

**LA EXPERIENCIA DE SER MIRADO, COMO ACTITUD DE
DESCENTRAMIENTO DEL MUNDO PROPIO, EN EL
EXISTENCIALISMO DE SARTRE
(CRÍTICA AL DETERMINISMO CIENTÍFICO).**

Daniel Ricardo Mogollón González.

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
Facultad De Ciencias Humanas
Escuela De Filosofía
Bucaramanga – Santander
2010**

**LA EXPERIENCIA DE SER MIRADO, COMO ACTITUD DE
DESCENTRAMIENTO DEL MUNDO PROPIO, EN EL
EXISTENCIALISMO DE SARTRE
(CRÍTICA AL DETERMINISMO CIENTÍFICO).**

Daniel Ricardo Mogollón González.

**Monografía de grado
para optar por el título de Filósofo.**

**Directora: Mónica Marcela Jaramillo R.
Ph.D. Universidad de París I, Sorbona.**

**UNIVERSIDAD INDUSTRIAL DE SANTANDER
Facultad De Ciencias Humanas
Escuela De Filosofía
Bucaramanga – Santander
2010**

Este trabajo monográfico es un esfuerzo conjunto.

Agradecimientos:

***Infinitas gracias a Mónica M. Jaramillo, directora del proyecto,
Profesora de filosofía de la Universidad Industrial de Santander,
por su paciencia y dedicación, ya que su aporte dio vida a la presente
monografía.***

***A María y Roberto, mis padres, por su fuerza espiritual y su apoyo
incondicional,***

a Margarita, por su amor, tiempo y sacrificio,

a la familia Franco, por su colaboración y,

de manera muy especial a Jean-Paul Sartre y su filosofía,

Por ser las antorchas que iluminaron este camino.

Me acerco al abismo y mis miradas me buscan en su fondo a mí.

Jean-Paul Sartre.

(El ser y la nada).

TABLA DE CONTENIDO

	Pág.
PRÓLOGO	10
INTRODUCCIÓN	11
CAPÍTULO I. Antecedentes del problema.	
Primera parte	14
Segunda parte	25
CAPÍTULO II. La herencia Ontológica.	
Primera parte	36
Segunda parte	57
CAPÍTULO III. Critica al determinismo científico.	
Primera parte	71
Segunda parte	82
Conclusiones	92
Bibliografía	93

RESUMEN

TÍTULO: La experiencia de ser mirado, como actitud de descentramiento del mundo propio en el existencialismo de Sartre (Crítica al determinismo científico).*

AUTOR: Daniel Ricardo Mogollón González.**

PALABRAS CLAVES: Mirada, ojo, determinismo científico, ontología, fenomenología, existencialismo, descentramiento.

RESUMEN:

El principal propósito de esta investigación, es indagar acerca del fenómeno integral que llamamos *mirada* desde la experiencia de ser mirado, y tratar de mostrar cómo esta experiencia me conduce a una actitud de descentramiento de mí mismo y del mundo, al ser mirado por *Otro* como congénere en su dimensión ontológica. Ahora bien, Occidente es un conjunto de estructuras conceptuales que ha puesto todo su énfasis en el reconocimiento exterior, en la imagen, en el símbolo, en el cuerpo, y en el poder que ejerce el observador sobre lo mirado; cultura que le da importancia al *ojo* y a su *experiencia* como órgano, en cuanto que éste es el que tiene una mayor preponderancia sobre el resto de experiencias sensoriales; así, el ojo es el órgano en donde se sustenta nuestro veredicto de verdad, pretendiendo que lo que es observado a través de éste, *el afuera*, es visto y considerado como *verdadero* y *real* en todos los niveles; y que lo exterior me pertenece de alguna manera como *mi afuera*.

También se propone aquí, desarrollar una crítica al *determinismo*, es decir, a la idea de que las acciones humanas están condicionadas por los acontecimientos anteriores y por la naturaleza, que el hombre es lo que es, el cual define nuestra forma de ver la realidad del ser humano como algo dependiente de causas exteriores y lo lleva a huir del sentimiento de *angustia* que nace de su fragilidad y que, según Sartre, es el reconocimiento de que no podemos escapar a nuestra libertad, ni influir sobre la del congénere. Ese determinismo está basado en el *positivismo* que reduce las situaciones del hombre a meros hechos empíricos.

* Proyecto de grado.

** Facultad De Ciencias Humanas, Escuela De Filosofía. Directora: Mónica Marcela Jaramillo R. Ph.D. Universidad de París I, Sorbona.

ABSTRACT

TITLE: The experience of being watched, as an attitude of offset one's own world in the existentialism of Sartre (Critique of scientific determinism.) *

AUTHOR: Daniel Mogollon Ricardo González. **

KEYWORDS: Gaze, eye, scientific determinism, ontology, phenomenology, existentialism, runout.

SUMMARY:

The main purpose of this research is to investigate the phenomenon we call holistic view from the experience of being looked at, and try to show how this experience leads me to an attitude of runout of myself and the world, being watched by another as congener in its ontological dimension. However, the West is a set of conceptual structures that has put its emphasis on external recognition in the image, the symbol, in the body, and the power exercised by the observer on what is seen; culture which gives importance the eye and experience as a body, in that it is he who has a higher precedence over all other sensory experiences, so the eye is the organ where it really supports our verdict, claiming that what is observed through of this, the outside is seen and regarded as true and real in all levels and that the outside belongs to me somewhat as my outside.

It is also proposed here to develop a critique of determinism, is the idea that human actions are conditioned by past events, by nature, that man is what it is, which defines our way of seeing reality the human being as something dependent on external causes him to escape the feeling of anguish that arises from its fragility and, according to Sartre, is the recognition that we can not escape our freedom or influence the congener. That determinism is based on positivism which reduces man to mere situations empirical facts.

* Draft grade.

** Faculty of Human Sciences, School of Philosophy. Director: Monica Marcela Jaramillo R. Ph.D. University of Paris I, Sorbonne.

PRÓLOGO

Querido Lector:

El siguiente trabajo desea ser presentado como un homenaje póstumo al filósofo, literato y dramaturgo de la existencia y la libertad: Jean-Paul Sartre (París 21 de Junio de 1905 – París 15 de Abril de 1980) con motivo de la conmemoración de los ciento cinco años de su nacimiento; porque se trata de una de las figuras más representativas de la filosofía occidental, que inquirió en la existencia del ser humano de manera exhaustiva, rescatando y elaborando problemas, como es el caso presentado aquí, *el problema de la mirada*, problemática que abre las puertas a una ontología deseosa de rescatar la idea de hombre, en contraste con las visiones científicas que desdeñan la visión de éste (el hombre) en una cosa-objeto. Para reevaluar esta mirada determinista del hombre hacia el hombre, se hace necesario resaltar la importancia de la labor de este filósofo, vigía comprometido ante los otros, la vida y la libertad; estudiar la existencia es un ejercicio de la libre responsabilidad humana. Con motivo de este especial acontecimiento, presento a todos el siguiente trabajo, fruto de la lectura y de un compromiso personal, que es apenas un comienzo de futuras investigaciones sobre otros problemas importantes planteados por el existencialismo de Jean-Paul Sartre. Espero, que las siguientes páginas cumplan estas expectativas y motiven a quien las lea a explorar la obra del filósofo francés.

Daniel Ricardo Mogollón.

Piedecuesta, Santander, 2010.

INTRODUCCIÓN

¿Cuál fue el motivo que me impulsó a elegir como tema de mi trabajo monográfico el pensamiento existencialista de Jean-Paul Sartre? Considero al filósofo francés como uno de los filósofos más importantes de los últimos tiempos, y tal vez, como uno de los más olvidados, al menos en los estudios filosóficos de nuestro país. Quisiera, de algún modo, intentar sacarlo de la bruma, para tratar de desvirtuar la visión un poco ligera con la que se le trata en nuestro medio y, sobre todo, por parte de quienes parecerían no haberlo leído nunca. Unos, para descalificar su valor moral tildándolo de ateísmo; otros, para convertirlo en un pensamiento de la evasión, la marginación y la desvinculación con la sociedad.

‘Nunca encontrarás los límites del alma’, decía Heráclito, y esa misma idea se le podría aplicar a la filosofía y a quienes, al modo de una imprevisible y apasionante odisea, incursionan en ella. El camino de la filosofía se asemeja a una exploración en la superficie del océano, al encuentro de los demás barcos que lo surcan, y a la exigencia de sumergirse solo en su fondo, para tratar de encontrar nuevos tesoros y de orientar la reflexión hacia nuevos puertos, teniendo como guía los mapas que otros trazaron.

La obra de Jean-Paul Sartre ha sido para mí no sólo un mapa de orientación, sino además el impulso motor que me ha llevado a querer emprender esta aventura filosófica que todavía se encuentra en sus comienzos. En ella he encontrado fundamentales respuestas a problemas que ya me había planteado y que tienen que ver, sobre todo, con el sentido de la existencia; de lo que significa ser en el mundo y ponerse políticamente en situación en el mundo, desde una ética de la responsabilidad humana como moral de la acción y ejercicio crítico de la libertad. Una ética que ha de pasar por un descentramiento crítico de sí mismo, desde la mirada del otro y en el que se invierte el sentido de la experiencia de la visión de la

tradición occidental, que hace del que mira y no de quien es mirado el sujeto de todo conocimiento; y del conocimiento mismo, la expresión de un cierto poder sobre el otro. Quien tiene el dominio de la mirada, tiene así el dominio de la verdad y de la palabra, y no puede saber del otro más que lo que él mismo quiere ver.

El propósito general de este trabajo monográfico es indagar acerca del fenómeno de la mirada en el pensamiento de Jean-Paul Sartre, y, desde ahí, tratar de mostrar cómo la filosofía y la ciencia en occidente han puesto el énfasis en el conocimiento de lo exterior como supuesto fundamento explicativo de la realidad interior y del conocimiento del hombre, es decir, han puesto el énfasis en la visión cosificadora y reduccionista de la realidad, como mera experiencia sensorial del ojo, sobre la experiencia ontológica de la mirada como principio de reconocimiento del otro y del mundo. Así, mientras que el ojo es el órgano en el que se sustentan los veredictos de verdad, es en la experiencia de la mirada que las verdades se relativizan y que podemos escapar a los determinismos, los dogmas y los pensamientos establecidos.

Nuestro tema surge de los puntos propuestos por Sartre en su obra capital *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*, tercera parte <«El para-otro»>, § IV, de textos menores como *El bosquejo de una teoría de las emociones*, *El existencialismo es un humanismo*, en los cuales el autor esboza las bases para el desarrollo de una filosofía de la mirada y de un humanismo crítico, tópicos de su obra filosófica y literaria, como en sus conferencias «Filosofía e ideología del existencialismo» y «La conferencia de Araraquara» pronunciada en Brasil. De igual manera citaremos la obra literaria de Simone de Beauvoir *La plenitud de la vida*, así como algunos pasajes del literato Pierre Chariot.

Este trabajo está dividido en tres capítulos, cada uno presenta dos partes. En el primer capítulo, primera parte, se reconocerán los antecedentes del problema de la mirada en su contexto histórico filosófico desde la perspectiva del pensamiento occidental, a fin de develar el sentido de la preocupación de los antiguos griegos

por los fenómenos ópticos, en cuanto manifestaciones del mundo sensible como apariencia o realidad. En la segunda parte, desde la visión de los clásicos y de su incidencia en las visiones modernas, se verá cómo a través del ojo en cuanto órgano de la sensibilidad visual, se realiza la transición de lo exterior al mundo interior o psíquico que, a su vez, abre a la experiencia de un mundo trascendente y a una experiencia trascendental.

En el segundo capítulo, primera parte, se tratará de encontrar el origen de una Ontología heredada de Platón, seguida y reformada por Plotino y posteriormente por el neoplatónico Giordano Bruno, y que marcó la orientación del pensamiento de occidente. En la segunda parte, se desarrolla la crítica que hace Sartre a las visiones clásicas, que miran al hombre como un mero agente del conocimiento, y el modo en que dichas visiones inciden en posiciones cientistas e historicistas, o en concepciones instrumentales del hombre como el tecnicismo y el desarrollismo capitalista que hacen del mismo un objeto de consumo, desde el punto de vista de una filosofía de la mirada.

En el tercer capítulo, primera parte, se considerará la inversión de la mirada propuesta por Sartre, que replantea la manera *determinista* de captar las cosas desde el exterior; que invita a mirarse a sí mismo desde la mirada del otro que lo objetiva en contraste con la mirada 'cosificadora' e 'invisibilizante' de las visiones cientistas y deterministas. En la segunda parte, se reconocerá la dimensión de la filosofía existencialista y fenomenológica de Sartre y de su propuesta de una antropología filosófica humanista, desde el despliegue de la experiencia de ser mirado por el otro como actitud de descentramiento del mundo propio y de reconocimiento dinámico del otro desde una visión más integral del ser humano y de su capacidad de modificar sus circunstancias y las condiciones de su entorno social y humano.

Capítulo I

Antecedentes del problema

Primera parte

En esta parte introductoria se verá, cómo el origen del problema de la mirada desde la perspectiva del pensamiento occidental, tiene sus raíces histórico-filosóficas en la preocupación de los antiguos griegos por los fenómenos ópticos como manifestaciones del mundo sensible en su apariencia o realidad.

Para reconocer este desvelamiento y sentido emanado del antiguo mundo griego, debemos establecer una plataforma. En primera instancia hablaremos de “antiguos griegos” y “griegos clásicos”, que obviamente caracterizan y encarnan dos periodos diferentes, que marcan de manera distinta una forma de percepción que estos tenían del mundo y de sí mismos. Los antiguos griegos, todavía dominados por el pensamiento mítico, llamaron a sus pensadores, sabios, y los griegos clásicos absorbieron el conocimiento del antiguo periodo, generando un polifacético mundo de pensadores especialistas en muy variados temas, como la matemática, la geometría, y la filosofía; especialidades éstas que llevaron a conformar los primeros estudios científicos de la ciencia occidental. Queremos decir con esto, que el hombre griego fue más detallista en su manera de explicar el mundo, hacia el desvelamiento mismo de la verdad. El periodo antiguo fue marcado por la explicación del mundo basado en los poemas Homéricos, y el periodo clásico, por un alejamiento científico del *mýthos*, más orientado hacia la explicación del mundo de una manera nueva, mediante un estudio más especulativo, informado e impersonal; esto a través del cultivo del *lógos*, de la *theoría*, desde una visión más abstracta, explícita y dinámica, que imaginaria y antropomórfica.

Hablar de los antiguos griegos es denotar las características generales de una civilización o cultura en todos sus aspectos; lo que tratamos aquí es, sobre todo, de acercarnos al hombre en su concreción, a la imagen de un individuo, de un hombre, que al mostrarse como tal, nos revele su rostro para poderlo mirar, y no como un objeto de la historia sino como un sujeto conceptual que veía y sentía el mundo de manera similar a nosotros, al hombre individual que cada uno de nosotros es en concreto. Lo que aquí nos interesa, por tanto, es el modo como el hombre a través del tiempo experimenta con sus sentidos el mundo, principalmente el de la vista; pues aunque el hombre y el mundo estén sometidos a cambios¹, el rostro humano y sus ojos no han sufrido alteraciones en su estructura anímico-fisiológica. Lo que se plantea es que el “ver” el mundo como acto, es algo que no ha cambiado, y enfatizar que lo cambiante reside en sus maneras de relacionarse con el mundo. Podemos entonces dibujar el rostro del hombre a través de las épocas y aproximarnos a sus diferentes maneras de “ver” el mundo en su forma característica, empezando por la interpretación de los grabados de sus acciones y del discurrir de su historia. Es arduo poder mostrar ese rostro, pero para esto, nos apoyaremos en las investigaciones de dos grandes helenistas contemporáneos, Jean-Pierre Vernant y Charles Segal, historiadores de gran trayectoria académica y de reconocimiento internacional, quienes en el libro *El hombre griego*, nos suministran una buena guía para tratar de empezar a desvelar el rostro del hombre griego.²

¹ Cf. VERNANT, Jean-Pierre, BORGEAUD, Ph, CAMBIANO, G, CANFORA, L, GARLAN, Y, MOSSÉ, O, MURRAY, O, REDFIELD, J, SEGAL, Ch, VEGETTI, M. *El hombre griego*. Edición de Jean-Pierre Vernant. Versión española de: Pedro Bádenas de la Peña: Introducción, capítulos, I, II y III y revisión técnica. Madrid: Alianza Editorial, 1993, Introducción, pp., 12-13. Para el desarrollo de la investigación de este capítulo, se hará alusión constante a los trabajos de los dos maestros helenistas, *El hombre griego*, de Jean-Pierre Vernant, profesor honorario de la Collège de France y *El espectador y el Oyente*, de Charles Segal, profesor de literatura clásica y comparada de la universidad de Princeton; los temas que examinamos, son extraídos del libro, que es, la recopilación de varias conferencias, referenciado arriba.

²Cf. VERNANT, J-P, *op.cit.*, p., 12.

Los griegos eran grandes espectadores, curiosos de sí mismos y de sus congéneres, observadores atentos y hábiles narradores de historias, rasgos característicos de la virtud griega. Los grandes poetas e historiadores, fascinaban a su público con los detalles visuales que ocurren en el mundo; aprendiendo con palabras y símbolos la variedad de conductas humanas, como el deseo de “ver” y “saber”. Sus héroes eran hombres que habían tenido la ocasión de ver ciudades de diferentes culturas e identidades, diferentes formas de pensar, llevando la palabra a la imagen, a la sustentación del impacto visual de sus observaciones. Ejemplos conocidos son la atracción que sentían por la formas femeninas, la belleza de los fenómenos celestiales o las conductas humanas, de manera que todo el mundo era testigo y espectador del poder de la visión misma. Como escribe a ese propósito Charles Segal:

Tanto Homero como Heródoto, por seguir con nuestros dos ejemplos, intensifican y amplían la visión del mundo de su público. El guerrero homérico se yergue ante nosotros, en la recurrencia de la fórmula épica, como “algo maravilloso de ver”, *thauma idésthain* (...) Heródoto, de manera similar, selecciona y describe lo que es “digno de verse”, - *axiothéeton*-.³

Podemos así entender, hasta qué punto es importante y valioso el conocimiento que nos suministra lo visual, entendido como el modo de experiencia más inmediato que tenemos con el mundo. Como espectadores del cosmos y del hombre, los griegos se reunían públicamente para presentar espectáculos basados en la palabra, como las narraciones épicas, y narraciones de viajeros, disertaciones de toda índole, danzas, Olimpiadas y el espectáculo máximo de la Polis, la tragedia y la comedia, que moldearon el orden social, haciendo visibles los hechos del mundo. Por otra parte, para los físicos jonios de los siglos VI Y V a. C el mundo es un espectáculo en una visión ordenada por la razón, el *lógos*,

³SEGAL, Charles< “El espectador y el Oyente”, *ibid.*, p., 214.

proceso enmarcado por el verbo en griego *theorein*, cuya raíz es *thea* “visión”, que se relaciona con otro verbo, *oída* - “conocer”-, de la raíz de *vid*, “ver”⁴.

De esta manera podemos acercarnos a la óptica del hombre griego en tanto ciudadano, como religioso, militar, economista, doméstico, oyente o espectador; aquí abordaremos la mirada del filósofo, del pensador, lo que el ojo del filósofo captaba, como lo veremos más adelante; antes de llegar allí, también es de importancia recalcar que estos hombres en general, en su colectivo, heredado por su ancestros, veían el universo, el cosmos (el universo en todas sus manifestaciones fenoménicas) en estrecha relación con su visión del hombre como microcosmos (esto en función de su constitución orgánica, de sus acciones y de su ideal ético como fusión entre el ser bueno, el ser bello y el ser verdadero). De esta manera, tanto las acciones del universo como las del hombre, generan e irradian armonía y se equilibran recíprocamente. “Uno”: el cosmos, es el compendio de fenómenos celestiales, dioses, elementos y hombres; unidad en el sentido de que no los separa a unos de otros. Los griegos cultivaron así el valor de la libertad de expresión, también en sentido estético y no sólo en el político, sobre los temas más variados; dieron progresivamente el paso de las explicaciones naturalistas a las especulativas en el intento de comprensión de las relaciones entre el hombre y el cosmos. Todo hombre capacitado podía inclinarse, con libertad, por lo que pensaba de este universo y sobre sí mismo; intentaba encontrar en la visión del sabio las respuestas posibles a estos interrogantes, dado que aquél era la prueba de unidad de ese *Uno*. Como dice Segal, citando a otro helenista:

Bernard Groethuysen, refiriéndose al sabio en la antigüedad, escribía que éste nunca se olvidaba del mundo, que pensaba y obraba por relación al cosmos, que formaba parte del mundo, en suma, que era cósmico (*Anthropologie Philosophique*, París, Gallimard, 1952, p.80). Del individuo griego podemos decir que, de forma menos reflexiva y

⁴Cf. *Ibid.*, p. 222.

teórica, también era espontáneamente cósmico. Cósmico no significa perdido, inmerso en el universo; sin embargo, esta implicación del sujeto humano en el mundo supone para el individuo una particular forma de relación consigo mismo y de relación con otro.⁵

El hombre griego podía entonces contemplar el universo y verse como tal, como universo, entonces si este hombre piensa, el universo, indudablemente, también lo hace. Esto, para expresarlo desde nuestra visión contemporánea, al modo de una especie de “conciencia universal” que ellos asumían, más bien, como manifestación de la divinidad en la unidad hombre-cosmos. Es obvio, lo dicho no debe ser entendido como una teología arcaica, ni mucho menos como una religión en cuanto corpus doctrinal. Según Vernant, sólo el orfismo era una especie de religión establecida, con sus ritos y fe, que implicaba movimientos con vocación mística socialmente marginales.⁶

Nada de esto hay en Grecia; no existe iglesia ni clero, ni tampoco hay dogma alguno (...) El hecho de “creer” en los dioses por parte del griego no se sitúa en un plano meramente intelectual, no intenta crear un conocimiento de lo divino, ni tiene ningún carácter doctrinal. En este sentido el terreno está libre para que se desarrollen, al margen de la religión y sin conflicto abierto con ella, formas de búsqueda y reflexión cuyo fin será precisamente establecer un saber y alcanzar la verdad en cuanto que tal.⁷

Porque en la cosmovisión de los griegos, como “mirada sintética del cosmos”, también existían “muchos dioses”, encarnaciones de muchas potencias, o, en algunos casos, de héroes legendarios, transformados de este modo en figuras míticas, así como en manifestaciones de ideas y sentimientos. Este mundo, físico y natural, es emanación cósmica, en el que lo divino está implícito en cada una de

⁵ *Ibid.*, p., 26.

