

CAPÍTULO 3

EL CONCEPTO DE SER HUMANO DE LOS FILÓSOFOS EXISTENCIALISTAS Y LAS RELACIONES DE GÉNERO EN EL SIGLO XX

A continuación presentaré las ideas sobre el ser humano de los que a mi modo de ver son los más representativos filósofos del movimiento existencialista. Este movimiento filosófico, conocido en la actualidad como existencialismo, surge como una profunda reacción contra el proceso paulatino de disolución de la persona que se había llevado a cabo a lo largo de los cien años anteriores a su aparición, con el desarrollo de la ciencia, la tecnología y la consecuente y creciente industrialización del mundo (Salama y Villareal, 1992).

Efectivamente, desde el nacimiento del racionalismo cartesiano, hasta el idealismo de Hegel, encontramos una peligrosa reducción del espíritu, de la realidad y del mundo, a los principios de la razón. En oposición directa, el movimiento existencial plantea que las cosas no deben ser explicadas sino vividas, así intenta recuperar la experiencia concreta como centro de la atención filosófica y humana.

Existir es, para el existencialismo, una experiencia de vida, única y subjetiva, por lo que no se puede universalizar al individuo mediante la razón sino singularizarlo mediante su existencia. Así, la filosofía existencial se yergue como una fuerte protesta ante la desindividualización y la despersonalización de la persona, proceso que se expresa en varios planos del quehacer humano. En el plano filosófico, por ejemplo, el Materialismo Mecanicista consideraba al ser humano como un simple resultado de las fuerzas de la materia, sin iniciativa; mientras que en el idealismo hegeliano el ser humano se disolvía ante el Espíritu Absoluto.

En el plano socio-político, el proceso de despersonalización, se llevó a cabo en los totalitarismos políticos, como el comunismo y el fascismo, al reducir al individuo a una pieza anónima de la gigantesca maquinaria del estado; mientras que en los países capitalistas democráticos, la sociedad de consumo lanzaba su propiedad sobre el individuo que quedaba alienado ante la tecnología de automatización y al promover el tener, en lugar del ser (Fromm, 1987; Salama, 1996).

3.1. ¿QUÉ ES EL EXISTENCIALISMO?

El existencialismo, es una corriente filosófica que reacciona frente al racionalismo exacerbado del programa filosófico de Hegel, revistiendo varios significados y orientaciones; también representa, un movimiento socio-cultural originado a partir de las transformaciones sociales de los siglos XIX y XX, que expresa la crisis de nuestra época; pero, además, un complejo fenómeno ideológico, cuyas manifestaciones se hacen sentir no sólo en los campos de la filosofía y el arte, sino también en los de la ciencia, la religión y la política (Fernández, 1950). Como actividad filosófica, es un conjunto de doctrinas según las cuales la filosofía *"tiene como objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye al afirmarse y no tiene otro origen u otro fundamento que esta afirmación de sí misma"* (Joliet, 1976, p. 26).

Como fenómeno socio-cultural, configura una extensa literatura, un arte y una forma de enfrentar la vida cotidiana, de formas muy peculiares (Cruz, 1991). Mientras que como fenómeno ideológico, mantiene una crítica constante al orden social que pondera el desarrollo científico, tecnológico y económico, por encima de los valores, los principios de convivencia y el desarrollo de la conciencia humana (Fernández, 1950).

Efectivamente, el racionalismo, que a principios del siglo XVII comenzó a dominar el mundo de las ideas, permitió el avance científico y tecnológico y, por tanto, el desarrollo socio-económico del

mundo civilizado, durante los siguientes ciento cincuenta años, por ello, impregnó con sus concepciones la forma de ver y experimentar el mundo en general. Sin embargo, a fines del siglo XIX hizo su aparición la primera crisis cultural que cuestionó el paradigma racionalista, bajo el cual se había construido el orden socio-cultural a partir del siglo XVII (Fernández, 1950), como lo acredita el pensamiento crítico de Kierkegaard, quien es considerado el precursor del existencialismo, y que en una de sus obras filosóficas, *El Diario*, de 1855, manifiesta su preocupación ante el vertiginoso desarrollo científico y tecnológico del siglo de las luces.

Kierkegaard, refiere esta preocupación en una metáfora en la que se describe como un pasajero de segunda categoría que se transporta en un barco y que por estar alejado del entusiasmo general provocado por una gran celebración -el triunfo de la razón, proclamado por la clase burguesa con el avance científico-tecnológico y coronada con el programa filosófico de Hegel- se da cuenta de un gran peligro frente a la nave; al avisar al Capitán sobre el peligro, éste le pide que se despreocupe y disfrute del viaje, pues él tiene todo bajo control:

"El Capitán está en el puente; a su lado el segundo de a bordo se saca los gemelos de los ojos y los alarga al Capitán, que le dice: 'no es preciso, lo veo perfectamente aquel pequeño punto blanco en el horizonte: la noche será terrible.' Después con la noble y segura calma del marinero experimentado da sus órdenes: 'Esta noche toda la tripulación estará de guardia; yo personalmente asumiré el mando'. Entra en su camarote. No tiene a la mano muchos libros; no obstante, tiene una Biblia, la abre y, cosa extraña, se encuentra con este pasaje: 'Esta misma noche se te pedirá cuenta de tu alma'. Ciertamente muy extraño. Después de recogerse en la meditación y la plegaria, se viste para la guardia de la noche; y ahora atento sólo a su tarea vuelve a ser el marino lleno de experiencia. Pero en el salón los pasajeros continúan divirtiéndose; suena la música y los cantos, las conversaciones y el tumulto, el

ruido de platos y fuentes, los tapones de espumoso que restallan; la gente bebe a la salud del Capitán. 'La noche será terrible' y tal vez esta misma noche se te pedirá cuenta de tu alma'."

"¿No es terrible esto? Sin embargo, yo sé una cosa que todavía lo es más. La situación es la misma; pero el Capitán es otro. En un salón la gente se divierte y el más alegre de todos es el Capitán. El punto blanco continúa estando en el horizonte y la noche será terrible, pero nadie ve el punto blanco o sospecha lo que presagia. Más no, pese a todo (esto no será lo más terrible); no hay, alguien que lo ve y sabe lo que se prepara. No tiene ninguna autoridad en el navío; no puede hacerse cargo de nada. Pero para no omitir la única cosa que puede hacer, hace decir al Capitán que suba al puente, aunque sea sólo un momento. Este se hace esperar; por fin llega, pero no quiere saber nada y vuelve rápidamente al salón a participar de la alegría ruidosa y desordenada de los pasajeros, que brindan a su salud en medio de la algaraza general, y él se lo agradece calurosamente."

"Aguijoneado por la angustia, el pobre pasajero se decide a molestar de nuevo al Capitán, el cual esta vez incluso se muestra incorrecto. No obstante, el punto blanco sigue estando en la línea del horizonte: 'la noche será terrible'."

"¿No es todavía más terrible? Es terrible ver a estos mil pasajeros despreocupados y vocingleros; es terrible ver que el Capitán es el único que sabe lo que pasará; sin embargo, lo esencial es que él lo sepa. Es más terrible, pues, que el único que vea y conozca el peligro inminente sea un simple pasajero. Que desde el punto de vista cristiano se ve en el horizonte la mancha blanca, presagio de la terrible tempestad inminente, yo lo he sabido, pero ¡ay! Yo no he sido y no soy sino un simple pasajero." (Kierkegaard, En: Colomer, 1990, p. 42 - 43).

En esta metáfora, el barco representa la estructura social existente, el Capitán, aquellos que sustentan el poder, y los pasajeros, los individuos que conforman la sociedad. El peligro son los riesgos que se

están corriendo en la época, ante la creación de un mundo mecanizado y una sociedad anónima, individual y masificada, que aleja a los seres humanos de su autorrealización. Este peligro, considera Kierkegaard, abarca diferentes esferas de la vida humana como son, la social, la religiosa, la afectiva y la intelectual. En esta última el peligro es representado por el idealismo hegeliano que en nombre del orden, el progreso y la razón, sacrifica la vida subjetiva del individuo, su libertad y su existencia concreta.

En este contexto, aparece el existencialismo, que *"toma como punto de partida el análisis de la experiencia concreta y vivida, de tomarle sólo por un punto de llegada y de alcanzarle únicamente al término de una investigación que procede por vía abstracta partiendo de Dios y del Ser, del mundo y de la sociedad, de las leyes de la Naturaleza y de la vida"* (Jolivet, 1953, p. 75).

Los existencialistas plantean los problemas concernientes al sentido de la vida, al destino del ser humano, a la elección y la responsabilidad personal; quizá por ello, es tras la segunda guerra mundial que sus ideas se propagan por el mundo, cuestionando las formas de organización social y el comportamiento en general de los individuos, que como secuelas, la guerra había dejado o, en otros casos, había evidenciado.

En este punto es conveniente señalar que, aunque existen muchas diferencias entre los filósofos de la existencia, hay en sus ideas algunas tesis filosóficas que les son comunes a todos, como es el hecho de una oposición unánime a considerar la existencia como una cosa que pudiese abstraerse y conocerse desde fuera a partir del análisis lógico o abstracto; la negación de que el conocimiento únicamente puede ser objetivo-racional; y su ataque frontal a cualquier tipo de determinismo que impida al ser humano palpar su libertad y la responsabilidad ante su propia existencia concreta. Consideran también, que el objeto último de la filosofía es el ser, a través de la comprensión de la existencia, la cual es

indefinible y no se somete a ningún análisis lógico; siendo el único medio de discernirla la vivencia en sí tal y como se descubre de manera inmediata al sentido interno.

Además, como los materialistas dialécticos, los existencialistas consideraban que la esencia del ser humano se forma en el proceso de la vida social, es decir, en relación, pero lo interpretan desde las posiciones de un proceso subjetivo y autodeterminado que depende de la fuerza interior del sujeto. De allí que consideren la libertad como algo inefable, inexpresable en conceptos, como algo fuera de la sociedad, es decir, vivida sólo por el individuo desde un estado interno.

