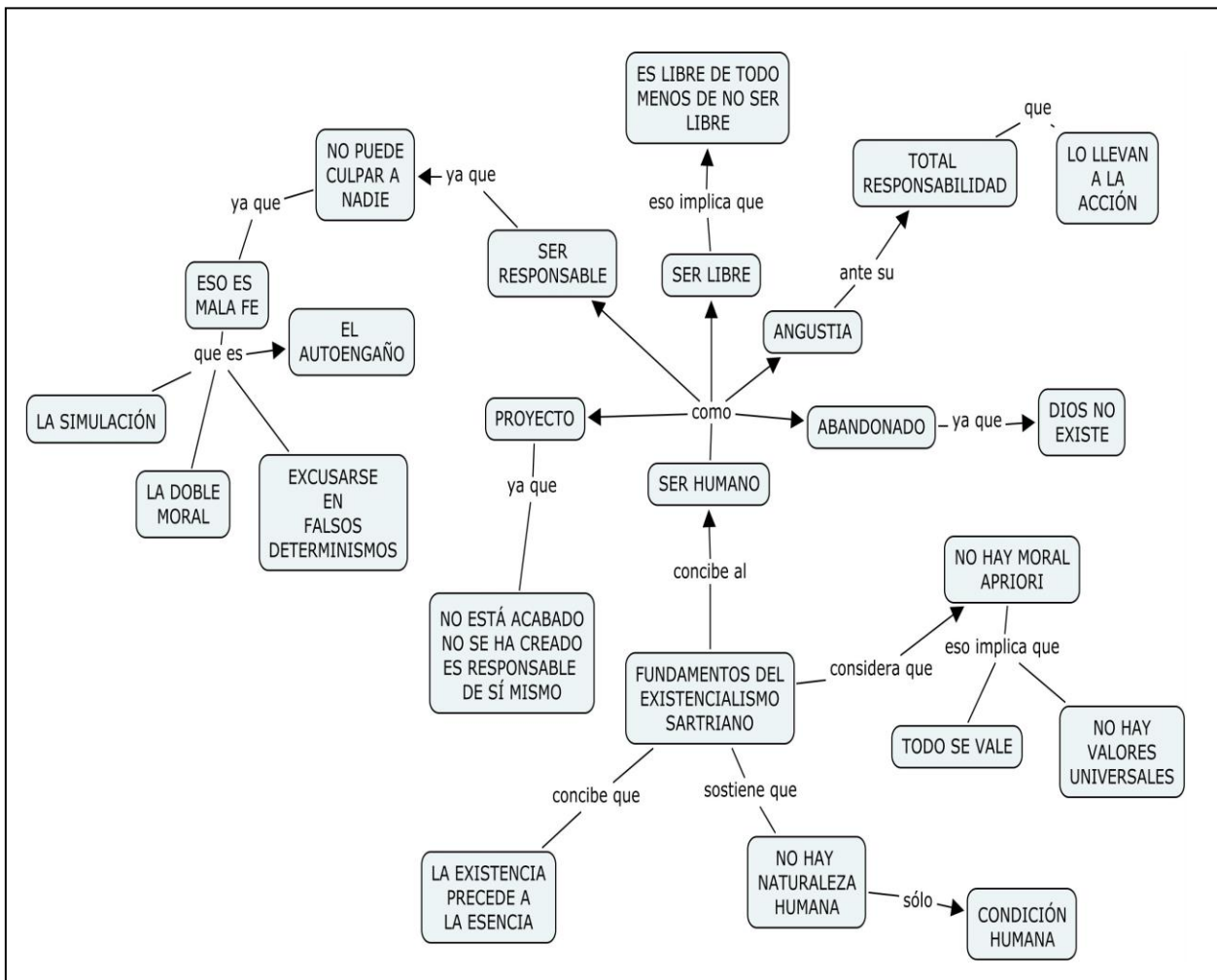
Objetivo General:

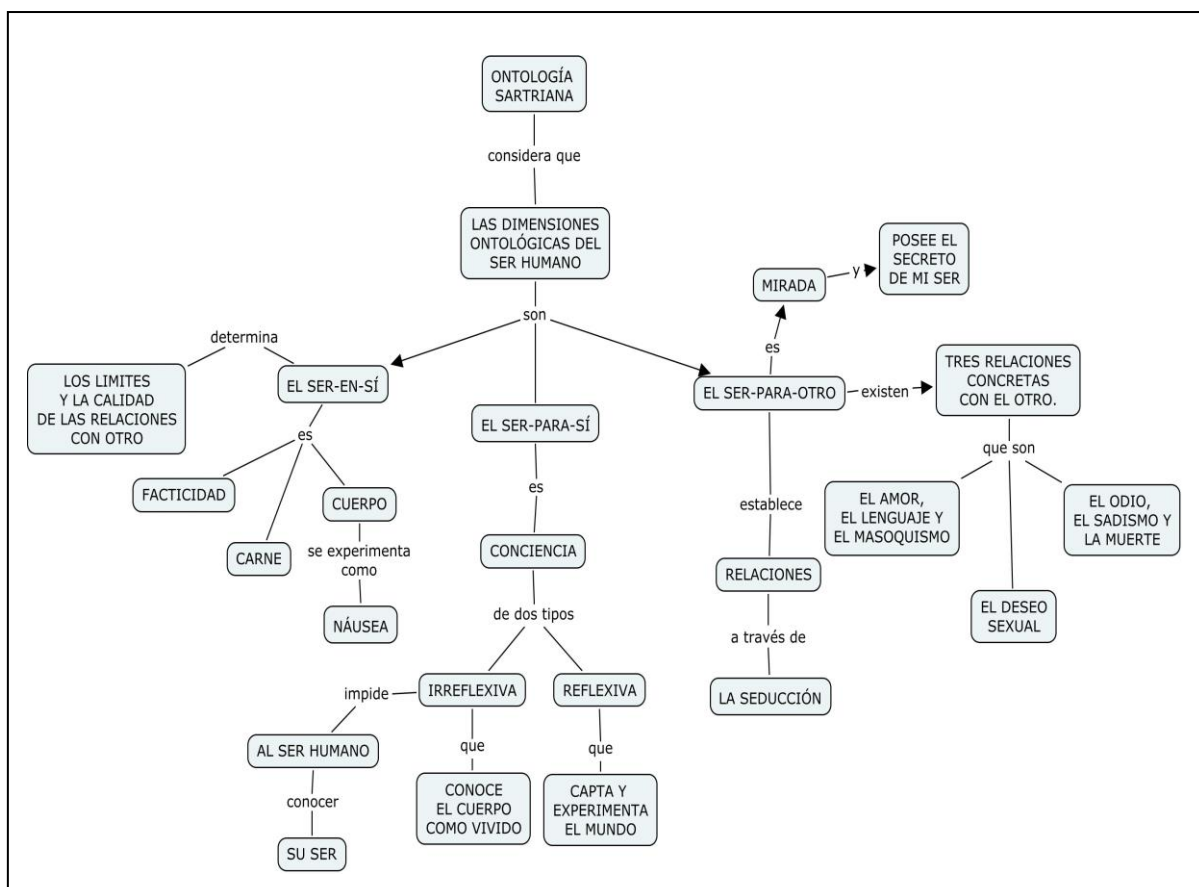
Que el alumno conozca el pensamiento existencialista ateo propuesto por Jean-Paul Sartre.

Objetivos específicos:

Que el alumno comprenda los conceptos que le dan fundamento al humanismo contemporáneo tales como la libertad, la elección, la responsabilidad y el compromiso.

Que el alumno comprenda la dinámica de las relaciones humanas desde la perspectiva del existencialista francés y que pueda integrar estos pensamientos a la realidad expresada en el espacio terapéutico.





Introducción.

La filosofía de Sartre representa la versión más completa y acabada de existencialismo. Sartre logró que en plena época de posguerra resurgiera el existencialismo e incluso se convirtiera en una moda cultural e intelectual. Es el filósofo que más explicita las estructuras del hombre y el que mejor desarrolla la problemática de las relaciones concretas con los otros.

En un ambiente de guerra y tensión mundial, transcurre la vida de Sartre y, es precisamente el impacto de las dos grandes guerras, el caldo de cultivo del vigoroso pensamiento de este filósofo francés.

Es por esa razón que el pensamiento sartriano parte de la consideración de que la existencia precede a la esencia, ya que en un mundo que se desbarata y se desmorona, en el que pierden vigencia todos los valores, lo único seguro que posee el sujeto individual, es su existencia, en tanto la posea.

A partir de esta consideración, la filosofía sartriana propone que el individuo es primero existencia y después va a definir su esencia.

8.1 Su vida.



Jean-Paul Sartre

Nació el 21 de junio de 1905 en París, en el seno de una familia burguesa; huérfano de padre –Jean Baptiste Sartre-, cuando contaba con tan sólo un año de edad, por lo que su madre Anne Marie regresó a la casa paterna. Así Jean-Paul queda a cargo de su madre y de su abuelo materno Charles Schweitzer quien lo educa con demasiadas exigencias y disciplina.

El contexto histórico en el que transcurre la vida de Jean-Paul Sartre es el de una Europa sacudida por importantes cambios. Los movimientos obreros organizados opuestos al orden burgués y en busca de un nuevo orden económico y social fueron multiplicándose en toda la geografía europea. El triunfo de la revolución Rusa de 1917, reestructura la historia del mundo e impacta directamente en la historia de Europa.

Durante este tiempo se da la Primera Guerra Mundial que tuvo como consecuencia la pérdida de la hegemonía del capitalismo europeo frente al imperialismo norteamericano y japonés.

Al término de la Segunda Guerra Mundial, Europa se encontró dividida en dos bloques: la Unión Soviética con sus repúblicas socialistas y el resto del continente, constituido por 18 Estados de economía capitalista.