⁶ *Cf. Ibid.*, pp., 19-20-21.

⁷ *Ibid.*, p., 20.

sus partes, así como en su unidad y en su ordenamiento general, como presencia divina extendida por todas sus manifestaciones. Esto es precisamente el *Kósmos*, usualmente traducido como ese orden o armonía.

Entonces “el hombre”, debe apuntar hacia el ideal de la belleza y, por supuesto, realizarla en sí mismo, bello es así todo acto humano que se deja guiar por un ideal de armonía, lo que se hace deviene divino, como si fuera la obra de un maestro creador de belleza. Dicho con otras palabras, el mundo es bello como un dios y el hombre es ornato, una obra de arte. Así, la visión general colectiva o cultural del hombre griego, era netamente estética. En símil con la luz blanca que cuando traspasa por el cristal de roca o prisma, revela los colores que la componen mostrándonos la diversidad de sus modos (colores), los cuales, son en este caso la manera de interpretar el fenómeno que penetra por los ojos del observador, también se puede decir que la perspectiva óptica con la cual se explica el fenómeno, esta “luz metafórica”, es la verdad que emana del fuego divino del Ser.

Si asumimos esos días desde una óptica más contemporánea, el hombre no entra realmente en relación con el mundo, sino que de cierta manera está inmerso en ella; pero el ser en el mundo entra, en cambio, en relación con la verdad, cuando se convierte no tanto en un ser que busca y se interroga, cuanto en un ser que se desdobra en el mundo a partir de la conciencia de su no ser; para quien la pregunta funciona al modo de una trascendencia (como relación con el ser) que sólo puede revelarse en la ausencia y como realización posible de su ser. En palabras de Jean-Paul Sartre:

Basta abrir los ojos e interrogar con toda ingenuidad a esa totalidad que es el hombre-en-el-mundo. (...) En toda interrogación, nos mantenemos frente a un ser al cual interrogamos. Toda interrogación supone, pues, un ser que interroga y un ser al que se interroga. No es la relación primitiva del hombre con el ser-en-sí, sino que, por el contrario, se

mantiene en los límites de esta relación, y la supone. Por otra parte, interrogamos al ser interrogado *sobre* algo. Esto *sobre lo cual* interrogo al ser, participa de la trascendencia del ser: interrogo al ser sobre sus maneras de ser o sobre su ser. Desde este punto de vista, la interrogación es una variante de la espera: espero una respuesta del ser interrogado. (...) Por último, la interrogación implica la existencia de una verdad.⁸

Como vemos, la interrogación según Sartre, es una conducta del hombre, que permite revelar la relación del aquel con el mundo, como si se tratara casi de dos interlocutores no tanto puestos en presencia como dados en su indiscernibilidad; una relación donde el “ser” interroga a otro “ser” y el primero en hacerlo no es el hombre, sino el mundo. De esta manera, aquellos no se ponen en conexión, sino es la interrogación la que desvela esa relación originaria en la cual éstos se funden en una unidad de presencia. De hecho, Sartre se inclina por la interrogación metafísica⁹; para Sartre lo metafísico es la investigación de los procesos individuales dados de este mundo como totalidad concreta y singular, y tienen su origen en la antigua metafísica griega, la cual, distinguía la realidad cósmica, *To pan* (kosmos), de la totalidad constituida por ésta y por un vacío infinito alrededor, concebido como una totalidad llamada, *To olon*, que vendría a constituir el *para-sí*, realidad envuelta de nada de alteridad; en esta última realidad (el para-sí, la conciencia) se plantea el por qué como un interrogante, un

⁸SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. Trad. Juan Valmar. Barcelona: Altaya, 1993, Primera parte: El problema de la nada, capítulo I, § I, pp., 40-41.

⁹Debemos aclarar que existe una metafísica “tradicional”, la cual fundó las bases de un sistema que pretende conocer la existencia anteponiendo una esencia a priori, es decir, antes de toda experiencia del ser humano, impuesta inmodificablemente desde afuera de su experiencia, sea la naturaleza o Dios; desde esta visión, el hombre debe limitarse a realizar dicha esencia, y es en este sentido, que la metafísica implica la ontología, ya que ésta busca darle un sentido a la relación original, hombre-ser. Sartre es un existencialista que contrariamente a esta metafísica clásica, declara, cada hombre debe crear su propia esencia, reconociendo que éste no nace siendo completo, y en el proceso se hace hombre, construye de sí mismo lo que elige ser (su esencia). Para Sartre la Ontología dota de sentido y significado esta relación, fuera de toda determinación particular; ahora, el ser del hombre no se da espontáneamente, debe ser buscado en la verdad de la realidad concreta de éste y el cosmos, por medio de preguntas.

acontecimiento, una acción; y precisamente la metafísica es la acción que permite, por ser interdependiente de la ontología, definir, fundar la problemática de la totalidad, Sartre la llama *metafísica de la naturaleza*, donde el *en-sí* (el kosmos), y el *para-sí*, que es la conciencia ontológica, no se sobreponen una a la otra, en cambio se presentan como realidades en una especie de danza donde se encuentran y alejan; esta es la realidad, la totalidad.¹⁰ En suma, por el hombre adviene la interrogación al mundo, que a su vez, para ser completo, necesita de la visión humana y su interrogante, y éste, el hombre, da cuenta que es inacabado y debe completarse a sí mismo desde la interrogación en su ser.

Aunque Sartre privilegia la experiencia de la mirada sobre el acto mismo de ver, ‘en la medida en que la mirada me desvela el sentido de la existencia como existencia para otro’ –a partir de la relación del ser que mira con el ser que es mirado y de la prevalencia ontológica de éste sobre aquél– el ‘ver’ como mirada intensiva es también ya un modo de conocer; de conocerme en lo que soy a partir de la conciencia de lo que no soy, y de conocer el mundo que es en su posibilidad de ser obrado. En este último aspecto, hay entonces un punto de acercamiento con la visión de los griegos.

Comenzamos a entender, cómo el hombre griego y su cultura son pioneros en este arte que se basa en la forma de cuestionar y responder ante los fenómenos. Ver es obrar, como lo testimonian las artes plásticas o las poéticas, las artes místicas, la ciencia física, la geometría y la filosofía, que son formas elevadas de pregunta y respuesta, que posibilitan el contacto con la verdad, “ver” constituye esa misma verdad, “ver” nos hace reconocer esa esencia del hombre que consiste en su estar en el mundo. Entonces, “ver”, ocupa un lugar privilegiado para toda la cultura griega en general, y obviamente para el mismo fenómeno que es el hombre, es decir, en cierto sentido, mirada que obra sobre el mundo. Según Jean-Pierre Vernant, para el hombre griego el hecho de “ver” tiene un lugar privilegiado con respecto a las demás facultades, principalmente por dos razones:

¹⁰Cf. SARTRE, J-P. *El ser y la nada. op.cit.*, § I, pp., 640-646.

En primer lugar, ver y saber son la misma cosa; si *idein* “ver” y *eidénai* “saber” son dos formas del mismo verbo, si *eidos* “apariencia”, “aspecto visible” significa también “carácter propio”, “forma inteligible”, es porque el conocimiento se interpreta y expresa a través del mundo de la visión. Conocer es, pues, una forma de ver. En segundo lugar, ver y vivir son también la misma cosa. Para estar vivo hace falta ver la luz del sol y a la vez ser visible a los ojos de todos. Morir significa perder la vista y la visibilidad al mismo tiempo, abandonar la claridad del día para penetrar en otro mundo, el de la Noche donde, perdido en la Tiniebla, uno queda despojado a la vez de su propia imagen y de su mirada.¹¹

Como observa Vernant, la visión en el hombre griego, sólo es posible bajo la relación entre lo visto y el que ve, el sol en el cielo también es un ojo que todo lo ve, y si nuestro ojo ve, es porque de éste emana una especie de luz comparable a la del sol. Así, de todo objeto emana un rayo luminoso que lo hace visible y similar a la naturaleza del rayo óptico salido del ojo; tanto en el caso del objeto emisor, como del sujeto receptor, los rayos luminosos y los ópticos, pertenecen, según Vernant, a una misma especie de categoría de la realidad donde se ignora la posición y el orden entre lo físico y lo psíquico, «La luz es visión, la visión, es luminosa.»¹²

Como se observa aquí, la palabra y la visión, están intensamente unidas, pues los verbos que designan la acción de “ver” y de “mirar”, se emplean con complemento directo que no sólo es referido al objeto al que se dirige la mirada: « (...) sino también la sustancia ígneo-luminosa que el ojo proyecta como cuando se lanza un dardo.»¹³

¹¹ *El hombre griego*, op.cit., pp., 22-23.

¹² *Ibid.*, p., 23.

¹³ *Ibid.*, p., 23

Estos rayos llevan consigo mensajes psíquicos, emocionales, sentimentales; cuando la mirada alcanza su objeto, transmite su experiencia a quien ve, así, por medio del ojo, podemos mirar al mundo interior del otro, y estar presente en el mundo como imagen que posibilita ser presencia, para y con el otro, “ver” que somos para-otro. Así, la cultura griega planta en la historia y la filosofía un sinnúmero de visiones e interpretaciones, tan acertadas como desconcertantes.

Para citar un gran ejemplo especialmente relevante sobre el sentido de esta curiosidad griega por los fenómenos ópticos, vale la pena examinar cómo percibían, en general, la relación entre ‘el adentro’ y el ‘afuera’. La exploración hacia el afuera, hacia las cosas externas que rodean al ser humano, es de vital importancia y hace posible la comprensión del interior de las cosas mismas. ¿Cómo explicar, por ejemplo, que un objeto grande visto a distancia, o en la lejanía parezca ser minúsculo?; o ¿por qué al introducir un objeto como una vara en el agua, el ángulo de éste de la impresión de cambiar? Más que la búsqueda de respuestas al por qué de los fenómenos, lo que aquí importa es el modo de percibir la realidad, así como el hecho de poder ver de otra manera lo que existe. Implicación que lleva a inquirirse acerca de problemas como, “por qué veo”, o “por qué esto es así y no de otra manera”. En consecuencia la Óptica como rama de la física se ocupa de la propagación y el comportamiento de la luz. En un sentido amplio, la luz es la zona del espectro de radiación electromagnética que comprende los rayos hasta las microondas, e incluye la energía radiante causante de sensación visual.

Con el tiempo, la óptica se dividirá en dos ramas, la óptica geométrica y la óptica física. Pero, en mi opinión, sus orígenes son más filosóficos que naturalistas, toda vez que es la interrogación como conducta humana, suscitada por la curiosidad, la que está en la base de su desarrollo; la interrogación como deseo de penetrar de una manera más profunda en la visión que el hombre tiene de sí mismo y de su relación con el universo. Aunque esa visión pre-metafísica sólo empieza a configurarse en el pensamiento de los presocráticos, y es con Platón (c. 428-c.

347 a.C.), que dichas indagaciones filosófico-matemáticas adquieren un carácter más sistemático. Platón es así, el primer pensador occidental que lleva a un campo teórico y práctico las investigaciones sobre el mundo; y aunque lo hace todavía a un nivel pre-científico, algunas de sus ideas están en la base del conocimiento científico tal y como lo concebimos hoy, desde el punto de vista de la necesidad de su justificación. Muchos de los temas del pensamiento platónico serían la semilla para el desarrollo posterior de la filosofía occidental en su vertiente idealista y, en mi opinión, fue quien generó la primera teoría sobre el mundo, el hombre, el cosmos, sus formas y esencias, como puede verse en sus análisis del Diálogo *Timeo*, como aporte para toda la humanidad en su pretensión de llevar al nivel de la comprobación matemática los fenómenos, abriendo un legado de “amor por la ciencia y la filosofía”, que ha fascinado antes como ahora.

Siguiendo el desarrollo de nuestro tema que es el problema de la mirada en su contexto histórico-filosófico occidental, con el fin de desvelar esa preocupación del hombre griego por los fenómenos sensibles, como apariencia y realidad, concentrada en los fenómenos ópticos, cito este pasaje de Platón:

En efecto, hay que afirmar que el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia –pues ésta es invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles- y el que ama el espíritu y la ciencia debe investigar primero las causas de la naturaleza inteligente y, en segundo lugar, las que pertenecen a los seres que son movidos por otros y a su vez mueven necesariamente a otros. (46d-e)¹⁴

Este pasaje del *Timeo*, expresa lo que venimos diciendo; que para llegar a su develamiento hay que tener un agudo sentido de la visión, la cual se dirige hacia dos lugares a la vez, a la luz del fenómeno y su sombra, hacia la inteligencia y

¹⁴ PLATÓN, *Timeo*. Diálogos, VI. Biblioteca clásica Gredos, 160. Traducciones, introducciones y notas por: M.a Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2002, (45d-e), pp., 195-196.

hacia el movimiento, de los cuales el primero es invisible al ojo humano, lo divino que es lo filosófico, mientras que el segundo, lo físico, es enteramente del orden de lo sensible y de la visión puramente sensible. Y, por último, en el pasaje citado del *Timeo*, el énfasis está puesto más en el estudio de lo invisible que en el de lo visible. Según el enfoque de Platón, la inteligencia es invisible y a la vez luminosa: pero dicha invisibilidad no se entiende en el sentido de oscuridad, sino más bien de inteligibilidad para quien la capta, es decir, como un encubrimiento de lo aparente del fenómeno visual en el modo de mostrarse a los ojos externos. Lo que se da a ver es algo que viene necesariamente de afuera, aunque en sí mismo está cargado de esa luz. Así, la manifestación sensible del fenómeno se conecta con la luz interna que revela la causa, lo real, la divina inteligencia, la idea del bien; así lo invisible a los ojos materiales es también un modo de lo visible a los ojos del alma y lo visible con los ojos materiales es una forma de invisibilidad para los ojos del alma. Esta visión desarrolla en el ser humano una forma de estar en el mundo, de percibir la existencia y también a nuestros congéneres. En suma, ver y saber son lo mismo. Y es ésta una revelación no sólo de carácter histórico, un mero conocimiento recolectado, sino una revelación dada como una verdad universal; develada en el hombre y por el hombre, a través de su conducta interrogativa.

Segunda parte

En esta segunda sección, trataremos de entender la perspectiva de la visión legada por los “griegos clásicos” a la filosofía moderna, según la cual el ojo, en cuanto órgano de la sensibilidad visual, realiza la transición de lo exterior al mundo interior o psíquico y, cómo a partir de éste se intuye, a la vez, la experiencia de un mundo trascendente y de una experiencia trascendental. En la parte anterior, entendimos cómo los griegos, especialmente los griegos clásicos, a través del ojo y la experiencia de ver, interrogaron al mundo, desvelando el mundo físico como

una realidad movible, cambiante, ligada a la apariencia; y la inteligencia, como una realidad invisible al ojo material humano, pero visible a su contraparte interna, el ojo del alma, el cual indica que esta realidad es la verdad sublime. “Ver” pues, nos pone en dos niveles, una visión de conocimiento material, físico, y una visión interna, que por la vía histórica sería “espiritual” y para la visión de la filosofía es la Metafísica que, como su denominación lo indica, significa “más allá de lo físico”,¹⁵ no del afuera o hacia el afuera, sino el “allá” del adentro. Así se justifica el hecho de que el griego clásico y su civilización, sigan despertando en nosotros, los contemporáneos, un maravillado asombro. Muchas de sus primitivas especulaciones cognitivas, basadas en la observación del ojo material y corroboradas por la mirada interna, que emitía un juicio sobre la verdad, han hallado confirmación en los estudios científicos posteriores, como en el caso de su afirmación, “todo proviene del mar”, que hoy día es un hecho irrecusable, toda vez que la vida en este planeta provino de las primarias formas de vida, desarrolladas en el agua de los océanos; o también, como en el caso, todavía más contundente, del reconocimiento del átomo y de su forma.

Sin embargo, a diferencia de lo que sucede en la filosofía moderna, para los griegos la verdad ejercía el dominio sobre la *theoría*, que ellos entendían no como algo desligado de la práctica, sino como un conocimiento activo y una activación de la mirada (es decir, como “contemplación”). Como lo muestra, por ejemplo, el filósofo helenista François Gagin, siguiendo al también helenista francés Pierre Hadot, y a propósito del sentido del conocimiento de sí mismo en las perspectivas platónica y neoplatónica:

Cuando el hombre se conoce a sí mismo, se abre sobre sí, y cuando se abre sobre sí no es solamente al mundo que se abre sino a la vida.

¹⁵ El término de metafísica no ha de entenderse, desde una perspectiva platónica que no es la única de sus acepciones, como “más allá de lo físico”, sino como la ciencia cuyo objeto son las cosas que trascienden el dominio de la naturaleza.

Vivir llega a ser así una apertura, una libertad. Esto indica que el conocimiento de sí no es un conocimiento teórico y abstracto sino un acto práctico y, a la inversa, que la práctica no es la ausencia de todo pensamiento, sino el pensamiento mismo. Un término lo simboliza todo: *theoría* (...) Practicar la *theoría* es ejercitar su mirada. Así, el conocimiento, en los antiguos, es una práctica y, desde luego, un arte de vivir, porque conocer no consiste en acumular informaciones con el fin de satisfacer una pura curiosidad estética, sino que es una manera de llegar a estar presente en la vida y a su vida a sabiendas de lo que uno hace. En sentido inverso, la práctica es sabiduría, pues actuar no significa dominar técnicamente el mundo para sacarle provecho, sino dar nacimiento a un mundo de hombres abiertos (a su vida y al mundo) y no cerrados. Como lo advierte Pierre Hadot, no se entiende nada de este pensamiento si no se tiene presente que los griegos vivieron para saber porque, de hecho, quisieron saber para vivir y vivir mejor.¹⁶

Así, el hombre del periodo clásico estableció sus investigaciones del mundo externo basados en la “visión” que abre los caminos hacia el estudio de la mirada emanada del ser humano, cuyo sentido no es sólo epistemológico, sino que, supone, sobre todo, un aprendizaje de sí mismo y de la vida. Todas esas dimensiones del conocimiento están pues entrelazadas, aunque las visiones de los filósofos difieran a la hora de explicarlas. Se trata, pues, en primer término, de descubrir el vínculo existente entre el espacio externo y el interno, a través del despliegue visual, pues la “visión” es todo, adentro y afuera. Prueba de ello es lo que dice Charles Segal:

(...) con la “visión” racionalista de la *theoría*, que deriva de la filosofía jónica, ya que presupone una noción subyacente de descubrimiento y despliegue visual de un naciente orden del mundo, dentro de un

¹⁶ GAGIN, F. “Lo público y lo privado. La cuestión de la libertad en los griegos”. En: *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre el estoicismo*. Cali: Universidad del Valle, Colciencias, 2003, pp., 20-21.

espacio geométrico neutro donde las relaciones entre fuerzas en conflicto y energías pueden examinarse y comprenderse.¹⁷

Esa neutralidad permite desarrollar, como dice Segal, una visión geométrica, un conocimiento, una ciencia, una epistemología (del griego, *episteme*, “conocimiento”; *logos*, “teoría”), que generaría los problemas filosóficos de la teoría del conocimiento, la cual se entiende, siguiendo el sentido de la idea de *theoria*, como un proceso inacabado y constante, que se ocupa en definir el saber obtenido en nuestro nivel de experiencia y de los conceptos relacionados con las fuentes de los criterios de construcción, tanto de lo externo como de lo interno, con todas sus energías (ahora, en cierto grado más comprensibles), es decir, se ocupa de definir los tipos de conocimiento posible, el grado de certeza que le corresponde a cada uno y la relación exacta entre el que conoce y el objeto conocido. Pues, como dice también A. J. Festugière, citado por el filósofo helenista François Gagin,

Antes de Platón *theoria* se entiende de una manera más precisa para designar sea el conocimiento de las cosas celestes y de los fenómenos de la naturaleza, como la contemplación religiosa de una estatua divina o de una fiesta relativa a un culto (...) ¿No fundaron (los presocráticos), a su manera, una ciencia pura?¹⁸

Una idea más acabada de esa *ciencia pura* es la que encontramos en la gnoseología de Platón, la cual nos devela la capacidad que tiene el hombre de neutralizar la “visión”; una capacidad que se desarrolla con el estímulo de la educación en disciplinas que trascienden el orden de los sentidos, como la geometría y la matemática y que nos permite así “visualizar” los elementos esenciales componentes del orden y la belleza del cosmos. Esto también con el propósito de ahondar así en la relación que nace del objeto de deseo con la

¹⁷ *El hombre griego*, op.cit., p., 223.

¹⁸ FESTUGIÈRE, A. J. *Contemplation et vie contemplative selon Platón*. Paris: Vrin, 1975, pp. 13-15. Cit. por: GAGIN, F. ¿Una ética en tiempos de crisis?, op.cit., p., 20.

necesidad, para el sujeto, de desentrañar o conocer el objeto; y así, como en una imagen virtual en tercera dimensión, este hombre puede conectar deseo y necesidad, puede contemplar el objeto en su divinidad, en su inteligibilidad. En palabras de Platón:

Debemos pensar que todas estas cosas son en verdad tan pequeñas que los elementos individuales de cada clase nos son invisibles por su pequeñez, pero cuando muchos se aglutinan, se pueden observar sus masas y, también, que en todas partes dios adecuó la cantidad, movimientos y otras características de manera proporcional y que todo lo hizo con la exactitud que permitió de buen grado y obediente la necesidad. (56b-c)¹⁹

Con este ejemplo vemos cómo el hombre, tiene en sus ojos los instrumentos que le permiten ver la partícula mas pequeña de un elemento, y cómo el aglutinamiento o el orden que se genera con la forma que posee, engendra una especie de tejido visible en sus partes; podemos visualizar los elementos y la forma que estos tienen; como en el caso del fuego, cuya forma mas pequeña se asemejaría a un triángulo, que con sus aristas puede cortar la piel del hombre, de manera que la quemadura de la piel podría verse como una especie de corte generado con rapidez por los bordes que conforman el fuego. Todos los elementos tienen una “forma” que los comprende. Estamos así dotados de un potente poder visual, que permite situarnos de una manera más firme con respecto a nuestro entorno.

