

**LA PRAXIS FILOSÓFICA DEL SIGLO XX DESDE LAS
CONDICIONES MATERIALES. BREVE REVISIÓN DEL
DESENCANTO MODERNO DESDE EL
EXISTENCIALISMO Y SUS REFERENTES**

*THE PHILOSOPHICAL PRAXIS OF THE TWENTIETH CENTURY
FROM THE MATERIAL CONDITIONS. BRIEF REVIEW OF MODERN
DISENCHANTMENT FROM EXISTENTIALISM AND ITS REFERENTS*

JOSEFRANK PERNALETE LUGO

MSC Matemática Aplicadas
Editor en jefe. Editorial Mar Caribe, Perú
jpernalete@editorialmarcaribe.es
ORCID: 0000-0002-6625-1334

Recibido: 21/11/2022
Revisado: 8/02/2023
Aceptado: 20/09/2023

YSAELEN ODOR ROSSEL

MSC Ingeniería Industrial. Profesor contratado
Universidad Nacional Experimental Francisco de Miranda, Venezuela
odorysa@gmail.com
ORCID: 0000-0003-3160-3106

JUAN CARLOS LÁZARO GUILLERMO

MBA Docencia Universitaria
Universidad Nacional Intercultural de la Amazonia, Pucallpa-Perú
<https://orcid.org/jlazarog@unia.edu.pe>
ORCID: 0000-0002-4785-9344

QUELBIN TOLEDO ESPINOZA CARBAJAL (†)

MBA Docencia Universitaria
Universidad Nacional Intercultural de la Amazonia, Pucallpa-Perú
qespinozac@unia.edu.pe
ORCID: 0000-0003-2497-4267

Resumen: El existencialismo presenta una respuesta brutal ante el fracaso de la razón instrumental como medio para el desarrollo humano significativo y auto-sostenible. Dicha repuesta rehuyó la deshumanización del sujeto a un objeto preso de relaciones productivas y medios carentes de fines trascendentales, optando en su lugar por la interioridad, el ejercicio de la voluntad y la libertad del sujeto de construirse a sí mismo. Analizamos dichas elecciones en base al modelo del materialismo filosófico, entendiendo la historia de la filosofía como una sucesión de problemas y sistemas que buscan resolver dichos problemas en la realidad a través de una praxis determinada.

Palabras clave: libertad, existencialismo, praxis, realidad filosófica, responsabilidad subjetiva.

Abstract: Existentialism presents itself as a brutal response to the failings of instrumental reason as a medium for meaningful and sustainable human development. Set response renounced to the dehumanization of subject to an object entrapped in productive relationships and means lacking a transcendental end, instead opting to look within, the exercise of personal will and the freedom for subjects to construct themselves. We analyze such choices based on the model of philosophical materialism, understanding the history of philosophy as a succession of problems and systems that try to solve such problems in reality through a determined praxis.

Keywords: freedom, existentialism, praxis, philosophical reality, subjective responsibility.

1. MARCO TEÓRICO

El existencialismo presenta grandes complejidades esquemáticas a la hora de desarticular sus postulados, corrientes y pensadores en categorías claras y secuencias históricas concretas. Esto es porque más que una corriente filosófica representa una respuesta vital ante el decadentismo pre y post-industrialización del mundo. Abarca no solo un sistema de categorías filosóficas sino toda una visión intelectual, emocional y estética para la reconstrucción del mundo y, paralelamente, del hombre y su lugar en el mismo tras la desmitificación de los postulados previamente aceptados como ciertos en la tradición (divinidad, progreso lineal, objetividad, etc). Desde esta definición empiezan los problemas de categorización porque sus precedentes eluden esta etiqueta y sus tesis se construyen desde múltiples puntos de articulación del saber humano. Ontología, ética, metafísica, teología, historia y demás disciplinas son parte del tejido o fábrica del existencialismo (a su se le suma la brecha de tiempo entre pensadores categorizados como existencialistas, factor determinante en la configuración de las tesis), por lo que su discurso es uno de gran alcance, aunque fragmentario, difuso; hay más similitudes en el existencialismo como texto a la poética que a la filosofía, distinción que resulta útil para su estudio, pero no se corresponde con la realidad de los textos. Filosofía y poética son, si se quiere, ejes desde los que el ser traza las coordenadas en búsqueda de respuestas ante los grandes misterios, contradicciones y vacíos de la existencia, y la similitud entre ambos ejes es grande y sus distinciones formales en su superficie: lenguaje y pretensión.

Fuera de esta naturaleza fragmentaria y poética, o más bien multimodal del texto existencialista, pues al tejido discursivo que da cuerpo a sus tesis y postulados se le acopla también la narrativa, el drama, el cine y la música, proponemos que un estudio más completo del existencialismo (sin caer en la diatriba o en pretensiones de superioridad argumentativa) presuponemos un espacio para explorar esta respuesta vital en relación a lo respondido: las condiciones materiales e históricas desde las que se gestó y dio pie a esta reacción. Para esto establecemos dos planos desde donde se configura el pensamiento como sistema dinámico de producción: está la realidad material, que genera condiciones de vida específicas (*zeitgeist*) en constante interacción con la subjetividad, y la realidad filosófica donde dicha subjetividad elabora sistemas de pensamientos, categorías, nociones y demás objetos e instrumentos de análisis en un esfuerzo por “resolver” dichas condiciones de vida. En otras palabras, la realidad filosófica asume a la realidad material como incompleta, carente de un sentido unificador que genere y encamine la voluntad. Ante tal panorama de insignificancia, la existencia en sí misma se torna en patología, *ennui* baudelairiano, el sufrimiento ontológico que el cristianismo supuso como inexorablemente atado a la condición humano desde su génesis.