La Europa occidental, destrozada por la contienda, inició su recuperación económica en los años de la posguerra con ayuda de Estados Unidos y el proceso de unificación de Europa iniciado en 1943, prosiguió durante los años 1948 y 49 y en la década de los 50's aparecieron diversas organizaciones de cooperación, especialmente en el campo militar y económico tanto en el bloque socialista como en el capitalista.

En este ambiente de guerra y tensión mundial transcurre la vida de Jean-Paul y, precisamente del impacto de las dos grandes guerras es que surge con una gran fuerza, el pensamiento de este filósofo francés a quien le toca vivir muy de cerca los estragos de los conflictos mundiales.

La influencia de la cultura alemana, sobre todo en materia de filosofía es muy importante en la Francia de su época, sobre todo la influencia de la fenomenología de Husserl, el pensamiento de Heidegger y la influencia literaria de Kafka. Sartre reconoce que la experiencia de la cultura alemana le es indispensable. Estudia con seriedad a Husserl y Heidegger y siguiendo su línea, se inicia el pensamiento sartriano con lineamientos bien definidos.

En “Las palabras”, Sartre narra los primeros años de su vida al lado de su madre a quien identifica como una mujer buena y comprensiva pero desprovista de carácter. También describe cómo fueron sus primeros años al cuidado de su abuelo Charles Schweitzer, médico, Oficial de la Marina, hombre rígido y estricto que lo introduce al mundo de la lectura.

A la edad de 4 años, aprende a leer de manera precoz, descifrando el libro “Sans Famille” de Hécator Malot. A la edad de 10 años ingresa al Liceo Henry IV, como estudiante externo. A pesar de los cuidados de su maestro M. Olliver, Sartre no hacía progresos en la escuela hasta que va adecuándose al sistema y mejoran sus notas.

En 1916 cuando contaba con 11 años, su madre contrae segundas nupcias con un ingeniero de La Marina. Su madre se muda a vivir con su nuevo esposo a un apartamento independiente y Sartre se queda a vivir con su abuelo. Este acontecimiento familiar le perturba muchísimo.

La adolescencia es la época más difícil para Sartre, principalmente a causa de las diferencias psicológicas y culturales entre él y su abuelo ya que, como narra Sartre en “Autorretrato a setenta años”, su abuelo era un hombre rígido, exigente, testarudo y estricto que lo obligaba a estudiar durante largas horas y con quien sostenía acris discusiones.

En la escuela es, por esta época, un estudiante mediocre que no se integra a sus compañeros y que ha sufrido por el matrimonio de su madre, situación que logra superar al paso del tiempo. Todavía siendo estudiante, Sartre escribe una novela “L’ange du morbide” en la que un profesor enamora morbosamente a una estudiante tuberculosa.

En 1924, aprueba el concurso de ingreso a la Escuela Normal Superior en la compañía de Paul Nizan, Raymond Aron y Daniel Lagache, entre otros. De 1924 a 1928 hace sus estudios en la Escuela Normal Superior y en 1928 empieza a estudiar filosofía.

En 1929 conoce a Simone de Beauvoir con quien compartirá tiempos y acontecimientos muy importantes en su vida, y en este mismo año, prepara con ella l’oral agrégation de filosofía³ y son los únicos que la obtienen, Sartre en primer lugar y Simone en segundo.



Simone de Beauvoir

En noviembre de 1929 comienza el servicio militar y en enero de 1930 es trasladado a Saint-Simporien. En 1931 es liberado como segunda clase. Tras obtener l’oral agrégation de filosofía, se inicia como profesor en La Havre.

En 1931 empieza un escrito “Factum sur la contingence” que después, considerablemente modificada, será “La náusea”.

En 1933 obtuvo una beca que le permitió trasladarse a Alemania y entrar en contacto con la filosofía de Husserl y Heidegger. De 1934 al 36 es profesor en La Havre, y según testimonio de uno de sus discípulos era un profesor especial que subyuga a sus alumnos por su cordialidad y su inconformismo.

En 1935 se hace adicto a la mezcalina, de lo que le resulta una depresión acompañada de alucinaciones que le dura seis meses aproximadamente. Según Simone, Sartre la sorprendió diciéndole que dentro de su ser habitaba un loco.

³ L’ Oral Agregation de Filosofía es un premio que la Sorbona de París otorgaba a sus mejores estudiantes. (N. del A.)

En 1939 publica un tratado de psicología titulado la “psique” y en marzo del mismo año, publica “La Náusea”. En ese mismo año se incorpora al Ejército Francés y en 1940 es hecho prisionero y a fines de marzo es liberado haciéndose pasar por un civil y en el verano viaja en bicicleta a la zona libre para organizar un movimiento de resistencia.

En 1943 publica “Las Moscas” y “El Ser y la Nada” que, en su momento pasa desapercibida y después se convertiría en su obra cumbre y colabora en la revista “Las letras francesas clandestinas”

En 1945 escribe los primeros capítulos de “Los caminos de la libertad” y “A puerta cerrada”, de 1947 al 69, publica varias obras de teatro. En estos años Sartre participa muy activamente en política, pero según testimonio de Simone, a partir de 1950, Sartre deja toda actividad política y relee a Marx. A partir de entonces, deja toda actividad docente para dedicarse completamente a escribir.

En 1960 publica “La crítica de la razón dialéctica” y “Las cuestiones del método”, en ellos la filosofía sartriana se expresa como mediación entre el marxismo –a la que considera la única filosofía posible en nuestra época- y el existencialismo. Esta época fue de una gran producción de Sartre. En “El autorretrato a 70 años” Sartre recuerda este tiempo como años de gran actividad en los que tenía que masticar anfetaminas –clorydran- para aumentar tres veces su ritmo de escritura y pensamiento.

En 1964 rechaza el Premio Nóbel de Literatura.

En 1968 al estallar el Mayo francés, se suma a las acciones del movimiento estudiantil. Después del fracaso de mayo, aboga por una organización política que a diferencia de los partidos comunistas no quede asfixiada por el centralismo democrático. Emprende una nueva militancia política, alineándose con organizaciones izquierdistas. El 30 de enero de 1969 muere su madre.

En 1971, publica los dos primeros capítulos de “El Idiota de la Familia” y los volúmenes VIII y IX de “Situaciones”. A partir de 1975, aproximadamente, queda completamente ciego y su salud disminuye enormemente. Para Sartre estos serán años muy difíciles ya que lo que constituyó su vida desde siempre fueron la lectura y la escritura, entonces, al verse privado de la vista, su vida se ve limitada. Afortunadamente,

durante todo ese tiempo, cuenta con la ayuda y la asistencia de Simone de Beauvoir, su compañera de toda la vida.

El 15 de abril de 1980, muere en París.

8.2 Su filosofía.

La obra sartriana es sumamente prolífica: novelas, cuentos, ensayos, obras de teatro, conferencias y textos filosóficos constituyen el legado de este extraordinario filósofo. A través de la filosofía sistemática y la literatura va perfilando su existencialismo ateo y radical.

El existencialismo sartriano despertó, desde sus orígenes las más controvertidas reacciones, desde la adhesión más fiel de miles de seguidores en todo el mundo y en todas las esferas sociales y culturales hasta la repulsa más encarnizada de múltiples detractores. Lo cierto es que el pensamiento de este notable filósofo francés ofrece una sólida propuesta del pensamiento que ha de constituir el pilar del humanismo contemporáneo.

8.3 El existencialismo es un humanismo.

El pensamiento de Sartre fue amado y reconocido por muchos y criticado y lapidado por muchos otros. De hecho, en *El Existencialismo es un Humanismo*, Sartre sale en defensa del pensamiento existencialista en general y de su pensamiento en particular y es precisamente en esta exposición que Sartre nos ofrece una síntesis de sus principales propuestas:

Comienza diciendo que para el existencialismo, la existencia precede a la esencia. Sin embargo para Sartre esta afirmación kierkegaardiana tiene connotaciones especiales: Dice Sartre que los objetos poseen primero esencia y posteriormente existencia. Es decir, primero alguien tuvo que haber ideado, y por lo tanto, determinado su esencia –es decir, su para qué- y posteriormente se habría dado su existencia, pero ya como acabada, determinada. El caso del ser humano es diferente ya que, “...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 ese ser es el hombre...” (Sartre, 2007, p. 33)

Así, para Sartre los seres humanos, nacemos como pura existencia, pura carne, pura facticidad y es a través de nuestras elecciones en nuestra existencia concreta y comprometida es que vamos eligiendo nuestra propia esencia.

Por esa razón, el existencialismo que representa, es un existencialismo ateo ya que si existiera Dios, existiría por lo menos un ser en el que descansaría la responsabilidad humana y eso es imposible ya que el hombre para Sartre es responsabilidad. Por esa misma razón no existe naturaleza humana ya que afirma: “Así pues, no hay naturaleza humana, porque no hay Dios para concebirla.” (Sartre, 2007, p. 33)

El ser humano, desde esta perspectiva, “no sólo es como se concibe sino como se quiere” (Sartre, 2007, p. 33) ya que a través de mis elecciones yo elijo el tipo de persona que yo quiero ser.

En esto se fundamenta el que para el existencialismo el hombre es un proyecto ya que nunca es lo deberá llegar a ser y, sin embargo, es plenamente responsable de sus elecciones. Para el existencialismo sartriano no existe una moral a priori. No hay normas que le dicten cómo actuar, él es quien a través de sus elecciones va configurando su propia esencia.