Poner en posición es “ver”; entender las cosas a partir de su propia situación. Es este también el objeto de la filosofía; hacer del hombre un ser cósmico que pueda así tener una visión más profunda y menos limitada de las cosas. Dicho todavía en palabras de Platón:

¹⁹ PLATÓN, *Timeo. Diálogos*, VI, *op.cit.*, pp., 211.

Ciertamente, la vista, según mi entender, es causa de nuestro provecho más importante, porque ninguno de los discursos actuales acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes ni el sol ni el cielo. En realidad, la visión del día, la noche, los meses, los períodos anuales, los equinoccios y los giros astrales no sólo dan lugar al número, sino que éstos nos dieron también la noción de tiempo y la investigación de la naturaleza del universo, de lo que nos procuramos la filosofía. (47a-b)²⁰

Aquí encontramos que “visión” es conocer; el hombre “ve” y comprende los estados de las cosas del mundo, como el tiempo, reflejado en los ordenes de lo cíclico, en provocar la confianza en los procesos con los cuales comienza la iluminación (liberación) de la oscuridad o de las apariencias de la naturaleza fenoménica, como los producidos por el sonido del rumor engañoso (doxa), que requiere para su desvelamiento una verificación visual; y, antes que después, de una verificación visual que parta de uno mismo. La visión permite, además, la visualización del número, símbolo utilizado para designar cantidades o entidades que se comportan como cantidades y el cual en sí mismo es una realidad; o, dicho de un modo más preciso, es la “realidad” misma no visible a simple vista. Para el hombre de esa época, esa realidad se confunde con lo sagrado y hace posible navegar en un mundo hecho de contrastes infinitos y múltiples; en modos de darse la realidad que simbolizan lo que uno es y lo que uno por fuera parece ser. Y esa visión de lo sagrado es también una especie de acontecimiento, de puente a la experiencia de una realidad trascendental, desde la experiencia (individual) de lo trascendente; un problema que, desde mi punto de vista, es recurrente en toda la obra de Platón.

La experiencia “visible”, es neutral, el ojo garantiza la transición de lo exterior al mundo interior o psíquico. De hecho, el relato del Timeo, está marcado por la neutralidad de la mirada, pues Platón narra, mira de dos modos el mundo a la vez,

²⁰ *Ibid.*, p., 196

con un ojo ve lo físico, y con el otro, lo metafísico, los cuales, a su vez, se conjugan en una sola mirada, en la mixtura equilibrada y neutral de las dos visiones. Su relato, en su expresión misma, parece ser el fruto de una aguda concentración y de una minuciosa contemplación que ahora se desenvuelven casi exclusivamente en el plano místico, como en el momento donde relata la 'historia' de la creación del hombre. Los dioses, según Platón, idearon las formas externas del hombre, y les pusieron los ojos como los primeros órganos sensoriales, los primeros instrumentos portadores de la luz; los ataron luego a la forma ideal y perfecta de la cabeza. Idearon los ojos del fuego que sin quemar produce la suave luz²¹; este fuego, es un fuego interno, no quema pero irradia luz, es decir, energía, inteligencia del alma que fluye pura, a través de los ojos; comprimieron los ojos, especialmente su centro, hasta hacerlo liso y compacto de manera que sirviera de filtro para impedir el paso del fuego más denso, y para así sólo dejar pasar el más sutil, el más puro, como un rayo o frecuencia de vibración, que se conecta y combina con los rayos externos emanados del sol, fuego esencial, iluminador de las creaciones externas (los objetos). Desde entonces, siempre que los ojos entran en contacto con un objeto, o un objeto con ellos, ambos se combinan, produciendo un fenómeno de alineamiento, de unión, como un ponerse en situación. Y, según Platón, ojos y objeto generan, al alinearse de ese modo, un único cuerpo afín, es decir, una imagen que emana tanto del interior como del exterior; esa tensión es una vibración que produce la percepción de "visión", interior y exterior juntos. Ahora en la oscuridad, el fuego externo se extingue, mientras que el fuego interior lo hace de manera proporcional, llevando la visión al plano del sueño. Así, por último, pusieron los párpados para que el fuego interno no se agotara, garantizando la calidez interna y la calma de un buen dormir. Por último los ojos no son la inteligencia en sí, pero ellos son instrumentos del alma para conocer la verdad.

²¹ Cf., *Ibid.*, (45b y siguientes), pp., 193-194.

Jean Pierre Vernant, hace el siguiente análisis de este momento de la creación del ojo y la interacción con el objeto en el relato platónico:

(...) para explicar la visión encontramos una especie de brazo luminoso que, a partir de los ojos, se extiende como un tentáculo y se prolonga fuera de nuestro organismo. (...) Unido a éstos, constituye un cuerpo (*soma*), perfectamente continuo y homogéneo, que pertenece sin solución de continuidad a nosotros mismos y al mundo físico. Podemos así tocar el objeto externo, allá donde se encuentra, por muy lejos que sea, proyectando hasta él una pasarela extensible hecha de una materia común a lo que se está viendo, a quien ve y a la luz que permite ver. Nuestra mirada opera en el mundo donde encuentra su lugar como un fragmento de este mismo mundo.²²

Podemos notar con mucha más claridad cómo la mirada puede tocar, e intervenir y alterar el mundo, y viceversa. Desde el punto de vista de la visión del otro ser humano, mirarlo es, entonces, encontrar la imagen de un ser correlativo a mi ser; verlo como un congénere que completa mi propia visión de las cosas, toda vez que éste transmite su “interior” a mi “interior”; que me da la posibilidad de conocerme a mí mismo, y al mundo colectivo del cual hago parte.

La conocida máxima del oráculo de Delfos “conócete a ti mismo”, nos servirá ahora para analizar el tópico de la transferencia de lo exterior a lo interior o psíquico. Se ha dicho mucho sobre este punto, y se han dado miles de interpretaciones a esta máxima, quizá una de las más antiguas de toda la tradición filosófica griega y occidental; en este caso diremos, siguiendo la investigación de Vernant, así como el pasaje ya citado de François Gagin, que el “conócete a ti mismo” no hace referencia, como uno supondría de entrada, al acto de replegarse sobre sí mismo, para alcanzar alguna forma de introspección²³. Incluso el mismo

²² *El hombre griego, op.cit.*, pp., 24-25.

²³ *Cf., Ibid.*, p., 26.

Platón, replanteó la antigua “máxima” dándole a ésta una nueva interpretación filosófica (y esto al poner el énfasis en el conocimiento de lo que verdaderamente se es, de la *psyché*, y de la exigencia de “cuidado de uno mismo”).²⁴ Porque de lo que realmente se trata no es de hacer que los interlocutores se miren a sí mismos para descubrirse en sí mismos, ya que esa alma que somos no expresa ninguna singularidad y que es siempre impersonal, sino de aprender a cultivar el sentido de la palabra (*logos*) que no sólo nos define, sino que libera al alma de la singularidad para integrarla con el mundo de los otros y con el universo. Debemos mantener la exigencia de la neutralidad de poder ver y del saber que vemos, y estamos en la confluencia de los dos modos de ver y estar, adentro o afuera, así, el “conocimiento de mí mismo” es falta de ese universo que me rodea y ese congénere que me mira directo a los ojos; el ojo no puede verse a sí mismo porque siempre sus rayos van hacia fuera: Como dice Vernant, siguiendo a Platón:

Del mismo modo el signo visible de nuestra identidad, el rostro que ofrecemos a la mirada de todos para que nos reconozcan, nunca nos lo podemos contemplar sino cuando buscamos en los ojos de otro el espejo que nos envía desde fuera nuestra propia imagen. Oigamos el diálogo de Sócrates con Alcibíades: -Cuando miramos el ojo de alguien que tenemos delante, nuestro rostro se refleja como si fuera un espejo, en lo que se denomina pupila, el que mira aquí ve su imagen. –Es cierto. –Así, cuando un ojo contempla otro ojo, cuando fija su mirada en esta parte del ojo, que es la mejor porque es la que ve, se ve a sí mismo. (...) También el alma, si quiere conocerse a sí misma, tiene que mirar a otra alma y en esta alma el lugar donde reside su facultad privativa, la inteligencia, o cualquier otro que le sea semejante (Alcibíades, 133 a-b).²⁵

²⁴ Cf. HADOT, P. “Histoire du souci”. Comentarios recogidos por François Ewald, *Magazine Littéraire*, Nº 345, julio-agosto 1996, pp., 18-23. Traducción hecha por: GAGIN, F. En: *¿Una ética en tiempos de crisis?*, *op.cit.*, pp., 192-202.

²⁵ *El hombre griego*, *op.cit.*, pp., 26-27.

Esta extensa cita nos permite resaltar la importancia del hecho de que uno no puede reconocerse a sí mismo sin la mirada del otro. Jean-Paul Sartre va todavía más lejos al afirmar que: «El congénere es, ciertamente, la condición de mi ser-no-revelado»²⁶ y, en consecuencia, que: « (...) la mirada no es sino la manifestación concreta del hecho originario de mi existencia para el otro»²⁷

Aunque examinaremos más adelante ese problema, y el cambio fundamental de orientación que el enfoque de Sartre supone en relación con las perspectivas griega y occidental sobre el tema de la mirada, vale la pena retener desde ahora en nuestra memoria el sentido de esas dos afirmaciones, que ponen el acento más en la experiencia del ser mirado que en la del mirar.

Nuestro último tópico, intenta responder a la pregunta de cómo esta visión de los antiguos griegos incidió en la de los pensadores clásicos, sobre todo en Platón, y desde éste en las visiones de orientación socrática, (por ejemplo, el estoicismo del que no vamos a ocuparnos aquí), o neo-platónicas (como la plotiniana o, en la época del renacimiento, la del neoplatónico florentino Giordano Bruno), así como en la orientación general de la filosofía moderna de privilegiar el sentido de la visión sobre las restantes experiencias corporales sensibles. Para ello debemos ascender por el camino histórico, y recapitular algunas de nuestras anteriores consideraciones. La antigüedad griega estuvo marcada por la admiración humana de los hechos fenoménicos, convertidos en espectáculo, espectáculo producido por los dioses, por el espectáculo humano y su inteligencia. Toda esa pintura se designó bajo el nombre genérico de *mythos*, el cual fue elevado al rango de patrimonio cultural y social, narrado y cantado por los poetas o convertido en relato histórico. Dicho legado sentó asimismo las bases para el posterior desarrollo de la especulación matemática y física, que generó las primeras teorías que

²⁶ *El ser y la nada*, *op.cit.*, p., 296. En la traducción francesa se lee *próximo*, pero este término impide la diferenciación que Sartre establece entre los planos, ontológico y ético. Sólo en este último caso cabría emplear la expresión *prójimo*, que supone la asunción del Otro desde la perspectiva de la ética existencialista como ética de la responsabilidad.

²⁷ *Ibid.*, p., 443.

darían solidez al poder perceptivo y a la estrecha unión del hombre con el cosmos, como en el que proporciona el alejamiento periódico de la mitología. Así llegamos al momento “clásico” al momento platónico. No se puede negar que el pensamiento platónico acerca de la mirada, del cual ya hemos hablado lo suficiente, pudo haber tenido un cierto impacto en la filosofía existencialista de Jean-Paul Sartre, sistematizada, sobre todo, en su obra *El ser y la nada*. Platón tiene una importancia relevante para el pensador francés, pues se pueden encontrar antecedentes en su obra, de la influencia tanto de los antiguos, como en este caso, de los clásicos.²⁸

Pero antes de abordar el problema de la visión sartreana de la mirada, habría que examinar, así sólo fuera de modo breve, el pensamiento de Plotino, quien influyó el periodo llamado neoplatónico a partir de una reformulación de las máximas e ideas de Platón y de su aplicación a aspectos que obviamente no estarían todavía muy claros para la época, como los derivados de fenómenos ópticos. Llegaría la edad media y las posiciones platónicas y neoplatónicas se fundirían con el cristianismo, y la idea de “amor” y de una moral, hasta el arribo del aristotelismo, que impuso la lógica a los pensadores de la alta edad media. Llegaría un punto de importancia para el neoplatonismo, que devolvería a las relaciones fundamentales que darían paso a la etapa de reconocimiento de lo humano, época llamada el “renacimiento”, que advino por una marcada influencia de las obras platónicas y neo-platónicas, y de las reflexiones cristianas. En este periodo destaca la obra de Giordano Bruno, un gran defensor del pensamiento humanista, del que los estoicos fueron en cierto modo los precursores, así como de la libre expresión científica de la visión del hombre. No menos que en el caso de Plotino, “el filósofo de la simplicidad de la mirada”, según Pierre Hadot en una obra suya que lleva el mismo título,²⁹ el tema de la mirada, como se verá luego, ocupa un lugar central en el neoplatonismo brunista.

²⁸ Cf. CHARLOT, Pierre. *Sartre y el existencialismo*. Barcelona: Ediciones G.P, 1963, parte IV, p., 50.

²⁹ Véase : HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Folio-Gallimard, 1997.

No menos importante fue la influencia de Platón y de los estoicos sobre el pensamiento filosófico de Descartes y de algunas de sus investigaciones matemáticas y físicas (esto último en el caso, por ejemplo, de sus estudios sobre la óptica). Y, por último, en la orientación genética de la fenomenología de Husserl que guarda ciertas afinidades con la de Sartre, a pesar de sus evidentes discrepancias.

Capítulo II

La herencia Ontológica

Primera parte

En esta parte vamos a reconocer en el contexto del fenómeno de la mirada, el origen de una Ontología heredada de Platón, seguida y reformada por Plotino.

En el campo histórico filosófico, la Ontología, es un concepto que remite a las teorías del ser, a las relaciones que existen entre el ser individuo y el ser en cuanto tal; es el estudio abstracto de los modos y cómo se transmiten; estos modos se sitúan en niveles que son difíciles aprehender solo con los órganos de los sentidos y de manera externa, lo cual nos remite a otros sentidos más sutiles e internos que nos conectan a un interior, a una nueva forma de visión sobre la conformación existencial de nuestro ser, el ser del otro, y el ser en cuanto tal.

Así, la Ontología vendría a constituir una teoría, que como se ha visto en Platón, es la sabiduría que deviene en el hombre para comprender lo visible (el mundo) y lo invisible (el Ser). Históricamente, la Ontología está relacionada a la metafísica,

en la sistematización del conocimiento aristotélico realizada por Andrónico de Rodas, el último director del Liceo; quien compactó los trabajos ontológicos y de la naturaleza última de las cosas, con el nombre de metafísica, “después de la física”, rótulo clasificatorio, para los tratados que se encontraban después de los tratados de física.³⁰

Desde una perspectiva cercana a nuestro momento histórico, la Ontología entendida por Sartre, es el estudio de los procesos individuales que dan origen al mundo como una totalidad concreta y singular, por ello, la ontología es parte fundamental de la metafísica,³¹ ya que el hombre se pregunta el por qué de su ser, el ser del otro y del ser en general, y concibe en medio de su labor, al hombre y su concepto fundamental. A continuación delinearemos tres momentos, el primero con Platón, seguidamente con Plotino y por último, con Giordano Bruno.

Sin duda alguna, Platón, fue uno de los filósofos de la antigüedad clásica con más influencia en su tiempo y para toda la tradición filosófica, debido a que su pensamiento sobrevivió el embate de los siglos al ser inspiradora de nuevas vertientes del pensamiento filosófico occidental, como el neoplatonismo, y corrientes religioso-ortodoxas como el cristianismo, que preservaron las esencias del sistema platónico. De igual forma, el platonismo es conocido por ser controversial, pues en sus estructuras hay un sinnúmero de postulados que para nuestros días resultarían funestos, como las concepciones encontradas en *La República*, obra que trata el tema de la creación de un modelo de ciudad (sociedad), donde la implementación jerárquica de una élite, dominaría, en un acto totalitario, la libertad de expresión y la libertad en general;³² pero por ello no deja de cautivar y ser el ejemplo de la puesta teórica y literaria, de la “idealización utópica” de un mundo. En esta candente polémica, Platón como filósofo sale

³⁰ Cf. STRATHERN, Paul. *ARISTÓTELES en 90 minutos*. Traducción de, José A. Padilla Villate. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, S.A. Príncipe de Vergara, 1999, pp., 44-45.

³¹ Cf. *El ser y la nada op.cit.*, p., 640.

³² Cf. STRATHERN, P. *PLATÓN en 90 minutos*. Traducción de, José A. Padilla Villate. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, S.A. Príncipe de Vergara, 2003, p., 33.

librado, ya que él, por medio de sus escritos, es quien da la directriz a la filosofía occidental, legando sus teorías, y trayendo a nosotros los pensamientos de los antiguos sabios griegos, conocidos como los Presocráticos, tales como Pitágoras y su teoría de los números, y Parménides y la contemplación del ser, antecedentes claros de sus teorías y obra.

La República es uno de los diálogos más importantes de Platón; uno de los libros más sobresalientes por su composición literaria y por el ánimo que desatan sus afirmaciones. En este diálogo, Sócrates y un grupo de personajes se reúnen para cenar en la casa de un ilustre hombre; el diálogo transcurre por diferentes temas que van desde la natalidad, la libertad, jerarquías sociales, y exposiciones de ideas metafísicas y ontológicas, que justifican las ideas de una justicia social y política, manifestadas, y puestas en la voz principal de Sócrates.

La República, es la compilación de diálogos hecha en diez tomos (libros). El libro VII, es conocido por ilustrar el centro de la filosofía platónica, la teoría de las ideas o de las formas, de gran importancia para la filosofía de occidente y sus pensadores en el transcurrir del tiempo. En él se recurre a una imagen literaria que hoy día es famosa y que impacta por su contenido: la alegoría de la caverna; su intención fundamental es describir de qué modo es posible el des-acostumbramiento del ser humano del mundo ilusorio, mundo de las apariencias sensibles en el que se desenvuelve la vida humana cuando todavía es prisionera del cuerpo, y al que la imagen de la caverna le sirve de símil. La caverna es un espacio subterráneo separado de la realidad externa, la cual representa a la naturaleza humana con respecto a la educación, donde la psique primigenia, es entendida como una suerte de espacio profundo y nocturno que es iluminado, a la vez, por el fuego interno y por una luz exterior cuya procedencia no es, sin embargo, de este mundo.

Se puede decir mucho sobre esta caverna, que puede ser parte de algún antiguo mito, o si fue parte de algún rito ceremonial por parte de sectas órficas que

acudían a cavernas para iniciar discípulos a través de artes místicas, o simplemente, para heredar el conocimiento sagrado, produciendo un efecto visual que comprometía emocional, psíquica, física y socialmente a quien deseaba entrar en la “orden mística”; de igual modo, los griegos acudían a festivales que introducían efectos para generar sensibilidad colectiva, como los certámenes, las representaciones de la tragedia, la comedia, los juegos olímpicos, entre otros, tales como la misma arquitectura, la escultura o la música:

En un ámbito mucho más solemne, los cultos místicos, en especial los de Eleusis, representan dramas religiosos de muerte y renovación que revelan al iniciado un oculto saber acerca del más allá y de este modo, le ofrecen consuelo en lo tocante a su destino después de la muerte. Dado que estos ritos eran secretos, los detalles exactos no son claros; pero, con toda seguridad, las representaciones iban acompañadas de música y de poesía hímica. Un pasaje al final del *Himno homérico a Deméter* nos ofrece al menos una indicación de lo que el espectador de tales ritos podía ganar:

¡Feliz aquel de entre los hombres que sobre la tierra viven que llegó a contemplarlos! Mas el no iniciado en los ritos, el que de ellos no participa, nunca tendrá un destino semejante, al menos una vez muerto, bajo la sombría tiniebla.

La importancia de las experiencias visuales en tales ritos se desprende del hecho de que el iniciado era llamado *epóptes*, es decir, ‘el que contempla’.³³

Platón era adepto del pensamiento pitagórico, asumía, al igual que Pitágoras, que detrás de la apariencia del mundo sensible se encuentra el mundo abstracto y

³³ *El hombre griego, op.cit.*, pp., 220-221.

armonioso de los números,³⁴ ya que la concepción de “numero”, está ligada estrechamente a la de “forma”, hasta el punto en que el mundo material y sus objetos, son constituidos por formas más “reales” que el mundo real, puesto que la realidad última, abstracta en sí misma, podía explicarse numéricamente y a la postre, idealmente, hasta la pureza de la idea del bien;³⁵ visión que constituye el ejercicio que trata de sintetizar la totalidad de la realidad en una teoría.

Esta teoría se nota claramente en la *caverna*, lugar que representa la oscuridad y la región de la muerte, donde hombres imaginarios viven desde niños; bajo tierra son sometidos en la oscuridad a un encadenamiento que les impide mover tanto la cabeza como el cuerpo; sujetos de esta manera, sus sentidos, son dirigidos hacia una sola dirección, hacia una pared (fondo de la caverna), donde son proyectadas las imágenes de “sombras” mediante un fuego ubicado en el vestíbulo de la entrada de la misma; algunas de estas sombras son móviles y otras no, las cuales representan figuras humanas y de animales; éstas, conforman así, la única “realidad” que pueden contemplar. Fuera de la caverna, la luz emanada por el Sol, ilumina y gobierna toda la región de lo visible; así, el Sol, representa las aspiraciones por lo verdadero y lo real, mientras abajo en el subsuelo, en la cavernosa vivienda subterránea, se vive en la oscuridad de las apariencias tenues e ilusorias; finalmente, la realidad se encuentra abandonando las sombras de ésta caverna.