Pero también consideran que esta libertad está condicionada por el marco de la situación en que el individuo ha de elegir, pues dicen que el rasgo característico de la existencia humana es "*ser-en-el-mundo*" y la vida entre los demás seres humanos. Así, entienden que el ser humano no elige las condiciones de su vida, por el contrario, lo consideran un "*ser-arrojado-al-mundo*" por encima de su voluntad (Lovchuk, 1985).

Con respecto a lo social, los existencialistas consideraban que la sociedad, que es la única que hace posible la vida de cada individuo y en la que se forma la conciencia y se moldea la personalidad, es una fuerza amorfa que destruye la individualidad, arrebatando al individuo su ser e impone gustos, costumbres y convicciones. Por eso, la vida del individuo en la sociedad no es verdadera, es una existencia superficial, empírica y cotidiana, que en su profundidad oculta la "existencia verdadera", esto es, la vida auténtica, solitaria y ciertamente accesible a pocos.

Con relación a la cuestión ética, los existencialistas niegan una significación universal a los principios y normas morales impuestos por las fuerzas hegemónicas de los diversos grupos sociales, y pugnan en cambio, por el descubrimiento de una ética que nace de lo más profundo del individuo.

Además de todo lo anterior, en su obra *el existencialismo es un humanismo*, Sartre (1983) enuncia los siguientes principios que, según él, permiten distinguir a un filósofo existencialista de uno que no lo es; no todos estos principios son compartidos totalmente por los pensadores existencialistas, sin embargo, los presento aquí, pues en términos generales reflejan sustancialmente lo que el existencialismo representa. Más adelante, al analizar la obra de los principales existencialistas, estos principios adquirirán el matiz particular que cada pensador le asigne:

a) **La existencia precede a la esencia:** esta es quizá la principal y más característica tesis existencialista, pues contrariamente a otras corrientes filosóficas para quienes la esencia es anterior a la existencia, para los existencialistas es al contrario. Pero, ¿qué significa que la existencia precede a la esencia?, de acuerdo con Sartre (1983), significa que el individuo comienza a existir y luego se define; en términos generales todos los objetos del mundo tienen en sí mismos una naturaleza que los determina, el ser humano por el contrario, no es determinado por ninguno de los componentes que rodean su existencia, sino que en la medida en que se relaciona con los otros y con el mundo, se va definiendo a sí mismo, se va constituyendo como un ser único e irrepetible. Sartre (1983) dice al respecto, "*el ser humano no es otra cosa que lo que él se hace (subjetividad). El ser humano es un proyecto que vive subjetivamente*" (p. 14). De este mismo principio se desprende el hecho de que el existencialismo no sea una doctrina homogénea y uniforme, pues el ser humano que se hace a sí mismo, sin referencias orientadoras no puede quedar definido en términos abstractos. Es por eso también, que los filósofos existencialistas son definidos como los filósofos de lo concreto, pues se interesan en la existencia como hecho concreto, no como abstracción.

- b) **El individuo es plenamente responsable:** al ser la persona la principal constructora de su vida, es también la única encargada de responder liberalmente a todo aquello que las circunstancias y ella misma se ponen en frente.
- c) **La persona es un proyecto que se vive subjetivamente:** esta tesis se refiere básicamente a que el ser humano se está construyendo constantemente a partir de los significados y sentidos que él mismo se establece en un momento particular de su existencia.
- d) **El ser humano está condenado a ser libre:** este impactante y polémico principio filosófico, aún entre los propios existencialistas, que Sartre indica como uno de los principales del existencialismo, se refiere al hecho de que no hay determinismos en la vida del individuo, por el contrario, el ser humano es libre, no obstante que por sí mismo él no ha decidido lanzarse al mundo en estas condiciones que le implican vivir responsablemente.
- e) **No hay SIGNOS en el mundo:** este enunciado quiere decir que el ser humano no posee indicaciones que lo orienten para conducir su vida que hallan sido determinados previamente, objetiva y naturalmente; por el contrario, cada individuo tiene la libertad de construir a lo largo de su vida aquellos sentidos y significados que más convenientes le parezcan para autorrealizarse.
- f) **No existe ninguna naturaleza humana:** El individuo es un ser en situación: puesto que el ser humano es un proyecto en constante transformación que existe subjetiva, libre y responsablemente, entonces se puede deducir que no existe más que en la medida en que se realiza, es decir, no es más que el conjunto de sus actos mismos. El ser humano elige constantemente como estar en el mundo y con los otros y a partir de esas decisiones constituye sus valores y entonces sí, construye una esencia para sí y para convivir con los demás.

g) **La persona no se encuentra encerrada en sí misma sino presente en un universo de significados y sentidos intersubjetivamente humanos:** con este principio Sartre se refiere a que aunque el ser humano es el único responsable de su existencia, la construcción de sí mismo sólo se puede llevar a cabo en la medida en que se descubre a sí en los otros, a través de los otros y en compañía de los otros. El ser humano es un ser por naturaleza social, que construye significados provisionales de la realidad, que también construye, en compañía de sus congéneres, pues el individuo sólo se puede descubrir en la medida en que establece intimidad con los otros.

Pero, además de estos principios, los existencialistas comparten también, algunos temas alrededor de los cuales entretejen sus reflexiones y construyen sus sistemas filosóficos. De acuerdo con Mounier (1967), estos temas son los siguientes:

- a) **El despertar filosófico:** en este punto, Mounier se refiere a que los filósofos existencialistas afrontan directamente la subjetividad del ser humano, su interioridad, su condición de sujeto único, sin crear sistemas filosóficos para analizarlos, que lo único que han hecho a lo largo de la historia es bloquear el verdadero conocimiento de todo aquello que emana de las profundidades del ser.
- b) **La concepción dramática de la existencia:** es decir que, al considerar que el ser humano no es uno, eterno y esencialmente inamovible, sino que es lo que se resuelve a ser, es decir, se autodetermina, el ser humano se tiene que esforzar constantemente por alejarse de lo no existente, para arrojarse al vacío del existente, que siempre es un proyecto, pues al ser "*...el ser de la conciencia, el ser-para-sí, no es un ser más, sino una descomprensión del ser y esta descomprensión sólo es posible porque se ha producido una fisura en el ser por la cual se ha introducido subrepticamente la nada*" (Mounier, 1967, p. 127).

- c) **La conversión personal:** el existente está siempre situado no ante, sino en la posibilidad de optar entre dos modos de vida, la vida auténtica y la vida inauténtica. Si el ser humano se elige a sí mismo, es decir, opta por el esfuerzo, la indeterminación y la responsabilidad, entonces, comenzará a vivir concientemente, es decir, a existir auténticamente y así, estará en la posibilidad de transformarse interna y permanentemente.
- d) **El compromiso:** el ser humano, dice Mounier, es *ser-en-el-mundo*, es decir, se encuentra siempre situado y en la imposibilidad de tomar del mundo otra perspectiva que la que le da su situación, así que el compromiso con el mismo, con los demás y con su circunstancia -la cual trasciende al momento de comprometerse con ella- lo convierten en un *ser-en-el-mundo*, no en un ser enajenado por la realidad impuesta por quienes optaron por sí mismos.
- e) **El otro:** uno de los más importantes y apasionantes temas del existencialismo, es el tema sobre el otro; pues es a través de él y por él, que el existente adquiere existencia y a la vez, queda en peligro de ser esclavo de la subjetividad de ese otro. La mirada del otro, dicen los existencialistas, posibilita la existencia del individuo, pero también le roba el mundo, le enajena y le posee. El camino más seguro del sí mismo hacia sí mismo, dice Mounier, pasa por la mirada del otro, quien es la fuente del yo; sin embargo, aunque el existente encuentre allí sus raíces, no puede encontrar allí su plenitud.

Finalmente es conveniente señalar que en términos generales el existencialismo es por encima de todo y por sobre todo, una visión del cosmos, una actitud ante la vida y una forma de vida, que otorga una muy valiosa importancia a la figura del individuo; que considera al ser humano como una posibilidad en desarrollo viva y cambiante, un ser posible, autodeterminante y autotrascendente, que sólo existe cuando opta, concretamente, cuando se elige a sí mismo. Toda la existencia es una elección constante, pero no es sólo elección, es elección consciente y deliberada; y esa elección consciente, aparte de

hacerlo libre, lo hace responsable y le provoca una angustia permanente, pues se hace consciente de que él es el único responsable de su ser.

Quizá una de las diferencias más notorias con otras corrientes filosóficas podría ser la de que mientras el existencialismo enfoca como tema central al ser humano y sus posibilidades, el individuo y su propio ser circundante, el ser interior y exterior en una perspectiva individual, las otras, se empeñan en descubrir más bien las probabilidades del ser humano con relación a la naturaleza. Para el existencialismo el punto de partida para alcanzar el conocimiento, es la subjetividad del individuo, pues como lo señala Sartre, el ser humano que se aprehende a sí mismo directamente descubre también a todos los demás, y descubre también las condiciones de la existencia misma. Quizá la segunda plataforma del conocimiento es la intersubjetividad, pues el ser humano sólo puede alcanzar la comprensión de la realidad mediante su encuentro con el otro. Para algunos es primero el encuentro con el otro que dibuja al mismo y luego el encuentro del sí mismo con él, para luego reencontrarse con el otro, esto último será objeto de un análisis posterior en la presente tesis, por el momento conozcamos las raíces filosóficas del existencialismo.

3.2. EL ORIGEN DEL EXISTENCIALISMO

En el existencialismo desembocan varias corrientes del pensamiento elaboradas a lo largo de la evolución del pensamiento occidental, sin embargo, la forma más o menos sistemática en que son presentados en la actualidad temas como la libertad, la responsabilidad, la angustia, la actitud frente a la muerte, la aspiración a un conocimiento de tipo subjetivo mediante la intuición, la autenticidad, la autorrealización, la trascendencia y otros muchos temas más, fueron planteados principalmente por Heidegger en Alemania, en el periodo comprendido entre las dos guerras mundiales.