Sus elecciones son subjetivas; sin embargo, esto no quiere decir que pueda elegir lo que quiera y hacer lo que quiera, ya que para el existencialismo sartriano todas sus elecciones tienen un efecto en los otros. Esto hace de la moral sartriana, una moral mucho más complicada ya que no sólo soy responsable de mi mismo sino que también soy responsable de los otros. Esto nos permite entender por qué el hombre para Sartre es angustia, ya que es responsable no sólo de sí mismo sino de los demás. “Esto significa que el hombre que se compromete y se da cuenta de que es no sólo el que elige ser, sino también un legislador, que elige al mismo tiempo a sí mismo a la humanidad entera, no puede escapar al sentimiento de su total y profunda responsabilidad.” (Sartre, 2007, p. 36)

Para el existencialismo el hombre es plenamente responsable y si Dios no existe, entonces todo está permitido... Esto quiere decir que el hombre está abandonado, no tiene excusas, sólo él es responsable de su existencia.

Así para Sartre el hombre es elección y no puede no elegir. Para el existencialismo que él representa no existen valores morales universales sino personas que eligen, por lo tanto no hay valores correctos. “¿Quién puede decidir a priori? Nadie. Ninguna moral inscrita puede decirlo.” (Sartre, 2007, p. 43)

“Ninguna moral general puede indicar lo que hay que hacer.” (Sartre, 2007, p. 45)



Reflexiona:

¿Desde tu perspectiva qué implicaciones tiene el hecho de que no existan valores universales?

¿Cómo crees que puede ser aplicado este principio en el ámbito de la psicoterapia?

Sartre aborda lo que es la mala fe. Mala fe es excusarse en las pasiones, mala fe es la mentira, la simulación, excusarse en falsos determinismos. Esto quiere decir que no es válido que no me haga responsable de lo que elijo, por ejemplo si digo “no soy responsable de lo que hacía porque me dejé llevar por la ira” es para Sartre una aseveración de mala fe ya que yo soy responsable de lo que hago con mis pasiones. También dice que es de mala fe que me excuse en falsos determinismos, como el tan usado “yo así soy...”. Desde su perspectiva es mala fe porque sabemos que el hombre es sólo su proyecto, es decir no somos un producto acabado, no hay nada determinado, nada fijado. De modo que cuando digo: “Yo así soy” estoy siendo cínico porque en realidad no soy así. Así quiero ser y el escudarme en el determinismo, es una forma velada de decirte: “así soy y entonces aguántate” y eso para Sartre es una cobardía.



Reflexiona:

¿Por qué crees que es actuar de mala fe excusarnos en falsos determinismos?

¿Te has escudado en algún determinismo para no responsabilizarte?

¿Conoces alguien que lo haga?

¿Qué repercusiones tiene en su vida esta actitud?

Para Sartre la angustia existencialista lejos de llevar al ser humano al quietismo, lo impulsan a la acción de cambiar y hacerse plenamente responsable de sí mismo.

Para Sartre el hombre es libertad, sin embargo, la manera como Sartre establece esta perspectiva es diciendo que el hombre está condenado a ser libre. La libertad para Sartre no se presenta como un privilegio, ni como una conquista, se presenta como una condena ya que jamás podrá renunciar a la libertad y eso lo hace profunda y absolutamente responsable de todos sus actos y de toda su existencia.

Para Sartre no existe ningún tipo de determinismos en los que descansa ni la libertad ni la responsabilidad humana: no existe Dios, no hay destino, no hay ni siquiera naturaleza humana, lo que existen son hombres concretos que eligen. A las elecciones concretas que los hombres hacemos en un determinado momento, Sartre le llama condición humana. “Además, si es imposible encontrar en cada hombre una esencia universal que constituya la naturaleza humana, existe, sin embargo, una universalidad humana de *condición*.” (Sartre, 2007, p. 55)

Es por eso que para Sartre el hombre es compromiso, consigo mismo y con la humanidad entera ya que al comprometerse, compromete a la humanidad entera.

8. 4 El ser y la nada

El Ser y la Nada es el libro en el que Sartre desarrolla de manera más profunda y completa su pensamiento y a través de este texto, Sartre estudia la realidad humana. Él

identifica dos dimensiones ontológicas: el ser-para-sí que es el “modo de ser de la conciencia” y el ser-en-sí o “lo que es”, se refiere al reino de las cosas o a la inmanencia.

Al captar ciertas actitudes humanas, Sartre advierte que la realidad humana no adquiere su total y real significación en el ámbito del para-sí (conciencia), sino que la adquieren sólo en presencia de alguien. Es a partir de este momento que Sartre comienza a tratar un tema importantísimo para la realidad humana: las relaciones con otros y descubre una tercera dimensión ontológica del ser humano: el-Ser-para-Otro.

8.4.1 El otro.

La filosofía de la existencia reconoce que para poder lograr una real comprensión de la realidad humana, necesariamente debe explicar las estructuras del otro.

La aparición del otro es pues, la aparición en el mundo del sujeto, de un ser que es idéntico a mi mismo y sin embargo, no es yo mismo. El otro aparece como objeto, inmerso en el mundo de los objetos, pero esta es sólo una aparición primigenia ya que la existencia del otro no es una conjetura, es una realidad.

Al otro lo capto primero como objeto de conocimiento, pero a diferencia de mis demás experiencias con los objetos, este objeto se ha constituido ya en un objeto privilegiado ya que el otro en tanto que participa de los objetos como yo, posee capacidades perceptivas idénticas a las mías, por tanto, si yo soy capaz de captarlo como objeto, el otro puede hacer lo mismo conmigo, el otro en la realidad cotidiana se constituye en mirada.

La explicación de Sartre (1982) respecto al otro, la vierte de la siguiente manera:

“El otro, al contrario, se presenta, en cierto sentido, como la negación radical de mi experiencia, ya que es aquel para quien soy no sujeto sino objeto. Me esfuerzo pues, como sujeto de conocimiento por determinar como objeto al sujeto que niega mi carácter de sujeto y me determina él mismo como objeto.” (p. 350)

8.4.2 La mirada

Lo primero que comienza diciendo en este apartado Sartre es que el hombre es capaz de conocer toda la realidad, pero es incapaz de conocerse a sí mismo. No soy capaz de conocerme ni siquiera físicamente. Me conozco a través del otro. Como no me conozco, acepto que soy como el otro me ve.

La mirada del otro no me es revelada en abstracto, sino en el seno de mis propios actos, y precisamente en el seno de mis actos, me experimento como mirado y, aun más, me experimento siendo como el otro me ve. Así, una postura, un gesto, o una situación completa mía se ve de golpe como vergonzosa o absurda si es percibida así por el otro. "...la libertad del otro me es revelada a través de la inquietante indeterminación del ser que soy para él." (Sartre, 1982, p. 396)

Sartre pone ya de relieve dos actitudes fundamentales respecto al otro: una la de ser objeto, explicada por él a partir de la vergüenza, el miedo, el orgullo o la vanidad y una segunda mediante la cual se trata de actuar sobre el otro.

Sartre aclara que este ser-para-otro, será la piedra angular para el estudio de todas las relaciones humanas. Sartre determina la importancia del otro ya que yo no podré conocerme jamás como me conoce el otro, así que mi ser-para-otro lo conozco sólo a través de los demás, e inicia el estudio de esta entidad que me revela el ser-para-otro: el cuerpo.

8.4.3 El cuerpo como explicitación del para-sí.

Sartre inicia su estudio sobre el cuerpo partiendo de la consideración de que el ser-para-sí es íntegramente cuerpo e íntegramente conciencia. Esto implica que no es posible que el para-sí simplemente se encuentre unido, pegado, adherido al cuerpo; sino que el para-sí es conciencia en tanto que es cuerpo, y cuerpo en tanto en es conciencia.

A esto Sartre lo llama encarnación y significa que el cuerpo y la conciencia no están separadas sino que son totalidad. Existimos como sujetos conocidos por los otros cuerpos.

El cuerpo por lo tanto, no es el instrumento que causa mis relaciones con los otros pero sí establece sus límites y su significación. Esto quiere decir que a través de mi cuerpo yo establezco qué tan cerca o qué tan lejos quiero estar de los demás, y además establezco que tipo de relación quiero establecer con otros. Si quiero una relación más íntima, me acerco, bajo la voz, toco a la otra persona o permito que me toque, pero si quiero establecer una relación más impersonal, no me acerco.

Al abordar el problema del cuerpo, Sartre descubre la primera problematicidad que ofrece su estudio: yo no conozco mi cuerpo y la captación que tengo de él es como un objeto-utensilio que me permite Ser-en-el-mundo, además puedo tener dos percepciones de mi cuerpo; una captación interna y otra como si lo mirara desde el exterior, es por eso que Sartre al estudiar el cuerpo, establece dos planos ontológicos: como Ser-para-sí y como Ser-para-otro.

El Ser-para-sí, es para Sartre la necesidad de la conciencia de manifestarse como cuerpo. La conciencia necesita del cuerpo para manifestarse, es decir; el cuerpo ha de situarse en el mundo comprometido como cuerpo-en-medio-del-mundo, en un punto de vista.

8.4.4 El sentido

La manera como explica Sartre que la conciencia esté ubicada en un espacio y en un tiempo en un cuerpo es a través del sentido. Por mi sentido yo capto el mundo y no de una manera pasiva sino que como libertad que soy, yo elijo la perspectiva desde la cual quiero ver el mundo. Esta perspectiva que yo elijo se constituye en el centro de referencia desde el cual oriento mi Ser-en-el-mundo.

Desde esta perspectiva, mi cuerpo es necesario para mi proyecto de acción ya que el cuerpo posibilita la elección, así la conciencia necesita hacerse cuerpo para poder hacerse elección que es el fundamento de la libertad del sujeto ya “...el ser es, para nosotros, elegirnos” (Sartre, 1982, p. 351)



Reflexiona: ¿Qué es para ti elegirte?
¿Cómo te has elegido?

Existe también otra dimensión del cuerpo: el cuerpo-para-mí. Este no es el punto de vista con respecto al mundo sino el punto de vista que tengo respecto al punto de vista que elijo del mundo.