Para Platón, el mundo físico está en constante cambio y la suma de las experiencias cotidianas, son meras apariencias (cambios), las cuales, provienen de ideas inmutables y eternas; toda forma universal se constituye por una idea, que solo se percibe mediante la fineza de la inteligencia y la razón. Las formas, son copias imperfectas de ideas universales que emanan de un reino de jerarquías que va desde las formas menores, a formas sutiles, elevadas y abstractas, como la idea del bien, representada por la forma de luminosidad y

³⁴ Cf. *PLATÓN en 90 minutos*, op. cit., pp., 11-12.

³⁵ Cf. *Ibid.*, p., 20.

referencia sublime, el Sol. Por ende, dejar lo particular y lo cambiante, nos elevará a ideas puras de belleza y verdad, a un ideal de mundo y naturaleza esencialmente trascendental, donde el conocimiento y la comprensión de tal realidad pueden ser aprehendidos por el intelecto.³⁶

Estos hombres imaginarios en la caverna, perciben los objetos de una manera atrofiada por tanta oscuridad, percibiendo sólo sombras, desconociendo la luz. Cierta día, son desencadenados y llevados por la fuerza al exterior de la caverna, y es en este preciso momento, donde comienza el proceso de transformación de la mirada, de des-acostumbramiento:

-Y, si se le obligara a fijar su vista en la luz misma, ¿no crees que le dolerían los ojos y que se escaparía volviéndose hacia aquellos objetos que puede contemplar, y que consideraría que éstos son realmente más claros que los que le muestran?

-Así es –dijo.

-Y, si se lo llevaran de allí a la fuerza –dije-, obligándole a recorrer la áspera y escarpada subida, y no le dejaran antes de haberle arrastrado hasta la luz del sol, ¿no crees que sufriría y llevaría a mal el ser arrastrado y, una vez llegado a la luz, tendría los ojos tan llenos de ella que no sería capaz de ver ni una sola de las cosas a las que ahora llamamos verdaderas?

-No, no sería capaz-dijo-, al menos por el momento.

-Necesitaría acostumbrarse, creo yo, para poder llegar a ver las cosas de arriba. Lo que vería más fácilmente serían, ante todo, las sombras; luego, las imágenes de hombres y de otros objetos reflejados en las aguas, y más tarde, los objetos mismos. Y después de esto le sería más fácil el contemplar de noche las cosas del cielo y el cielo mismo,

³⁶ Cf. *Ibid.*, pp., 20-23.

fijando su vista en la luz de las estrellas y la luna, que el ver de día el sol y lo que le es propio.³⁷

Este des-acostumbramiento, es la capacidad del hombre de captar el mundo de otra manera a como siempre lo percibe, “desde arriba”, y la posibilidad de constituirse en un ser de experiencia trascendental; la situación del cambio real tiene lugar como lo muestra Platón, en el afuera y en los ojos, luego de ascender por una ardua cuesta; alguien proveniente del exterior es quien libera, le explica y dirige hacia la verdad de la luz solar, sacándolo de la “vivienda” que a la vez se revela como cárcel. Desde mi punto de vista, da a entender una cierta desconfianza por el interior que presenta confuso y caótico, espacio de donde se le quiere sacar; enfatiza que es difícil hacerle ver al recién liberado las cosas con la luz emanada de la fuente, y éste preferiría quedarse en la oscuridad, en su acostumbrada, aparente y oscura realidad subterránea de opiniones; al ver la luz fuera de la caverna, el dolor de sus ojos se intensifica, cuyo sentido fundamental es mostrar cómo el conocimiento que nos suministran los sentidos exteriores (simbolizado por el modo en que los habitantes de la caverna perciben el mundo exterior) es ilusorio y engañoso, y cómo la salida de la caverna supone un proceso de acostumbramiento, esta vez, al exceso de luz. Como es obvio, quien libera al prisionero de la caverna, no puede ser otro que el filósofo. Y éste puede hacerlo, por haber vivido él mismo una experiencia semejante y haber encontrado en otros filósofos la misma posibilidad de liberación. Con lo cual queda claramente expresada la idea de que ese camino de libertad no es otro que el de la educación en la filosofía, la cual se convierte, a su vez, en símbolo de luz. De ahí que Platón lo compare asimismo con el alma en su proceso de ascensión a la región de lo inteligible.³⁸

³⁷ PLATÓN, *La República*. Grandes Obras del Pensamiento. Traducción: José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Altaya, 1993, (515e-516b). p., 325.

³⁸ *Cf., Ibid.*, (517b-c). p., 327.

Para Platón, el centro de esta transformación es la mirada y más allá de ella, ya que el mero hecho de mirar el mundo con los ojos me muestra sólo una parte de esa verdad, sería pues, ver más allá, con el ojo del alma: « (...) el órgano del alma de cada uno que, por ser el único con que es contemplada la verdad, resulta más digno de ser conservado que diez mil ojos.»³⁹

Finalmente, con Platón vemos la importancia que hay en la contemplación; la verdad como imágenes virtuales de la realidad. Esto nos sirve para descubrir las bases de la ontología que Sartre utilizará en el desarrollo de su obra filosófica y literaria. Por otra parte vemos la importancia de la preparación política del filósofo que en su mirar proyecta la posibilidad de ser el gestor de otro posible mundo, constructor de una vida ciudadana donde todos somos posibles gestores de cambios.

Con el segundo momento de nuestra temática, llegamos a Plotino (204-270 d.C.).⁴⁰ Oriundo de Asiut, Egipto, es conocido como el filósofo fundador del neoplatonismo. A los veintiocho años fue a estudiar filosofía en la escuela de Alejandría con el filósofo Amonio Sacas,⁴¹ donde también estudió las filosofías de los pueblos persas e indios. Hacia el año 244 fue a Roma donde estableció su escuela. Plotino predicaba sobre el saber pitagórico y platónico, así como sobre el ascetismo, exhortaba a sus discípulos a investigar por sí mismos; más que orador y retórico, era un excelente conversador, apacible y firme en su hablar; conocido

³⁹ *Ibid.*, (527d-e). p., 345.

⁴⁰ Cf. PORFIRIO, *Vida de Plotino, Plotino-Enéadas I-II*. Biblioteca clásica GREDOS. Introducción, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: EDITORIAL GREDOS S.A., 1992, p., 131. Según los datos aportados por su discípulo Porfirio (Tiro 232-304), Plotino nació en el año decimotercero del reinado de Severo, aproximadamente año 204, y su muerte, en el segundo reinado de Claudio, año 270. Plotino vivió 66 años. Sus influencias fueron los estoicos y peripatetas, platónicos y pitagóricos, también teórico matemático, pero su estilo fue independiente y original.

⁴¹ Amonio Sacas, (175-242). Educado en el cristianismo, conocedor de las síntesis platónicas, considerado como el maestro fundador del neoplatonismo (temprano), maestro de Plotino, Longino y Orígenes (platónico). De sus obras se conoce poco, pues según Porfirio, éste no escribía y sólo compuso poemas e himno, de los que llegó a nosotros el Corpus Dionysiacum. Cf. Gran enciclopedia Ilustrada Círculo. (Círculo de lectores) Vol. 1. Plaza & Janes Editores. S.A., 1984. Revisión actualizada, 1993. Impreso y encuadernado por Printer Colombiana S.A., Santa fe de Bogotá S.A. p., 180.

por sus meditaciones ascéticas y su nivel de influencia, los cuales impresionaban a sus oyentes, tanto, que algunos de ellos dieron sus fortunas a pobres, libertaron sus esclavos, y dedicaron sus vidas al estudio y a la piedad ascética. A la edad de 60 años, con el permiso del emperador romano Galieno, intentó fundar una comunidad de filósofos basada en el modelo de *La República* de Platón (Platonópolis),⁴² pero el proyecto fracasó a causa de la oposición de los consejeros de Galieno. Plotino siguió enseñando y escribiendo prolíficamente hasta su muerte. Sus obras comprenden cincuenta y cuatro tratados en griego, llamados las Enéadas, adaptación hecha por su discípulo, escritor y editor, Porfirio.

Plotino, heredero de las doctrinas platónicas, fue uno de sus máximos comentaristas, y a la vez, su reformador; su filosofía se desarrolla en un mundo política y filosóficamente cambiante, en donde ya Grecia no ejerce el monopolio de las ideas, y en el que empieza a darse un fuerte sincretismo religioso-filosófico que va a determinar el curso del pensamiento de Occidente. Tal es el caso de las filosofías místicas y esotéricas, como el gnosticismo, así como del cristianismo antiguo, que predicaban el culto de la posesión del secreto como resultado de un penoso esfuerzo de ascesis, necesario para entrar en el reino divino. Dicha divinidad no es, por otra parte, cognoscible para la realidad humana, ya que ésta permanece adherida a las cosas del mundo, lo que de cierta manera es inherente a su condición. Según Pierre Hadot,⁴³ en la época de Plotino, la confusión y el esparcimiento de teorías produjeron la visión “gnóstica” del universo, concebido, como lugar de castigo, allí, la ignorancia absorbe a las almas de los hombres que fueron emanadas de la 'divinidad, las cuales deseaban alcanzar el conocimiento mismo de ésta; así, fueron expulsadas y condenadas a un encerramiento en este vano mundo, creado por 'la Potencia maligna', pero el fin del mundo terrestre, los

⁴² Cf. PORFIRIO, *Vida de Plotino, Plotino-Enéadas I-II. op.cit.*, pp., 148-149.

⁴³ Pierre Hadot, (Paris, 1922) Profesor de filosofía, especializado en filosofía antigua, especialmente el Neoplatonismo, el cual es reconocido mundialmente. Fue director de *École des hautes études en sciences sociales* (EHESS) desde 1964 a 1986. Profesor del Collège de France en 1982, enseñando la historia del pensamiento helenístico y romano, y nombrado profesor honorario en 1991.

devolverá un día de nuevo al espiritual.⁴⁴ Los gnósticos también se apoyaron en el pensamiento de Platón para justificar su aversión al cuerpo, entendido asimismo como la prisión del alma. En efecto, aunque Plotino no se separa enteramente de los gnósticos y de su visión del cuerpo, aduce, contra ellos, que el mundo espiritual sólo puede hallarse en nosotros y fuera de nosotros; de modo que, como señala Hadot a propósito de Plotino: «Saber mirar el mundo sensible, es *prolongar la visión del ojo por una visión del espíritu*»⁴⁵

Aunque nos centraremos de modo exclusivo en el problema de la mirada que es, precisamente, el tema que nos ocupa, vale la pena destacar cuáles son, según el filósofo helenista francés, los aspectos más destacados de su pensamiento. Como ya se dijo, Plotino se inspiró, sobre todo, en las obras de Platón; pero no lo hizo de manera doctrinal, ni acogió de manera ortodoxa su sistema. Aunque la vulgarización del platonismo, propia de su época, lo condujo a una posición mucho más radical que la de Platón con respecto al cuerpo. Hay en Plotino, según Hadot, una búsqueda nostálgica del alma divina, es decir, de aquella que en una vida preexistente era un alma libre, porque subsistía sin el cuerpo, y cuya visión es común tanto a las teologías astrales, como al cristianismo antiguo y a la Escuela de Plotino:

Para ellos, las almas habían caído en el mundo sensible como consecuencia de un drama exterior que les era ajeno. Una potencia maléfica había creado el mundo sensible. Las almas, parcelas del mundo espiritual, se hallaban a su pesar prisioneras en él. Pero una vez vueltas al mundo espiritual, seguían siendo espirituales. Su infelicidad sólo provenía del lugar en el que se encontraban.⁴⁶

Hadot retoma la frase inicial con la que Porfirio evocaba la vida de su maestro: «Plotino, el filósofo contemporáneo nuestro, tenía el aspecto de quien se siente

⁴⁴ Cf. HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard. op. cit.*, p., 27.

⁴⁵ *Ibid.*, p., 49.

⁴⁶ *Ibid.*, p., 25.

avergonzado de estar en el cuerpo.»⁴⁷ Más que un sentimiento de vergüenza, es el anhelo de trascendencia y unidad lo que realmente inspira al filósofo; la búsqueda de un Yo interior que no es más que la experiencia de ‘el Yo en Dios’ y del que, en la vida terrestre, somos inconscientes.⁴⁸ De ahí la necesidad de un despertar del Yo que sólo puede darse por un desapego de su materialidad que le permite entrar en contacto con su yo más profundo y verdadero; el que proviene de la belleza y del más alto grado de inteligencia y divinidad, que es el amor. Así, es en la idea de que el mundo espiritual no está más que en nosotros, que Plotino se separa realmente de los gnósticos; y es también a partir de esta visión, que desarrolla su concepción acerca de la mirada, la cual podría condensarse en la cita de sus *Enéadas*, o ‘novenas’, comentada por Hadot desde el inicio del libro:

Vuelve a ti mismo y mira. Si todavía no te ves bello, haz como el escultor de una estatua que ha de ser bella: él suprime, lija, bruñe, limpia, hasta que hace aparecer en la estatua un bello rostro. Tú también haz lo mismo; suprime todo lo superfluo, vuelve a enderezar lo que está torcido, limpia lo que es opaco; hazlo brillante y no dejes de ‘esculpir’ tu propia estatua hasta que resplandezca para ti el divino esplendor de la virtud (...) ¿Lo has conseguido?, ¿es eso lo que has visto? Si ves que eso es lo que has llegado a ser, si tú mismo te has transformado en visión recobrando la confianza en ti mismo <y sabiendo> ya remontarte hacia lo alto aunque sin abandonar la tierra, ¡fija intensamente los ojos y mira!⁴⁹

Esta hermosa cita, nos muestra que la mirada, sustentada en los órganos de la visión (los ojos), no pueden retraerse hacia sí de manera natural, es decir, la mirada del hombre se concibe hacia afuera y la presencia de esta mirada fluye hacia lo externo; *Vuelve a ti mismo y mira*, quiere decir ya estamos de alguna

⁴⁷ *Vida de Plotino, Plotino-Enéadas I-II. op.cit.*, p., 129.

⁴⁸ *Cf. Plotin ou la simplicité du regard. op.cit.*, pp., 25,31-32.

⁴⁹ PLOTINO. *Ennéades*, I 6, 9, 7, Cit. por: HADOT, P. *Plotin ou la simplicité du regard, op.cit.*, pp., 20-21.

manera fuera de nosotros, esto en primera instancia; por consiguiente, si regresamos la mirada (hacia sí), y no logramos “ver” la belleza intrínseca, debemos *esculpir* suprimiendo lo *superfluo* hasta conseguir los detalles de la virtud, desde mi posición, es el verme a mí mismo sin diferencia de adentro o afuera, así, el que mira, se sabe mirado; en otras palabras, comprender la mirada interna y la mirada externa como una sólo mirada, *transformado en visión*, así podemos ver que no existen divisiones, y que todo es visión, lo cual quiere decir, que soy, esencialmente una mirada transformada. Por lo tanto, puedo reconocer “lo alto” que en Plotino es lo Uno y que sin “*abandonar*” la “*tierra*” o sea, mi lugar, mi posición material, se puede ahora, extáticamente, fijar la mirada, que hacia donde la dirija (mire) sólo encontraré esa belleza de la cual soy porción, una obra de arte espiritual, ornato del ornato, que en mi opinión, es esa conciencia, que en Plotino es presencia-unidad-totalidad: lo Uno.

De ahí que, para Plotino, el hombre se proyecta hacia el exterior por medio de su visión, así el alma ve lo externo asignando una distancia respecto al objeto, capacidad interna del alma que sabe a cuanta distancia está respecto de lo que ve, por ejemplo, ve el cielo y sabe que ella es pequeña, y éste es muy grande, de esta manera la mirada (del alma) en el mundo, encuentra su lugar como fragmento de éste mismo. Por otra parte, las cosas imprimen sobre sí mismas ciertas características (improntas) o coberturas, cáscaras que ocultan la pulpa de una realidad más profunda. Tales cubiertas son ‘las sombras’ del objeto visto, de manera que una cosa es ver el objeto en cuanto tal y otra es lo que veo como emanado de él; un ejemplo de esto es cuando una persona se ve en un espejo: el inocente diría ‘Yo soy esta imagen’; pero una cosa es el objeto y sus improntas y otra lo que hay dentro del campo visual. Así, lo que se aparece podría existir de otra forma al objeto en un lugar distinto de aquel en el que realmente se encuentra.⁵⁰

⁵⁰ Cf. PLOTINO, Eneadas, IV, 6, I, 14-32. Citado por VERNANT. J-P. *El hombre griego*. op.cit., p., 25.

Hasta aquí podemos entender cómo es la interacción entre el objeto situado en el exterior y la percepción interna de ese objeto (que vuelta idea en el observador es su forma más pura) la que hace posible, a través de la visión, el proceso de intensificación de la mirada interior que, inclusive cerrando los ojos, es una mirada que no deja de contemplar. Por otra parte, si en el mundo material se pueden encontrar objetos que denominamos bellos, esto se debe a que lo “bello” es, precisamente, la expresión del vínculo existente entre la forma externa del objeto y su correlato interno. Así empezamos a concebir que la mirada es una presencia, y que con estos filósofos se comienza a edificar una ontología, una relación entre las contradicciones del mundo sensible como confluencias que según Platón, convergen con ocasión para accionar, una filosofía⁵¹ y desde mi opinión sirve para encontrar el camino a un propósito de la ontología y la relación original entre el otro y yo, y dirigirnos a las cuestiones planteadas por el existencialismo. En suma, podemos delinear un momento del problema con base en estos dos pensadores clásicos.

No fue sólo el análisis del problema de la mirada del neoplatonismo de Plotino el que influyó, de cierta manera, en la orientación de la ontología occidental. Habría que tener en cuenta, además, las concepciones del neoplatonismo de Giordano Bruno y su crítica al aristotelismo, que se corresponden con el contexto social, político, religioso y filosófico de la época (Giordano Bruno, vivió en la segunda mitad del siglo XVI y los comienzos del XVII), el cual estuvo marcado, sobre todo, por la confrontación entre la fe y la razón o entre la religión y la ciencia. Grandes revelaciones a nivel matemático se hacían públicas enfrentando los rótulos de la filosofía y el sectarismo de la religión cristiana, que imponían su hegemonía en este histórico momento que, a decir de María Rosario González, traductora de la obra de Bruno *Los Heroicos Furores*, hizo que la publicación de esta obra, junto con los otros diálogos italianos del filósofo florentino (1585), fuera editada, « (...)

⁵¹ Cf. *El ser y la nada*, *op.cit.*, p., 304.

en el marco de una importante crisis política en toda Europa y, fundamentalmente, de la crisis religiosa acentuada por la Contrarreforma.»⁵²

Así, en la época de Bruno, toda interpretación hecha sobre el hombre y el universo, y toda relación entre el hombre y el ser, debían ser revisadas y autorizadas según los cánones eclesiásticos. Bruno, era un hombre que anhelaba la verdad y en su pretensión de alcanzarla consagrándose al estudio de la filosofía griega y al estudio de las artes geométricas y matemáticas, decidió ingresar en una orden religiosa (éste era el único medio con el que se contaba entonces para adquirir conocimientos científicos, ya que el monopolio del conocimiento lo tenían las élites religiosas).

Si fue el dominio de la iglesia cristiana y su extensión al terreno de la política y de todas las esferas de la sociedad, el que propició en la Edad Media el estudio de las ciencias ocultas, la magia y las doctrinas heréticas, esa tendencia se continúa en la época de Bruno con el auge de las doctrinas herméticas que preconizaban el sincretismo religioso y, por lo tanto, el rechazo de las ortodoxias y posiciones dogmáticas tanto frente a las explicaciones de orden científico, como a las de orden sobrenatural. Así pues, esta época aumentará el estudio de manera secreta de doctrinas que el catolicismo sólo podía tildar de heréticas, de artes demoníacas, como ya había sucedido con los gnósticos en la época de Plotino, cuyas concepciones se veían como una ofensa contra lo sagrado. El estudio secreto de esas artes implicaba la astronomía, la astrología, la Cábala, la experimentación con sustancias vegetales, la mezcla y el descubrimiento de nuevos elementos y es a partir de ellas que nace la alquimia, la cual sería igualmente satanizada por la iglesia católica; quien la practicara debía retractarse o enfrentarse a una muerte en las llamas; en este ambiente medieval, Bruno propuso sus teorías de corte heterodoxo y una visión teológica muy diferente a la reinante, donde no existe mediación de ninguna clase para acceder a la unidad

⁵² BRUNO, Giordano. *Los heroicos furores*. Introducción, traducción y notas de M^a Rosario González Prada. Madrid: Tecnos, 1987. p., IX.

con el infinito, unidad absoluta e inmanente,⁵³ por lo cual fue visto como blasfemo y hereje; Bruno consiguió defender su posición frente a la feroz inquisición, que lo condenó a la hoguera. Bruno será recordado por ser un mártir de la libertad de pensamiento para todas las épocas.⁵⁴

La base del pensamiento de Giordano Bruno, desde el punto de vista del problema de la mirada que aquí nos interesa y de su influencia en la visión de la ontología del pensamiento occidental, es que el hombre que mira al exterior, a los astros, representaciones de lo divino, puede intuir que la vida del hombre en cierta medida está inserta en la naturaleza divina de las cosas que lo rodean; a saber, en los planetas, las estrellas y el sol; el hombre es así un microcosmos, el cual, a través de la mirada contemplativa puede develar los secretos de su relación con el cosmos y captar el sentido de esa totalidad que se expresa en las cosas, pero que no se da de una manera inmediata ni evidente. Así el hombre intuye y experimenta el más allá de lo físico en lo físico, ejemplo de esto es la teoría de Copérnico, el heliocentrismo, basada en la afirmación de que el Sol es el centro inmóvil y los planetas lo circundan.⁵⁵ No es fácil comprender que el sol es el centro del sistema solar sólo con el hecho de mirar; hay que ir más allá y establecerse en un mundo subjetivo. Ahora bien, lo subjetivo es el campo de las intuiciones científicas y filosóficas, ya no desde una ontología propiamente dicha, sino como un ejercicio cognitivo que comunica al hombre con la verdad. Copérnico es para Bruno el anunciador de una verdadera reforma en la visión de la estructura real del cosmos, señalando el fin de las confusiones astronómicas.⁵⁶

La obra de Giordano Bruno se orienta en dos direcciones; por un lado, como se dijo, desarrolla su teoría a partir de las conclusiones de grandes maestros, matemáticos y astrónomos, que proyectan una revolución intelectual, cognoscitiva y metafísica del universo; por otro, y como lo propone en su Diálogo *Los Heroicos*

⁵³ Cf. BRUNO, Giordano. *Los heroicos furores*. op.cit., p. XI.