De cara a esta relación entre realidad material y realidad filosófica, Hanecker presenta el siguiente modelo para la relación material-temporal fundamentada en el materialismo histórico en sus estudios de la tesis marxista:

Es, por lo tanto, necesario construir el concepto de tiempo de la filosofía a partir de la sucesión de las diferentes problemáticas filosóficas, es decir, de las estructuras sistemáticas que unifican los diferentes elementos de un pensamiento.¹

Hanecker prosigue y completa el concepto en este párrafo posterior:

La historia de la filosofía, para adquirir el carácter de historia científica, debería, por lo tanto, abandonar el estudio cronológico de los diferentes filósofos y pasar al estudio de las diferentes problemáticas filosóficas que han existido, localizando a los filósofos dentro de sus problemáticas respectivas.²

En una visión complementaria, Mészáros ve la historia fundamentada desde el materialismo histórico como contenida en la filosofía en sí misma, por lo tanto, estudiable a través de instrumentos objetivos y materiales. En esta perspectiva, la filosofía no es contemplación callada o pasividad auto-destructiva sino actividad emancipadora: la búsqueda de una trascendencia en constante construcción:

1 HANECKER, M., (1977) *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México: D.F, Siglo Veintiuno Editores S.A, pp. 226.

2 Op. cit. pp. 226.

En la visión de Marx, por el contrario, la filosofía era ella misma inherentemente histórica y, como tal, estaba sujeta a determinaciones objetivas materialmente identificables. Al mismo tiempo, como constituyente activo de la compleja dialéctica de la base social y su superestructura, era también un instrumento necesario para la lucha por la autoemancipación de la cruz del presente real: ese impío dominio de la deshumanización en la realidad exploradora del mundo establecido. Sin duda, fue el estado de cosas prevaleciente lo que hizo necesario orientar la filosofía hacia el cambiar el mundo, en polémica con su papel contemplativo/interpretativo en el pasado. Sin embargo, solo una concepción dialéctica de la base social y su superestructura que reconoció el potencial activo materialmente articulado, y con él la intervención emancipadora de la filosofía, en la complicada red de las terminaciones históricas-hizo realísticamente posible lograrlo.³

Resumiendo, la naturaleza histórica de la filosofía y el espacio de interacción entre ambos sistemas desde la materialidad asume el ejercicio filosófico como una actividad de trascendencia, ya sea la trascendencia de un sistema, una estructura, unas condiciones o la totalidad que conforman todos estos elementos. Esta trascendencia enmarcada en las coordenadas específicas del existencialismo asume una condición humana desvirtuada, desvaluada, la cosificación de lo humano hasta la deformidad a causa de las nuevas relaciones de producción en la posguerra, pero un análisis más profundo de esta realidad requiere desarticular la red en distintos hilos u objetos de estudio que nos permitan, a través de su análisis individual, abarcar una definición más amplia. Para ello dividiremos el presente estudio en tres partes, tres expresiones del existencialismo como respuesta vital ante el decadentismo del siglo XX: el existencialismo como respuesta a su propia tradición de la filosofía como sistema representativo de una realidad concreta, el existencialismo como respuesta a la posguerra y el existencialismo como respuesta a las nuevas relaciones productivas que antecedieron a la posmodernidad. En el primer objeto se conciben dos oleadas del pensamiento existencialista con una distinción significativa: el existencialismo cristiano y el existencialismo ateo

2. TEORÍA CRÍTICA Y SUBJETIVIDAD: EL SUJETO COMO DETERMINANTE DE SU PROPIO DESTINO

Nuestro planteamiento particular de la historia de la filosofía funciona mejor, a nuestro criterio, escogiendo el cambio paradigmático dentro de la tradición como punto de referencia desde el que construir la secuencia y analizar los factores en la dialéctica que configuró dichos movimientos. Hallamos este cambio en la Teoría Crítica, desarrollada en los años 30 por un grupo de pensadores de

3 MÉSZÁROS, I., (2013) *Estructura social y formas de conciencia: La dialéctica de la estructura y la historia vol. II*, Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores, pp. 32.

la Escuela de Fráncfort, cuya influencia en años posteriores se manifiesta en la implementación tres enfoques críticos para revisar la tradición filosófica, la historia y las políticas socioeconómicas del mercado global durante la Segunda Guerra Mundial: la hermenéutica subjetiva del psicoanálisis en sus distintas variantes como instrumento para el análisis del discurso en sus elementos simbólicos, éticos y sistemáticos, produciendo así tanto teorías literarias como estéticas con un acento en la pragmática del discurso, el materialismo histórico como modelo para la crítica de las nociones sostenidas por la tradición objetivista y fundamentada en los principios de la Ilustración: progreso lineal, desarrollo perfecto o mejoría paulatina de lo humano, su sociedad y medios, la existencia de un Dios como centro del sentido para la existencia, por ende un sentido para el hombre y su actividad en el cosmos, y la presunción de desarrollo infinito, como plantea Galafassi en el siguiente párrafo:

*En la modernidad, el mundo social e histórico de las cosas materiales adquiere la premisa de un progreso ilimitado, de un desarrollo infinito; desarrollo que para Aristóteles se vincula con la premisa de que “la naturaleza es fin (telos)”, por lo que el desarrollo consiste en avanzar hacia este fin. En el proceso mismo de desarrollo está definido, está implícito normativamente, el resultado final.*⁴

Y, el enfoque que hace de antítesis a la llamada “filosofía tradicional” en las categorías desarrolladas por el mismo grupo, la configuración del ejercicio filosófico como praxis política-cultural que deconstruyen el contenido ideológico tras los sistemas, elementos y dinámicas que constituyen el aparato cultural, político y económico de la modernidad o, si se quiere, la antesala a la modernidad. La intención detrás de esta praxis filosófica era devolver a la filosofía a un nivel de interacción con la realidad para evidenciar sus cualidades transformativas. La filosofía, ante la necesidad de renovaciones, requería no ser un generador de contemplaciones y abstracciones sino de cambios significativos en la realidad, empezando por desarticular verdad en ideología, sistema configurado por actividad humana y reproducido durante la historia a través de las nociones de positivo/negativo y el enmascaramiento de una ideología como ley natural verificada en sí misma, autóctona e incuestionable:

Esta concepción de modernidad choca con las críticas de un número diverso de líneas teóricas. Dentro de los cuestionamientos en la estructura ideológica y social de la sociedad moderna se inscriben los pensadores de la escuela de Frankfurt. En la concepción de la “Teoría Crítica” de Max Horkheimer se trata de desenmascarar el carácter ideológico de lo que en la modernidad ha llegado a llamarse “ciencia positiva”. La independencia de la génesis histórico-fáctica de los resultados obtenidos en la ciencia moderna es lo que le da el carácter de positividad, sustentada por un

4 GALAFASSI, G. P., (2002) “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad”, *Contribuciones desde Coatepec*, 2, pp. 5

método formalizado que garantiza la verdad definida en un procedimiento autocentrado que excluye toda inferencia de cualquier contexto de la investigación. Así, cualquier ley de la naturaleza enunciada científicamente es por definición verdadera en sí misma, independiente en forma absoluta de cualquier condición psicológica y social a partir de la cual se llegó a descubrirla. La historia de la ciencia es a la ciencia un simple anecdotario sin capacidad alguna de incidir en ésta más que en la confección de una cronología ilustrativa de hechos autoafirmados por sí mismos, lo que explica la independencia formal de cualquier teoría científica. Esta búsqueda de aislamiento de un dominio de la teoría pura de toda mediación a través de una praxis social, llega hasta nuestro siglo en la separación establecida por Husserl entre el acto histórico-psicológico en que se piensa un objeto, y el acto formal en que ese objeto queda constituido “en sí mismo”.⁵

Para ello, los pensadores de Fráncfort vieron necesario romper con esta teoría pura sin elementos externos o interacción a través de una praxis nueva, dinámica, integrativa y cuyo objetivo era trascender antiguos sistemas y esquemas de pensamiento para plantear el problema de la modernidad: el hombre, desprovisto de sus instrumentos anteriores (progreso, historia, divinidad) debe ahora forjar su propio destino desde su subjetividad. Pero aún falta para llegar a este punto, porque la complejidad del problema resuena en múltiples estructuras. Empecemos por el problema categórico de la tríada ciencia-cultura-ideología, sobre la que Ludovico Silva propone la siguiente síntesis:

Por eso todo sistema filosófico digno de ese nombre debe incluir en su seno una analítica y una sintética. Igual ocurre, por ejemplo, con la teoría de Freud sobre la composición de la psique humana. Él nos dice que el psiquismo “desde el punto de vista de la estática psíquica”, se divide en conciencia, preconciencia e inconciencia. Pero al mismo tiempo advierte que no debe perderse de vista la “dinámica psíquica”, de acuerdo a la cual división de la estática no es más que una división artificial de regiones que en la realidad, en el funcionamiento psíquico, se entrelazan continuamente y se intercambian mensajes y energías. El mundo inconsciente de la represión actúa constantemente sobre la conciencia; el mundo de la preconciencia actúa a su vez sobre la conciencia de un modo decisivo; y la conciencia, con su trabajo analítico, es capaz de penetrar en las regiones oscuras del preconscious y el inconsciente. Del mismo modo, las regiones de la superestructura social: ideología y cultura, pese a ser cualitativamente distintas, intercambian entre sí un juego de energías e influencias. La ciencia, por ejemplo, pertenece por definición a la cultura, y por su esencia misma es anti-ideológica, tal como lo decía Marx. Sin embargo, se da el caso de una ciencia ideologizada, puesta al servicio del capital y la explotación. Esos científicos, que en sus pacíficos, laboratorios aparentemente “neutrales”, elaboran los elementos para fabricar terribles armas de destrucción, son sin saberlo ideólogos al servicio de la