La captación de mi propio cuerpo la hago como siendo mi cuerpo un objeto del mundo. Para aclarar esto, Sartre se refiere por ejemplo al dolor y dice que cuando el dolor es localizable en algún lugar del cuerpo, se presenta como un obstáculo que detiene o perturba mi actividad. En este caso, consideramos al cuerpo como herramienta, de tal manera que, si siento incomodidad en el brazo, -localizable pero no supera mi capacidad de acción- siento la incomodidad como falla del brazo-herramienta que me permite escribir, por ejemplo, pero este objeto de conocimiento pertenece a la conciencia irreflexiva en tanto que para ella el dolor es el cuerpo, mientras que cuando el dolor se hace más grande, mi capacidad de acción aparece ya el dolor como separado del cuerpo, aunque éste lo sostenga; este nuevo conocimiento ya es producto de la reflexión concebido como mal. “el mal es algo puramente vivido; no hay distancia alguna entre la conciencia refleja y el dolor, ni entre la conciencia reflexiva y la conciencia refleja...” (Sartre, 1982, p. 500)

Otra forma que utiliza Sartre para explicar este primer plano ontológico del cuerpo es la náusea. La náusea es la captación repentina de que mi cuerpo es semejante a los objetos del mundo, ya que el cuerpo es secreciones, carne, olores, etc., y eso le produce náusea a la conciencia.

Este asco que no puedo evitar surge por las trabas que encuentra la conciencia al aparecer encarnada. Por ejemplo, el cuerpo siente hambre, sed, sueño y representa para la conciencia un límite a su pretensión de constituirse en el fundamento de su propio ser. Es el resultado de la relación de la conciencia en el en-sí. Representa el esfuerzo de la conciencia de zafarse de la contingencia de la facticidad y fundarse en sí misma.

Además de este primer momento ontológico del cuerpo, existe otro momento que es el cuerpo-para-otro.

8.4.5 El cuerpo para otro.

Captamos al otro como ser ahí, como ser-en-mi-mundo ya sea por la presencia como por la ausencia. Esto quiere decir que el otro se aparece en mi mundo en una situación concreta. El cuerpo del otro se me revela como un cuerpo en situación. Capto al cuerpo del otro a partir de la situación en la cual se mueve y lo capto en totalidad “El cuerpo es totalidad de relaciones significativas con el mundo: en este sentido, se define también por referencia al aire que respira, al agua que bebe, a la carne que come...” (Sartre, 1982, p. 512)

8.4.6 El cuerpo del otro.

Esta dimensión es aquella por la cual “existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo” (Sartre, 1982, p. 521). En esta dimensión, explica Sartre, el otro cumple por nosotros una función de que nosotros somos incapaces: vernos como somos.

En las dos anteriores dimensiones del cuerpo, habíamos visto la imposibilidad que tiene el cuerpo de captarse y de conocerse a sí mismo, pues bien, en esta tercera dimensión, el otro sí realiza por mí lo que yo jamás podré hacer: verme como soy. Luego entonces, si el otro conoce lo que soy y cómo soy, es necesario que yo le arranque ese secreto, que yo conozca lo que el otro conoce de mí.

En este momento, aparece ya como mirada, hasta que nosotros terminamos por ver nuestro cuerpo como lo ve el otro, aceptamos analógicamente ser como percibimos el cuerpo del otro.

Esta percepción se produce gracias al lenguaje, es decir, las palabras del otro me revela el ser que soy y esto no se queda en la conciencia irreflexiva sino que, a través de la reflexión, capto lo que soy para el otro.

8.5 Las relaciones concretas con el otro.

Todas las relaciones de mi ser con el otro, suponen ya de hecho las relaciones de facticidades, de objetos en medio del mundo. El cuerpo es lo que establece los límites y la

significación de mis relaciones con el otro, con mi cuerpo capto y percibo el ser objeto del otro y de la misma manera me doy cuenta de que soy captado como objeto por el otro.

El otro me conoce y, al conocerme, posee el secreto de lo que soy y mi existencia es el proyecto de arrancarle ese secreto, pero esa no será una empresa fácil, Sartre establece que surgen dos actitudes primitivas hacia el otro: trascender la trascendencia del otro o absorber en mí esa trascendencia. Es decir, puedo buscar arrancarle el secreto de mi ser respetando su libertad o convirtiéndolo en objeto.

Estas relaciones son exclusivas una de la otra, no hay dialéctica entre ellas, la muerte de una implica la adopción de la otra; aunque en tanto que una se realiza, la otra se encuentra presente porque a cada una le hace falta su contradictorio para sostenerse.

8.5.1 El amor, el lenguaje y el masoquismo.

En esta primera actitud, yo intento librarme del dominio del otro, pero el otro intenta hacer lo mismo conmigo “mientras procuro someter al otro, el otro procura someterme” (Sartre, 1982, p. 537)

Por tanto, esa primera actitud hacia el otro es siempre fuente de conflicto porque estamos en el terreno en el que dos voluntades de someter se enfrentan recíprocamente.

El otro, como habíamos visto, se constituye en mirada, el otro al mirarme, me posee, modela mi cuerpo, lo ve como yo no puedo verlo. Es aquí donde en las relaciones concretas yo puedo percibir mi incaptable ser-para-otro. El otro tiene el secreto de lo que soy, me lo ha robado, pero, por otro lado, él es el fundamento de ese ser que soy.

Aquí surge el primer problema, para ser debo elegirme, pero tanto soy responsable de mi ser por cuanto elegirse es responsabilidad, siendo esta última, elemento indispensable de toda libertad, necesaria para ser y el problema radica en que debo elegirme pero ni siquiera me conozco. Así que tengo que recuperar mi propio ser.

De tal manera que, este proyecto de relación con el otro se presenta, desde el principio con serios problemas, porque debo tener cuidado de no alterar la naturaleza del otro, ya que, de ello depende la pureza de la recuperación de mi ser, pero el otro no es un objeto pasivo e inerte y para recuperar el secreto de mi ser, debo aceptarlo como mirante.

“No dejo por eso de afirmar al otro, es decir, de negar que yo sea el otro: el otro siendo fundamento de mi ser, no podría diluirse en mí sin que mi ser-para-otro se desvaneciera.”
(Sartre, 1982, p. 538)

Si lo acepto como mirante, tengo que utilizar mi cuerpo para ser mirado por él. Sin embargo, si el otro me mira como objeto, estoy a su merced: la libertad ajena me hace ser como quiere, me da y quita valores en completa libertad, pero en tanto que esa libertad no es yo mismo, es totalmente irresponsable de mí, así que necesito que el otro me ame para que al amarme, decida responsabilizarse de mi ser.

Por eso, el amor es proyecto de cautivación de la conciencia del otro, es también proyecto de apropiación de la libertad ajena. Pero esta apropiación es una apropiación muy particular porque se trata de apropiarse de una libertad en cuanto tal, porque si el amado se somete y se pierde en el sometimiento, no tiene ningún sentido el proyecto ya que no podré fundar mi ser porque el sometimiento del otro hace correr el riesgo de que se diluya en mi ser-para-otro que se encuentra en el amado. Esto es, el otro es el espejo a través del cual yo me miro como soy; si el otro es completamente libre, puede ser que la imagen que me devuelve no sea la que quiero ver, porque no se responsabiliza de mi, porque mi existencia no le importa, pero si se somete, si abdica a su libertad, si se vuelve mi esclavo, el espejo desaparece, ya no hay posibilidad de que me mire.



Reflexiona:

¿Estas de acuerdo con Sartre de que el otro posee el secreto de mi ser?

¿Qué implicaciones tendría esta afirmación en el ámbito de la psicoterapia?

Se necesita que el otro siga siendo libre pero que yo pueda actuar sobre esa libertad. Es necesario que el otro sea libertad porque es necesario que el otro sea responsable de su ser y que en plena libertad y con responsabilidad decida amarme. Este valor sólo puede realizarlo una libertad como tal.

Pero el problema del amor no acaba en la libertad-responsabilidad-elección-voluntad, el proyecto de amor no es cualquier empresa que se contente con la libertad del otro, no. El amante desea que el otro sea libre, que en plena libertad decida amar al amante, pero que su libertad quede cautivada libremente, de tal manera que su libertad se transforme en amor, pero sin perder su libertad, por que en el amor si el otro se deja llevar por el determinismo pasional ya no podrá darme el conocimiento de mi ser y por ende, no podré fundar mi ser para-otro, por que se perdería en el sometimiento y la anulación del otro.

Es por eso que una relación en la que uno de los amantes se deja llevar por una pasión desbordante, donde pierde su voluntad y dominio resulta para el amado aburrida y absurda porque el otro esta totalmente a merced de su amante, al ya no ser creativo, imaginativo, aportativo ni crítico, lleva al amante de nuevo a la soledad. “en el amor, no deseamos en el otro ni el determinismo pasional ni una libertad fuera de alcance, sino una libertad que juegue al determinismo pasional y que quede presa de su juego...” (Sartre, 1982, p. 542)

Pero por otro lado, el otro no puede seguir siendo libertad total por que entonces no hay posible unión entre mí y el otro, y además por que así mi inseguridad respecto del ser que soy y que no fundo se acentúa por que el otro sigue siendo una libertad total y mi ser-para-otro estaría fuera de mi alcance.

En el amor, el amante quiere ser el único por el cual el amado quede presa del amor. El amante quiere representar la totalidad para el otro y para ello acepta mostrarse como objeto a los ojos del amado, pero no un objeto común, sino un objeto por el cual el otro acepte perder su libertad y encuentre su razón de ser. Esto es, es una libertad que se somete y se compromete.