⁵⁴ Cf. *Ibid.* p., LX.

⁵⁵ Cf. Gran enciclopedia Ilustrada Círculo. (Círculo de lectores) Vol. 3. op.cit., p., 985.

⁵⁶ Cf. *Los heroicos furores*. op.cit., p., XI.

Furores, se orienta hacia la búsqueda de una suerte de teoría ontológica de la visión que se funde, al mismo tiempo, con una ética que busca comprometer críticamente a los doctores de todos los campos más importantes de la época, como la teología, la astronomía, y la filosofía, como también los de las artes poéticas; a estos últimos dirige su crítica sutilmente, pues ellos son los divulgadores de los cánones y las maneras de percepción de belleza al público. Bruno dice a los poetas amantes de las formas femeninas que exaltan y equiparan las voluptuosidades con la verdad, que sus “bellas” son bellas, pero faltas de pureza. Además, el recurso de desaparecer los defectos del objeto en la superlativa tarea de embellecimiento puede hacer que una apariencia tome la posición de verdad; pero esto es sólo una distorsión del bien real que apenas puede procurar un deleite vehemente de los sentidos, tratando la belleza física de la mujer como algo transitorio, que deviene del pasajero cambio de las imágenes, y por su parte el espíritu femenino (en una visión mística) no debe ser honrado con tales honores vacíos que los poetas de la “belleza” le ofrecen;⁵⁷ Bruno por su parte desea ir más allá, revelando la belleza majestuosa de la real visión de la mujer. Para Bruno este comportamiento de deseo genera un furor, el cual es como un fuego productor de movimiento y aceleración; ahora, dentro del cuerpo humano sucede algo similar, los ojos reciben las imágenes emanadas por el objeto que viajan con el aire y la luz, al tomarlas las condensa para interiorizarlas como imágenes cerebrales, que filtradas llegan al corazón, espacio visto como el lugar material que posibilita el movimiento vital y espiritual, pues allí reside el alma. El corazón, según sea la pasión, reacciona por la imagen.⁵⁸

Se puede decir que, para Bruno, hay dos tipos de contemplación, una divina y otra vulgar. Esta última se limita tan sólo a recibir la imagen externa del objeto, pero consigue transformarse en un “heroico furor”, ya que la “pasión” por el objeto, por parte de quien lo mira, logra ser convertida en ciencia, es decir, en matemática, geometría y astronomía, o propiciar el cultivo de las bellas artes. Pero esta pasión

⁵⁷ Cf. *Ibid.* p., 5-6.

⁵⁸ Cf. *Ibid.* p., 186.

también atrofia la visión con los objetos de contemplación, objetivos o subjetivos; furores fundadores de reglas, censuras, e instituciones que fortalecen según la necesidad, la libertad o la explotación de los hombres y sus concepciones. El furor del heroico amor es, en cambio, la condición de posibilidad de la contemplación divina que corresponde a la entrega voluntaria, en cuerpo y alma, del héroe que lucha con potencias adversas, consagrándose al amor místico que permite comprender el alma del hombre, para sí mismo y para el bien común de toda la humanidad, portador potencial y guía responsable de la mirada de los congéneres; intelección pura y sin residuos: «Quiero decir finalmente que estos furores heroicos poseen un sujeto y un objeto heroicos y, así, no pueden ya ser considerados como amores vulgares y naturalescos, como no pueden verse delfines sobre los árboles ni jabalíes bajo las rocas marinas.»⁵⁹

Desde la perspectiva de *Los Heroicos Furores*, segunda parte, diálogo tercero, Bruno describe con claridad el proceso de advenimiento del amor heroico. El cuerpo humano, según Bruno, es el campo unificado de los elementos del cosmos, unidos por la magia del vínculo de vínculos, el amor, representado alegóricamente como el corazón, éste es la inteligencia proyectada hacia el sol. Ya para Plotino el amor, según la concepción gnóstica y cristiana, era visto como una presencia; Plotino siguió la tradición griega, la cual veía en el amor (*eros*) la posibilidad de hacer despertar la potencia primigenia de creación y de armonía, cuyo centro de actividad reside en la vida misma, su presencia es la presencia de todo y somos copresencia ante el todo, esa presencia es total en toda su dimensión temporal, pues ésta es es pre-presencia. Según Hadot, Plotino capta la vida desde un movimiento que engendra todas las formas particulares, concebido como preexistencia, punto de altura relevante en la concepción plotiniana;⁶⁰ esta tradición de la presencia es recogida en la época de Bruno como la doctrina del amor.

⁵⁹ *Ibid.* p., 7.

⁶⁰ Cf. *Plotin ou la simplicité du regard*, op.cit., pp., 47-48.

La concepción brunista intenta ir todavía más lejos, es decir, busca descubrir y entender cuáles son esos procesos, a la vez invisibles y necesarios, que hacen posible este amor heroico; el furor del hombre que desea conocerse a sí mismo, que no teme a la naturaleza externa, es decir, a la naturaleza de la vida con todas sus manifestaciones, pues cada una de ellas también proclama una verdad. El amor no tiene límites ni determinismos. Una de sus formas más características se da en el hombre a través de la locura, no entendida como una obsesión psicológica o pasión religiosa, sino como un sencillo gozo, éxtasis, que siente el héroe en el anhelo de descubrir su verdad, verdad, que resulta ser amor, cognición, visión máxima de nuestro autodescubrimiento. Es así como el Diálogo tercero al que nos referimos se inicia con el relato de Liberio (uno de los dos interlocutores del diálogo y que representa la posición de Bruno) de cómo el *Furioso*, alegoría del individuo humano, se hallaba un día descansando bajo la sombra de un árbol para acallar de este modo sus pensamientos. Y, de esta manera, dice: « (...) sucedió que (cual si de seres vivos y sustancias separadas dotadas de vida y de razón y sentidos se tratara) entablaron discusión uno con otro corazón y ojos, doliéndose cada uno de que el otro era el principio del angustioso mal que al alma consumía.»⁶¹

Los ojos, dice el segundo interlocutor Laodomio, representan el elemento agua, son dos grandes océanos, que permiten concentrar la luz que del exterior proviene, luz que lleva las formas de los objetos que van directo al corazón; si a los ojos se presenta un objeto digno de belleza, el corazón es exaltado con ardiente fuego.⁶² Desde mi posición este corazón es el emblema del corazón de Cristo, tal como se lo representa en la visión mística del cristianismo y a la cual Bruno rendía especial aprecio; como un corazón cargado de un fuego que emana de su centro (el alma) hacia su perímetro (el cuerpo),⁶³ en nuestro caso lo vemos fluir hacia los ojos como presencia. Corazón y ojos son elementos contrarios y dos

⁶¹ *Los heroicos furores*. op.cit., p., 185.

⁶² Debemos tomar en cuenta que los dos interlocutores no defienden la misma tesis, y la posición de Bruno es mostrar de qué modo se produce la unión de los contrarios.

⁶³ Cf. *Ibid.*, p., 195.

potencias infinitas del alma que se mantienen en precario equilibrio, representado en los ojos llorosos, porque nunca alcanzarán ni serán saciadas por el objeto de sus deseos, que es el amor, que en nuestro análisis vendría a ser como el correlato de la idea de la presencia de una verdad unificadora de lo externo y lo interno como de la relación ontológica: «Este amor que, desde las cosas, aspira a la divinidad, es justamente el furor heroico.»⁶⁴

A continuación, en la segunda parte, diálogo cuarto, se puede encontrar la fascinación de Bruno por el fenómeno de la mirada; allí aparece, además, lo que constituye, en mi opinión, uno de los puntos más interesantes de su concepción, remite a la cuestión de la ceguera, entendida como pérdida de la visión, pero como una condición de posibilidad misma de la mirada.

Evidente es que para mirar o alcanzar la luz, hay que penetrar la entraña de la oscuridad, conocer el fondo de la caverna, reconocer que en el vientre de la madre teníamos los ojos cerrados, o que tenemos los ojos llorosos. Es precisamente en el Diálogo cuarto al que ahora nos referimos, en el cual Bruno desarrolla sus discursos de los nueve ciegos, escritos a modo de sonetos, los cuales representan estos condicionamientos o determinismos, descritos por Bruno como principios y causas de la ceguera en el hombre; estas cegueras en realidad son alegorías, vistas como una enfermedad, un gran mal al que todos le huyen, ser ciego es un castigo divino, es la imposibilidad total o parcial de ver la luz como la concebía Bruno; todos en cierta medida sufrimos de algún tipo de ceguera, que implica la invisibilización, desde varios tópicos.

El primer ciego del Diálogo, dice Bruno, representa la naturaleza humana, que sufre de ceguera crónica, que para Bruno es una ceguera de nacimiento que le impide establecer distinciones entre las cosas, como un determinismo, por no haber tenido de ellas una intuición original; aunque es esto lo que le hace desearlas con más anhelo que los restantes ciegos, precisamente en razón de que

⁶⁴ *Ibid.*, Tomado de la nota de M.º Rosario González Prada, p ., 197.

no pudo gozar del privilegio de conocerlas.⁶⁵ El deseo es así, deseo de lo que exteriormente nos falta y de aquello de lo cual interiormente carecemos; el deseo de trascendencia al que nos abre la experiencia del amor. Aunque el segundo ciego sí ha tenido, en cambio, experiencia del objeto divino bajo la forma de la verdad y de la bondad, lo ha convertido, sin embargo, en objeto de pasión amorosa y en el deseo de protegerla, los celos lo han alejado de la multitud e inclusive del valor de lo terrestre, porque daría hasta su vida para preservarla.⁶⁶

En contraste con la experiencia del segundo ciego, el tercer ciego también conoce la divina verdad, pero ésta le ha sido revelada sin ningún esfuerzo y el exceso de luz ha acabado por enceguecerlo. Apenas sí es necesario decir que la semblanza del tercer ciego guarda estrecha semejanza con el filósofo de la alegoría de la caverna y que lo que Bruno parece decirnos es que la filosofía no puede permanecer al margen de la vida ni ha de ser entendida como una actitud de repliegue que sólo podría suscitar frente al mundo cotidiano el extrañamiento, el alejamiento y el desdén con respecto al mundo. Como dice una de las estrofas del soneto correspondiente al Diálogo de este tercer ciego: «Por qué vago, muerto, entre las gentes? / ¿Por qué, tuco infernal, entre vosotros vivos»⁶⁷

El cuarto, llamado el voluntario ciego, se auto-acostumbró a contemplar por medio de la fijación de sus ojos el objeto de sus deseos, se hace insensible a otro objeto de contemplación; Bruno le da importancia a esta ceguera, la cual considera privilegiada, pues éste se hizo ciego en su búsqueda, en contraste a la gente que da credibilidad al ruido de las grandes masas derivadas del estudio de vulgares filosofías; desea que la multitud le abra paso para progresar en la contemplación de su amado objeto. El quinto, es un ciego que se considera así por habitualidad, pues el constante lagrimear obstruye el rayo visual, estas lágrimas vienen constantemente del dolor que le produce la ausencia de la apreciada luz que antes le iluminaba, así su rayo visual no puede extenderse para advertir las especies

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, p., 198.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, p., 206.

⁶⁷ *Ibid.*, p., 200.

visibles. El sexto ciego, derramó todo su líquido visual a fuerza de tanto llorar, de manera que dejó libre paso de los rayos externos que asechan al vulnerable corazón.

El séptimo ha perdido la vista por la intensidad del fuego emanado del corazón, pues su objeto no le satisface, y la ira extrema quema todo lo que ve, rastro de su paso. El octavo, es ciego a causa de las puntas filosas de las flechas lanzadas por Amor, este ciego realmente ve; lo que enfatiza Bruno es que la imagen del objeto de sus deseos está incrustada en su mirada de manera alegórica como la flecha del amor; ciego y herido a la vez por el objeto en el ojo, pues la obsesión y la desmesura de ese objeto inteligible es la destrucción gradual de sus ojos. El noveno, es ciego por una carencia emanada por desconfianza de sus propias capacidades, se inmoviliza y pierde el habla por el respeto a la lealtad de su gran amor, objeto que termina por consumir sus ojos; deja de expresarse con el mundo, desea ver otros objetos y hablar de otras cosas pero enmudece por el temor a expresar lo que piensa, por ello busca un guía que vea y hable por él.⁶⁸

En suma, es la ontología la que nos suministra el conocimiento más inmediato de la experiencia humana en las manifestaciones concretas de su existencia; en la experiencia de estar en el mundo o de relacionarse con las cosas y con los demás seres humanos, nos ayuda a reconocer la idea o la forma que tenemos del hombre en su concepción más profunda, concepción que nace del ejercicio del interrogar y posibilita las condiciones donde las magnitudes y las jerarquías son reducidas a un sólo plano, y como vimos, en este plano la forma del hombre es inacabada y en constante proceso; es allí en este espacio donde se forman los conceptos que inciden en la realidad de los hombres, en su afán de llevarlos a los demás, los dictaminan como la verdad a seguir. Por otra parte, estas visiones nos llevan a asumir diferentes conductas frente a nuestros congéneres, que develan diversas posturas éticas, pero el caso más relevante radica en el hecho de que el ser humano tiene la capacidad de poderse ver a sí mismo con miradas múltiples,

⁶⁸ Cf. *Ibid.*, pp., 198-214.

pasando del acostumbramiento determinado por algo, al des-acostumbramiento causado dentro de sí mismo, proceso que puede ser infinito; pero lo que resaltamos aquí, es la posibilidad de conocer diferentes niveles de conexión con la verdad y la realidad. Estas experiencias que revisamos, no intentan alejarnos, o extraviarnos para convertirnos en seres indiferentes que se introducen en una mística evasiva, ni tampoco intenta convertirnos en “doctores” de la desconfianza e incredulidad. Esta larga parte es para mostrar que no debemos alejarnos de los problemas de la vida y del interior extraordinario del hombre, sino repensar y actuar en ella y en él. Así, se revela la esencia del verdadero ejercicio humano, en todos sus planos, en la constante reedificación de una mejor vida, al saber quiénes somos realmente.

Segunda parte

En esta parte se tratará la crítica que hace Sartre a las visiones clásicas, las cuales miran al hombre como un mero agente de conocimiento, y el modo en que estas visiones inciden en el cientificismo, el historicismo, y en concepciones instrumentales del hombre como el tecnicismo y el desarrollismo capitalista, que hacen del hombre un objeto de consumo.

En primer lugar, tenemos que dilucidar qué entiende Sartre por visiones clásicas y lo que éstas son para él. En los libros que hemos citado en esta investigación, Sartre no ejerce crítica alguna que en líneas puntuales mencione a los sistemas del pensamiento que llamamos clásicos. Pues por clásico, entendemos el estudio de las culturas o civilizaciones que han perdurado, enmarcadas en un tiempo específico; por clásico, también se concibe un autor u obra que sirve de modelo para un estilo artístico o literario como también de ciencia o filosofía. Ahora, Sartre no se inclina por esta visión historicista de criticar los periodos históricos de

tiempos específicos o incluso a autores. Sartre ve lo clásico, para decirlo con una metáfora, como la lava de un volcán que se solidifica y cristaliza constantemente cada momento, así, “yo” o “esto” podemos ser clásicos en diferentes aspectos.

No obstante, Sartre tiene una visión diferente de concebir lo “clásico”, y la manera de generar crítica de lo histórico-filosófico, comprender al pensador y su condicionamiento histórico, como temas centrales de la conferencia que analizaremos a continuación. Sartre no hace críticas directas a los griegos, ni a los pensadores medievales, como tampoco a los diversos personajes de la historia a los que hace alusión en sus obras. De lo que se trata es, más bien, de ponerlos en situación y en su propia situación histórica, con el objeto de hacer visible lo que él mismo denomina la *filosofía reinante*⁶⁹ que por sus estructuras informa a quién sirve, lo que expresa y qué permite hacer. Así, critica de manera global el pensamiento y la historia occidental.

La conferencia «Sartre en el Brasil», también conocida como la «Conferencia de Araraquara»,⁷⁰ recoge, en realidad, dos intervenciones hechas en ese país por el

⁶⁹ Cf. SARTRE, Jean-Paul. Sartre en el Brasil. La conferencia de Araraquara. *En: Filosofía e ideología del Existencialismo*. Trad., Gonzalo Mallarino. Bogotá: Retina, 1987. p., 29. La crítica sartreana de la historia, se refiere aquí, sobre todo, al modo como se producen, en el plano de la filosofía, ciertos condicionamientos históricos que inducen a engaño y reproducen modos de pensar no menos aleccionadores y condicionantes, que a la postre derivan en una revolución o cambio de paradigma, que nace con una situación dada en el seno de algún hombre o en el seno de una clase o grupo de hombres.

⁷⁰ En la *Presentación* de este corto libro, «Sartre en el Brasil», Gonzalo Mallarino relata que en 1960, Sartre fue invitado a pronunciar una conferencia en la Facultad de Filosofía, Ciencias y Letras de Araraquara. En 1987, 27 años después del evento (con ocasión de la conmemoración del décimo aniversario de su fundación. Y del cambio de nombre de la Facultad por el de *Instituto de Letras, Ciencias Sociales y Educación, Universidad Estatal Paulista*), fue publicada la primera edición en portugués de la Conferencia citada bajo el título de «SARTRE NO BRASIL», (existe versión en español de la Editorial Oveja Negra). La visita de Sartre a la ciudad de Araraquara, típica ciudad del interior, sería un gran evento. Sartre representaba en esos días (los sesentas) el ejemplo del intelectual, del hombre de acción, de instigador crítico de la sociedad capitalista, como se muestra en la *Presentación* de Jorge Nagle, rector de la Universidad Estatal Paulista en el año 1986. Cf., *ibid.*, pp., 7-8. La conferencia tiene como objeto responder a la pregunta: “*Con todo, en la cuestión del método y mas recientemente todavía en la Crítica Ud., renuncia formalmente al nombre de filósofo ¿Es necesario preguntarse si una declaración de tal naturaleza no implica para Ud. Una nueva idea de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo? ¿Y cómo es posible considerarse*

filósofo, en 1960: «Filosofía e 'ideología' del existencialismo» y «La ideología existencial y el fundamento de la Antropología». Se corresponden, por lo tanto, con un momento del desarrollo de la filosofía de Sartre que marca un verdadero punto de inflexión en su pensamiento, más centrado ahora en los problemas históricos y políticos de su tiempo, desde una actitud que intenta distanciarse de los cánones “reinantes” de la visión occidental europea, para convocar múltiples miradas y escenarios del ser humano en todas sus dimensiones. Sartre al ir al Brasil, país joven en el proceso de la filosofía, convoca con su presencia a centenares de jóvenes estudiantes que acuden al llamado, sembrando así el debate de los círculos europeos en los nuevos vergeles de la filosofía; en suma, Sartre es el pensador que más influencia tuvo en las nuevas corrientes culturales, sociales, políticas y filosóficas, que darían forma a la historia del pasado siglo XX en el continente latinoamericano y en el contexto mundial.

En la conferencia mencionada se puede notar con claridad cómo concibe Sartre la historia, así como cuál es la visión que éste tiene de la filosofía como actividad crítica del pensamiento. Para entender mejor esta idea, debemos empezar por aclarar el sentido de los términos *realización* y *realización de la filosofía* que, según el mismo Sartre, se inspira en el marxismo y en su visión de la filosofía como práctica transformadora de la realidad, es decir, en la idea de que el filosofar es una acción sobre el mundo y no sólo un “conocimiento” y que el ejercicio de la filosofía apunta a la realización de esa acción.⁷¹ Lo interesante de este planteamiento es que, a juicio del filósofo, la historia no ha podido ver o no ha logrado revelar el sentido de esa incidencia, precisamente porque es la filosofía de la acción la que permite descubrir la fuerza misma de la historia; la que lleva al hombre a convertirse, a realizarse o a hacerse en el mundo. Y también, porque la misma filosofía se ha vivido en la historia no como una acción, sino al modo de una mera contemplación pasiva, lo que no significa que ésta haya dejado nunca

hoy día ideólogo y no caer en las dificultades que señala Marx a propósito de toda ideología? ¿En suma, es posible alguna vez superar la filosofía sin realizarla? Pregunta que encontraremos en la Nota de los Editores (página 9).

⁷¹ Cf. SARTRE, J-P, *op. cit.*, p., 11.

de ser práctica, sino que no ha logrado identificar el verdadero significado de su práctica:

La idea de realización de la filosofía es una noción marxista. En el siglo XIX tiene lugar un hecho capital: la filosofía se vuelve *práctica*, es decir que compromete totalmente al filósofo, que no es solamente una visión del mundo para él, un conocimiento dogmático o relativista, sino que es al mismo tiempo una acción sobre el mundo, en el sentido de que nace de la acción y prepara la acción. Es Marx el primero en establecer ese hecho y por lo consiguiente en realizar su revolución filosófica. No es que la filosofía, ciertamente, no fuera práctica antes, sino que no se la conocía como tal. (...) en la historia no se vivieron como tales, no fueron conscientemente así, cuando eran así; dicho de otro modo, no hubo, nunca hubo filosofía puramente contemplativa que no fuera, precisamente por ser contemplativa, una manera de crear una desviación de la acción o, por el contrario, de darle predominio a determinada clase de clérigos, o de intentar la expresión de alguna política.⁷²

Lo “clásico” sería, en mi opinión, lo que se presenta en un momento y se hace perdurable en el orden cronológico; este “momento”, genera una gran revolución para el tiempo social en que se materializan dichas ideas, inspiradas por ideas anteriores, y conforman intrincados principios. Estos principios, son los ejes fundadores de un modo específico de pensamiento: una filosofía. Sartre va más allá y mantiene una visión crítica de toda la filosofía y la historia de una manera constante, porque la filosofía es una acción objetiva y subjetiva en la historia humana, un desarrollo de un conjunto de filosofías e ideologías. En este punto todavía no se desvela lo que queremos profundizar, debemos pues, continuar, ya que más adelante articularemos la importancia de la historia que permite descubrir

⁷² *Ibid.*, pp., 11-13.

las particularidades de los acontecimientos y las razones que llevan a la idea o postulación del determinismo psicológico (mirada determinista).