5 Op. cit. pp. 6

*economía de guerra y de la destrucción de los seres humanos. Todos se suelen apoyar en la conocida doctrina de la “neutralidad axiológica” del científico, difundida por Max Weber, según la cual el científico debe abstenerse de emitir juicios de valor. Pero a esa tal neutralidad yo la llamo “el complejo de Pilatos”, que puede definirse como la necesidad compulsiva de lavarse las manos ante cualquier complicación.*⁶

Esta síntesis presenta tres puntos interesantes de tensión para la modernidad en esta tríada. Eventos históricos de connotaciones catastróficas para la ética y el entendimiento del progreso como el desarrollo económico, cultural y moral de la humanidad que denotaron el fracaso de la Dialéctica de la Ilustración. El auge del Nazismo, el facismo, el comunismo en su variante marxista-leninista y, especialmente, marxista-estalinista, junto a las posteriores implementaciones de las políticas neoliberales tras el cese de la Segunda Guerra Mundial, evidenciaron la insuficiencia del desarrollo económico o de la técnica como único punto para medir el progreso de la humanidad, volviéndose más bien una especie de expansión monstruosa por bien del capital y la técnica misma, similar a las ciencias naturales en su nivel de abstracción y su carencia de una praxis. Esto cristalizará, en años posteriores en el complejo de Auschwitz (1940-1945) y el proyecto Manhattan (1942-1947), dos partes de la historia moderna que ejemplifican mejor que ninguna otra la sistematización desprovista de humanidad y praxis, volviéndose así dos de los ejemplos más importantes de la barbarie moderna:

*En el prólogo de Dialéctica de la Ilustración, los autores aclaran en las primeras líneas de su objetivo central: “comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”. Además, señalan por qué es imposible, al criticar a la razón, renunciar a ella misma: en cuanto al pensamiento triunfante “abandona...su elemento crítico...contribuye sin querer a transformar lo positivo que había hecho suyo en algo negativo y destructor” (...). Por lo mismo, la Teoría Crítica, como bien afirma Jay en las primeras líneas del Capítulo II de su texto La Imaginación Dialéctica, no podía más que expresarse “a través de una serie de críticas de otros pensadores y tradiciones filosóficas”.*⁷

Por ello la teoría marxista permite formular un sistema crítico que se articula hacia la filosofía misma como secuencia de problemáticas y transformaciones. Se hace imperativo entonces distinguir ideología de filosofía; dicho de otro modo, se hace indispensable desarticular la razón como instrumento, pues fue dicho instrumento el que posibilitó la realidad de la Guerra, la cultura del consumo, el capitalismo y la implementación de nociones que sirven, en su praxis,

6 LUDOVICO, S., (2011) *Teoría de la Ideología/Contracultura*, Caracas, Venezuela, Fundación editorial El Perro y la Rana, pp. 378-379.

7 GÚZMAN, E. D. M., (2005) “La crisis ética de la posguerra y las respuestas filosóficas, de la teoría crítica a la posmodernidad”, *Humanitas*, 32, pp. 444.

a los procesos deshumanizantes de la industrialización. Por eso el debate no propone la reconfiguración del modelo sino su superación:

Esto ocurre precisamente en la sociedad burguesa, donde el hombre concreto despojado de los medios de producción no es más el sujeto de la actividad productora, sino un simple elemento material de dicha actividad. Pero ya no se trataría de la sociedad industrial dividida en clases de propietarios y explotados; la crítica teórica frankfurtiana va más allá, apuntando al problema más radical de la sociedad industrial como modelo paradigmático de una racionalidad opresiva, que se ha convertido en la única regla de juego para el ejercicio, ya imposible, de una humanidad integral. La reivindicación frankfurtiana, entonces, ya no se contenta con reajustar el proceso de producción, sino que invoca la necesidad de detener este modelo, antes de que aniquile el último rincón en el que aún se refugia la conciencia de la propia humanidad.⁸

Con una vista del fin instrumental de la racionalidad (la reproducción infinita del proceso o el medio como el fin en sí mismo), es necesaria una ruptura parcial con sus principios. Esta parcialidad es determinada por la necesidad de retener cierto grado de rigor que permita cohesión y solidez, gran crítica contra el pensamiento en la posmodernidad líquida donde el relativismo trivializa lo real en procesos esencialmente reductivos. De ahí la necesidad de una praxis política en su ejercicio más no en su esencia, que trasciende su aparato teórico-práctico para intentar abarcar una totalidad del constructo social en aras de una transformación moral en primera instancia, estructural en segunda instancia y, con especial interés, teleológico: rescatar esa conciencia de la humanidad de la que Gúzman escribe, y hacer de esa conciencia algo plural y colectivo que trascienda la condición de todos los hombres.