De este modo, el proyecto de amar es, el proyecto de hacerse amar. Querer que el otro me ame es obligarlo a que me re-cree. Por la capacidad que el otro tiene, puede captarme como yo jamás podré ser visto. Eso me produce miedo de ser visto como un puro objeto que puede ser no sólo utilizado como una pura cosa. De allí que los amantes constantemente se pregunten ¿Qué pensará de mí?, ¿Cómo me verá ahora?, ¿Qué seré

para él?, ¿Qué dirá de mí?, etc., esta inseguridad es derivada de que no conozco mi propio ser, no sé que sorpresas me aguarda ese ser que no conozco y, que sin embargo, soy.

No sé si la imagen que me devuelva el espejo del otro sea la de un ser absurdo, vergonzoso o nauseoso, pero si logro que el otro me ame ya no tendré problema en ese sentido, por su amor, quedo protegido de ser desvalorado.

La elección constituye la naturaleza del amor: el amante debe elegirme libremente. Sin embargo, las elecciones entre los amados se dan a través de encuentros casuales, y eso hace que a menudo los amantes se sientan afligidos porque quieren que su amado haga de ellos una elección originaria. Dice Sartre que eso de decir que somos “el uno, para el otro” o “eres mi media naranja” es en realidad un paliativo para mitigar el dolor de saber que la elección que otro hace de mi es contingente y temporal.

A partir del amor puedo captar mi alienación y mi facticidad no como vergonzosa y como sufrida, sino como querida por otro, de esta forma tiene sentido que mi ser y mi cuerpo existan, este sentido encontrado a mi ser como necesario. “tal es el fondo de la alegría del amor, cuando esa alegría existe: sentirnos justificados de existir” (Sartre, 1982, p. 547)

Pero el problema es que si el amado es libre, puede elegir no amarnos y, entonces, debo seducirlo. Seducir es ponerme bajo la mirada del otro y hacerme mirar por él, esto significa correr el riesgo de ser mirado como objeto para el otro. Pero la lucha tiene que ser ahora en este plano, tengo que hacerme objeto fascinante. “el otro debe cautivarse reconociéndose como nada frente a mi plenitud absoluta de ser” (Sartre, 1982, p. 549)

Este es pues el proyecto de la seducción, por ella decido ser un ser pleno, completo, perfecto y mi empresa es lanzarme a ser reconocido como yo quiero que se me reconozca. Sin embargo, seducir al otro es un riesgo, ya que el otro decidirá si se deja cautivar por mí o no.

Básicamente yo cautivo al otro a través de mi cuerpo y a través de mi lenguaje. El lenguaje en este proyecto cumple una función muy especial ya que en la seducción no se pretende que el lenguaje dé a conocer sino dé a experimentar, esto es, que el otro me vea, me sienta, me oiga y me conciba como yo quiero que me conciba, pero dado que

desconozco muchas cosas de mi y del otro, la empresa de utilizar un lenguaje fascinante es aventurada porque todo lo que digo corre el riesgo de ser interpretado “mal” por la libertad del otro.

Sartre da dos sentidos al lenguaje: Es sagrado para quien lo utiliza y mágico para quien lo oye. Sartre dice que el problema del lenguaje es paralelo al problema del cuerpo por que yo tampoco conozco mi lenguaje.

Sin embargo Sartre aclara que el proceso de seducción no tiene que necesariamente derivar en amor, porque no sólo los amantes fascinan, un escritor, un actor, etc., puede fascinarnos pero no necesariamente debemos amarle.

En el amor en cambio, se requiere que el amado se convierta en amante porque en el fondo deseamos que el otro nos ame. Por la seducción puedo fascinar, conquistar y poseer, pero esto no es amor. El amor sólo surge cuando no se intenta conquistar la subjetividad del otro, es decir cuando se da amor sin exigir nada a cambio, pero si el amor es el proyecto de hacerse amar, ninguno de los dos puede dar ese amor que no exige compromiso. Esto dice Sartre es una remisión al infinito y este es el primer fracaso del amor.

El segundo fracaso del amor se da porque en el fondo el amor es un embaucamiento. Por la seducción el otro me ve como un objeto fascinante y queda embaucado, pero el amante puede despertar y verme como un puro objeto, el encanto cesa y el amor desaparece.

El tercer fracaso consiste en que cuando los amantes están embaucados uno por el otro, basta la mirada de un tercero para que la relación quede objetivada de golpe por el otro. Por eso es que los amantes desean la soledad para que ellos sean el único centro-referencia del mundo.

Sartre explicita en el Ser y la Nada esta triple destructividad del amor (Cfr. Sartre, 1982, p. 556):

- Es una remisión al infinito, es decir yo quiero que el otro me ame y por eso lo seduzco, pero él hace exactamente lo mismo conmigo.
- Siempre es posible el despertar del otro

- Es posible que el amor sea relativizado por un tercero o por los otros



Reflexiona:

Explica con tus propias palabras cómo concibe las relaciones de amor Sartre y explica en qué consiste la triple destructividad del amor.

Ante el fracaso del amor, surge otra tentativa, que es exactamente opuesta al proyecto del amor; esta es el masoquismo, por medio de la cual pretendo que el otro asimile mi ser-para-otro, para que el otro se haga responsable de mí y yo me libre de esa responsabilidad.

Desde esta perspectiva, acepto perderme totalmente como objeto para que el otro sea el fundamento de mí ser. El proyecto del masoquismo se convierte en el proyecto de actuar sobre el otro como objeto, de tal manera que el masoquista en su afán de hacerse reducir a objeto, tiene que utilizar a los otros como instrumentos para lograr su fin y lo que puede suceder es que queriéndose captar como objeto, lo que consiga es captar al otro como objeto

De aquí el fracaso del masoquismo, dado que aunque el masoquista pretenda perderse como objeto en el otro, entre más busque ser objeto, más cobra conciencia de su propósito y al hacerse consciente, descubre su subjetividad. Este es un momento donde Sartre pone sobre relieve que el sujeto es libre de todo, menos de no ser libre; sentencia que queda demostrada por el fracaso del masoquismo.

8.5.2 La indiferencia. El deseo sexual. El odio.

Sartre nos muestra que las relaciones concretas con el otro surgen cuando, ante la mirada del otro, pongo mi mirada y establezco una lucha de libertades.

El principal problema del amor radica en la decepción que me provoca comprobar que al querer captar la libertad del otro, me encuentro con que esa libertad, se ha desmoronado bajo mi mirada.

Esta decepción origina que busque al otro no como libertad sino como el objeto que es para mí; tratar de hacerme dueño de su libertad a través de su cuerpo.

La primera relación descrita por Sartre bajo esta actitud es la indiferencia. Esta actitud es aquella en la que, en plena libertad, elijo mirar al otro pero constituir mi subjetividad anulando la subjetividad del otro, esta es la actitud por la cual elijo ser una ceguera total ante los otros, ignorando completamente a los otros. A esta actitud Sartre la designa con el término de la indiferencia y encuentra su fracaso cuando al desaparecer el otro, ya no puedo fundar mi ser y me deja sobre relieve la necesidad de mi libertad para fundar mi propio ser.

Ante el fracaso de esta actitud trataré de utilizar y apoderarme de la libertad del otro, tratando de apoderarme de su conciencia a partir de su cuerpo: esta actitud es el deseo sexual.

Sartre inicia preguntándose si la sexualidad es una condición necesaria del para-sí-para-otro, o es una estructura contingente y para esto precisa que ser sexuado significa existir sexualmente para otro que existe sexualmente para mí.

Esta existencia sexuada del otro para mí y mi sexualidad para el otro, la capto a través del deseo. Por el deseo descubro el ser sexuado del otro a la vez que me descubro como ser sexuado. Descubro mi cuerpo como sexo; entonces para poder responder a la pregunta, es necesario precisar la naturaleza del deseo.

El deseo, es el deseo de un cuerpo que posee una conciencia en-medio-del-mundo, en situación. Es elegirse a una forma particular de existencia. Es elegirme como un ser que siente “gana” de un cuerpo pero en estado de turbación. La turbación a la que se refiere Sartre es a la situación del cuerpo en estado de excitación en la que mi conciencia esta alterada.

A ese respecto Sartre puntualiza en el Ser y la Nada (1982) lo siguiente: “Las expresiones que se emplean para designar el deseo sexual señalan suficientemente su

especificidad. Se dice que a uno lo *avasalla*, que se *apodera* de uno, que está uno *transido* de él” (p. 542)

Hace la aclaración de este estar espacial de la conciencia que acompaña a la gana es característica en el deseo porque de otra manera esta gana sería similar al hambre, a la sed o a cualquier otra gana similar; sin embargo ninguna de estas ganas turban desde el principio la naturaleza del hambriento o del sediento. Para satisfacer cualquier otra gana, basta con que me mueva hacia los satisfactores y encuentre mi satisfacción, en cambio el deseo si compromete toda mi naturaleza, me hace cómplice de mi deseo.

Por eso, desear es elegirse como deseo, consentir en el deseo y, por lo tanto, encontrarme comprometido con mi deseo, en el que mi conciencia se encuentra empastada. Sartre describe algunas de las actitudes por medio de las cuales interpretamos nuestro deseo, tales como la languidez, la pesadez, el adormecimiento, etc.

Esta elección por el deseo implica un modo diferente de existir, mediante el cual elijo no escapar a la contingencia sino vivir subordinado a ella, por lo que el deseo como se había dicho, me revela mi propio cuerpo. Mi cuerpo se revela ya no como acción o posibilidad sino como la pasión que me inunda. La conciencia se quiere cuerpo, para apropiarse del cuerpo ajeno.

El cuerpo del otro no me aparece como carne, este aparece en situación. No es pura presencia, el cuerpo del otro esta cubierto, vestido, camina, se mueve.