Cada filosofía, sería un modo de pensar una situación dada en un grupo social humano, una mirada en el mundo, y, a la vez, condición de posibilidad como realización de un sistema en la acción filosófica. Es así como las diversas filosofías se insertan en la *totalización del saber* que es él mismo el resultado de un acto creador de carácter universal. El filósofo es, entonces, la conciencia de esa universal conexión; se inscribe en ella al cuestionarse a sí mismo como individuo y desde su relación con el mundo social e histórico y del modo como críticamente se sitúa frente a él. Éste es un tópico fundamental del existencialismo sartreano que no sólo asume la filosofía como un acto creativo cotidiano que se realiza en la vida del filósofo, sino también como pensamiento de la totalidad realizado por el hombre concreto. Pues, pensar filosóficamente es pensar la totalidad desde la situación de la propia facticidad:

Porque la filosofía es la totalización del saber, de las reivindicaciones y de la situación de las fuerzas de un época dada⁷³ (...) una filosofía es el desarrollo de un conjunto de ideas prácticas que aparece en el momento en que una clase está en ascenso, rompe sus cadenas y se apodera de los instrumentos de conocimiento antes de adueñarse del poder⁷⁴

Y los filósofos:

Lo que digo solamente, es que ellos se atrevieron a expresar una totalidad que los sobrepasa ampliamente. En consecuencia, los que yo llamo filósofos son simplemente los hombres que tienen la oportunidad y el honor de ser en un momento dado la expresión de una sociedad

⁷³ *Ibid.*, p., 19.

⁷⁴ *Ibid.*, p., 27.

que se conoce a sí misma en su profundidad, que se conoce ya sea bajo una forma mística, o bajo una forma directa.⁷⁵

Para Sartre, el filósofo, la filosofía, la sociedad y el momento cronológico, son inseparablemente una síntesis, irremplazable. De ahí que el filósofo francés rechace toda forma de determinismo, atomismo y esencialismo y que esa concepción se extienda también a su visión de la filosofía. Así, ésta no sólo carece de destino, sino que tampoco es una actividad separada e independiente, ni puede limitarse al círculo privado de los filósofos. También señala cómo ese momento de “acción filosófica” es una revolución, un movimiento liberador de la opresión sobre la expresión, en especial porque no es el trabajo exclusivo de un solo hombre, sino un producto de las ideas, las voces y las acciones de quienes están dispuestos a curarse a sí mismos de su propia ceguera y a vencer los obstáculos que sólo él mismo está en condiciones de imponerse. El conocimiento mismo es acción y, por tal razón, no es la posesión de nadie, ni es algo etiquetable.⁷⁶

Por otra parte, la ideología según Sartre está siempre inmersa dentro de una *filosofía reinante*, y el ideólogo está alienado por ella, es el discípulo, el continuador, el *Guardián* de la filosofía fundadora de la que se hace el cultor o, por el contrario, quien intenta superarla, encontrando espacios yermos dónde edificar o reedificar. El ideólogo, no es un filósofo fundador, en el uso estricto de la palabra, pues el discurso que edita está enmarcado por el lenguaje de la filosofía que le nutre, que Sartre llama *reinante*, así, los ideólogos son: « (...) otros trabajadores, después de la desaparición de los primeros grandes filósofos, que están obligados perpetuamente a adaptar el pensamiento a los cambios cotidianos, que están obligados a precisar la situación en el caso de que los acontecimientos se desarrollen.»⁷⁷

⁷⁵ *Ibid.*, p., 27.

⁷⁶ *Cf. Ibid.*, p. 27.

⁷⁷ *Ibid.*, p., 29.

Sartre define, el filósofo es el fundador, mientras el ideólogo es aquel continuador comprometido con la filosofía “reinante”; Sartre no pretende atacar ni centrar una posición, con respecto a la filosofía o a la ideología, solo descubre en él mismo su labor de ideólogo, como ideólogo de la existencia; si bien, Sartre rechazaba para sí mismo el título de filósofo y consideraba, además, que siendo el marxismo el pensamiento e idioma conceptual y metafísico reinante de entonces, la suya era más una época de ideólogos que de filósofos. Y, es Marx, según Sartre, el filósofo de esta fase histórica, que modificó los anteriores patrones filosóficos y científicos.⁷⁸ Y es esto lo que explica bajo qué circunstancias empieza a desplegarse el pensamiento existencialista (Sartre declara que trabaja sobre terrenos que el marxismo dejó yermos, como la existencia y la antropología); y que el existencialismo es un sistema tan viejo como el mundo.

¿Cuáles son esas visiones que miran al hombre como mero agente de conocimiento? Para responder a ello, es importante reconocer lo que dijimos anteriormente, que Sartre es un ideólogo existencialista y fundamentalmente le acaecen los problemas que aquejan su momento histórico, (como en nuestro caso el determinismo psicológico), conectándolos al acto sintético de la filosofía

⁷⁸ Debemos considerar que Sartre, en esta conferencia, presenta tres momentos de tres filosofías reinantes y esenciales de la historia, donde la clase ascendente se descubre como clase y poseyendo una parte de los instrumentos de conocimiento encuentran su finalidad. La primera de tales filosofías se sitúa en el siglo XVII y se corresponde a la *aparición del arma analítica*, sobre todo en los pensamientos de Locke y Descartes quienes, en contra de las síntesis de la aristocracia feudal representadas en el racionalismo burgués, las desmontan, suprimen y dividen en conceptos, poniéndolos al alcance del vulgo. La segunda fase se corresponde, por su parte, con las visiones empiristas del siglo XVIII, y, en particular, con el empirismo filosófico de carácter revolucionario que reivindica la filosofía frente a las verdades de la física de Newton, momento que propicia la indagación del conocimiento en general, incluyendo la filosofía; los filósofos representativos de este periodo son Kant y Hegel, que coincide con lo llamado por Sartre, *la destrucción social*, operada por conceptos que se dan por la *fuerza*, ejemplo, la revolución francesa. Y como tercer momento está Marx. Estas tres situaciones son principios y doctrinas, dadas en el conjunto de las situaciones del mundo. De allí la postura sartreana, ‘ninguna filosofía supera a otra’, pues cada una es insuperable, dando a entender que filosofía es la síntesis de estas situaciones. Por último, este movimiento marxista cambiará cuando los hombres que lo generaron cambien los sistemas que lo mantienen. Quedaría por analizar, la entrada de la fenomenología como una nueva filosofía y ciencia, tanto como método de investigación. Cf. *Ibid.*, pp., 15-17-19.

universal. Ante su necesidad de dar cuenta críticamente de lo que ve, y, sobre todo, de la degeneración progresiva de la conciencia humana y de su adhesión a dogmas que la inducen a comportarse de manera ciega, a amoldar su conducta a exigencias que le son impuestas desde afuera o caer en actitudes de resignación y de descompromiso como si lo que sucede a su alrededor perteneciera al dominio de la fatalidad y nada pudiera hacer para tratar de modificarlo. De ahí el acercamiento de Sartre a la psicología, desde su obra más temprana, y su rechazo al psicoanálisis freudiano que ve como una especie de determinismo.

Aunque esta disciplina ha ejercido un papel revolucionario en el campo social e individual y ha permitido alcanzar una percepción más amplia de la complejidad del ser humano y del modo como se comporta en su vida social, la tendencia dominante en psicología sigue siendo la del positivismo. Obviamente, la psicología empírica conforma un cuerpo de ideas y principios, que dan vida a una visión teórica importante, pues dirige su mirada al hombre, aunque lo haga de manera cientificista, confiando en el riguroso método científico, que tiende a dividir y encapsular al hombre como un objeto de estudio de laboratorio, de formulación y ecuación. Así, aleja al hombre de su revelarse ontológico, cosificándolo como hombre de estudio y evade su compromiso para con éste, proponiendo una noción arbitraria de su esencia y realidad.⁷⁹ Para profundizar y encontrar el punto de confluencia con lo expuesto anteriormente, Sartre, en una de sus obras primarias, *Bosquejo de una teoría de las emociones*,⁸⁰ explica que el psicólogo dentro de su

⁷⁹ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Traductora: Mónica Acheroff. Madrid: Alianza Editorial, 1971, pp., 11-12-13.

⁸⁰ En este trabajo de Sartre que data de 1939, se encuentran, las bases de su visión filosófica y fenomenológica. De gran alcance crítico, este bosquejo teórico primario, es desde mi opinión un manifiesto fenomenológico, pues, constituye un grito de angustia por la libertad psíquica del hombre desde la filosofía. Fue escrito cuando el continente Europeo se debatía en una crisis moral e institucional (el inicio de la II guerra mundial) y forma parte de el estudio que interesa a Sartre y es el de develar las estructuras del totalitarismo. En la introducción, *Psicología, fenomenología y Psicología fenomenológica*, indaga lo que es la Psicología y la naturaleza de las emociones, la labor de la fenomenología, y las conexiones entre éstas. El mérito de esta corta obra, es el de acercarnos al actuar, tanto de la psicología como de la filosofía, ésta última, adscrita a la fenomenología. Estas dos ciencias dotan de significado al hombre, pero presentan diferencias de método; mientras la psicología, ve al hombre en su situación (hechos), la fenomenología ve al

doctrina se limita a mirar al hombre como un hecho entre los hechos, es decir, como un azar o accidente, el cual debe estudiar y desentrañar. Así, la psicología pretende establecer su método, válido como ciencia demostrativa en la explicación de los comportamientos humanos, excluyendo las experiencias de las esencias o de los valores filosóficos de lo esencial, y en nuestro caso, representa una forma de invisibilización de la ontología producida mediante el método experimental y positivista del estudio del inductivismo científico y su preponderancia de la experiencia visual objetivista: «La psicología es una disciplina que pretende ser positiva, o sea, extraer sus recursos exclusivamente de la experiencia. (...) Sin embargo, pretenden situarse ante su objeto como un físico ante el suyo»⁸¹

Es decir, la psicología es una rama del empirismo investigativo que al ver al hombre como “hechos” no traduce su individualidad, sino sólo las condiciones de posibilidad de los fenómenos generales, disolviendo el concepto de mundo y de hombre como totalidad sintética (su realidad ontológica). El psicólogo asume dos experiencias determinadas, la primera proporciona la percepción espacio-temporal de los cuerpos organizados, visión física y matemática; la segunda suministra, por su parte, el conocimiento intuitivo de nosotros mismos, llamado por Sartre *experiencia reflexiva*, la cual se detiene a teorizar, a predecir el comportamiento humano como tal, produciendo un concepto regulador, apto para cualquier fundación teórica que invalida y oculta con la fría instrumentalización, el concepto filosófico, metafísico-ontológico del hombre, su idea como tal, «Sea como fuere, el psicólogo se niega absolutamente a considerar a los hombres que le rodean como sus semejantes.»⁸² (...) «Pero el psicólogo prefiere atenerse a la creencia de que los hechos se han agrupado por sí mismos ante su mirada.»⁸³

hombre como un fenómeno dotado de sentido (significado), en sus acciones, hasta llegar a su concepto fundamental en cuanto tal.

⁸¹ SARTRE, J-P. *Bosquejo de una teoría de las emociones. op.cit.*, p., 9.

⁸² *Ibid.*, p., 12.

⁸³ *Ibid.*, p., 18.

En resumidas cuentas, la psicología invita a observarnos como accidentes sin esencia, y así el psicólogo observa y se observa desde una *creencia* que se instala sobre nuestra angustia, estructura interna de la *realidad humana*; a este proceso le llama Sartre *mala fe*, creencia que se expresa en el acto de mentirse a sí mismo y a los otros al ocultar una verdad *desagradable* o de presentar un error (como en el caso de estas teorías psicológicas) de *forma agradable*,⁸⁴ y revela para la filosofía, la ceguera, la invisibilización, que impide ver hacia una conciencia amplia e individual por parte de la psicología; es aquí donde la fenomenología aparece como herramienta crítica y científica, la cual permite a Sartre llegar a este punto.⁸⁵

Los psicólogos no se dan cuenta, en efecto, de que resulta tan imposible alcanzar la esencia acumulando accidentes como llegar a la unidad añadiendo indefinidamente números a la derecha de 0,99. Si su única meta consiste en acumular conocimientos fragmentarios, nada hay que objetar; sólo que no vemos el interés de esta labor de coleccionista.⁸⁶

Desde mi punto de vista, siguiendo a Sartre, el psicólogo sólo percibe al hombre desde afuera, producto de los principios de la ciencia psicológica, que observa de manera inductiva y determinista al hombre, ahora, abierto a la explotación y al régimen de lo externo, que podemos denominar aquí como una manipulación de la mirada del hombre hacia el hombre, acto de *mala fe*. La psicología hace parte de las teorías llamadas por Sartre, “teorías clásicas”, las cuales son todas aquellas visiones que conviven en esa tensión que ve al hombre vacío de una conciencia libre y sin capacidad de elección, siempre modificado por lo externo. En este punto, hagamos una convergencia, hacia lo que dijimos al principio, y es que para Sartre, desde mi postura, esas teorías hacen parte del racionalismo burgués y de las reivindicaciones del capitalismo comercial, a los cuales yo llamo las razones de

⁸⁴ Cf., *El ser y la nada*, *op.cit.*, p., 83.

⁸⁵ Cf. *Bosquejo de una teoría de las emociones*, *op.cit.*, p., 19.

⁸⁶ *Ibid.*, pp., 14-15.

hombres condicionados: « (...) porque la razón burguesa misma es la razón de la ciencia y es la razón del hombre que quiere mandar, que quiere ganar»⁸⁷

En ese orden de ideas, y es mi opinión, vemos que el “psicologismo” es una ideología positivista que se apoya en la razón burguesa reinante del capitalismo; una ideología de la ciencia, que siguiendo el análisis sartreano de Marx, es la razón que sólo desea *ganar*, explotar y cosificar a sus congéneres; alienarlos hasta el punto de dominar sus emociones y experiencias subjetivas, originales y significantes y, a causa del objetivismo dominante, de reducirlos al sinsentido o de privarlas de todo significado ontológico. Ejemplo de ello, es la ciencia médica (relacionada a la ciencia psicológica), que traicionó la ontología y, en el más estricto sentido de la palabra, acabó haciendo un puro comercio del hombre, es decir, que, como ciencia naturalista, se ha centrado sólo en la mirada externa del hombre, del mismo modo en que la actual sociedad de consumo incita al hombre a observarse como cosa, privándolo de rostro y del ejercicio de la libertad subjetiva y ocultándole la experiencia esencial del Otro. Lo que, a la postre, se traduce en indiferencia, en violencia y en fermento de las guerras. De ahí el llamado, del hombre al hombre, que hace Sartre en el *Bosquejo de una teoría de las emociones*, de ir a las cosas mismas, para que aquél pueda superar esa visión limitada de sí mismo, del mundo y de las cosas, que le impide construirse a sí mismo como esencia y con el que acoge el propio llamado de Husserl de ‘volver a las cosas mismas’:

Fue por reacción contra las insuficiencias de la psicología y del psicologismo por lo que apareció, hará unos treinta años, una disciplina nueva, la fenomenología. A su fundador, Husserl, le llamó primero la atención la verdad siguiente: hay inconmensurabilidad entre las

⁸⁷ Sartre en el Brasil, *op.cit.*, p., 15.

esencias y los hechos, y quien empiece su indagación por los hechos no logrará nunca hallar las esencias.⁸⁸

Por ello, Sartre asume la labor filosófica, aunque él públicamente no lo acepte, ya que ésta, es el compromiso consigo mismo y el congénere, y no compromiso por los hechos que suministra la experiencia empírica o la historia de la razón burguesa, puesto que filosofía es compromiso, en contraste con la psicología y con la actitud del psicólogo que ignoran y niegan este compromiso, al no asumir la noción de hombre⁸⁹ y al alejar al hombre (esencia) de los demás hombres, así como de la totalidad sintética del mundo, privilegiando lo accidental y lo instrumental en su manera de entender al hombre y a su modo de comportarse en el mundo. La observación experimental lo reduce a meros hechos y no puede dar cuenta de las modificaciones de su obrar que tienen que ver con la propia modificación de su proyecto, el cual siempre es revocable. No podemos decir que una persona se comporte igual a otra, o que la observación A sea igual a la observación B, lo que conduce a una racionalización cientista del hombre. Ésta idea de Husserl es de alguna manera la que le abre el camino al existencialismo y es por ello que Sartre concibe su obra fundamental, *El ser y la nada*, como un *Ensayo de ontología fenomenológica*. De ahí que el psicólogo sea, para él, la imagen contemporánea del hombre de la caverna platónica que mira lo aparente sin interrogar, ni dilucidar la esencia, en contraste con el filósofo humanista que busca 'la apertura a la realización de la posibilidad de su ser' en la experiencia de su ser situado, la cual desemboca en ética de la responsabilidad.

En referencia a lo dicho, citaré como ejemplo pedagógico, apartes de la obra de Simone de Beauvoir (París 1908 – París 1986), la compañera de Sartre, profesora de filosofía y gran literata, quien escribió novelas y ensayos que nutrieron y siguen nutriendo al existencialismo. Su aporte a la filosofía existencialista de Sartre no tiene parangón, pues es ella, quien "traduce" la enérgica y sustancial filosofía

⁸⁸ *Bosquejo de una teoría de las emociones, op.cit.*, p., 19.

⁸⁹ *Cf. Ibid.*, pp., 11-12.

sartriana a un estilo sencillo y lleno de gran profundidad, aportando claridad y aire fresco; siempre estuvo junto al combativo filósofo, pendiente de él en la guerra (la segunda guerra mundial), los cafés parisinos, los debates filosóficos, las revueltas estudiantiles, hasta sus últimos días. Simone de Beauvoir nos muestra a través de su percepción, los paisajes de la vida del hombre y del pensador humanista; la manera como se percibía a sí mismo en cuanto filósofo y a los hombres de su tiempo. Y esto, sobre todo, en su obra autobiográfica *La plenitud de la vida*, dedicada a Sartre, donde los dos filósofos son los personajes principales; y que completa con su aporte lo que hemos venido diciendo:

Despreciábamos la clásica Psicología francesa, no creíamos en el behaviorismo, concedíamos al psicoanálisis un crédito muy limitado⁹⁰ (...) Otra cuestión que nos preocupaba era la relación de la conciencia con el organismo; sobre nosotros mismos, sobre los demás, tratábamos de desenredar lo que depende de una fatalidad física de lo que depende de un libre consentimiento.⁹¹

Por otra parte, vemos el compromiso con el que asumió la crítica al cientificismo:

La originalidad de Sartre es que, prestando a la conciencia una gloriosa independencia, concedía todo su peso a la realidad; ésta se entregaba al conocimiento de una perfecta translucidez, pero también con el irreductible espesor de su ser; él no admitía distancia entre la visión y la cosa vista, lo que lo sumergía en problemas espinosos: pero nunca la dificultad disminuía sus convicciones (...) Es imposible creer a la vez en los colores y en las vibraciones del éter, por eso rechazaba la Ciencia: seguía el camino trazado por los múltiples herederos del idealismo crítico; pero con excepcional exageración pisoteaba todo pensamiento de lo universal; las leyes, los conceptos, todas esas

⁹⁰ BEAUVOIR, Simone. *La plenitud de la vida*. Traducción de: Silvina Bullrich. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1980. p., 139.

⁹¹ BEAUVOIR, Simone, *op.cit.*, p., 141.

abstracciones, sólo encerraban viento; (...) desdeñaba el análisis, que sólo disecciona cadáveres; apuntaba a una inteligencia global de lo concreto, por lo tanto de lo individual, pues sólo el individuo existe.⁹²

Más adelante en otro pasaje relevante dice:

Al volver de noche por una ruta que dominaba el Sena, nos detuvimos en un lugar del cual se veía del otro lado del río las fábricas iluminadas de Grand Couronne: parecía, bajo el cielo negro, un gran fuego artificial petrificado. *Es lindo*, dijo Pagniez. Sartre hizo una mueca: *Son fábricas en que hay tipos haciendo trabajo nocturno*. Pagniez sostuvo con impaciencia que de todos modos era lindo; según Sartre se dejaba seducir con mala fe por un espejismo; trabajo, fatiga, explotación: ¿dónde estaba la belleza? Me impresionó mucho esa discusión, que me dejó perpleja.⁹³

Este significativo ejemplo, nos permite poner en contraste la diferencia de visión, perceptual y política, que pueden tener dos hombres en presencia de un mismo objeto. Podemos imaginar esas fábricas con calderas expulsando humo y calor, así como el movimiento sin pausa de los obreros, ajustándose al ritmo de la producción, y sus condiciones de explotación. Uno de ellos percibe la escena como algo “*lindo*” como quien contempla un volcán en ebullición, ajeno a la catástrofe humana que se avecina. Sólo percibe los contornos del paisaje, pero no lo capta como el entorno de una situación en la que hay hombres que sufren. He ahí una visión que podría resumir la metáfora del progreso y su invisibilización del hombre concreto. Esta es la actitud de *mala fe*, acto de refugiarse detrás de las afirmaciones, los hechos y la visión determinista de las cosas que identifica a los

⁹² *Ibid.*, p., 35.

⁹³ *Ibid.*, p., 224.

individuos con su función, todo lo cual, para Sartre, no es más que *error y mentira*.⁹⁴

Capítulo III

Critica al determinismo científico

Primera parte

En esta parte, consideraremos la inversión de la mirada propuesta por Sartre, que replantea la manera determinista de captar las cosas desde el exterior, invita a mirarse a sí mismo desde la mirada del otro, la cual lo objetiva, en contraste con la mirada 'cosificadora' e 'invisibilizante' de las visiones cientistas y deterministas.