Aunque también es conveniente destacar que el pensamiento de Heidegger tiene sus antecedentes más próximos en los pensamientos alemán, español, danés, ruso y principalmente francés, con pensadores como Pascal, Ravaisson, Bergson, Peguy, Blondel y Hamelin, quienes se alejaron paulatinamente del racionalismo al tiempo que se acercaban al subjetivismo absoluto.

De acuerdo con de la Torre (citado en Fernández, 1950), quien compara el existencialismo con un árbol, en sus raíces ubica a filósofos como Sócrates, los Estoicos y San Agustín; la base la forman Pascal y Maine de Biran; el tronco lo ocupa Kierkegaard; en el principio de la copa se extiende la fenomenología de Husserl; y en las ramas del follaje se ubican Jaspers, los miembros del movimiento personalista, Marcel, Soloviev, Chestov, Berdiaef, Buber, Barth, Scheler, Landsberg, Peguy, Bergson, Blondel y La Berthonière; finalmente, en la parte más alta de la copa, se encuentran Nietzsche, Heidegger y Sartre.

Sin embargo, para comprender mejor las características del movimiento existencialista, es conveniente hacer un rápido recorrido en la historia de la evolución de las ideas en occidente a partir del desarrollo de la filosofía, particularmente en lo relacionado con el concepto de ser humano, es decir, con respecto a lo que Kant plantea como la pregunta sobre la "esencia" del ser humano: '¿Qué es lo que hace que el ser humano sea?'

Al mismo tiempo aprovecharé para hacer un análisis sobre las diferencias de género en el momento histórico en el que se desarrolla cada aproximación filosófica sobre la esencia del ser humano, tomando como eje de análisis la condición de la mujer.

3.3 EL CONCEPTO DE NATURALEZA HUMANA DE LOS PRINCIPALES PENSADORES EXISTENCIALISTAS

A continuación presentaré una reseña del concepto de ser humano de los principales filósofos existencialistas como son: Sóren Kierkegaard, Karl Jaspers, Martin Heidegger, Gabriel Marcel y Jean-

Paul Sartre; sin embargo, para comprender mejor sus concepciones filosóficas, es necesario mencionar las principales ideas que las nutren, ideas provenientes del pensamiento de filósofos como Pascal, Schelling, Ravaisson, Bergson, Blondel, Hamelin, (precursores franceses), Stiner, Schopenhauer, Nietzsche y Husserl (precursores alemanes).

a) PASCAL

La principal idea de este pensador francés de que se nutre el existencialismo, es la idea de una lógica del corazón, con la cual señala que la intuición es la mejor forma de acercamiento a los principios de la razón. Para Pascal todo el conocimiento humano se orienta sobre la base de unas cuantas intuiciones intelectuales, sobre la base de unas cuantas verdades indemostrables pero axiomáticas. Cuando la intuición se utiliza de manera adecuada, el pensamiento del individuo se vuelve lúcido; con esto Pascal no quiere hacer una metáfora, sino que pretende establecer la capacidad cognoscitiva de la intuición emocional, incluso señala que ésta es el fundamento del conocimiento intelectual.

b) SCHELLING

Este filósofo alemán desarrolló una filosofía inspirada en una especie de teosofía y espiritismo en la cual concibe todos los fenómenos del mundo como un proceso dialéctico único; la Naturaleza es según él, producto de la conciencia, pero no del yo subjetivo, de la conciencia humana, sino del espíritu absoluto, el cual se manifiesta como un espíritu en desarrollo.

Sobre la intuición dice que es la única vía a través de la que se alcanza la fusión completa entre el objeto cognoscible y el sujeto cognoscente, con la cual se puede llegar al conocimiento real y verdadero (Fernández, 1950). En su pensamiento encontramos también algunos otros rasgos incipientes del existencialismo como son, el intuicionismo, el vitalismo, el estetismo y el esfuerzo para comunicar

con las fuerzas de la naturaleza, entre otros. Además de que se dedicó a atacar el sistema de Hegel y la concepción dialéctica del universo.

c) RAVAISSON

Fue este pensador francés, discípulo del anterior, quien introdujo en Francia su pensamiento, llevando hasta sus últimas consecuencias las tesis antihegelianas y anti-dialécticas de Schelling. Para él, el pensamiento dialéctico es la imposibilidad de la mente humana para llegar a la comprensión cabal de la verdad, proclamando así, la incapacidad del entendimiento para llegar a una síntesis racional de los contrarios. Ravaisson desarrolló también las ideas de Schelling sobre la intuición estética, señalando que ella representa la acción creadora que podría acercar al individuo al conocimiento nítido de la realidad.

d) BERGSON

Bergson desarrolló más que Ravaisson, las ideas de Schelling sobre la intuición, de hecho se le ha considerado como el representante del intuicionismo francés; además, se anticipó a Sartre y afirmó que lo único que descubrimos en el fondo de nosotros mismos es un absurdo fundamental. Desarrolló una filosofía de la experiencia interna, que representa una verdadera rebelión contra los métodos del saber que buscaban la precisión y la exactitud del conocimiento; trabajó en contra de la duda metódica y la aspiración a la objetividad, en una palabra contra el espíritu racionalista y el materialismo de su época.

Indica que el razonamiento científico es incapaz de descubrir la esencia de las cosas, pues la razón sólo es capaz de conocer la realidad en su aspecto externo, pero tal conocimiento no es verdadero porque es parcial. El conocimiento auténtico de la realidad sólo se puede alcanzar saliendo de los límites de la razón y, a su vez, se encamine a la intuición. La importancia de la intuición radica, según Bergson, en

que sólo a través de ella se puede llegar al yo fundamental, que es alterado permanentemente por el yo superficial que es guiado por el conocimiento intelectual de los objetos. Por supuesto que este concepto del yo profundo y el yo superficial se parece a la idea de la vida auténtica y la vida inauténtica del existencialismo.

e) BLONDEL Y HAMELIN

Maurice Blondel filósofo francés que vivió entre 1861 y 1949, ha influido notablemente con su pensamiento en la filosofía existencialista francesa sobre todo en los sistemas filosóficos de Sartre y Marcel. Lo principal de la filosofía de este pensador radica en que trata de sintetizar y conciliar los antagonismos que surgen entre la idea de que la filosofía es reflexión y la idea de que la filosofía es acción; no es extraño entonces, que sus principales obras sean *El Pensamiento*, constituida por dos volúmenes y, *La Acción*, que consta también de dos volúmenes; en las cuales sintetiza lo que cree sobre el conocimiento, la realidad, la existencia auténtica, la existencia inauténtica y el uso de la intuición como instrumento para acceder al conocimiento.

Por su parte, el filósofo Hamelin cuestionó la síntesis dialéctica haciendo con ello posible el tránsito desde la falsa objetividad y la falsa racionalidad del idealismo hasta el radical subjetivismo del existencialismo; quizá esta sea su principal aportación.

f) STINER

Max Stiner, es uno de los filósofos que junto con Schopenhauer, Nietzsche, Husserl, Dilthey y Scheler son los precursores alemanes del existencialismo; entre las tendencias de especulación filosófica que se perfilan en Alemania a mediados del siglo XIX, podemos señalar el materialismo dialéctico, la corriente subjetivista y la tendencia neokantiana. La corriente del subjetivismo radical tiene la

pretensión de acercar al sujeto a la existencia mediante la angustia y el aislamiento; este movimiento pone énfasis en la libertad interior de los seres humanos y en la idea de que el conocimiento se alcanza cuando se ha podido llegar al fondo de uno mismo; sus representantes son Stirner, Schopenhauer y Nietzsche.

Stirner predica la ilimitada libertad interna del individuo, oponiéndolo a la masa que, según él, es inerte. La propiedad del ser humano es precisamente esa libertad puramente subjetiva. De allí se deriva la angustia, la desesperación y el nihilismo que acompañan en todo momento la vida del individuo consciente.

g) SCHOPENHAUER

Para este filósofo el ser humano, impulsado por misteriosas tendencias biológicas, y rodeado por las terribles fuerzas de la naturaleza, es un ser totalmente desamparado; su existencia, única certeza a la que puede asirse, es una existencia vacilante e incierta. Además, Schopenhauer señala que la intuición espiritual es el único medio de conocimiento que el ser humano posee para aprehender la esencia de las cosas, así, coincide con Kant al afirmar que el conocimiento racional, sólo es capaz de conocer la apariencia de las cosas, sin embargo, Kant y Schopenhauer difieren en lo que respecta a la conclusión que se deduce de lo anterior: para el primero la cosa en sí es y será siempre absolutamente incognoscible; en cambio, para el segundo la esencia de las cosas puede ser conocida, no mediante el conocimiento racional, sino por medio de la intuición espiritual.

h) NIETZSCHE

Sería poco realista intentar sintetizar en este espacio la amplia obra de este filósofo alemán, por eso señalaré sólo aquello que se relaciona de una o de otra manera con el movimiento existencialista. En

este pensador se pueden distinguir tres etapas, la primera que va de 1875 a 1880 y que tiene como obra rectora aquella titulada: *Humano, demasiado humano*, cuyo contenido es un vago humanismo visto bajo el aspecto de la cultura intelectual y abstracta; la segunda etapa, llamada del immoralismo, es la etapa en que los aspectos negativos del pensamiento nietzscheano aparecen más de manifiesto, en ella plantea sus tesis más conocidas, la rehabilitación del egoísmo y la apología de la dureza. En la tercera etapa Nietzsche expone los aspectos centrales de su obra filosófica: la supresión radical de todo factor social que se interponga entre el ser humano y el universo; el immoralismo determinista, la concepción del superhombre y la teoría del retorno sin salida. Además, su crítica al pensamiento abstracto y al hombre teórico, la necesidad del contacto constante con el mundo y la experiencia directa, y la promoción de la conciencia del devenir y la confianza en lo humano.