Para apropiarme de su cuerpo, lo hago a través de las caricias. Por eso es que la caricia no es un roce, es modelación, por la cual encarno al otro. La caricia es lo que desviste al otro de su movimiento, su ropa, etc., y lo hace ser pura carne, por lo que la caricia y el deseo no se diferencian.

En el deseo, por medio del placer el cuerpo del otro es revelado a mí y al otro como carne. El deseo pues, es la tentativa de hacerse carne para encarnar al otro; tentativa que se elige libremente y que lleva a la conciencia a un plano diferente de existir que es la existencia turbada.

Al desear sexualmente al otro altero mi propio ser, no puedo desear pasivamente al otro, me elijo como ser turbado y por tanto soy responsable de esta modificación,

cabría entonces qué es lo que busca la conciencia a través del deseo. Deseo que el otro sea para-sí carne, para que por mi carne pueda fascinarlo y desee mi carne.

Pero el deseo también está condenado al fracaso porque el deseo pertenece a la conciencia irreflexiva, del deseo se elige, se consiente y se vive pero se hace presente por el placer, este es su objetivo y su finalidad pero es también su muerte, porque el placer, en tanto que se constituye en atención al placer, es reflexivo y aquí, el goce es ya el objeto del deseo; luego entonces ya me olvido de la encarnación del otro y me concentro en mi propio goce. “en tal caso el placer de acariciar se transforma en el placer de ser acariciado.” (Sartre, 1982, p. 584)

Ante el fracaso de esta tentativa de poseer al otro como objeto surge el sadismo. En este caso, el sádico se ha desembarazado de su turbación y pretende poseer al otro sólo con pasión encarnizada. Para hacerlo él sádico utiliza la violencia y lo que busca es la humillación del otro. Sin embargo, el sádico se dará cuenta que ni humillando al otro, conseguirá actuar sobre su libertad.

Ante el fracaso de las anteriores posturas, aparece el odio, por medio del cual intento buscar la muerte del otro. El odio es la resignación ante la imposibilidad de captar la libertad del otro. Sin embargo, aunque pudiera matar al otro, su misma muerte me revelaría su existencia y además porque con su muerte o con su ausencia, se ha llevado el secreto de lo que soy. De suerte que para Sartre todas las relaciones humanas, son el intento de recuperar el ser que soy que, por la mirada se encuentra en el otro.

Todas las relaciones humanas implican conflicto porque al igual que yo, el otro es libertad. Esto pone sobre relieve que las relaciones humanas no son sencillas, todas las opciones nos llevan desde el amor hasta el odio. De hecho, así son las relaciones con los otros, incluso con aquellos que más amamos. A veces nos sentimos entusiasmados, identificados, enamorados y otras quisiéramos desaparecer al otro. “El otro es, por principio, lo incaptable, me huye cuando lo busco y me posee cuando le huyo.” (Sartre, 1982, p. 599)

Sartre no cree en relaciones humanas eternamente armónicas ni en historias de amor eterno y felicidad asegurada, Sartre nos muestra la problematicidad de las relaciones humanas que siempre nos invitan al compromiso y a la responsabilidad.

8.6 Sartre y la psicoterapia humanista.

Todo el pensamiento de este ilustre pensador francés constituye una guía y una perspectiva desde la cual debemos orientar nuestra visión en el campo humanista. De hecho, en “El existencialismo es un humanismo”, Sartre nos ofrece una síntesis de la visión del humanismo existencialista sobre el que se erige la psicoterapia humanista y que podría resumirse de la siguiente manera:

- El ser humano elige su esencia a través de una existencia responsable y comprometida.
- El ser humano es proyecto, es decir no posee ninguna determinación. Siempre podrá ser lo que elija ser, por lo que nunca está acabado.
- El ser humano es responsable de toda su existencia.
- No hay valores universales por lo que todo se vale con tal de que se responsabilice de su actuar.
- El ser humano es elección y no puede no elegir. A la ilusión de no elegir amparado en falsos determinismos Sartre le llama mala fe.

Teniendo en cuenta estos presupuestos, el terapeuta puede acompañar al consultante a vivir de una manera más congruente, más responsable y más auténtica en la que se comprometa consigo mismo.

Asimismo, la visión de Sartre de las relaciones concretas con el otro, ofrecen al campo de la psicoterapia excelentes elementos de comprensión y de juicio para entender la problematicidad de las relaciones humanas en general y de las relaciones de pareja en particular.

Conclusiones:

Para Sartre, al igual que para otros existencialistas la existencia precede a la esencia.

Nosotros a través de nuestras elecciones en nuestra existencia concreta y comprometida es que vamos eligiendo nuestra propia esencia.

El existencialismo que Sartre representa, es un existencialismo ateo.

El ser humano, desde esta perspectiva, no sólo es como se concibe sino como se quiere.

El hombre es un proyecto. Es plenamente responsable de sus elecciones. Para el existencialismo sartriano no existe una moral a priori.

El hombre está abandonado, no tiene excusas, sólo él es responsable de su existencia.

Así para Sartre el hombre es elección y no puede no elegir.

Sartre aborda lo que es la mala fe. Mala fe es excusarse en las pasiones, mala fe es la mentira, la simulación, mala fe es excusarse en determinismos.

Para Sartre la angustia existencialista lejos de llevar al ser humano al quietismo, lo impulsan a la acción de cambiar y hacerse plenamente responsable de sí mismo.

Para Sartre el hombre es libertad. Está condenado a ser libre.

Para Sartre el hombre es compromiso, consigo mismo y con la humanidad entera ya que al comprometerse, compromete a la humanidad entera.

Identifica dos dimensiones ontológicas: el ser-para-sí que es el “modo de ser de la conciencia” y el ser-en-sí o “lo que es”, se refiere al reino de las cosas o a la inmanencia y descubre una tercera dimensión ontológica del ser humano: el-ser-para-otro.

El hombre es capaz de conocer toda la realidad, pero es incapaz de conocerse a sí mismo. No soy capaz de conocerme ni siquiera físicamente. Me conozco a través del otro. Como no me conozco, acepto que soy como el otro me ve.

Sartre aclara que este ser-para-otro, será la piedra angular para el estudio de todas las relaciones humanas. Sartre determina la importancia del otro ya que yo no podré conocerme jamás como me conoce el otro.

Encarnación significa que el cuerpo y la conciencia no están separadas sino que son totalidad. El cuerpo establece los límites y significación de mis relaciones.

Sartre estudia dos planos ontológicos del cuerpo: como ser-para-sí y como ser-para-otro.

El sentido me permite captar el mundo no de una manera pasiva sino en libertad.

Existen dos maneras que tengo de relacionarme con los otros:

Respetando su libertad

Anulando su libertad y tratándolos como objeto.

En la primera modalidad las opciones son:

El amor, el lenguaje y el masoquismo.

En la segunda opción son:

El deseo sexual, el sadismo y el odio.

Preguntas:

1. Explica ¿qué significa para Sartre que la existencia preceda a la esencia?
2. ¿Por qué dice Sartre que no existe ninguna moral a priori?
3. ¿Qué es la mala fe para Sartre?
4. ¿Por qué para Sartre el hombre es proyecto?
5. ¿Cuáles son las dimensiones ontológicas del ser humano.
6. ¿Qué actitudes revelan al hombre el hecho de ser mirado por otro como objeto desde la perspectiva de Sartre
7. ¿En qué radica la importancia ontológica de las relaciones con los otros seres humanos?
8. ¿Qué es la libertad para Sartre y qué diferencia hay entre esta concepción con las concepciones anteriores?
9. ¿Qué es el cuerpo para Sartre y cual es su importancia para el ser humano?
10. ¿Cuáles son los proyectos de relación humana en el que el para sí intenta asimilar la libertad ajena?
11. ¿Cuáles son los proyectos de relación humana en el que el para sí intenta anular la libertad ajena?

Glosario de Términos:

Abstracto: Se dice de toda noción de cualidad o de relación que se considera aparte de las representaciones en que es dada. Por oposición, la representación completa, tal cual es o puede ser dada, se llama *concreta*. En un sentido más amplio, calificaremos de abstracto a cualquier contenido que sea considerado como si estuviera separado del resto de contenidos del contexto al que pertenece. De ahí que al pensamiento teórico donde predomina la interpretación abstracta de la realidad se lo haya equiparado con el pensamiento metafísico.

Ascetismo: Conjunto de procedimientos y conductas de doctrina moral que se basa en la oposición sistemática al cumplimiento de necesidades de diversa índole que dependerá, en mayor o menor medida, del grado y orientación de que se trate. En muchas tradiciones religiosas, la ascética es un modo de acceso místico.

La mayoría de los sistemas ascéticos desdeñan las necesidades fisiológicas del individuo por considerarlas de orden inferior. El fundamento de este aserto reside en la adhesión a dualismos del tipo alma-cuerpo, espíritu-materia, bien-mal.

En Occidente, las primeras doctrinas ascéticas surgieron en la antigua Grecia. Sin embargo, este tipo de prácticas ya eran milenarias en Oriente. El ascetismo alcanzó su mayor difusión al incorporarse a sistemas religiosos como el Budismo, el Cristianismo y el Islam.

Aufhebung: No tiene una traducción directa al español y tiene un triple significado: aniquilación, recuperación y superación.

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. Heidegger ha hablado de su autenticidad e inautenticidad como modos de ser básicos del Dasein (del hombre). El Dasein puede, en efecto "elegirse así mismo", es decir, "ganarse", en cuyo caso "se apropia así mismo" y se hace "auténtico". Puede también ' no elegirse a

sí mismo", es decir, "perderse"* en cuyo caso deja de apropiarse a sí mismo y se hace "inauténtico" —no llega a ser lo que es.

Dogma: Doctrina sostenida por una religión u otra organización de autoridad y que no admite réplica. La enseñanza de un dogma o de doctrinas, principios o creencias de carácter dogmático se conoce como adoctrinamiento.