Si por “filosofía política” entendemos una disciplina normativa, distinta de la ciencia política, que tiene por objeto una reflexión sobre el “buen gobierno”, la obligación política o la justicia, y si además se la entiende como una disciplina autónoma respecto a sus contenidos, problemas y métodos, e independiente del resto de disciplinas, normativas o no, que se ocupan de algunos de los aspectos o ámbitos de la sociedad; entonces la Teoría Crítica no es asimilable a la filosofía política o a un pensamiento político articulado de acuerdo a los cánones académicos de dicha filosofía adjetiva. En este sentido, la Escuela de Frankfurt no tiene una “filosofía política”. Así como la crítica de la economía política de Marx trasciende la ciencia económica en la doble dirección de una teoría de la historia y de una “praxiología”, de una concepción, en definitiva, teórico-práctica que, aunque otorga a la economía política el rango de “ciencia fundamental” en la medida que describe la estructura básica de la sociedad, concibe su objeto como parte de una totalidad social en permanente proceso de

8 GALAFASSI, G. P., (2002) “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad”, *Contribuciones desde Coatepec*, 2, pp. 9.

mudanza y, por consiguiente, bajo un conjunto de relaciones sociales históricamente cambiantes, y somete dicho objeto al imperio de la praxis, es decir, del interés racional en una transformación revolucionaria de un orden social “injusto” e “irracional”.⁹

Pero ¿qué constituye esa conciencia en sí misma? Sartre y su existencialismo ateo propone esa conciencia como devenir del hombre por el hombre a través de reinventar su naturaleza, concebida como una pizarra en blanco, un objeto sin un fin concreto que, al ejercer esta conciencia subjetiva hacia la interioridad cuyo movimiento dinámico genera el fenómeno conocido como voluntad, halla una dignidad que le permite darse valor en el mundo moderno y aprehender las condiciones de su propia libertad:

El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que [18] lo que él se hace. Éste es el primer principio del existencialismo. Es también lo que se llama la subjetividad, que se nos echa en cara bajo ese nombre. Pero ¿qué queremos decir con esto, sino que el hombre tiene una dignidad mayor que la piedra o la mesa? Pues queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir.¹⁰

El corpus teórico-literario camusiano ofrece otra perspectiva desde el existencialismo agnóstico en su moral humanística vuelta condición vital, cristalizando en la rebeldía, pero no una desprovista de contenido como si fuese un mero ejercicio de medios sin fin sino una que nace desde una auto-valoración subjetiva y del humano deseo de trascender dicha condición miserable:

...la rebelión entendida por Camus empieza por la conciencia misma del propio valor: porque valgo, me rebelo. Digo no y al negarme a HACER algo, me estoy negando a SER algo. El esclavo, al decir no, al mismo tiempo está negando su condición de esclavo, al decir no, al mismo tiempo está negando su condición de esclavo. En resumen: es imposible la rebelión sin la conciencia. De hecho, ésta nace de aquélla, como un efecto natural e inevitable. Así pues, la rebelión, para que suceda, para que sea, necesita de la toma de conciencia.¹¹

En una primera instancia para ambos pensadores, esta trascendencia significativa para el devenir humano está en superar la llamada “visión técnica” del

9 ENGUITA, J. E. E., (2014) “TEORÍA CRÍTICA (1930-1950): DE LA FILOSOFÍA SOCIAL A LA INTERPRETACIÓN GENEALÓGICA DE LA MODERNIDAD”, *Revista de Humanidades*, 29, pp. 46-47.

10 SARTE, J. P., (1973) *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Argentina, Sur, pp. 3

11 GÚZMAN, E. D. M., (2005) “La crisis ética de la posguerra y las respuestas filosóficas, de la teoría crítica a la posmodernidad”, *Humanitas*, 32, pp. 450.

mundo por Sartre; el entendimiento de las relaciones entre sujeto-objeto desde su instrumentalización, necesitando así una revalorización de lo humano desde el exterior de este sistema de juicios y valores:

En segundo lugar, esta teoría es la única que da una dignidad al hombre, la única que no lo convierte en un objeto. Todo materialismo tiene por efecto tratar a todos los hombres, incluido uno mismo, como objetos, es decir, como un conjunto de reacciones determinadas, que en nada se distingue del conjunto de cualidades y fenómenos que constituyen una mesa o una silla o una piedra. Nosotros queremos constituir precisamente el reino humano como un conjunto de valores distintos del reino material. Pero la subjetividad que alcanzamos a título de verdad no es una subjetividad rigurosamente individual porque hemos demostrado que en el cogito uno no se descubriría solamente a sí mismo, sino también a los otros.¹²

3. LA ANGUSTIA COMO CONDICIÓN DEL MOVIMIENTO: LECTURAS DESDE NIETZSCHE

Los existencialistas de cualquier ola, cristiana, agnóstica o plenamente atea, presuponen una condición a esta libertad: la angustia como manifestación de esta aprehensión del yo y las posibilidades operativas desplegadas hasta una infinitud imponente. Sartre ofreció una metáfora perfecta en *La náusea* con una articulación de sentidos múltiple: es la náusea una patología espiritual causada por el aburguesamiento del intelectual del siglo XX, la reacción natural de la mente ante la cultura del consumo, el horror sistemático supuesto por la posguerra y el auge del capitalismo, la tensión permanente que supone la revitalización de la existencia a través de la reconfiguración del yo y sus objetivos y, ultimadamente, la imperante necesidad tácita, tanto física como psicológica, de trascender la mera existencia contemplativa para cambiar el entorno, uno mismo y al otro. Esto se sucede, en el caso del trabajo mencionado previamente, como un discurso articulado desde la interioridad, donde el sujeto busca el antídoto de su patología ontológica desde sí mismo y para sí mismo, desde la subjetividad en su sentido más amplio: la búsqueda empírica de un sentido que se construye desde la subjetividad. Esta amplitud de posibilidades operativas se asemeja a la amplitud del instrumento racional durante la Ilustración, cualidad de la modernidad:

Con el surgimiento del mundo moderno y la burguesía, se pasa del mundo cerrado medieval al universo infinito moderno, se empieza a creer en la perspectiva de un progreso indefinido del conocimiento, a través del uso de la razón. No hay límites

12 SARTE, J. P., (1973) *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Argentina, Sur, pp. 9-10.

*para los poderes y posibilidades de la razón, y la razón por excelencia, por lo menos si se trata de la res extensa, es la matemática: “a medida que Dios calcula, se hace el mundo” (Leibniz).*¹³

Pero esta apertura de infinitud, en el caso del existencialismo, se proyecta desde lo interno a lo externo: es la transformación del sujeto a través de sus propios medios, no la transformación del sujeto puramente a través de los medios externo. Esto genera una filosofía donde son claves el compromiso y la ética. Por ello, la libertad y la responsabilidad subjetiva por la propia trascendencia es un tema recurrente en los pensadores del proto-existencialismo, pues la existencia se vuelve un ejercicio de la voluntad y la revitalización de la misma es dominio de cada individuo y su proceso de revitalización. Solo una condición puede derivar de esto: angustia, *ennui*, náusea, esa unidad desestabilizadora que, contrario a la creencia durante su día de ser un mal generado por el existencialismo mismo, es una condición propicia por el estado de desbalance para el que el existencialismo funge como reacción contracultural.

Nietzsche fue la figura más controversial de esta inversión de los valores occidentales gracias a sus proposiciones altamente inflacionarios, particularmente desde sus críticas al cristianismo en todas las dimensiones de su aparato articulatorio: el cristianismo como ética, institución, mito, etc. Esta crítica no se fundamentaba desde la gratuidad sino desde una necesidad imperante del hombre por el hombre, de restituir la divinidad como un reflejo extrañado (es decir, metaforizado o simbólico) de la propia condición humana, generando así una ética del sujeto donde el compromiso y la responsabilidad con uno mismo y con lo que uno hace de su propia existencia como algo enteramente personal:

*El acto de conciencia que espera que los hombres se den cuenta que han faltado a la moral pública, lleva en sí mismo una fe. Sócrates acepta su muerte en la creencia de que algún día el bien habría de habitar en los hombres. Por el contrario, para Nietzsche la construcción de una moral pública no es un asunto de arrepentimiento, sino de responsabilidad, de asumir el compromiso y tener siempre en cuenta que el acto resolutivo, la decisión, arranca desde mí y me pertenece. No está en un dios impersonal que debe tener en sí la voluntad de poder. Es necesario partir de la deriva de fuerzas y de poderes olvidados que están en mí, que me conciernen, que no puedo negar, pero que a la vez nunca han podido desaparecer del psiquismo de los hombres, de su inconsciente. La alternativa que Nietzsche propone es abolir la cultura del resentimiento. El castigo del Dios cristiano es la expresión de su impotencia al no poder contener los deseos humanos.*¹⁴

13 GALAFASSI, G. P., (2002) “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad”, *Contribuciones desde Coatepec*, 2, pp. 5-6.

14 GUZMÁN, N., (2011) *Nietzsche: la moral como envenenamiento: Metafísica, historia y nihilismo*, Caracas, Venezuela, Fondo editorial FUNDARTE, pp. 40.

En Nietzsche también, como sucede con los existencialistas, se articula un llamado a romper con los mecanicismos que suponen el dogmatismo y la constrictión filosófica, espiritual y ética de Occidente durante el siglo XIX. Esta ruptura cogía relevancia especialmente en el terreno de la fenomenología o fenomenalidad como la denomina Casares, donde la rigidez de las capacidades de abstracción limitaba la expresión de otros factores para la construcción del sentido más relacionados con lo Dionisiaco desde la concepción nihilista. De esta manera, lógica y lenguaje hallan un reflejo desde lo Dionisiaco en la improvisación, el juego, la inocencia que permite al hombre construirse nuevamente, libre de imposiciones o prejuicios pasados como el niño en el Zarathustra:

Ahora bien, tal y como se desprende del pasaje citado, si Nietzsche extrema su crítica de los prejuicios en que se sustenta toda fe en la razón, no es para desechar ésta ni para proponer una absoluta revocación de los mismos, sino más bien para aprender a aceptar en su justa medida la inevitabilidad de la instancia pre-judicial de nuestras verdades. No cabe, por ejemplo, prescindir enteramente de la ficción de cosas en movimiento, que es la que nos permite una explicación científica del mundo. Lo cuestionado por Nietzsche no es el empleo de estas unidades, sino el grosero fetichismo con que las asume una concepción como la mecanicista, que de esa manera practica una excesiva homogeneización e indiferenciación (adiaphoria) de la dinámica del devenir. Así pues, cuando el fragmento prosigue con la consideración de una hipótesis alternativa –la de la voluntad de poder como quanta dinámicos de fuerza, cuya esencia no consiste sino en su relación de tensión con otros quanta, sin ninguna unidad subyacente al proceso– no es porque Nietzsche pretenda transcender de ese modo la fenomenalidad de la concepción mecanicista, sino porque aspira a reducir, en la medida de lo posible, la rigidez de las abstracciones con las que opera dicha concepción. Ese es el sentido de la tentativa nietzscheana, tan malinterpretada por Heidegger, de «imprimir al devenir el carácter del ser» (...): no el de atribuir al devenir un carácter estable, determinado como su ser más propio; sino el de tensar y dinamizar nuestro pensamiento al máximo permitido por sus constricciones lógico-lingüísticas.¹⁵

Es en este espacio de libertad, el presupuesto bajo el que el proto-existencialismo y el existencialismo propiamente entendido en sus distintas olas y corrientes, Nietzsche vislumbra un espacio desde el que se valida nuevamente la formulación de nuevas tesis, de invención, de recuperar la provisionalidad en un mundo donde lo apriorístico había fijado valores profundamente deshumanizantes, resultando en una nueva antro-po-visión donde el hombre es su propio objeto de estudio, que articula hacia la interioridad para hallar la verdad o, al menos, su verdad particular.

15 CASARES, M. B., (2005) “Nietzsche y el retorno romántico a la Naturaleza”, *Estudios Nietzsche*, 5. pp. 55-56.

En la veta hermenéutica del pensamiento de Nietzsche que aparece hacia la época de Aurora y Humano, demasiado humano se despoja al mundo de todo prejuicio moral, de toda creencia última, de todo lo considerado como último, se despoja al mundo de una sola visión y perspectiva; para entonces, hacer manifiesto la radical y absoluta inocencia de la existencia. Éste es el descubrimiento que Nietzsche realiza en Humano, demasiado humano: «todo es inocencia». Pensamiento luminoso, por liberador. «Vivir es inventar». Y cada vez que el hombre se desengancha de una verdad y de otra verdad, parece realizar la experiencia de deshacerse de los agarres que lo mantenían sostenido en la roca firme de la verdad inamovible para descender al abismo interminablemente. Si no hay un sentido en sí del mundo, «hemos reconquistado el valor de errar, de ensayar, de adoptar soluciones provisionales». En oposición a parámetros y horizontes fijos de valoración, se constituyen en valores el ensayo, el experimento y la provisionalidad. El ser humano vive entregado aunque no lo sepa a una necesaria e inminente creación de sentido, pues precisamente porque la vida humana carece de sentidos absolutos e incondicionados, el ser humano ha de crearlos.¹⁶

A pesar de las críticas por parte del pensador hacia el Romanticismo como sistema de pensamiento unificado y articulado como respuesta vital ante las constricciones lógico-estéticas de la Ilustración. En el Romanticismo se halla esa predisposición al compromiso vital con la subjetividad, la experiencia religiosa como forma de trascendencia (experiencia religiosa que en el existencialismo halla una correspondencia de sentido en la interioridad), la exaltación de la naturaleza (tanto interna como externa), etc. Pero es este ejercicio exacerbado de la interioridad donde Nietzsche, al menos espiritualmente, halla una correlación con el Romanticismo:

Incluso nuestras ideas de infinitud más apreciadas como la de la inmortalidad, emergerán de fuerzas potentes, desconocidas, que conducen sin embargo a lo irregular, a un ciego y mudo destino. Desde la esfera de lo ideal y de lo superior que era lo suprasensible, éste se ve jalonado por el Romanticismo hacia lo oscuro abriéndose, en definitiva, el verdadero abismo en el hombre. «No hay ancla que toque fondo», dice también Schiller. Pero además el Romanticismo transforma el abismo y la profundidad en el ámbito de la verdad: «Tienes que descender a las profundidades / para que la esencia se te revele». Pareciera ser que la verdadera experiencia a la que invoca el Romanticismo es a la experiencia de nuestro misterio, de nuestro lado nocturno y de nuestro ser abismal. Esto es, para el Romanticismo el ser humano entra en el territorio de la verdad cuando logra calar en el abismo, cuando logra la experiencia de su carácter misterioso e insondable.¹⁷

16 MALDONADO, R., (2005) "Abismo y modernidad: ensayo sobre Nietzsche y el Romanticismo" *Estudios Nietzsche*, 5, pp. 97

17 Op. cit. pp. 92.

Por lo tanto, esta angustia que presuponen algunas corrientes del existencialismo como inherente al ser son el síntoma de una responsabilidad colosal: la de conocerme y, en el proceso, conocer al otro. La de crearme y, en el proceso, crear al otro. Y desde esta asunción, la única vía es las profundidades donde yace la esencialidad.