El tema central de la obra nietzscheana que se relaciona con el existencialismo, es el problema del individuo. Cuando Nietzsche analiza las profundidades del individuo no encuentra la angustia y la nada, sino un ser real de aterradora violencia latente. La conciencia individual, es sólo un aspecto, muy débil por cierto, que mantiene tambaleante siempre, la existencia del individuo. El ser humano teórico es el que se aísla de la vida, el que se refugia en el dogma del conocimiento y el pensamiento puros y mata su yo interior; en cambio el ser humano verdadero huye de la meditación especulativa y de forma propositiva se sumerge en sus violentas fuerzas vitales, sólo así, se alcanza la existencia auténtica de la que habla el existencialismo.

i) HUSSERL Y EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO

La principal aportación de este filósofo, es la formulación sistemática de la fenomenología, la ciencia fundamental de la subjetividad, a la cual llega a partir de su investigación sobre las estructuras y formas a priori de los actos mentales. De acuerdo con esta ideología filosófico-metodológica, el conocimiento se alcanza a través de la observación rigurosa de los fenómenos utilizando para ello la intuición del

objeto por parte del sujeto. Para ello, distingue entre la intuición sensible y la intuición no sensible. Aquélla tiene por objeto las cosas concretas e individuales y, ésta, por el contrario, se centra en las esencias generales de las cosas; el científico debe hacer uso de ambas de acuerdo al momento del proceso de conocimiento en el que se encuentre, aunque la intuición no sensible es la que ayuda a encontrar la esencia de las cosas.

El fondo de la doctrina husserliana puede sintetizarse en tres ideas centrales:

1. El análisis filosófico no tiene nada que ver ni con el mundo circundante ni con las ciencias que lo estudian; su objeto son exclusivamente los fenómenos de la conciencia considerados como lo único e inmediatamente dado.
2. Estos fenómenos no son entendidos como fenómenos psíquicos, sino como ciertas esencias absolutas de significación general e independientes de la conciencia individual, pero que, al mismo tiempo, se encuentran sólo en ella y no tienen existencia fuera de ella.
3. Las esencias no se conocen mediante abstracción intelectual o alguna operación lógica, sino que son vividas directamente y luego descritas tal y como se las contempla en un acto de intuición (Lovchuk, M. 1985).

Si bien sus premisas filosóficas dejan la posibilidad de negar la realidad objetiva, es conveniente señalar que él no acentuó este aspecto de su doctrina, puesto que mantuvo el criterio absoluto y trascendente sobre lo verdadero, según el cual, la verdad del conocimiento consiste en la concordancia del contenido del pensamiento con el objeto (Fernández, 1950). Husserl no niega formalmente la existencia del mundo material, sólo afirma que ese mundo no puede ser fuente de un conocimiento verdadero y propone no tomarlo en consideración, suspender todo juicio acerca de él.

El postulado central de la epistemología de Husserl que influye poderosamente en el existencialismo, por compartir su idea sobre la relación entre el sujeto y el objeto de conocimiento, señala que todos los estados de conciencia en general son por sí mismos conciencia de algo. Con ello, a diferencia de las filosofías idealistas tradicionales, la conciencia deja de ser el yo vacío del sujeto conocedor para convertirse en una relación que va siempre y permanentemente del sujeto al objeto. En síntesis, con su fenomenología Husserl se niega a atribuir al objeto una existencia fuera de la conciencia y sin la conciencia. Así, pretende superar, sin hacerlo, tanto el idealismo como el materialismo.

Al hablar del "*para sí*" de la conciencia, se introduce un nuevo concepto, es decir, el de intencionalidad, la cual define como la actitud del fenomenólogo de dirigirse a la más profunda intimidad de las cosas, valiéndose de la intuición a través de la comprensión del fenómeno.

La reducción fenomenológica, consiste en describir la relación sujeto-objeto que permitirá alcanzar la esencia de las cosas en sí, pues sólo así el sujeto cognoscente entra en una verdadera relación con el objeto cognoscible; se trata de una especie de intuición introspectiva que implica el conocimiento del propio sujeto de su proceso de conocimiento.

Así, Husserl dio un método a la filosofía existencialista que puede alcanzar el conocimiento de las cosas y la comprensión de los fenómenos a través del entendimiento de los contenidos de la conciencia y de la indisoluble separación del sujeto y el objeto.

3.4. SÔREN AABVE KIERKEGAARD

Este pensador danés, educado bajo un estricto canon religioso protestante, nació el 5 de mayo de 1813 en la ciudad de Copenhague y murió el 11 de noviembre de 1854, a la edad de 41 años, en la misma ciudad. Kierkegaard fue el menor de siete hermanos, cinco de los cuales mueren prematuramente,

hecho que tendrá gran significación en la vida y la obra filosófica de Søren. De precaria salud durante toda su vida, este filósofo mantiene tiernas relaciones con su madre y muy tormentosas con su padre, a quien acusa de haberlo sometido a una educación cruel.

El tema central de su obra es la reflexión sobre cómo llegar a ser un buen cristiano; así, en su obra critica los sistemas filosóficos y especialmente el sistema hegeliano; aborda los temas de la sensualidad humana, la trascendencia, la existencia, la angustia, la desesperación, la subjetividad y la razón.

La vida de Kierkegaard está colmada de pasión y melancolía; de lealtad hacia su padre, no obstante los intensos sentimientos contradictorios que alberga a hacia él; de entrega y cuestionamiento sobre el verdadero amor; de críticas a la religión y al orden social en general y, en particular a los sistemas filosóficos y científicos de su época; pero sobretodo de una extraordinaria capacidad de autoanálisis.

La turbulenta y melancólica vida de Kierkegaard comenzó, como la de cualquier ser humano, mucho tiempo antes de su nacimiento, en alguna provincia de Dinamarca donde un joven danés de finales del siglo XVII, sumido en la pobreza y la más profunda desesperación, maldijo a Dios. Este joven, que más tarde se convertiría en el padre de Søren, cargará durante toda su existencia la culpa de este acto, misma que heredará a sus hijos transformada en una rígida formación religiosa (Mesnard, P, 1966).

Kierkegaard no sabrá este secreto sino hasta un año antes de la muerte de su progenitor; entonces su vida, su tristeza, su desesperación, su melancolía y hasta los dramáticos acontecimientos familiares -las trágicas muertes de su madre y sus hermanos- adquirirán por primera vez un sentido trascendente ante su vida. Asimismo, lo sumirá en una profunda crisis de la cual, sin embargo, saldrá habiendo descubierto la misión de su existencia (Wahl, 1978). De todo lo anterior Søren nos da cuenta fiel en su *Diario*, obra sin la cual sería prácticamente imposible penetrar en lo más entrañable de su pensamiento:

"Horrendo, aquel hombre, cuando era aún un niño y cuidaba los rebaños de carneros en los eriales de Jutlandia, en un exceso de sufrimiento encaramóse a una colina y maldijo a Dios. Y este mismo, consumido, no podía olvidarlo a los 82 años... Entonces presentí que la avanzada edad de mi padre, lejos de ser una bendición divina, era más bien una maldición; entonces sentí el silencio de la muerte agrandarse en torno a mí, cuando mi padre me pareció un infortunado que nos sobrevivía a todos, como una cruz sobre la tumba de sus propias esperanzas. Alguna deuda debía pesar sobre la familia entera, algún castigo de Dios cernirse sobre ella" (Citado en: Colomer, 1990, p. 30).

Si en el Diario Kierkegaard nos revela el secreto de su padre, en *Mi Punto de Vista*, nos descubre la que él cree es su misión y que ha sido su secreto más celosamente guardado hasta ese entonces:

"El contenido de este pequeño libro afirma, pues lo que realmente significo como escritor: que soy y he sido un escritor religioso, que la totalidad de mi trabajo como escritor se relaciona con el problema de 'llegar a ser cristiano' (Kierkegaard, 1985, p. 19).

Parecería que en su actividad como escritor hubiera una contradicción con relación a su idea sobre la Existencia Auténtica, ya que para él tratar de conceptualizar la existencia era abolirla y negarla, pues existir auténticamente es la experimentación concreta de la vida y no la reflexión sobre ella. Así, sólo a través de un proceso de individuación en el cual la persona profundiza continuamente sobre sí misma y llega a realizarse, se puede alcanzar, según Kierkegaard, la existencia en su sentido más genuino, es decir, la existencia orientada religiosamente y naturalmente para él, la vida verdaderamente cristiana.

De esta manera con sus escritos el filósofo no ha intentado racionalizar la existencia o crear un sistema filosófico, sino tan sólo, dar a conocer como un deber cristiano el camino para la individuación trascendente que él descubrió para sí y que puede facilitar a otros su autorrealización:

"...mi labor como autor fue el resultado de un irresistible impulso interior, la única posibilidad melancólica de un hombre" (Kierkegaard, 1985, p. 23).

Otro importante hecho en la vida de Søren es su relación con Regina Olsen; a esta joven la conoce en 1837 cuando ella cuenta con 14 años y él con 24. Sin embargo, en parte por timidez y en parte por los profundos cambios que está experimentando en la relación con su padre, permanece enamorado en silencio hasta 1840 en que rompe su mutismo y decide comprometerse con ella, para que tan sólo unos 10 meses después, rompa definitivamente su compromiso por considerar que una relación así lo alejaría de su verdadera vocación: ser un escritor comprometido con la Verdad. En su *Diario* nos revela que ha renunciado a su amada por mandato divino y que, no obstante, se amarán siempre sin que el deseo sensual corrompa su amor.