En su origen el término podía significar también una norma o decreto emitido por una autoridad, o una opinión característica de una escuela filosófica. Con el crecimiento de la autoridad de la Iglesia, la palabra adquirió el que ahora es su significado principal, dogma teológico, del que derivan, por analogía, el resto de los usos habituales. Serían así dogmas no sólo las llamadas verdades de la religión católica, sino las de cualquier otra religión, o cualquier otra creencia que es proclamada verdad indiscutible.

Cogito: El existencialismo, siguiendo las huellas de la filosofía cartesiana y de la fenomenología, tiene como punto de partida la subjetividad del individuo. *La subjetividad se expresa en esta verdad: "pienso luego soy"; ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma, y a partir de ella se ha de construir la filosofía.*

Pero hay una novedad fundamental en la idea sartriana del cogito respecto de la cartesiana: la subjetividad que se alcanza no es la subjetividad individual, es la intersubjetividad; *en el cogito uno no se descubre solamente a sí mismo sino también a los otros.* En el cogito nos captamos a nosotros mismos, pero nos captamos a nosotros mismos frente al otro; dicho de otro modo: para la filosofía cartesiana lo indudable era la propia subjetividad, lo dudable lo exterior a ella, incluidas las otras subjetividades; para Sartre lo indudable es tanto la propia subjetividad como la ajena: el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos: "Por el *yo pienso*, contrariamente a la filosofía de Descartes, contrariamente a la filosofía de Kant, nos captamos a nosotros mismos frente al otro, y el otro es tan cierto para nosotros como nosotros mismos. Así, el hombre que se capta directamente por el *cogito*, descubre también a todos los otros y los descubre como la condición de su existencia. Se da cuenta de que no puede ser nada (en el sentido en que se dice que se es espiritual, o que se es malo, o que se es celoso), salvo que los otros lo reconozcan por tal. Para obtener una verdad cualquiera sobre mí, es necesario que pase

por otro. El otro es indispensable a mi existencia tanto como el conocimiento que tengo de mí mismo.

Contingente: Es todo aquello que puede ser o no-ser: un evento, un objeto, un sujeto o una acción contingente es algo que no es seguro ni necesario. Aristóteles oponía "contingente" a "necesario", noción que fue recogida en la Edad Media por Tomás de Aquino, para quien el *ens contingens* (el mundo, el ser humano) se opone al *ens necessarium* (Dios). El ser contingente es aquél que no es por sí, sino por otro. Así pues, puede ser y no ser, no es necesario que sea. Éste no es el caso de Dios, cuya existencia para Tomás de Aquino es necesaria: Dios no puede no existir, dado que es el Ser necesario.

Posteriormente, Leibniz usó la distinción entre contingente y necesario para mostrar la diferencia entre verdades de hecho (referidas a asuntos que pueden ser o no ser) y verdades de razón (que son necesarias).

De ahí que las proposiciones o enunciados contingentes puedan ser verdaderos o puedan ser falsos. Un enunciado contingente no necesita ser verdadero ni necesita ser falso. La negación de un enunciado contingente, no supone caer en contradicción. En cambio la negación de un enunciado necesario es contradictoria.

Cuerpo: El cuerpo puede ser, ciertamente, "objetivado", convertido en objeto de conocimiento científico. Pero entonces no es ya propiamente "mi cuerpo" (no es el cuerpo de "nadie"). Es una simple muestra. Pues el cuerpo, el "propio cuerpo", no es un objeto (Merleau Ponty). En general podemos decir que casi todos los pensadores existencialistas (Marcel, Sartre, M. Ponty, etc.), tienen enunciados muy semejantes a los mencionados, respecto a la noción del "cuerpo". Sartre en el "Ser y la Nada" le dedica todo un capítulo a esta cuestión. Marcel, asimismo, nos habla del "cuerpo" en el Diario Metafísico y en El misterio del Ser. Merleau Ponty hace lo mismo en la Fenomenología de la percepción.

Devenir: Categoría filosófica que expresa la variabilidad sustancial de las cosas y de los fenómenos, su ininterrumpida transformación en otra cosa. El representante clásico de la concepción del devenir fue Heráclito, quien formuló su concepción de la realidad

mediante la expresión «todo fluye». La categoría de devenir está orgánicamente relacionada con la concepción dialéctica del mundo: en su base se encuentra la idea de que cualquier cosa, cualquier fenómeno, constituye una unidad de contrarios, del ser y el no ser; es incompatible con la concepción metafísica del origen y del desarrollo como un simple aumento o una simple disminución cuantitativos. Hegel desarrolló circunstanciadamente el contenido dialéctico de la categoría de devenir; en su filosofía, dicha categoría se presenta en calidad de «verdad primera», que constituye el «elemento» de todo el ulterior desarrollo de las determinaciones lógicas de la idea, (de las categorías). El devenir como unidad del ser y de la nada expresa la forma abstracta universal de la aparición, de la generación y de la existencia de todas las cosas y fenómenos: no existe nada «que no constituya una situación intermedia entre el ser y la nada» (Hegel). Lenin, en «Cuadernos filosóficos» subrayó el importante significado de la tesis aducida por Hegel.

Dialéctica: (gr. ???????????????? lat. *Dialectica*) en la historia de la filosofía, este término, derivado de diálogo, no tiene una significación unívoca, de modo que pueda ser determinado de una manera definitiva. Una de sus acepciones, como síntesis de los opuestos nacida de la doctrina hegeliana y que consiste en 1) la posición de un concepto (tesis); 2) en la supresión de este concepto como algo “finito” y en el paso de su opuesto (antítesis) y 3) en la síntesis de las dos posiciones precedentes, síntesis que conserva lo que hay de afirmativo en su solución y en su tránsito. Desde el punto de vista hegeliano, toda la realidad se mueve o deviene dialécticamente a través de un movimiento que se conoce como *Aufhebung*.

Eidético: Propio de la esencia, a las ideas o lo relacionado con ellas; se opone a lo fáctico, a lo sensible.

Ente: Han sido varios los filósofos actuales los que más han insistido en la necesidad de deshacer los equívocos en los que se ha incurrido al tratar la doctrina tradicional del ente. Heidegger se ha destacado entre tales filósofos al manifestar que la cuestión del Ser y la del ente no son iguales: la primera es ontológica; la segunda óntica.

El ser es previo a los entes. Que sea tal ser y cómo pueda lograrse —si puede lograrse— un acceso a él, es la gran cuestión que Heidegger se ha propuesto desentrañar, sin que, al parecer, lo haya logrado.

Esencia: El problema de la esencia ha sido con frecuencia al problema de la predicación. Desde luego no todos los predicados son esenciales. Decir "Pedro es un buen estudiante" no es enunciar la esencia de Pedro, pues "es un buen estudiante" puede ser predicado accidental de Pedro. Decir "Pedro es un hombre" expresa al ser esencial de Pedro. Pero expresa así mismo el ser esencial de Pedro, Juan, Antonio, etc. Ahora bien, en vista de la dificultad de encontrar definiciones esenciales para individuos, se ha tendido a reservar las definiciones esenciales para una clase de individuo. Por ejemplo decir "El hombre es un animal racional" ha sido considerado como una definición esencial (necesaria y suficiente), pues se expresa el género próximo y la diferencia específica, de modo que no puede confundirse el hombre con, ninguna otra clase de individuos.

Especulación.- (del latín *specular*, *-ari*, "observar", "investigar" o "escudriñar") designa varias prácticas relativas a la inferencia sin bases empíricas inmediatas:

En filosofía, es la solución de contradicciones o antinomias aparentemente insalvables del pensamiento sobre el objeto mediante la reflexión dialéctica desde un punto de vista más elevado.

Existencia: El vocablo "existencia" significa "lo que está ahí", lo que "está fuera". De un modo general el término "existencia" puede referirse a cualquier entidad; puede hablarse de existencia real e ideal, de existencia física y matemática, así, la existencia es para Kierkegaard ante todo el existente, el existente humano. Se trata de aquel cuyo "ser" consiste en la subjetividad, es decir, en la pura libertad de "elección". Existir significa para Kierkegaard tomar una "decisión última" con respecto a la absoluta trascendencia divina. Hay en Kierkegaard un "primado de la existencia", y, en términos tradicionales, "un primado de la existencia sobre la esencia". Heidegger emplea el término "Dasein" que se traduce a veces por "existencia", pero, que, como indica el autor, no significa existencia, en el sentido tradicional". La existencia (con mayúscula)

en Heidegger, no es algo que ya es, ó es dado; es un poder-ser. La existencia es el ser del hombre.

Inefable: Que no se puede expresar con palabras

Intencionalidad: El vocablo "intención", "intentio" expresa la acción y efecto de tender — tendere— hacia algo. Así lo encontramos en Sto. Tomás. Franz Brentano recogió la significación escolástica del "intentio" que había sido crecientemente olvidada. Tras un periodo de ocaso» Brentano hizo, de la noción de intencionalidad un concepto central de su psicología. Según Brentano, los actos psíquicos poseen —a diferencia de los fenómenos físicos— una intencionalidad es decir, se refieren a un objeto o lo mientan.