4. CONCLUSIÓN DESDE UNA LECTURA DE WALTER BENJAMÍN

Walter Benjamín, en sus estudios sobre Romanticismo e idealismo alemán, también observa una clara, rescata la siguiente proposición de Novalis, romántico tardío, sobre el conocimiento como unidad subjetiva resultante de la atención puesta hacia la interioridad de lo que se observa; en términos humanísticos, el hombre solo puede conocerse a sí mismo, por lo que conocerse a sí mismo constituye la vía al conocimiento de los objetos y del Otro.

Novalis no se cansó de afirmar que esta dependencia de todo conocimiento de un objeto respecto del autoconocimiento del objeto. Y lo hizo de la forma más paradójica al tiempo que más clara en esta breve frase: «la perceptibilidad, una atención». No es relevante al respecto si en esta frase se refiere, más allá de a la del objeto hacia sí mismo, a la atención hacia el percipiente, pues incluso cuando enuncia con claridad este pensamiento: «en todos los predicados en los que vemos al fósil, éste nos ve a nosotros», esa atención hacia el observador sólo puede ser sensatamente entendida como síntoma de la capacidad de la cosa para verse a sí misma. Además de la esfera del pensar y el conocer, esa legalidad fundamental del medio de la reflexión abarca también por tanto la de la percepción y finalmente incluso la de la actividad: «Un material debe tratarse a sí mismo para ser tratado»¹⁸

Benjamín resume posteriormente esta relación entre sujeto objeto como una dialéctica de la interioridad que permite incorporar otras esencialidades al yo, en proceso que si no es perfectivo es cada vez más heterogéneo y matizado:

¿Cómo es posible el conocimiento fuera del autoconocimiento? Es decir, ¿cómo es posible el conocimiento de objetos? Conforme a los principios del pensamiento romántico, de hecho, no lo es. Donde no hay autoconocimiento no hay conocimiento en absoluto, mientras que donde hay autoconocimiento la correlación sujeto-objeto está superada o, si se quiere, hay un sujeto sin correlato objetivo. Pese a ello, la realidad no constituye un agregado de mónadas encerradas en sí, que no pueden entrar en ninguna relación real entre sí. Muy al contrario, en lo real, a parte de lo absoluto, todas las unidades sólo son ellas mismas relativas. Están tan poco encerradas e sí y carentes de relación, que más bien pueden, por medio de la intensificación de

18 BENJAMIN, W., (2006) Obras, Madrid, España, Abada Editores, pp. 56

*su reflexión (potenciar, romantizar; véase supra, p. 39) incorporar otras esencias, centros de reflexión, cada vez más en su propio autoconocimiento.*¹⁹

Por ello, entendemos el existencialismo no como una filosofía y praxis del derrotismo ante el panorama actual, significativamente empeorado en las nociones negativas del progreso como concepto que el existencialismo criticó duramente, sino como una filosofía de la reconstrucción. Ante lo que el hombre se estaba transformando, era necesario construir un nuevo hombre y adherirle una cualidad nueva: la cualidad de revitalizarse y reconstruir sus juicios y prejuicios desde cero de ser necesario y, sobre todo, entender lo humano desde su unidad (el individuo) sin perder la totalidad (la comunidad), crear mejores condiciones individuales para, en el futuro, hallar ese reflejo en el otro que también se angustia, se construye y busca la trascendencia de su condición.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, W., (2006) *Obras*, Madrid, España, Abada Editores, pp. 56
- CASARES, M. B., (2005) “Nietzsche y el retorno romántico a la Naturaleza”, *Estudios Nietzsche*, 5, pp. 55-56
- ENGUITA, J. E. E., (2014) “Teoría crítica (1930-1950): De la filosofía social a la interpretación genealógica de la modernidad”, *Revista de Humanidades*, 29, pp. 46-47
- GALAFASSI, G. P., (2002) “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad”, *Contribuciones desde Coatepec*, 2, pp. 5
- GALAFASSI, G. P., (2002) “La teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y la crisis de la idea de razón en la modernidad”, *Contribuciones desde Coatepec*, 2, pp. 9
- GÚZMAN, E. D. M., (2005) “La crisis ética de la posguerra y las respuestas filosóficas, de la teoría crítica a la posmodernidad”, *Humanitas*, 32, pp. 444
- GUZMÁN, N., (2011) *Nietzsche: la moral como envenenamiento: Metafísica, historia y nihilismo*, Caracas, Venezuela, Fondo editorial FUNDARTE, pp. 40
- HANECKER, M., (1977) *Los conceptos elementales del materialismo histórico*, México: D.F, Siglo Veintiuno Editores S.A, pp. 226
- LUDOVICO, S., (2011) *Teoría de la Ideología/Contracultura*, Caracas, Venezuela, Fundación editorial El Perro y la Rana, pp. 378-379
- MALDONADO, R., (2005) “Abismo y modernidad: ensayo sobre Nietzsche y el Romanticismo” *Estudios Nietzsche*, 5, pp. 97
- MÉSZÁROS, I., (2013) *Estructura social y formas de conciencia: La dialéctica de la estructura y la historia vol. II*, Caracas, Venezuela, Monte Ávila Editores, pp. 32
- SARTE, J. P., (1973) *El existencialismo es un humanismo*, Buenos Aires, Argentina, Sur, pp. 3

¹⁹ Op cit. pp. 57.