Ciertamente esta posición que podría ser calificada de idealista, es la plena expresión del deseo de Kierkegaard de servir a lo que él considera la Verdad, aún a costa de renunciar a lo mejor de su vida. No parece que en este acto lo guíe la culpa, la resignación o la desesperación, sino la firme convicción y el claro convencimiento de que esto es lo que ha sido llamado a hacer, aunque le vaya la vida de por medio, pues más tarde el casamiento de Regina con Fritz, S., acelerará su fallecimiento.

Al ordenar su vida y darle un sentido a su existencia a partir de aquello que ha creído comprender, emprende verdaderamente su carrera de prolífico escritor y en menos de cuatro años, escribe cinco obras y numerosos artículos que combaten el sistema religioso de su época. Además de su gran producción literaria y filosófica, es significativamente relevante su posición social crítica, con la cual se opuso activamente al sistema social imperante, y al programa filosófico de Hegel, el cual consideraba al servicio de la existencia ajena e inauténtica.

Así, para rescatarse a sí mismo de la enajenación, de la masificación y de la despersonalización, a que lo somete el orden social, científico y tecnológico de su época, realiza una profunda introspección de la cual emerge poco tiempo después, con un conjunto de nociones, con las cuales más que querer formar un sistema filosófico, intenta comunicarle a los seres humanos su experiencia.

Tres de esas nociones particularmente importantes son: existencia, subjetividad e individuo.

Con su noción de existencia Kierkegaard, según Colomer (1990), designa la realidad concreta de cada persona, la cual es inauténtica cuando sólo se reflexiona y racionaliza sin vivirla, o, auténtica, cuando el individuo elige tomar a cargo su propia existencia, salir del anonimato social y erguirse como un individuo libre, responsable y apasionado, en una palabra la existencia cobra vida sólo cuando la persona decide autorrealizarse a cada instante, experimentando plenamente cada hecho, cada pensamiento y cada afecto. Existir auténticamente no es una tarea sencilla, implica, no sólo empeño sino un profundo riesgo, una gran angustia y una fuerte desesperación. Quien renuncia a ellas, abandona toda posibilidad de autorrealización (Chestov, 1985).

La subjetividad, por otro lado, es una noción complementaria a la anterior, pues con ésta Søren quiere señalar que el único camino para alcanzar la Verdad auténtica es escuchando y realizando el ser interior, ya que éste es el único que permite mirar con claridad los elementos de la Realidad Humana Trascendente. Así es, para él sólo a través de la experimentación de los actos concretos y no a través de su racionalización, se puede alcanzar la certidumbre, pues en lo fundamental, la existencia sólo puede ser experimentada nunca racionalizada o sistematizada. Así, la existencia subjetiva sólo puede ser realizada por el ser humano o individuo concreto, categoría, ésta, con la cual Kierkegaard designa al sujeto responsable de sus actos y dotado de un destino intransferible e irrepetible que se distingue de los demás Otros porque le confiere a la existencia un sello propio y absoluto. La plena realización de estas cualidades humanas se alcanzan, según el filósofo, cuando se lleva una vida religiosa con base en

el ejemplo de Jesucristo, pero para llegar a este nivel es necesario haber pasado por dos etapas anteriores: la estética y la ética.

Así es, en su obra *Etapas en el Camino de la Vida*, Kierkegaard plantea lo que tal vez sea, desde los enfoques existencial-humanistas, la primera propuesta sobre el Desarrollo Humano, en ella señala tres etapas que describiremos a continuación:

1. ESTADIO O VIDA ESTÉTICA:

En esta fase el individuo -que aún no es tal en el sentido estricto en que el autor usa la palabra- está bajo el dominio de la impresión sensible. Lo importante es el disfrute inmediato de las sensaciones. En este nivel no hay libertad pues no existe diferencia absoluta entre una elección y otra. Así, su característica definitoria es la repetición y su prototipo es Don Juan, un "pseudo-individuo", que pasa de un placer a otro, repitiendo y "pseudo-eligiendo". El hecho de que Søren hable de placeres sensuales para describir este estadio no significa de ninguna manera que sean los únicos que atrapan al ser humano en una forma estética; podríamos decir que todas las compulsiones u obsesiones, para usar palabras actuales, sean éstas sensibles o intelectivas, materiales o espirituales, pueden adquirir forma estética.

2. ESTADIO O VIDA ÉTICA:

Kierkegaard señala que el individuo pasa de una sensación a otra para evitar desesperarse al experimentar el vacío de su vida. No obstante, cuando elige la desesperación, accede a otro nivel, éste es el Ético, en el cual ordena su vida al cumplimiento del deber y constantemente está eligiendo entre lo uno o lo otro. Se visualiza tal como es y entonces descubre su imperfección y su imposibilidad de alcanzar la perfección quedándole tan sólo el arrepentimiento y la angustia; momento en el cual está

preparado para dar el salto cuántico hacia la siguiente y más elevada de las fases del desarrollo del ser humano, es decir, la religiosa.

3. ESTADIO O VIDA RELIGIOSA:

Esta fase, totalmente discontinua de las dos anteriores, se caracteriza por que domina la relación con Dios y tanto lo sensual como lo moral, quedan subordinados a la Voluntad divina. Domina también la paradoja entre lo absoluto y lo relativo, lo objetivo y lo subjetivo, la finitud y la infinitud. El ser humano religioso vence la angustia y en ese acto alcanza la Fe y la libertad, y se transforma finalmente en un individuo capaz de experimentar plena y subjetivamente su existencia concreta y auténtica. Al parecer esta fase representa una síntesis cualitativamente diferente en el proceso de desarrollo humano, que sólo puede ser alcanzado, según el filósofo, con la Fe en Cristo.

Es importante señalar que la Fe es para Kierkegaard una forma de vida más que la simple creencia sin pruebas en una divinidad. La Fe se hace patente cuando la angustia que es la sensación de amenaza de la totalidad del ser individual, es colocada en manos de Dios y junto con ella la posibilidad de elegir; entonces se aceptan plenamente la imperfección, la desesperación y la angustia, pero éstas son absorbidas por la expectativa segura que se experimenta hacia la Voluntad divina; la vida se reordena y la persona se convierte en un individuo en sí.

Toda la filosofía de Kierkegaard es netamente espiritual en él, la fe no es sólo objeto de conocimiento, sino esencialmente materia para la vida; la verdad es sólo tal cuando está orientada para la vida. Así, el pensador, no niega la verdad de las ciencias, pero considera que ésta es meramente secundaria, pues no compromete la existencia personal. El único problema relevante con el que debe enfrentarse la filosofía es el esclarecimiento del significado personal. Lo verdaderamente primordial es el

conocimiento de la propia condición y destino del ser humano, pues una vez llena de sentido la existencia, todo lo demás lo adquiere por añadidura (Cruz, 1991).

3.5. LA OBRA DE KARL JASPERS

Este filósofo y psiquiatra protestante de origen alemán, nacido en Oldemburgo en 1883 y muerto en Basilea en 1969, más que existencialista, se define a sí mismo como filósofo de la existencia; se ocupó de problemas religiosos, aunque siempre al margen de cualquier definición confesional. Para él, la vida humana encuentra su verdad más profunda en el fracaso total, en sus llamadas situaciones-límite en las cuales el individuo se encuentra como naufrago ante una trascendencia inasequible a su entendimiento y a su ser-existente como tal, aunque la autenticidad humana radique en la búsqueda de la trascendencia.

Jaspers realizó estudios sobre Stindberg y Van Gogh con el objeto de descubrir en las formas exageradas de lo anormal y lo insano, los móviles e impulsos más profundos de la conducta humana normal, pues señala que en el paciente psiquiátrico se patentiza, aunque en claro oscuro, una zona de experiencia irreductible tanto al mecanicismo y al psicologismo como también a lo que fácilmente entendemos como verdad, razón y libertad (Moreno, 1999); con estas ideas inauguró un novedoso enfoque psicopatológico de la filosofía.

Más adelante concreta sus investigaciones con el análisis de la existencia tal como se da en su época; de acuerdo con ese análisis, el ser humano contemporáneo se encuentra ante una absurda situación histórica creada por el dogma de la ciencia, la omnipotencia de la tecnología y la aparición de lo colectivo como criterio de valor; todo ello, destruye la personalidad individual, por eso la labor de la filosofía es proponer mecanismos que ayuden a recuperar el ser interior de los individuos (Fernández, 1950).

La filosofía no puede pretender ser el conocimiento universal, el punto de partida moderno y la fuerza de nuestra posición está en lo que Jaspers llama el reconocimiento de la discontinuidad del ser, que se expresa en tres formas básicas: estar-ahí (el mundo empírico), ser-uno-mismo (el mundo de las esencias) y ser-en-sí (el mundo de la trascendencia). Partiendo de este análisis tripartita del ser Mundo-Existencia-Trascendencia, se puede esclarecer la existencia para el ser humano:

La orientación en el mundo (estar-ahí), es lo conocido, el objeto de conocimiento inacabable, con el cual el ser humano se vincula con las demás conciencias individuales y forma una colectividad que puede ser conciente o no de acuerdo a la actitud que asuma ante el hecho de su vida en comunidad. El esclarecimiento de la conciencia (ser-uno-mismo), que constituye el núcleo de la filosofía de este filósofo, puede producirse tanto por el pensamiento que se orienta en el mundo como por la trascendencia del ser individual, aunque, en cualquiera de los dos casos, las únicas vías para el esclarecimiento son la libertad en la comunicación y la historicidad.

Con relación a la libertad Jaspers se refiere, no al libre-albedrío, sino a la libertad existencial que se inserta en el acto de existir concientemente. En lo que respecta a la comunicación, se refiere al encuentro núcleo a núcleo, entre un existente y otro; en este acto de comunicación existencial se engendra la historicidad compartida, que es el elemento que limita y ayuda a trascender al individuo del ser-ahí al ser-uno-mismo.