Libertad: He aquí, a modo de ejemplos, algunos modos como se ha entendido el concepto de libertad: como posibilidad de autodeterminación; como posibilidad de elección; como acto voluntario; como espontaneidad; como margen de indetermenación. La mayor parte de las cuestiones acerca de la libertad humana en sentido cristiano fueron debatidas y dilucidadas por San Agustín. Durante el siglo XIX abundaron los debates en torno a la noción de libertad y especialmente en torno a si el hombre es, o puede ser, libre tanto respecto a los fenómenos de la naturaleza como respecto a la sociedad. Para Sartre, la libertad es, integral, porque compromete al hombre mismo en tanto que ser distinto de todos los entes. Así, la libertad existe, en tanto que "actuamos como somos y en tanto que nuestros actos contribuyen a hacernos". Materialismo. — En rigor, el materialismo —llámese "epicureismo", "corporatismo" o de cualquier otro modo— es una doctrina muy antigua. Las filosofías de Demócrito, Epicuro y, en general, de los atomistas son calificadas de "materialistas". Sin embargo, el materialismo de Leucipo, Demócrito o Epicuro es distinto del llamado "materialismo" (y a veces más propiamente "corporalismo") de los estoicos, del materialismo mecanicista de Hobbes, del materialismo de Haeckel, etc. En la consideración de la historia se llama materialismo, —materialismo histórico— a la doctrina sustentada por Marx y Engels, según la cual no es el espíritu, como en Hegel el que determina la historia, sino que toda la vida espiritual es una superestructura de la estructura fundamental representada por las relaciones de producción.

Metafísica: La palabra "metafísica" debe su origen a una denominación especial en la clasificación de las obras de Aristóteles hecha por Andrónico de Rodas en el siglo I. Como los libros tratan de la filosofía primera (así le llamaba Aristóteles) fueron colocados en la edición de las obras del estagirita detrás de los libros de la física, se llamó a los primeros Metafísica, es decir, "los que están detrás de la física". Esta designación cuyo primitivo sentido parece ser puramente clasificador, tuvo posteriormente un significado más profundo, pues con los estudios que son objeto de la "filosofía primera" se constituye un saber que pretende penetrar en lo -que está situado más allá o detrás del ser físico en cuanto tal. Durante la época moderna se mantuvieron muy diversas opiniones acerca de la metafísica, incluyendo la de que no es una ciencia ni podrá serlo nunca.

Para Descartes, la metafísica es aquella que trata de cuestiones como la existencia de Dios y la distinción real entre el alma y el cuerpo del hombre. Existencialismo, bergsonismo, actualísimo y otras muchas corrientes de nuestro siglo son o de carácter declaradamente metafísico o reconocen que lo que se hace en filosofía primariamente es un pensar de algún modo metafísico. En cambio, otras corrientes contemporáneas se han opuesto decididamente a la metafísica, considerándola como una pseudociencia. Tal sucede con algunos pragmatistas, con los marxistas y en particular con los positivistas lógicos. (Círculo de Viena).

Ontología: (del griego *ὄν*) genitivo del participio del verbo *εἶναι*, ser, estar y *λόγος*, ciencia, estudio, teoría) es una disciplina que se suele identificar con la *Metafísica general* o bien indica una de las ramas de ésta que estudia lo que es en tanto que es y existe. Por ello es llamada *la teoría del ser*, es decir, el estudio de todo lo que es: qué es, cómo es y cómo es posible. La ontología se ocupa de la definición del ser y de establecer las categorías fundamentales o modos generales de ser de las cosas a partir del estudio de sus propiedades.

Por ello, trata de describir o proponer las categorías y relaciones básicas del ser o la existencia para definir las entidades y de qué tipo son. Las entidades comprenden los objetos, las personas, los conceptos, las ideas, las cosas, etc. En cierto modo, reflexiona sobre las concepciones de la realidad, sus relaciones y características.

Paradigma: Es —desde fines de la década de 1960— un modelo o patrón en cualquier disciplina científica u otro contexto epistemológico. El concepto fue originalmente específico de la gramática; en 1900 el diccionario Merriam-Webster definía su uso solamente en tal contexto, o en retórica para referirse a una parábola o a una fábula. En lingüística, Ferdinand de Saussure ha usado **paradigma** para referirse a una clase de elementos con similitudes.

Proyecto: La noción de proyecto ha adquirido importancia en varias filosofías contemporáneas. Tal sucede en Heidegger (Ser y Tiempo). El proyecto no es aquí simplemente un plan, por la sencilla razón de que no se trata de planear, disponer o proyectar lo que se va a hacer. Se trata más bien de proyectarse a sí mismo, o, si se quiere, de planearse a sí mismo. Por eso puede hablar, para referirse al Dasein (hombre) de un "ser como proyecto". En otros términos, más que de vivir proyectándose se trata de vivir como proyecto.

Psicologismo: Término utilizado con un marcado carácter reductivo del pensar filosófico a una sola de sus disciplinas: la Psicología; tendencia a hacer predominar el punto de vista psicológico sobre el punto de vista específico de cualquier otro estudio (particularmente de la teoría del conocimiento o de la lógica).

El psicologismo no es más que una variante o forma del positivismo; y son variedades del psicologismo las que realizan una reducción a la Psicología de las ciencias normativas de la Lógica, de la Teoría del conocimiento o de la Ética.

El psicologismo ha sido duramente criticado desde sus comienzos, como es lógico. Ya Kant, en la *Lógica*, había señalado el absurdo de identificar la Lógica con la Psicología, o de considerar o suponer principios psicológicos en la Lógica. Husserl se plantea el problema del psicologismo al examinar las relaciones de la Lógica con la Psicología: «Hay una dirección, precisamente la dominante en nuestro tiempo, que tiene pronta la respuesta a las cuestiones formuladas y dice: los fundamentos teóricos esenciales de la Lógica residen en la Psicología, a cuya esfera pertenecen por su contenido teórico las proposiciones que dan a la Lógica su sello característico» (*Investigaciones lógicas*, 1,81-

82). Husserl muestra cómo las tesis psicologistas presentan un gran vacío que se encuentra en el nivel de coparticipación, en la fundamentación de la Lógica y en el nivel del fundamento esencial de la misma.

La invalidez del psicologismo es fundamentalmente la misma que la del relativismo. Los errores del psicologismo aparecen claros desde dos ángulos: desde sus consecuencias y desde sus prejuicios.

Ser: Con la "filosofía primera", Aristóteles inició la discusión en torno al problema de Ser. Heidegger ha considerado que el problema del Ser es el problema central de la filosofía. El contraste entre el ser y la nada ha sido interpretado a veces como un contraste entre el ser y el no ser. En tal caso, uno es simplemente la negación del otro. A veces, empero, la nada ha sido entendida como fundamento del ser, por lo cual la oposición de negación resulta tan patente. Algunos filósofos, como Parménides, manifiestan que es lo mismo el ser que el pensar. El contraste entre el ser y el devenir tiene lugar cuando este último es concebido a la vez como una envoltura, y hasta una apariencia del ser. A veces el contraste se desvanece por la declaración de que el devenir es el ser (Heráclito).

Situación: La noción de situación está íntimamente emparentada con la filosofía de la existencia. Kierkegaard había elaborado ya, en efecto, una filosofía "situacionista" en la cual el hombre aparece, en tanto que existente, como un "ser en situación". Esta situación puede ser auténtica —como ocurre con la actitud "ética" o "decisionista"— o puede ser inauténtica —como es el caso de la actitud "estética" o "contemplativa". Para Jaspers, hay situaciones simples y situaciones límites. Estas últimas son las que constituyen la existencia misma: el hecho de que ella viva en situación, de que no pueda vivir sin lucha ni dolor, de que deba asumir responsabilidades últimas, de que deba morir, son ejemplos característicos de este tipo de situaciones. El "estar-en-el-mundo" de Heidegger, puede considerarse así mismo como ejemplo de un ser en situación. Como dice Zubiri, "la situación no es algo añadido al hombre y a las cosas, sino la radical condición para que pueda haber cosas para el hombre, y para que aquellas descubran a éste en sus potencias y le ofrezcan sus posibilidades". Una distinción entre situación y circunstancias, a veces

consideradas como equivalentes, se hace, imprescindible. De ahí que, como precisa Julián Marías, el término "situación" aluda a una realidad más restringida —y a la vez más precisa— que la circunstancia.

Trascendencia: Trascendencia: El término ha sido utilizado con dos significados diferentes para indicar: 1) el estado o la condición del principio divino o del ser que está fuera de toda cosa o experiencia humana; 2) El acto por el cual el hombre, como ente del mundo, se distingue de los otros entes u objetos y se reconoce como sí mismo; el que va más allá.

(Trascendente, trascender). Uno de los significados de "trascender" es el espacial. Según ello, "trascender" significa "ir de un lugar a otro, atravesando o traspasando un límite". La realidad que traspasa el límite es llamada "trascendente" y la acción y efecto de traspasar, es la "trascendencia". Fundamental es la noción de trascendencia de Heidegger, y ello por lo menos en dos sentidos: en el "estar-más allá-de-sí" del Dasein (del hombre) y en el ser en cuanto "ontológicamente diferente" del ente

.**Voluntad:** La relación entre voluntad y deseo fue ya tratada a fondo dentro de la filosofía antigua, especialmente en Platón y Aristóteles. El primero advertía ya que mientras el deseo pertenece al orden de lo sensible, la voluntad, en cambio, pertenece al orden del intelecto. En cuanto a Aristóteles, señalaba explícitamente que sí bien deseo y voluntad son, por igual, motores, la voluntad es de índole racional. La voluntad desempeña un papel fundamental en las doctrinas de Shopenhauer y Nietzsche. Para este último, la voluntad es primariamente "voluntad de poder" ("voluntad de dominio"), y constituye la base de la nueva tabla de valores en la cual alcanza la vida el rango supremo.

Bibliografía:

Ferrater, Mora. José (1988 A). Diccionario de filosofía. (4 volúmenes) Madrid. Alianza.
Ferrater, Mora. José (1988 B). Diccionario abreviado de filosofía. (2 volúmenes) Madrid. Alianza.
Abbagnano, Nicola. (1998). Diccionario de filosofía. (3ª. Ed.) México: Fondo de Cultura Económica.
Sartre, J-P: (2007) El existencialismo es un humanismo. (1ª. Ed. 12ª. Reimp.) México: Quinto Sol.