Hemos visto cómo en la tradición occidental, las visiones filosóficas han privilegiado en el análisis de la mirada el enfoque cientista, como si con ella se tratara de un fenómeno puramente externo. Decir que el individuo humano no puede ser entendido por fuera de su realidad no significa que ésta sea una realidad objetivamente determinable, como la de los objetos materiales, o que el hombre pueda vivir por fuera de sí mismo como si se tratara de un ser desprovisto de conciencia. La realidad no es sólo la externa, es decir, no se reduce a todo lo que se puede medir y cuantificar y cuyo comportamiento es predecible. Pero tampoco el conocimiento puede reducirse sólo al dominio de lo científico, lo que explica la tendencia del hombre contemporáneo a minusvalorar el conocimiento de sí mismo o a privilegiar la actividad material sobre las actividades de la reflexión y el pensamiento, viendo en las llamadas 'filosofías de la conciencia' simples rezagos de las viejas metafísicas y de los solipsistas sueños de absoluto. El

⁹⁴ Cf. SARTRE, Jean-Paul. *El existencialismo es un humanismo*. Buenos Aires: Editorial Huascar, 1972, p., 38. Citado por MÉLICH, Joan Carles. *Fenomenología y existencialismo*. Biblioteca Didáctica de Filosofía. Volumen 18. Barcelona: Editorial Vicens-Vives, 1989, p., 98.

existencialismo de Sartre, puede verse, entonces, como una filosofía de la realidad humana y de la experiencia de la existencia; del modo como el obrar humano debe resolverse en una ética de la acción, o en el ejercicio de la responsabilidad bajo la forma de la libertad.

Pero puedo también encontrarme comprometido en actos que me revelan mis posibilidades en el instante mismo en que las realizan. En el acto de encender este cigarrillo reconozco mi posibilidad concreta o, si se quiere, mi deseo de fumar; por el acto mismo de acercar a mí este papel y esta pluma me doy como mi posibilidad más inmediata la acción de trabajar en esta obra: heme aquí comprometido en ella, y la descubro en el momento mismo en que ya me lanzo a ella. En este instante, ciertamente, sigue siendo mi posibilidad, ya que puedo en cada instante apartarme de mi trabajo, apartar el cuaderno, cerrar con el capuchón mi estilográfica. Pero esta posibilidad de interrumpir la acción es rechazada a segundo plano por el hecho de que la acción que se me descubre a través de mi acto tiende a cristalizarse como forma trascendente y relativamente independiente. La conciencia del hombre *en acción* es conciencia irreflexiva. Es conciencia *de* algo, y lo trascendente que a ella se descubre es de una naturaleza particular: es una *estructura de exigencia* del mundo, que descubre correlativamente en ella relaciones complejas de utensilidad.⁹⁵

Para Sartre, el hombre es posibilidad, y más exactamente acción realizadora de posibilidades, cuyo sentido sólo se revela en la acción misma; somos en un mundo que tiene sus propios dinamismos y que, según el filósofo francés, ya está dotado de sentidos. Tales dinamismos suponen direcciones (magnitudes, valores, medidas), las cuales ejercen, por así decirlo, presiones en el ser humano que toman el carácter de resistencias y es al superarlas que actúa realmente sobre el mundo que le rodea. Es actuando como el hombre se construye y descubre; y esa

⁹⁵ *El ser y la nada. op.cit.*, pp., 71-72.

tensión ejercida con el mundo le permite acercarse más a la realización de su posibilidad, a no dejarse determinar por el entorno, el cual no debe ser confundido con el lugar o sitio que se ocupa, ya que cada cosa está dada para elevar mi posibilidad o para constituirse en mi propio coeficiente de adversidad,⁹⁶ es decir, en los obstáculos que me impongo cuando decido y realizo mi decisión, y porque es con el proyecto que se revela mi libertad. Se desea resaltar aquí cómo el hombre se derrama sobre lo que quiere hacer teniendo muchas posibilidades, cristalizando, dice Sartre, su acción, su proyecto, su propia libertad, su trascendencia. De hecho, el hombre es conciencia irreflexiva, es conciencia en acción y en el momento en que se detiene en el ejercicio de la realización de su posible, se determina por su exterior en las relaciones de utensilidad.

Debemos, pues, aclarar ciertas nociones fundamentales; enfatizar en que la importancia de lo que se ve, y en la que reside el sentido de lo que queremos poner de relieve en nuestro análisis de la visión, no es otra cosa distinta que el ser humano mismo o el hombre en cuanto tal; pues, es obvio que en sentido ontognoseológico el hombre es un objeto, un objeto para la visión. Así, debemos empezar por saber lo que es la mirada para Sartre y lo que es este objeto.

Para entender la naturaleza de la mirada, debemos empezar por preguntarnos acerca de lo que es el ojo como tal, ya que mirada y ojos son interdependientes, pero no son, sin embargo, la misma cosa. Para Sartre, el ojo es el soporte de la mirada, es el objeto que pone de manifiesto la mirada, pero la mirada no está en los objetos que la manifiestan, estos son tan sólo el instrumento a través del cual emerge esa mirada al mundo.⁹⁷ Así, los ojos son solamente carne, los globos oculares que absorben la información del exterior, por medio de sus fibras nerviosas, pero que, a la vez, ponen las cosas en presencia, no como si constituyeran la voz silenciosa y más expresiva de la conciencia, sino la verdad de

⁹⁶ Cf. *Ibid*, p., 529.

⁹⁷ Cf. *Ibid*. p., 286.

lo que ocultan: «Nunca encontramos bellos o feos unos ojos ni nos fijamos en su color mientras nos miran. La mirada del otro enmascara sus ojos.»⁹⁸

Los ojos son sólo objetos a manera de puentes y si no alcanzamos a percibir en ellos la mirada sólo tendremos movimientos físicos como los movimientos de una roca; en suma, los objetos-ojos permiten que la mirada se manifieste:

Muy por el contrario, lejos de percibir la mirada *en* los objetos que la ponen de manifiesto, mi aprehensión de una mirada vuelta sobre mí aparece sobre fondo de destrucción de los que <<me miran>>: si aprehendo la mirada, dejo de percibir los ojos; estos están ahí, siguen en el campo de mi percepción, como puras *presentaciones*, pero no hago uso de ellas: están neutralizados, fuera de juego, no son ya objeto de una tesis⁹⁹

De ello deducimos que aprehender una mirada no es ver los ojos, los globos oculares como objetos que me presentan su realidad intrínseca, la conciencia, estas *presentaciones* se neutralizan al no tomar posición real en la relación fundamental de la presencia que emana de ellos, pues estos se sitúan en una posición espacial, o sea a una distancia, toman posición como “ojos”, categorías que se abstienen deliberadamente en tomar posición de la situación; así, en expresiones como, “tus ojos son bellos como el cielo”, encontramos que lo que se manifiesta es “lo bello” de la presencia que brota por medio de los globos oculares y la belleza y dulzura que se desea resaltar, no está en ellos.

Siguiendo a Sartre, el ojo es sólo un medio de la presencia-mirada, la cual puede brotar de cualquier elemento que permita la manifestación de ésta, como los ojos de una pintura en un vestíbulo, de una estatua en un templo, de los mausoleos en un cementerio, el retrato de un difunto, o el sonido de pasos que me persiguen en

⁹⁸ *Ibid.*, p., 286.

⁹⁹ *Ibid.*, p., 286.

la oscuridad; en todos estos casos, tanto la pintura como el sonido de pasos, *hacen* de ojos que manifiestan la presencia-mirada. Sartre ejemplifica esto de la manera siguiente:

Durante una operación de asalto, los hombres que se arrastran por el bosque captan como *mirada a evitar*, no dos ojos, sino toda una granja blanca que se recorta contra el cielo en lo alto de una colina. Es evidente que el objeto así constituido no pone aún de manifiesto la mirada sino a título de probabilidad. Es sólo probable que tras el matorral que acaba de agitarse haya alguien emboscado que me acecha. (...) El matorral, la granja, no son la mirada: representan solamente al *ojo*, pues el ojo no es captado primeramente como el órgano sensible de visión, sino como el soporte de la mirada; no remiten nunca, pues, a los ojos de carne del acechador emboscado tras la cortina, tras una ventana de la granja: por sí solos son ya ojos.¹⁰⁰

La mirada no está en los objetos que la manifiestan, es un acto que puede concebirse de múltiples maneras. Entonces, ¿cuál es la naturaleza de la mirada para Sartre? El hombre es un objeto que no puede ser objeto para sí mismo,¹⁰¹ debe ser mirado por otro, por una presencia ajena a sí mismo, la cual es, a la vez, objetiva y subjetiva: «Pues percibir es *mirar*, y captar una mirada no es aprehender un objeto-mirada en el mundo (a menos que esa mirada no nos esté dirigida), sino tomar conciencia de *ser mirado*.»¹⁰²

Ser visto, 'reconocer al otro como aquél que me ve', es, según Sartre, reconocerse en el modo como éste me ve, es decir, revelarme a mí mismo en el sentimiento de vergüenza que me provoca el hecho de saberme mirado. Como en el ejemplo del hombre que mira por una cerradura, éste oye pasos, los cuales

¹⁰⁰ *Ibid.*, p., 286.

¹⁰¹ *Cf. Ibid.*, p., 285.

¹⁰² *Ibid.*, p., 287.

representan la intervención de una presencia, el hombre alza la cabeza, observa a su alrededor pero no hay nadie; así, esos pasos como sonido, manifiestan la mirada, el acto de ser percibido por otro hace que cambie de actitud tratando de hacer como si no estuviera allí viendo a través de la cerradura; “vergüenza”, como acabamos de decir, es la palabra sartreana para describir esta conducta.¹⁰³

La vergüenza o el orgullo me revelan la mirada del congénere, y a mí mismo en el extremo de esa mirada; me hacen *vivir*, no *conocer*, la situación de mirado. Pero la vergüenza, (...), es vergüenza de *sí*, es *reconocimiento* de que efectivamente soy ese objeto que otro mira y juzga. No puedo tener vergüenza sino de mi libertad en tanto que ésta me escapa para convertirse en objeto *dado*. Así, originariamente, el nexo de mi conciencia irreflexiva con mi *ego*-mirado es un nexo, no de conocimiento, sino de ser. Soy, allende todo el conocimiento que pueda tener, ese yo que otro conoce. Y este yo que soy, lo soy en un mundo que otro me ha alienado, pues la mirada del otro abarca mi ser y, correlativamente, las paredes, la puerta, la cerradura, todas esas cosas-utensilios en medio de las cuales soy, vuelven hacia el otro un rostro que me escapa por principio.¹⁰⁴

Si observamos las cosas desde el exterior, no podremos entender el proceso de la mirada, pues éste ocurre en la conciencia, en medio de una situación, que no es de conocimiento como en la epistemología, sino una relación ontológica, ya que esa “mirada”, es mirada como presencia del mundo.

Aquí encontramos la división de la mirada. Según Sartre hay dos modos de percibirnos como fenómenos; podemos captarnos como objetos, o como hombres. Pues en este punto debemos aclarar, aparecen diversas presencias del otro en la

¹⁰³ Cf. *Ibid.*, pp., 287-288.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p., 289.

estructura de mi mirada, aquí no debemos salirnos del problema de cómo se percibe al hombre.

El hombre quien percibo con los globos oculares, a quien oigo con los oídos, son objetos, objetos especiales, pues su percepción visual, al igual que sus manifestaciones sonoras, son modos en como la presencia de estos congéneres-objetos son para mí *objetividad*,¹⁰⁵ relación principal e inmediata entre el congénere y el que percibe, en este caso yo, otro congénere-objeto. Pero en este punto, la presencia o existencia del otro sigue siendo de *objetividad*; el hombre es posibilidad; puedo saber que el hombre a quien veo, u oigo, no es en su totalidad fenómeno de manifestaciones físicas, como el desplome de unas rocas de una montaña generadas por presiones o fisuras, o como el ruido de la fricción de las rocas en el fondo de un río de alta creciente, o más aun, que sea un ser mecánico programado para caminar o cantar, ese congénere es un hombre, es decir, un objeto por el cual percibo y que se da a mí, la presencia. Aquí es indiferente el conocimiento objetivo y científico que tenga de él; el que sea alto, de cabello rubio, de ojos azules, que mueve la pierna derecha y luego la izquierda, con sangre en las venas, etc. Pues, ese conocimiento es tan sólo algo físico y parcial, y, en todo caso, no ontológico ni el único modo que tengo de percibirlo, ya que el congénere también se manifiesta en una relación subjetiva que remite a mí como conciencia, más allá de lo percibido por los sentidos, base del descentramiento, y de la estructura ontológica llamada por Sartre mi *ser-para-otro*.¹⁰⁶

Toda esta relación se da en la realidad cotidiana, no en realidades abstractas de especulación, ni en laboratorios sofisticados, sino en la experiencia del día a día, en el contacto constante con los congéneres, en la realidad de una plaza pública, una biblioteca, en una prisión, siempre allí donde se encuentren dos miradas como una *relación sin distancia ni partes*, que escapa, a su vez, a la objetividad. Es la conciencia la que capto a través de su mirada.

¹⁰⁵ Cf. *Ibid.*, p., 281.

¹⁰⁶ Cf. *Ibid.*, p., 282.

El encuentro de dos hombres da surgimiento a un despliegue, en el cual cada uno de ellos asume espacios diferentes: uno mira al otro a modo de objeto entre los objetos, o sea como una cosa, fenómeno espacio-temporal, a través de una relación que lo agrupa en categorías o síntesis, llamadas por Sartre: *complejos instrumentales* o *relaciones de indiferencia*.¹⁰⁷ Dichas síntesis son dadas en la postura de la observación, vinculada con la descripción de objetos relacionados entre sí por conceptos contruidos a nivel teórico, que explican la realidad física y hacen desaparecer “al hombre”, para no dejar aparecer más que un utensilio o instrumento; es así como surge la cosificación en la visión del hombre.

En el caso de la mirada, como dice Sartre, el hombre es visto como tal, no como cosa que se encuentra entre otras, por ejemplo, un trapo en una silla, caso en el cual se adiciona trapo a silla en cuanto cosa, «Percibirlo como *hombre*, *al contrario*, es captar una relación no aditiva entre el asiento y él, es registrar una organización *sin distancia* de las cosas de mi universo en torno a ese objeto privilegiado (...) como el surgimiento sintético de una relación unívoca.»¹⁰⁸

Y esta relación, para Sartre, es la relación originaria.

Así, la aparición, entre los objetos de *mi* universo, de un elemento de desintegración de ese universo, es lo que llamo la aparición de *un* hombre en mi universo. El congénere es, ante todo, la fuga permanente de las cosas hacia un término que capto a la vez como objeto a cierta distancia de mí y que me escapa en tanto que despliega en torno suyo sus propias distancias.¹⁰⁹

Esta cita aclara cómo concibe al hombre la filosofía sartreana, que en mi opinión es el centro de ésta, donde un objeto, el hombre, disuelve y roba el mundo, mi

¹⁰⁷ Cf. *Ibid.*, p., 282.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p., 282.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p., 283.

mundo, y descentra mi posición, mi situación, mi mirada, con su presencia-mirada.¹¹⁰ Esa primera forma de captar al hombre, manera aditiva y codificadora es lo que podemos descubrir aquí como determinismo, concebido como un fenómeno de distracción,¹¹¹ de huida, de escape, de mala fe con respecto a la angustia, que para Sartre es la ‘conciencia-libertad’: « (...) el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma.»¹¹²

Así el determinismo oculta con “estos procesos de distracción”, la angustia en la que, como ya dijimos, ‘el hombre toma conciencia de su libertad’. La negación de la angustia, la *mala fe* como creencia de que el hombre puede escapar a su libertad, es el núcleo explicativo de la visión científica que, según Sartre, ha deshumanizado al mundo: el hombre se encuentra en la realidad de un mundo material, lleno de movimientos y magnitudes físicas, pero el nivel creativo sólo puede alcanzarse en la elección de una acción posible, así como en el compromiso cuando éste se asume como proyecto.

El determinismo es pues, esa manera de captarnos desde afuera como cosa, y el psicologismo es donde lo podemos notar con más precisión, ya que en éste no se pretende concebir la observación interna, es decir, la contemplación del interior de la conciencia de libertad, sino que ve la dimensión interna del hombre como un hecho, o como una simple prolongación de lo dado como naturaleza.

Por otra parte, Sartre insiste en que todo nos es dado en una manifestación. El “otro” necesariamente se manifiesta como presencia, como una objetualidad, es decir, como un hombre concreto, un organismo. A lo que se quiere llegar, es a que la captación del “otro” no sea un objeto-cosa en el mundo, sino una presencia en persona, porque ésta remite a algo, a su fundamento y probabilidad.

¹¹⁰ Cf., *Ibid.*, p., 284.

¹¹¹ Cf., *Ibid.*, p., 79.

¹¹² *Ibid.*, p., 64.

Para ilustrar este punto, imaginemos dos situaciones en las que las dos formas de captar que hemos mencionado puedan ser vistas de un modo más claro. En la primera, veo a un hombre que yace en una camilla muerto, como una cosa entre las cosas; mientras que, en la segunda, veo a un hombre en camilla angustiado, pidiendo mi ayuda, apoyándose sobre mi tiempo y sobre mi libertad, en sí, capto a un hombre real, pero inmediatamente le dejo sangrar, su sangre se derrama como presencia que se desvanece y el sujeto queda convertido en una cosa, en un cadáver. A esto es a lo que se refiere Sartre cuando dice que el hombre es un objeto, «Si el congénere-objeto se define en relación con el mundo como el objeto que ve lo que yo veo, mi vinculación fundamental con el congénere-sujeto ha de poder remitirse a mi posibilidad permanente de *ser visto* por el congénere. (...) He señalado que yo no podría ser objeto para un objeto»¹¹³

Tener conciencia de que soy mirado, es necesariamente una situación de miradas, pues soy un ser en situación. Así que no puedo conocerme, si el otro no me mira, es decir, que en él reconozco algo de mí: «Así, por la mirada, experimento al prójimo concretamente como sujeto libre y consciente (...) el prójimo es ese yo mismo del que nada me separa, nada absolutamente excepto su pura y total libertad, es decir, esa indeterminación de sí mismo que sólo él ha de ser por sí y para sí.»¹¹⁴

En la concepción sartreana, el *para-sí*, es decir, como insiste Sartre, *la conciencia en sentido ontológico* es lo posible, y se revela como *conciencia, libertad y nada* en constante proyección de ser, dotando de sentido las situaciones. Una de sus características especiales, es la de poderse arrancar o emanciparse del *en-sí* (lo macizo, sin posibilidad) por medio de la formulación de preguntas o de interrogantes, que conciernen el cuestionamiento de su propio ser que hace posible la nihilización de lo dado por el *en-sí*, que solidifica las posibles

¹¹³ *Ibid.*, p., 285.

¹¹⁴ *Ibid.*, p., 299.

manifestaciones del *para-sí* o de la conciencia (la cual debe entenderse aquí, como ya se ha dicho, exclusivamente en sentido ontológico).¹¹⁵ Lo opuesto es el *en-sí*, lo cual es todo lo que es, no puede ser derivado de nada, increado y sin razón de ser, sin relación con nada y eterno. Desde un punto de vista, se parece a la *energía* descrita por los físicos, no creada, no destructible, sólo transformable, es por eso que, para Sartre, el *en-sí* no sea otra cosa que *lo que es, macizo* sin ninguna posibilidad.¹¹⁶ Así nos pone tras la huella del *para-otro*, estructura originaria que revela al congénere para el cual somos objetos y que también es distinto de mí (yo) en la creación de mi propia existencia. Ese *otro* para Sartre existe, y saca al hombre de su soledad ontológica, descentramiento que indica que somos constructores mutuos de nuestro existir. En última instancia, existo para otras conciencias, y de allí esa certeza de ser mirado; soy presencia como a su vez el otro-sujeto lo es también; no tengo que buscarlo, él se me da, no seríamos libres sin él, pues somos responsables de la existencia, somos seres en situación.

Como conclusión, el “mirar” del determinismo científico, pretende despojar al hombre de su condición ontológica, de modo que su *objetualidad* sea puesta sobre el *otro-sujeto*, y es ésta, precisamente, la “*mirada científica*”, la cual puede llegar a convertirse en “inculcación de la mirada” o en mirada dirigida y en pensamiento miope: ‘lo que es, simplemente es y es, siempre, como es’; lo que podría conducir a la autocosificación del hombre que pierde así la mirada crítica sobre su propia realidad. A partir de ahí, se puede decir que verdad científica es la que se postula como verdad única, así como poner de relieve el hecho de que de la misma manera que no hay miradas únicas, no existen tampoco Verdades ni pensamientos únicos. En este tipo de cuestiones reside la importancia del existencialismo de Sartre, porque la suya es una filosofía que sirve de base para el replanteamiento de nuestro sistema de vida y de nuestra falta de compromiso con los otros; pues el hombre, en su labor como hombre, vela por el compromiso de la

¹¹⁵ Cf., *Ibid.*, p. 108.

¹¹⁶ Cf., *Ibid.*, p. 35.

vida y la libertad en el más amplio de los contextos, y porque es eso lo que verdaderamente lo hace, progresivamente, un auténtico ser humano.

Segunda parte

¿Cómo reconocer la dimensión de la filosofía existencialista y fenomenológica de Jean-Paul Sartre? Para dar respuesta a esta pregunta, debemos acercarnos a la historia y reconocer a este hombre dentro de ella. Pues en la historia de su vida, encontraremos las respuestas al nacimiento de esta filosofía y del desarrollo de la misma.