Con relación al ser-en-sí, señala que se compone de tres direcciones en las que *"a) abre un espacio trascendiendo lógicamente con la ayuda de categorías puras; b) llena dicho espacio por el movimiento de la existencia referida a la trascendencia; y c) se asegura un lenguaje recurriendo a la vez a la presencia y a la evanescencia de la objetividad"* (Moreno, 1999, p. 176).

Todo este análisis del Ser, se posibilita en las situaciones-límite; de ellas dice que pertenecen al campo de la existencia, porque en ellas se conmociona la conciencia al cuestionarse y relativizarse los modos

en los que se engloba comúnmente la vida empírica del individuo; en ellas la persona se encuentra a sí misma, es decir, se pasa de la existencia empírica a la existencia propiamente existencial. Cuando el ser humano accede al campo del ser-uno-mismo, descubre que existen límites de su conciencia, marcados por un lado, por su situación en el mundo y por otro lado, por su constitución como ser existente y finito, como son la muerte, el sufrimiento, el conflicto y la falta; cuando el sujeto asume estas condiciones de su existencia que definen la posibilidad de su realización en el mundo, pues se convierten en fronteras donde se entra en contacto con la Trascendencia (Blackham, 1979).

Con respecto a la relación de lo social con el ser humano, Jaspers indica que las instituciones del Estado, son el elemento más objetivable a causa de que representan la voluntad colectiva. Así, el individuo debe llegar a un acuerdo con el Estado, debe encontrar *"su vocación y su destino dentro de él y encontrar en sí mismo, la fuente de crítica de los propósitos, ideales y de la política real del Estado"* (Blackham, 1979, p. 60). Sin embargo, el Estado no puede dar nunca significado y valor a la existencia personal, sino tan sólo estímulo, alcance y oportunidad. En general podemos señalar que la filosofía de Jaspers representa un esfuerzo siempre permanente por promover el encuentro personal con la Trascendencia, como la única forma de existencia auténtica del ser humano.

3.6. MARTIN HEIDDEGER

Heidegger fue un filósofo alemán considerado el padre del existencialismo, que reunió en su sistema filosófico dos corrientes pre-existencialistas, por un lado, la filosofía de Kierkegaard, de quien retoma el tema de la angustia como centro de la especulación filosófica; y, por otro, la fenomenología de Husserl con la que reactualiza algunos tópicos metafísicos, que traduce en los temas del existencialismo como son, el ser humano arrojado y perdido en el mundo, la posibilidad de elegir libremente entre una existencia auténtica y una inauténtica, la opción entre el ser y la nada, la nada como soporte de la existencia, la muerte como parte esencial de la estructura del ser humano, la

tendencia natural del ser humano hacia lo malo, el vicio y la dispersión del yo en la banalidad; el sentimiento de culpabilidad, la temporalidad y, por supuesto, como ya se mencionó, la angustia humana como promotora de la existencia auténtica.

La filosofía de este gran pensador, pretende ser a la vez un conocimiento del existente individual, de lo que somos cada uno de nosotros y un conocimiento del ser en general, aunque, como él mismo lo señala, la base de su filosofía es el problema del sentido del Ser; es decir, la descripción del ser en sí, del ser en cuanto ser, no de la existencia personal y sus intereses éticos, ni la condición humana como tal, aunque su obra incluye en todo momento e incluso está encaminada casi exclusivamente al análisis de la existencia humana (Blackham, 1979). La ocupación, en su obra principal, de este tema, lo justifica al señalar que ningún existente está fuera del Ser y, por lo tanto, los seres humanos, no podemos situarnos frente a él como nos situamos frente a cualquier objeto de nuestra realidad, por lo tanto, para el análisis del Ser, tendremos que proceder de modo indirecto examinando el existente humano, pues como éste es el espacio en donde el ser se esclarece y se manifiesta por ser el único existente que se pregunta sobre el Ser y su sentido, es entonces fundamental, anterior a cualquier análisis del Ser que hace que las cosas sean, develar antes que nada la estructura y el sentido del ser del ser humano.

Así, señala que el *Dasein*, que significa el modo de existencia del ser humano, encuentra su esencia en su existencia, la cual no puede ser definida a priori, pues es indeterminada por principio siendo su principal característica la posibilidad siempre abierta de elección.

La existencia, esencia del ser humano, el *ser-ahí*, es lo típico de la persona, es estar lanzado hacia algo, proyectarse hacia algo sin que esto signifique que la existencia humana sea un hecho caótico, por el contrario, tiene una estructura que está dada por lo que Heidegger llama *ser-en-el-mundo*. Efectivamente el ser-en-el-mundo es la determinación fundamental de los humanos, que se patentiza en

la red de relaciones hacia las cuales proyecta su atención y da sentido a su vida, pues tiende a extender los sentidos, a ampliar el mundo, a determinar y organizar el mundo física y psicológicamente.

Además, es importante señalar que, la naturaleza del *Dasein* es ser-en-común, es decir, compartir su existencia y codepende socialmente en la experiencia cotidiana. Blackham (1979) señala que "*mi plena auto-conciencia y auto-afirmación derivan de mi conciencia de otros* " (p. 95).

Volviendo al tema del *ser-en-el-mundo*, éste, puede ser considerado en tres aspectos distintos, que son, *el mundo*, *el ser del existente* y el *ser-en*. Con respecto al primero dice que representa la estructura que se impone al existente a través del conjunto de los objetos tangibles, la cual, sin embargo, sólo tiene sentido cuando el existente se lo da; del conjunto de relaciones que la sociedad ha construido en torno al existente y de la propia red de comunicación entre los demás como puentes existenciales y, el mismo entreteje en torno a sí mismo y con los cuales yergue su propio mundo.

Con relación al *existente*, se puede señalar que éste es el modo particular en que el *Dasein* se establece en el mundo, la forma en que se manifiesta el Ser, en este existente particular que es el ser humano, es decir, la existencia; y, el *ser-en*, se refiere a las múltiples formas que adquiere el *Dasein* a partir del mundo y del existente (Jolivet, 1953), es decir, que están marcadas por el *ser-con*, el ser-común, el existir, el estar lanzado hacia los demás.

Se distinguen dos modos esenciales del ser-con, el primero, que se ha definido como preocupación, es la atención al mundo circundante y que posibilita el desarrollo de una existencia inauténtica; y, el segundo, que es la solicitud, en la que el centro de la atención es el prójimo, es decir, el campo de la existencia auténtica, en el cual el *ser-ahí*, se manifiesta plenamente.

Ahora bien, el *ser-ahí* se manifiesta básicamente de dos formas principales, por un lado bajo lo que Heidegger nombra como el sentimiento de la situación original y por otro, como la comprensión. Respecto al primero, indica que esta forma básica de manifestación del *ser-ahí*, es lo que ordinariamente conocemos como el estado afectivo, el cual revela profundidades de nuestro ser, que nuestro conocimiento no puede alcanzar ni en los mayores momentos de lucidez; siendo el sentimiento que se hila en la fuente de todos los demás, el que nos revela nuestra situación fundamental, nuestra particular forma de *estar-en-el-mundo*, de *ser-ahí*, de *ser-con*, es decir, nos revela nuestro estar existencial.

Jolivet (1953) señala que esto permanece generalmente ignorado por el individuo, pues todo está arreglado en nosotros para que disimulemos lo que somos fundamentalmente, y el sentimiento original no se expresa bajo la forma de atención al hecho de *estar-arrojado-ahí*, sino bajo la forma de aversión o de atracción por la existencia; aunque el más común es la aversión: "*Yo soy, en efecto, arrojado en el mundo sin ninguna opción por mi parte, de tal manera que el sentimiento de abandono y de soledad se adquiere a mi existencia como la expresión más profunda de su naturaleza y la acompaña siempre. De ahí que yo sienta que la existencia no podrá ser nunca para mí más que el fruto de una conquista, en medio de una lucha que no acabará.*" (p.132); la comprensión, se refiere precisamente a esta forma particular en que interpreto las cosas, es decir, la atracción o la actitud fatalista ante el hecho de haber sido arrojado a *ser-en-el-mundo*, a *ser-ahí*.

El enfoque filosófico de este pensador quedaría incompleto sino hubiera captado el existir en su totalidad y esto lo logra cuando llega al análisis del *ser-para-la-muerte*. Heidegger señala que de este *ser-para-la-muerte* y del sentimiento de la situación original, nace la angustia del ser humano que, es la conciencia primigenia de la sustancia de su esencia, es decir, *el ser-para-la-nada*, pues cuando la muerte llama a la conciencia del ser humano, todo adquiere forma, sentido y dirección, a menudo el

existente se lanza con mayor ímpetu y adquiere mayor conciencia y asume su *estar-en-el-mundo*. Se revelan entonces, las posibilidades auténticas del ser-ahí y surge la angustia, es decir, la sensación de que se tiene la libertad y la responsabilidad de autorrealizarse trascendiéndose, es decir, yendo más allá del ser-común y llegar a *ser-para-la-muerte*. En este punto es importante señalar que a este proceso es a lo que podríamos llamar la existencia auténtica, pues en ella se manifiesta y se asume lo más entrañable del *ser-para-el-mundo*. En cambio, en la existencia inauténtica, el existente se vive alejado de sí, ajeno a su *estar-en-el-mundo*, al *ser-en* y por supuesto al *ser-para-la-muerte*.

La existencia personal auténtica es una síntesis de lo impuesto y de lo querido, y la síntesis se logra aceptando lo impuesto en lo querido, es decir, cuando yo quiero mi propio pasado y el mundo tal cual es dado en las circunstancias inmediatas y en su interpretación definitiva, y con mi voluntad autodeterminada de este modo yo elijo de entre las posibilidades que permanecen abiertas. Esto requiere un esfuerzo constante de mi parte, pues es una conquista siempre insegura, nunca una victoria sin más.

Sin embargo, el peligro constante es caer en la *existencia inauténtica*, que puede adquirir tres caracteres específicos, como son, la *charlatanería cotidiana*, la *curiosidad* y el *equivoco*. La primera, sería el aparentar que se siente lo que en realidad no puede ser contactado, pues se está alejado del ser primigenio; la curiosidad, es esa danza sin freno en la cual el existente toca todo lo que aparece ante sí e incluso busca nuevas formas de estimulación de sus sentidos, sin profundizar y realmente tomar contacto con nada, ni con nadie; y, el equivoco, es el resultado de la dispersión provocado por la curiosidad, en la que el existente experimenta la cotidianeidad como el espacio de realización y trascendencia único y más luminoso de su ser, es la enajenación total del individuo, el *vivir-para-sí*, sin un auténtico *para-sí*.

Estas tres características del ser-ahí del *Dasein* determinan un modo de ser fundamental que Heidegger llama: *la decadencia*, la cual representa una forma de *no-ser-yo*, o ser algo distinto a lo que es *estar-en-el-mundo*; se trata por lo tanto, de una existencia inauténtica de la cual no es generalmente conciente la persona. La evitación de estos caracteres y la realización existencial del *estar-en-el-mundo* de cada existente del *Dasein* es una tarea que ocupa toda la vida y, su constante revisión y perfeccionamiento, es el único modo de acercarse al ser y finalmente trascender, es decir, superar la propia subjetividad, sin dejar de *estar-en-el-mundo*, al contrario, comenzando a *ser-ahí-con* y en última instancia, fusionarse con el Ser.

3.7. GABRIEL MARCEL

Filósofo francés nacido y muerto en París (1889 - 1973), constituye el más importante pensador existencialista católico, aunque él prefiere el calificativo de 'socrático cristiano'; su sistema filosófico se caracteriza por abordar continuamente temas ligados con la religión como son la fe, la esperanza, la encarnación, la plegaria y dios; por reconocer en la esperanza la base sobre la cual se constituye el alma humana; y por insistir en la importancia de las relaciones humanas para llegar al umbral de la trascendencia (Blackham, 1979).

Para entrar en el camino filosófico, propone una distinción inicial entre el mundo como problema y el mundo como misterio; pues para él, nuestro mundo es un mundo en crisis que sólo se puede afrontar si lo vemos como un misterio, más que un problema, pues éste, es una cuestión que se encuentra enfrente de la persona de un modo objetivo, y, por tanto, se puede resolver independientemente de ella, en cambio, el misterio es una cuestión en la que el propio sujeto se encuentra envuelto como parte integral de él; los misterios son, para decirlo en sus palabras, 'verdades que nos abarcan'. Algunos ejemplos de los misterios del mundo que envuelven por supuesto al ser humano son: el misterio de la libertad, del conocimiento y del amor.

En todos ellos, el ser humano se encuentra implicado y comprometido, por lo tanto, no es algo objetivo; su principal dificultad radica en que no se encuentra frente a él, sino que involucra al sujeto de tal manera que la respuesta ya no es el frío planteamiento de modelos explicativos, como es el caso de las ciencias naturales que intentan dar cuenta de fenómenos fuera del ser humano.

Por el contrario, lo único que se puede hacer ante el misterio es, en primer lugar, reconocerlo, y, enseguida, tratar de aproximarse más y más a él con una actitud de reflexión concreta sobre los datos encontrados por el propio individuo, pero permitiendo en todo momento que sea la intuición la que en primer lugar me revele la sustancia del misterio (Moreno, 1999). Paralelamente a la cuestión sobre el misterio, Marcel explica dos categorías fundamentales para la existencia humana: el ser y el tener. Esta última es la categoría que separa y distingue, pues el que posee algo tiende a someter ese objeto como instrumento, aunque también tiende a someterse a él, y por último, quiere excluir a los demás en esa relación de posesión.

Sin embargo, el ser humano vive en una categoría superior, que es la del ser. El ser humano se comunica con las demás personas gracias a su mutua apertura en el ser que es la materia prima de que está hecha la persona; aunque no se puede decir lo que es el ser, no se puede expresar ni mucho menos objetivar. El ser humano que todavía no llega al nivel del ser, sino que trata a los demás en la categoría del tener, como objetos, instrumentos o propiedades, revela, con esto, que todavía no ha llegado a la auténtica existencia humana y personal.

Marcel analiza con cuidado las principales experiencias que vive la persona, como el amor, la fe, la esperanza, la fidelidad y la amistad. El propósito de tales análisis consiste en descubrir allí un fundamento ontológico. Entre sus principales conclusiones, resalta la importancia que le concede al *Nosotros*, el cual, es la vivencia de la comunidad entre personas, unidad que precede al yo y al tú, pues una persona no vive a nivel humano, hasta que encuentra a sus semejantes en el plano del ser. Saber

tratar a una persona como a un tú, es el fruto de la propia maduración, pero entonces, ese yo y ese tú empiezan a coexistir, a participar del *Nosotros*, que es el auténtico ser, por lo tanto, existir viene a ser lo mismo que coexistir. Esto significa que el ser humano tiene como estructura fundamental una proyección hacia un horizonte de amplitud desconocida, infinita, pero que le es necesario para vivir en proyección o trascendencia con los demás (Jolivet, 1953).

Sobre el filosofar y la filosofía para él no se trata más que de expresar el ser a través del lenguaje; desgraciadamente, éste objetiva lo que se ha captado y experimentado interiormente y contribuye así a su falseamiento y mala interpretación. Tal vez por esta idea en Marcel encontraremos siempre la paradoja entre la reflexión existencial y el pensamiento con voluntad de sistematicidad, es decir, tratar de proceder metódicamente en el análisis de la existencia, sin dejar por eso de ser auténtico y de experimentar auténticamente la experiencia de existir, de dejarse ser y llevar, por el misterio de la existencia. En la exigencia de asumir la inmersión en la experiencia, su fenomenología se torna 'hiperfenomenología' en la medida en que ha de mantenerse en la proximidad de la inmediatez de la existencia (Moreno, 1999). Por eso es que Marcel siempre apostó por una reflexión que ante todo pretende integrar la complejidad del ser humano.

Como nos podemos dar cuenta, en el pensamiento de Marcel no se habla con tanta intensidad de la angustia, aunque se encuentra permanentemente e implícitamente presente en su pensamiento al reivindicar la esperanza como la fuente mediante la cual el ser trasciende. Por el contrario, señala con mucho énfasis, la importancia de la encarnación en el desarrollo de la existencia del ser humano; para él, es fundamental tener siempre presente, que el ser humano es un ser encarnado, y que por tanto, su constitución interna, existencial, se encuentra atravesada por poderosas tensiones, procedentes de la tensión primordial que se produce entre nuestra condición humana situada, participante, encarnada, y los requerimientos que suscitan en nosotros experiencias decisivas de autorrealización y trascendencia.

3.8. JEAN-PAUL SASTRE

La filosofía de este intelectual francés que vivió entre 1905 y 1980, se nutre de dos fuentes principales, por un lado de la metodología de Husserl y por el otro de Heidegger. Incluso se puede decir que en sus primeros trabajos es predominantemente husserliano, al concentrarse en la intencionalidad de la conciencia; y, en sus obras posteriores, aunque sigue utilizando el método fenomenológico de descripción de la conciencia, recoge la tesis de Heidegger de que la nada es la estructura constitutiva de la existencia, pretendiendo con ello, construir una concepción particular del ser humano.

En Sartre, el existencialismo adopta su forma más radical, como una filosofía centrada en la existencia humana, la cual considera cerrada en sí misma y para la cual, por lo mismo, no cabe trascendencia alguna, no cabe sentido último, no cabe significado permanente. Los temas que aborda son: la libertad, la angustia, el amoralismo, la imposibilidad de las relaciones interpersonales de núcleo a núcleo y el fracaso de la existencia humana. Todos estos temas los entrelaza en un complejo sistema filosófico en el que se pueden distinguir tres regiones del ser: el *ser en-sí*, el *ser para-sí* y el *ser-para-otro*. El primero, es el existente bruto, considerado fuera de toda relación con la conciencia humana; es la cosa, el objeto, sus atributos son: lo estático, lo rígido, lo invariable. Son las cosas externas que sólo adquieren sentido en función de nuestras decisiones y proyectos (Cruz, 1991).

Otra de las dimensiones del ser, es decir, el *para-sí*, es la realidad humana, la conciencia (que es siempre de algo) por la cual y para la cual, según Sartre, se da el mundo. El *para-sí*, se constituye en una región autónoma del ser, pues el ser humano nace sin estar predeterminado, con un vacío interior que exige ser llenado; es decir, debe encontrar o inventarse un sentido en su existencia. Por lo tanto, el *para-sí* es lo hueco, lo móvil, lo consciente, lo indeterminado, lo subjetivo.

Para Sartre, el ser humano es el único ser que trasciende la categoría del *en-sí*, pues su conciencia está lanzada hacia el objeto, hacia fuera de sí, pues es existencia, es libertad, por lo cual se ve forzado a forjar su esencia. Efectivamente, para Sartre, el ser humano no tiene una esencia universal, sino que se va fabricando su propia esencia singular, su propia historia, la cual jamás coincide con la de los demás, circunstancia que le desespera y le angustia. Por eso la vida humana es el intento, siempre frustrado, por sintetizar el *para-sí* y el *en-sí*, es decir, para no vivir siempre ni en el nihilismo, ni con una sensación permanente de estar flotando; el ser humano, se quiere convertir en un *en-sí*, sin dejar de ser un *para-sí*, sin embargo, esto en sí mismo es una contradicción, una paradoja, en la cual se siente permanentemente atrapado (Ortíz, 1999).