Mucho se ha dicho de la filosofía existencialista, más conocida con el rótulo de “existencialismo”, ya que este título o palabra enmarca la generalidad; como es el caso de los clichés occidentales, constituye una visión externa y estereotipada. Esta generalización ha pervertido, en cierta forma, el verdadero sentido de la obra sartreana, la cual ha sido superficialmente tildada de “pesimismo existencial” y, así, tomada como un pensamiento que podría conducir a la depresión e inclusive al suicidio o a la locura, o como un pensamiento transgresor que incita a la negación del orden político y de la religión, al anarquismo y a la negación de todo valor, como una especie de anti-todo. Siendo Sartre, en mi opinión, uno de los pensadores más importantes de la última mitad del siglo XX, no deja de sorprender el que sea, también, uno de los más olvidados y menos estudiados, y que se le cuestione por parte de quienes, seguramente, nunca lo han leído.

Debemos insistir en que el término “existencialismo”, no se le puede aplicar enteramente a la filosofía de Sartre. Él mismo reconoció que ese era el modo de identificarlo para la opinión común, pero que no ha sido su creador, ni su continuador. Como hemos visto a lo largo de esta monografía, la visión de la

existencia en Sartre, nace del estudio de otros pensadores, aunque no se puede negar que muchos de los problemas abordados en su filosofía estén estrechamente ligados con las preocupaciones de ese movimiento filosófico. El suyo fue un trabajo de grandes proporciones y que debió haberle costado muchas horas de desvelo; sabemos en todo caso, que sí le produjo éxtasis psicológicos y no pocas dificultades de orden político, que tal vez no son ajenos a su excepcional filosofía.

Los antecedentes del existencialismo o del pensamiento sartreano, están en sus propios escritos, y orientan hacia otros pensadores, fundadores de otros sistemas del pensamiento occidental, que plantearon, cada cual en su momento, las temáticas existenciales asumidas y reformuladas por el filósofo francés. Los antecedentes históricos del existencialismo son viejos como el mundo. Según Pierre Chariot (literato francés), en su libro *Sartre y el existencialismo* en el que expone los postulados principales del movimiento existencialista, los primeros antecedentes de esta corriente de pensamiento en el que se manifiesta la preocupación por lo divino (Dios) en su relación con lo humano, pueden encontrarse en la Biblia, sobre todo en el libro de Job, así como en algunas de las reflexiones de Santo Tomás o de San Agustín. De manera que el existencialismo encontró su primera motivación en preocupaciones netamente religiosas.¹¹⁷ Obviamente, siglos atrás, Sócrates el maestro de Platón, ya nos invitaba con el 'conócete a ti mismo' a tratar de vivir plenamente nuestra existencia; también algunas ideas sartreanas, como él mismo lo reconoce, le fueron sugeridas por la lectura del *Sofista* de Platón, y se inspira en Aristóteles cuando concibe el Para-sí como una especie de tránsito de la materia a la forma o de la potencia al acto, o como reconocimiento de la idea según la cual cada quien se construye y hace su esencia actuando,¹¹⁸ y más atrás de esta tríada clásica, a los presocráticos Parménides, Pitágoras y Heráclito se les debe reconocer como antorchas en el camino del desvelamiento de la existencia humana desde la filosofía occidental .

¹¹⁷ Cf. *Sartre y el existencialismo*, op.cit., pp., 49-50.

¹¹⁸ Cf. *Ibid.*, p., 59.

Chariot sigue mostrando antecedentes del existencialismo en general y su vinculación con el existencialismo sartreano; Descartes y su filosofía, también trataron cuestiones y reflexiones de la existencia y la esencia, tales como, el pensamiento (la esencia) es anterior a la existencia; Leibniz y el dinamismo, Espinoza y la importancia del acto en el hombre.¹¹⁹ Pero sin lugar a dudas fue Sören Kierkegaard, discípulo de Friedrich Schelling, quien estudió con más profundidad el concepto de angustia, revelación de la condición humana, quien ve en ella la libertad sin límite del hombre, quien descubre que ejercerla es ejercicio arduo y patético, pero no ejercerla es dejar escapar la oportunidad de conquistarse a sí mismo y sus posibilidades; se le consideró el creador del existencialismo cristiano de la modernidad o del preexistencialismo,¹²⁰ con el tiempo sería el espíritu que guiaría a otros “existencialistas”, como Karl Jaspers y Gabriel Marcel, quienes pondrían nuevos elementos a la visión de Kierkegaard.¹²¹ Añadiremos, que este último bien tuvo repercusión en Sartre, quien escribió algunas conferencias en torno a este filósofo y definió varios de sus conceptos tratados a lo largo de sus obras.

Del otro lado, está el existencialismo fenomenológico (ateo), en el cual Sartre estuvo adscrito; Martin Heidegger fue su precursor, aunque jamás dijo que lo era; discípulo del genial Husserl que era fenomenólogo, fue particularmente criticado por militar en el nazismo,¹²² sus obras no llegaron a ser difundidas internacionalmente, pero Sartre les daría relevancia desde el punto de vista fenomenológico, del cual se sirve de base para fundar su visión filosófica. Heidegger estudiaría a Nietzsche, lo introduciría por mérito propio en los debates existencialistas, y después de su decepción del partido nazi, lo acogería particularmente para limpiar su imagen, pues “existir” para Nietzsche es vivir peligrosamente, idea que Sartre recogió y aplicó en su vida; de este modo, estos

¹¹⁹ Cf. *Ibid.*, pp., 59-60.

¹²⁰ Cf. *Fenomenología y existencialismo*, op.cit., p., 11.

¹²¹ Cf. *Sartre y el existencialismo*, op.cit., pp., 54-55.

¹²² Cf. *Fenomenología y existencialismo*, op.cit., p., 62.

dos filósofos repensaron a Nietzsche que fue considerado de oscuro y ambiguo, e ideólogo del nazismo, devolviendo a su lugar su honda metafísica.¹²³

Heidegger y Sartre son por derecho propio los fundadores de la idea existencialista en la modernidad al decir que la existencia precede a la esencia;¹²⁴ este desligamiento de Dios, la esencia (determinismo), en suma, hace al hombre libre y responsable inmediato de sus actos, pues está arrojado al mundo para definirse a sí mismo, en palabras de Chariot:

Dice Sartre que la existencia física es anterior a nuestro destino; que, por consiguiente, al continente hay que darle un contenido, y que eso corresponde a cada hombre, obligado todos los días a llenar la página en blanco de su vida que tiene ante sí al levantarse. Él mismo tiene que definirse, hacerse, laborar su presente y su futuro, en la misma medida que ha ido dejando inscrito su pasado. No existen, pues, para Sartre los seres predestinados. El santo se *hace* santo; y el diablo se *hace* diablo; el cobarde escoge su cobardía, como el héroe escoge su coraje. Es decir, *nosotros somos nuestros actos*. Cada cual elige su camino.¹²⁵

Con esta cita, volvemos a la filosofía existencialista de Sartre, que aunque esté desligada de la esencia divina de Dios, o del espíritu, no es un “pesimismo”, sino una condición de posibilidad de apertura al mundo, hacia los otros y hacia el individuo como tal, abierto en constante aprendizaje y, a la vez, re-aprendizaje, pues en cada momento hasta el último, es posible re-dignificarse, eligiendo; esta dimensión de la filosofía sartreana, contrasta con los determinismos, los cuales anuncian que sólo podemos entender la vida de alguien hasta cuando éste muera

¹²³ Cf. *Ibid.*, p., 12.

¹²⁴ « ¿Qué significa aquí la existencia precede a la esencia? Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por no ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho.»

¹²⁵ *Sartre y el existencialismo, op.cit.*, pp., 64-65.

y le podamos hacer una autopsia esencial, histórica o biológica. Así, al elegir, sabemos que somos; vivimos los condicionamientos, asumir esto, nos hace responsables y comprometidos.

Estos antecedentes son de carácter historiográfico, pero muestran en profundidad el origen del sentir existencialista, que no es producto de una “depresión” crónica, o de una moda francesa de jóvenes aburridos de la vida, greñudos, despreocupados, huérfanos por una guerra y adoptados por un “señor” de lentes, un ojo desviado y fumador de pipa; lo que en realidad hace de Sartre un existencialista, es el encuentro personal de éste con el mundo. Sartre vivió su infancia en medio de la Primera Guerra Mundial; protegido de estas circunstancias por su madre, encontró refugio en la literatura, la lectura y la escritura, así maduró para afrontar una de las infamias de la humanidad: la guerra; su vida estaría envuelta de manera crucial en esta aflicción histórica, la revolución rusa, la caída de las democracias, el capitalismo, el fascismo, el nazismo, todo esto le dio esa mirada global de la angustia emergida de la segunda guerra mundial.¹²⁶ Y como diría Simone de Beauvoir siguiendo a Sartre: « (...), esta guerra está en todos lados; este andén, es la guerra.»¹²⁷

Cualquiera se desesperaría, huiría, se auto-eliminaría, o sería eliminado, explotado, silenciado, como en la actualidad, en que algunos de los más eminentes pensadores no pueden mostrar las angustias de un mundo donde la verdad es amenazada, se auto-invisibilizan; por su parte, Sartre dedicó su existencia a reedificar estos patrones, enmarcándolos en sus obras filosóficas, literarias y teatrales, tomó todos los medios para comunicar su pensamiento. Esto es, desde mi punto de vista, lo que trajo al existencialismo sartreano, pues en medio de tanto bombardeo absurdo, un hombre y un grupo de hombres descubrieron su valentía para elaborar otro posible mundo. Este es el propósito

¹²⁶ Cf. *Ibid.*, p., 7.

¹²⁷ *La plenitud de la vida, op.cit.*, p., 458.

de su vida y obra literaria, siguiendo a Dostoievski: «cada hombre es responsable de todo ante todos»¹²⁸

ejemplo claro de este compromiso es el que asumió por la juventud que entraba a la guerra, juventud sin rumbo, presa fácil de los regímenes de consciencia desdichada que detentan el poder:

(...) pero de lo que estaba convencido es de que tenía deberes respecto a los jóvenes; no quería que después de la guerra se sintieran como los jóvenes del 14-18, una *generación perdida*. (...) En cuanto a la política, no tengas miedo, andaré solo en esta asonada; no seguiré a nadie y los que quieran seguirme me seguirán. Pero lo que hay que hacer ante todo es impedir a los jóvenes que han entrado en esta guerra a la edad en que tú has entrado en la otra que salgan con *conciencias desdichadas*. Eso sólo les resultará posible, creo, a los mayores que hayan hecho la guerra con ellos.¹²⁹

Para el filósofo, hay dos guerras que afrontar, una, en la que entran los jóvenes *desdichados*, la guerra que se desata en el exterior, la realidad de los entornos y utensilios, y del otro lado, una guerra interna, moral, de la consciencia-libertad frente a la mala fe, la inacción o la huida. Esto lo analizamos con más profundidad al tener en consideración lo que Sartre concibe *como libertad y responsabilidad*, al ver que el hombre es libre en el mundo, responde ante éste y ante sí mismo, ya que el mundo y los objetos, aparecen al construir esta relación:

(...); debe asumirla con la orgullosa consciencia de ser autor de ella, pues los mayores inconvenientes o las peores amenazas que pueden afectar a mi persona sólo tienen sentido en virtud de mi proyecto y aparecen sobre el fondo del compromiso que soy. (...) Por otra parte,

¹²⁸ Sartre y el existencialismo, cita tomada de Dostoievski, por Chariot P., op.cit., p., 50.

¹²⁹ La plenitud de la vida, op.cit., pp., 468-469.

todo lo que me ocurre es *mío* (...) Las más atroces situaciones de la guerra, las más crueles torturas, no crean un estado de cosas inhumano: no hay situaciones inhumanas; sólo por el miedo, la huida y el expediente de las conductas mágicas *decidiré* acerca de lo inhumano, pero esta decisión es humana y me incumbe su entera responsabilidad. (...) Así, en una vida no hay *accidentes*: un acontecimiento social que de pronto irrumpe y me arrastra, no viene de afuera; si soy movilizado en una guerra, esta guerra es *mía*, está hecha a mi imagen y la merezco. (...) En la guerra no hay víctimas inocentes. (...) No me queda, pues, sino reivindicar esa guerra como *mía*. (...) Si han de ser cuatro años vacíos, *mía* es la responsabilidad. (...) Entonces, soy esta guerra que limita, delimita y hace comprensible el período que la ha precedido. (...) Cada cual tiene la guerra que se merece.¹³⁰

Estas citas no son una invitación a una guerra, ni son su apología, son el ejemplo del campo de batalla del sujeto que descubre su relación interna, que se sabe mirado y se cuestiona internamente, entiende que el mundo es él, y lo construye al elegirlo, inmerso en su completa construcción de posibilidades o destrucción de las mismas, al saber esto, se nace a la guerra, para generar compromiso, pues haga lo que haga es enteramente su decisión, por ello es su guerra, la cual es posible trascender, actuando. Asumiendo lo que es obtiene la oportunidad de conocerse y de hacer el mundo, si elige huir, igual tendrá como responsabilidad su derrota.

Así, parte de esta dimensión, es la profusión de las ideas y la toma de los medios de comunicación disponibles, el plantear un problema y lanzarlo al público para la generación de debates y soluciones, y en consecuencia, desde mi visión, concuerda con el descentramiento de ser mirado por el otro, por los muertos, los heridos, los enfermos, las moscas, la puta, la mujer llorando, una casa destruida,

¹³⁰ *El ser y la nada*, op.cit., pp., 576-577.

un brazo, un pie; estas miradas las asumo como mías si las deseo vivir como tales, y las asumo de forma integral y dinámica para cambiar las situaciones y las condiciones de este estado social y humano, pues mirarse a sí mismo desde la mirada del otro, me objetiva, me hace ser-para-otro.

Sartre en ese estado de guerra real, al ver como el totalitarismo nazi se alzaba ante el mundo e invadía las “conciencias” programándolas para la destrucción y el genocidio, y para asegurar el dominio de los ganadores, asumió su servicio militar, en el cual fue capturado y hecho prisionero; posteriormente liberado, siguió en el combate al ser parte de la resistencia civil francesa, y después de verse derrotado por este mundo material que le hizo fracasar por la vía reaccionaria, decidió ampliar su campo de acción con la filosofía; así, el mundo vería el manuscrito *El ser y la nada* (1943) y posteriormente un caudal de obras teatrales, guiones para cine, conferencias, entre otras obras filosóficas, que serían la acción de Sartre en el mundo, este aporte constructivo, generador de una revolución, se pudo perder en el vacío de la irresponsabilidad, o del miedo, lo cual debemos reconocer. Por otro lado, Sartre tenía puesto su optimismo en la reacción armada para la toma de los espacios de poder, estas estructuras que ofrecían tal esperanza, como el socialismo, trataban de implantar soluciones radicales ante la crisis institucional de Europa, pero fracasaron, y aunque su apoyo por parte de Sartre, es para mí un desliz, esto no deja determinarlo, pues cada pensador está sumido en “esa guerra”; podemos ver ese esfuerzo como infructuoso, pero es allí donde se funda este nuevo despliegue del pensamiento de Sartre, dentro de una filosofía de la mirada, que es el replanteamiento de lo visual y su fenómeno, origen de su polémica postura, que desea quebrar el aislamiento, la falta de acción del hombre que anhela ser libre:

A mis ojos, su vitalidad, sus dones, eran más importantes que sus defectos¹³¹ (...) Por lo tanto, el examen era rápido y la decisión del médico caprichosa, el prisionero que precedió a Sartre careció de

¹³¹ *La plenitud de la vida*, op.cit., p., 520.

malicia. A la pregunta: “¿De qué enfermedad sufre?” respondió: “Palpitaciones cardíacas.” El pretexto no valía nada, esas perturbaciones eran fáciles de simular y en el momento inverificables: de un puntapié, el torpe fue puesto al interior del campo. Cuando le llegó el turno a Sartre se estiró el párpado desnudando de manera patética su ojo casi muerto: “Perturbaciones de equilibrio.” El médico quedó satisfecho por esa evidencia y Sartre se unió al grupo de civiles. (...) Su optimismo no había sido abatido por los acontecimientos. (...) Aquella primera noche, me sorprendió también de otra manera: si había vuelto a París no era para gozar de las dulzuras de la libertad, sino para obrar. ¿Cómo?, le pregunté absorta: ¿estábamos tan aislados, éramos tan impotentes! Justamente, me dijo, había que quebrar ese aislamiento, unirse, organizar la resistencia.¹³²

En este punto, la filosofía sartreana es fenomenología, un método de análisis de la realidad, creado por el matemático y filósofo Edmund Husserl, en el cual se debe acceder al fenómeno o sea a la esencia, ‘ir a las cosas mismas’,¹³³ que en Sartre es utilizado para investigar la conciencia, la libertad, el para-sí; considera una ontología y la posibilidad de una antropología que inquiera en el hombre concreto:

En ese momento, entonces, encontramos el problema de la existencia. Es decir que, en el fondo, la noción de proyecto, la noción que nos llevaba a los límites del terreno de la libertad, y algunas otras nociones parecidas nos remiten a esa idea del desarraigo del presente. Del hecho, de que somos un objeto pero superamos siempre el objeto. En pocas palabras, nos lleva a una realidad práctica del hombre, en donde existir, hacerse, son una sola y la misma cosa, y esa realidad práctica, que en sí misma, por otra parte, escapa a la ciencia pero la

¹³² *Ibid.*, p., 523.

¹³³ *Cf. Fenomenología y existencialismo*, op.cit., p., 12.

fundamenta, es justamente lo que la ideología de la existencia se propone estudiar.¹³⁴ (...) Es a ese nivel al cual hay que situarse muy simplemente para volver a encontrar al hombre; es decir al ser que, después de todo, en cuanto no es objeto de saber directo, de estadísticas, de recetas, de *slogans*, de lo que Uds. quieran, en cuanto no se encuentra, pues, en el conjunto de las significaciones, parece desaparecer, y que es sin embargo el objeto mismo que debe ser el estudio filosófico o ideológico, el objeto mismo, la realidad a la cual deben referirse todas nuestras ciencias humanas.¹³⁵

De tal modo, Sartre con su pipa y lentes, fue considerado el motor de tal movimiento “existencialista”, donde jóvenes escépticos, se encontraban a tomar bebidas alcohólicas y bailar jazz en bares y cafés, y anunciaban la angustia de la humanidad; Sartre la trascendió ejerciendo al máximo su libertad, escribiendo, rodeado siempre de personas deseosas de saber qué era en realidad el propósito de sus vidas, esta situación es parte de los fenómenos históricos que acaecieron esta época; el nombre de Sartre es la viva representación de energía que guía al hombre hacia la libertad.

¹³⁴ *Sartre en el Brasil*, op.cit., p., 63.

¹³⁵ *Ibid.*, pp., 69-71.

Conclusiones

Como conclusión general debemos anotar que el anterior trabajo pretende ser una introducción al tema de la mirada propuesta por Sartre, y que intenta abrir el sendero a futuras investigaciones sobre el tema, así, quedan abiertos diferentes puntos que aquí se trataron con el propósito de construir una ontología que permita conocer más a fondo el concepto de hombre.

Debemos preconizar que este trabajo está hecho para entender y conocer (mirar), cómo podemos encontrar las fisuras de la cosificación objetiva y conceptual del hombre en el determinismo científico que pretende deshumanizar a la ciencia y a la ontología, imponiendo su visión, y reconocer, que la mirada también es descosificación objetiva y conceptual; esta es una apertura a una nueva revisión de la mirada en el hombre, la cual desea que podamos aprender a mirar con todos los sentidos, el exterior, y en este caso, a nuestro congénere y su mirada.

Bibliografía

A. Básica

SARTRE, Jean-Paul. *El ser y la nada: Ensayo de ontología fenomenológica*. Barcelona: Altaya, 1993.

_____. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Traductora: Mónica Acheroff. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

_____. *Sartre en el Brasil. La conferencia de Araraquara. Filosofía e ideología del Existencialismo*. Traducción: Gonzalo Mallarino. Bogotá, Colombia. Impreso y encuadernado por Editorial Retina, Bogotá, 1987.

B. Complementaria

BEAUVOIR, Simone. *La plenitud de la vida*. Traducción de: Silvina Bullrich. Buenos Aires: Sudamericana, 1980.

BRUNO, G. *Los heroicos furores*. Introducción, traducción y notas de M^a Rosario González Prada. Madrid: Tecnos, 1987.

CHARIOT, Pierre. *Sartre y el existencialismo*. Barcelona: Ediciones G.P, 1963.

GAGIN, François. *¿Una ética en tiempos de crisis? Ensayos sobre el estoicismo*. Cali: Universidad del Valle, Colciencias, 2003.

Gran enciclopedia Ilustrada Círculo. (Círculo de lectores). Plaza & Janes Editores. S.A., 1984. Revisión actualizada, 1993. Impreso y encuadernado por Printer Colombiana S.A., Santa fe de Bogotá S.A.

HADOT, Pierre. *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris: Gallimard: 1997.

MÉLICH, Joan Carles. *Fenomenología y existencialismo*. Biblioteca Didáctica de Filosofía. Volumen 18. Barcelona: Vicens-Vives, 1989.

PLATÓN, *La República*. Grandes Obras del Pensamiento. Traducción: José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Altaya, 1993.

PLATÓN, *Timeo*. Diálogos, VI. Biblioteca clásica Gredos, 160. Traducciones, introducciones y notas por: M.a Ángeles Durán y Francisco Lisi. Madrid: Gredos, 2002.

PORFIRIO, *Vida de Plotino, Plotino-Enéadas I-II*. Biblioteca clásica GREDOS. Introducción, traducciones y notas de Jesús Igal. Madrid: EDITORIAL GREDOS S.A., 1992.

STRATHERN, Paul. *ARISTÓTELES en 90 minutos*. Traducción de, José A. Padilla Villate. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, S.A. Príncipe de Vergara, 1999.

_____. *PLATÓN en 90 minutos*. Traducción de, José A. Padilla Villate. Madrid: Siglo veintiuno de España editores, S.A. Príncipe de Vergara, 2003.

VERNANT. J-P. *El hombre griego*. Edición de Jean-Pierre Vernant .Versión española de: Pedro Bádenas de la Peña: Introducción, capítulos I, II y III y revisión técnica. Madrid: Alianza Editorial, 1993.