De lo anterior se desprende una de las principales peculiaridades del ser humano: su libertad; a este respecto, Sartre señala que el ser humano es libertad, siendo ésta, la misma elección que el ser humano realiza al existir como una indeterminación o nada, pero que continuamente se está autodeterminando. Así es, gracias a la libertad el ser humano se fabrica su propia esencia y le da sentido a las cosas. Al vivir su libertad, el ser humano experimenta el peso de la responsabilidad que ésta implica y eso le produce angustia. Por tal motivo, la gran mayoría de la gente prefiere evitar vivir auténticamente, pues eso implica vivir optando en todo momento, siendo responsable y experimentando angustia; así, las personas, según Sartre, prefieren vivir "de mala fe", es decir, dentro de los valores y las reglas ya hechas.

Con respecto a las relaciones humanas, Sartre también tiene algo que decir; de ellas, señala que su base es el conflicto y que de ninguna manera es posible establecer el contacto interpersonal, la comunicación de núcleo a núcleo entre los sujetos. En su obra maestra, *el ser y la nada*, indica que no hay más que dos posibilidades, o la persona se sitúa en la calidad de objeto y trata de dominar al otro, apoderándose de su libertad de sujeto; o al revés, se comporta como sujeto, y entonces trata de reducir al otro a la

calidad de cosa. Según dice, a partir de aquí emergen variantes: si la persona se comporta como objeto, entonces tratará de atraer y absorber la libertad del sujeto por medio del amor, del lenguaje, y del masoquismo. El amor consiste en que la persona se hace fascinante al otro, de tal manera que logra cautivar su atención y su libertad; el lenguaje, por otra parte, trata de atraer la libertad del otro por medio de expresiones que lo llevan a la captación de lo que la persona quiere; en tanto que el masoquismo, consiste en que la persona se hace un instrumento del otro. No obstante estas formas conducen irremediabilmente al fracaso, pues nunca se logra capturar la libertad del otro, pues ésta constituye lo que la persona es, por lo tanto, no puede abandonarla, supeditarla o empeñarla jamás (Ortíz, 1999).

En el caso de que la persona se asuma como sujeto, dispone de algunos procedimientos para lograr la cosificación de la otra persona, tales como: la indiferencia, el deseo sexual, el sadismo y el odio. La indiferencia consiste en hacer caso omiso del otro como persona y tratarlo como un elemento más del propio entorno; el deseo sexual se propone reducir al otro a su condición básica corporal; el sadismo consiste en tratar al otro como un objeto que produce placer; mientras que en el odio, se diseña un mundo en el que la otra persona no existe, pero se le hace notar mediante ciertas actitudes. Sin embargo, estas cuatro formas también están condenadas al fracaso, pues el ser humano no se siente satisfecho de tratar con puros objetos, ya que necesita al otro como sujeto para autoconstruirse.

Efectivamente, de acuerdo con Sartre, es la mirada del Otro, la que le sirve a la persona para aprehender la parte del yo que está sumergida en la facticidad de las cosas. Para no sentirse pura nada, puro vacío interior, puro *en-sí*, necesita la presencia del Otro y en este sentido, el Otro, es un elemento necesario para su autoconocimiento. Así el ser humano se encuentra permanentemente en dualidad en su relación con los otros, pues ni puede compenetrarse plenamente con ellos, lo cual lo hace sentirse

insatisfecho; ni puede eliminarlos de su existencia, pues los necesita para reflejarse y constituirse, provocándole angustia (Xirau, 1985).

En síntesis, para Sartre el ser humano se diferencia de los otros seres en que todo lo existente, aún en lo que él mismo crea, la esencia precede a la existencia, en tanto que en él sucede todo lo contrario, la existencia precede a la esencia, en otras palabras, por ser un ser humano es libre de llegar a ser lo que ha decidido ser. Así el ser humano está capacitado para jugar diversos papeles o roles en la vida, con los cuales puede existir, sin nunca sentirse satisfecho y, por el contrario, a la larga, sentirse extraviado en la inmensidad de posibilidades a las que tiene acceso; incluso se siente angustiado, pues cae en la cuenta de que lo que va a ser depende de él y, además, con el hecho de que ni él mismo tiene la garantía de que será lo que se ha propuesto ser. De esta manera el ser humano tiene dos caminos, o se trata con "mala fe", es decir, se miente a sí mismo, se autoengaña, se somete a las normas y valores impuestos por los otros, y vive una vida inauténtica o, afronta su vida, asume su responsabilidad por ser lo que es, por haber escogido ser lo que es y se reconoce libre de ser lo que será, es decir, asume vivir auténticamente, lo cual significa también vivir con un sentimiento de angustia permanentemente presente. No obstante, asegura Sartre, la elección, cualquiera que esta sea, no consigue sintetizar el *en-sí* y el *para-sí*, pues en cuanto el ser humano elige, vuelve a caer en el *en-sí* y una fuerza interna lo lleva a buscar el *para-sí*, por eso es que finalmente, considera que la existencia humana es un fracaso y un absurdo que hay que vivir, pues no hay mayor remedio.

3.9. LAS RELACIONES DE GÉNERO A PARTIR DEL SIGLO XX

El siglo XX fue testigo de un cúmulo de transformaciones socioculturales sin precedente en la historia humana; por principio, la ciencia y la tecnología avanzaron a pasos agigantados, se llevaron a cabo dos guerras mundiales que involucraron a gran parte de los países del mundo y al finalizar demandaron una reflexión profunda de la filosofía, la ética y la política sobre las condiciones estructurales de la

sociedad que llevaron a la humanidad a estos extremos de violencia y autodestrucción. Como producto de todos estos acontecimientos de orden sociopsicológico y político, las relaciones sociales cotidianas y entre los individuos sufrieron profundos cambios, por ejemplo, se erosionaron las identidades sociales e individuales, se abandonaron las ideologías que se habían construido durante el siglo y medio anterior, comenzaron a perder su hegemonía instituciones tan tradicionales como la familia, la iglesia y el Estado; y, en la dimensión subjetiva, se vivió una desestabilización acelerada de las sociedades a tal grado, que se comenzó a vivir una revolución individualista.

Como lo señala Lipovetsky (2000), el hecho social y cultural contemporáneo más significativo de nuestro tiempo es la realización personal inmerso en un permanente y altamente valorado cambio social; incluso se puede decir que actualmente son más esclarecedores los deseos individualistas que los intereses de clase, la privatización es más importante que las relaciones de producción, el hedonismo y el silogismo se han impuesto más que los sistemas y las formas de acciones colectivas por novedosas que resulten.

En el campo de las relaciones entre los géneros también se observan cambios sustanciales de forma, aunque hasta el momento no de fondo, pues como lo señala Lipovetsky (1999), aunque las diferencias entre los géneros son cada vez menos visibles, menos determinantes y menos precisas, tampoco se puede decir que han declinado, si acaso lo que ha sucedido en algunos círculos socialmente hegemónicos es que se han reconfigurado. Al respecto, este autor asegura que, por ejemplo, al varón se le sigue asociando primordialmente a roles públicos y de naturaleza instrumentales, en tanto que a la mujer, a roles privados, estéticos y afectivos, para constatarlo, basta analizar, nos dice, el campo de las profesiones, que sigue claramente delimitada por las diferencias entre los géneros, u observar como siguen siendo las mujeres, las que mayoritariamente continúan asumiendo la responsabilidad de la educación de los hijos y las tareas en el hogar.

Pero no sólo en estos campos, sino también en la forma de expresar, experimentar y aceptar socialmente las manifestaciones del amor, el sexo y el erotismo, pues si bien es cierto que la existencia femenina ya no se construye exclusivamente en torno al ideal amoroso en el seno de la familia nuclear, independientemente del grado o concepción de la liberación sexual individual o social, las mujeres siguen ligadas al erotismo sentimental; ello no obstante que se diga, se escriba y se pregone que no existe ninguna diferencia erótica sustancial entre los géneros y, que las oposiciones entre libido masculina y libido femenino sólo son modelos heredados que es urgente superar.

Un momento clave en la historia de las relaciones entre los géneros y en el que podemos observar más claramente como las relaciones entre hombres y mujeres sólo se reordenan temporal y parcialmente, es durante las dos Guerras Mundiales: como recordaremos, el movimiento feminista de corte político inicia hacia la segunda mitad del siglo XIX y se extiende hasta alrededor de 1914, en que el inicio de la Gran Guerra fortifica y reaviva los sentimientos familiares, dando vida al mito del hombre protector de la madre patria y de los suyos; al tiempo que las mujeres suspenden sus reivindicaciones feministas para cumplir con los deberes comúnmente asignados a ellas (Thebaud, F., 2000). Si bien es cierto también que, en virtud de que los hombres se iban al campo de batalla, las mujeres ocuparon sus puestos en las fábricas y las empresas, este hecho sólo fue provisional e incluso los sindicatos y los empresarios se aseguraron mediante la expedición de certificados laborales, de que al finalizar la conflagración mundial, los puestos serían restituidos a quienes se consideraba sus legítimos propietarios: los varones.

No obstante, al ser eliminadas (al menos temporal y parcialmente) las barreras que separan el trabajo masculino y el femenino, este periodo representa para la mujer una experiencia de revaloración de su trabajo, la apertura de nuevas oportunidades profesionales y, sobretodo, su propia valorización como persona, quizá por ello en este periodo se inicia una apertura estructural de la subjetividad de la mujer,

en la que, por primera vez en la historia, su existencia no se ordena en función del modelo masculino, sino que entra en un proceso de autogobierno y autodefinición (Lipovetsky, 1999); hecho que se cristaliza de forma muy contundente en la década de los 60's del siglo XX, con el movimiento feminista de corte científico, académico, antropológico y social, que da origen a los vastos estudios de género y al cuestionamiento, por primera vez de forma sistemática de la condición social y existencial del varón; por primera vez cuestionándose no sólo las ventajas y desventajas de ser varón, sino las formas de manifestar y experimentar la masculinidad; siendo de esta forma, por primera vez en la historia de la relación entre los géneros, cuestionado el modelo patriarcal hegemónico, por sus propios sustentantes.