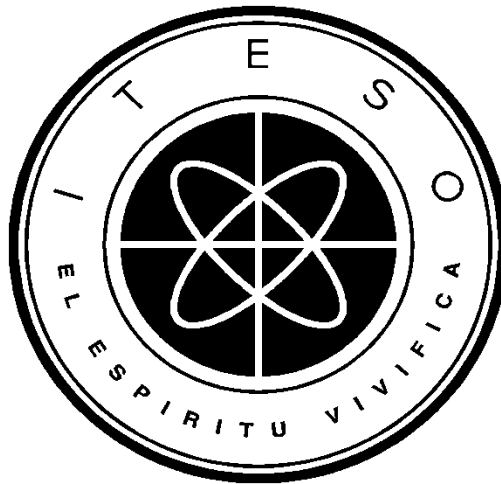


**INSTITUTO TECNOLÓGICO Y DE ESTUDIOS
SUPERIORES DE OCCIDENTE**

RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL, ACUERDO S.E.P. NO. 15018
PUBLICADO EN EL DIARIO OFICIAL DE LA FEDERACION
EL 29 DE NOVIEMBRE DE 1976.



**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

El sentido de la vida: Análisis de su fundamento a partir de una lectura existencialista

**ENSAYO QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA Y CIENCIAS SOCIALES**

PRESENTA

Mariano René Sequeira Escobar

TLAQUEPAQUE, JALISCO A 10 DE AGOSTO DEL 2020

A mi familia: mamá, papá, María Elena, Edward,
Diego Alonso y Eduardo Javier,
que me aman incondicionalmente.

A mis amigos y amigas,
cuya presencia es soporte en mi caminar.

A todos los caminantes,
que, como yo, buscan ser cada día más plenos.

Lo fatal¹

Dichoso el árbol, que es apenas sensitivo,
y más la piedra dura porque esa ya no siente,
pues no hay dolor más grande que el dolor de ser vivo,
ni mayor pesadumbre que la vida consciente.

Ser y no saber nada, y ser sin rumbo cierto,
y el temor de haber sido y un futuro terror...
Y el espanto seguro de estar mañana muerto,
y sufrir por la vida y por la sombra y por

lo que no conocemos y apenas sospechamos,
y la carne que tienta con sus frescos racimos,
y la tumba que aguarda con sus fúnebres ramos,

¡y no saber adónde vamos,
ni de dónde venimos!...

¹ Rubén Darío, *Antología poética*, Buenos Aires, Losada, 1966, pp. 181-182.

Contenido

Pórtico.....	5
1. Eso que llamamos existir.....	9
1.1. Sobre el existir como modo de hacerse del individuo.....	9
1.2. El existente: una aproximación antropológica.....	11
1.3. La angustia: el modo de ser más auténticamente yo mismo.....	15
2. La cuestión de la libertad.....	20
2.1. El vértigo de la libertad.....	20
2.2. Del vértigo al salto: la libertad como infinitud que puede elegir.....	22
2.3. Lo inauténtico: la objetivación a partir de la noción ser-en-el-mundo.....	24
2.4. La libertad para el fundamento: <i>hacer mundo</i>	27
3. El amor: La piedra angular del sentido de la vida.....	32
3.1. El amor: fundamento que responde a la existencia.....	32
3.2. Pseudoamores: ¿qué no es amor?.....	37
3.3. Amor como arte: actividad, cuidado y preocupación.....	39
3.4. Amor a los demás es amor a sí mismo.....	44
3.5. El amor como condición de posibilidad para el sentido de la vida.....	46
Algunas reflexiones sintéticas e imaginativas para cerrar, ¿o abrir?.....	51
Epílogo.....	54
Fuentes documentales.....	56

Pórtico

“Caminante no hay camino, se hace camino al andar”.² Esta es la idea central del poema de Antonio Machado. Una idea que, en consonancia con lo que aquí presento, nos remite a una búsqueda constante por nuevos y distintos caminos. Una investigación es un camino en el que lo único seguro es el punto de partida y, si acaso, el siguiente paso. El punto de llegada, el camino mismo y las ayudas para éste siempre se van dando y optando conforme se avanza. Finalmente, llegamos a un lugar, un pórtico, donde descansar y ver las sendas que hemos atravesado. Por ello, he decidido llamar a este primer apartado así.

Este ensayo es un punto de descanso de todo un proceso de búsqueda. En este sentido, no puede leerse como una palabra definitiva, sino provisional. A la vez, aprovisiona una materia para entender el amor y da pistas de cómo hacerlo según lo aquí escrito. Todo ello como fruto de un reconocimiento personal y resoluciones constantes a nivel existencial y teórico sobre lo presentado. Pretendo, entonces, en este pórtico, explicar cómo llegué a esta búsqueda.

La pregunta transversal que anima la investigación es ir discuriendo en cómo soy efectivamente yo. Me refiero con ello en saber cómo mi vida se hace real y verdaderamente propia. En un primer momento había pensado en cómo el yo es una integración de tres elementos: la idea de sí mismo, la vocación y la libertad. ¿Qué son estos tres elementos? Por la idea de sí mismo entiéndase aquella noción que da cuenta de quién soy y que conjuga lo que los demás creen que soy, lo que yo creo ser y lo que realmente soy. Luego, la libertad como la capacidad de empuñarse y de elegir aquello que más conduce a aquella idea de sí mismo. Por último, la vocación como esa llamada de ser plenamente persona. Aún con la integración de los elementos quedaba la duda de cómo se podía concretar esta llamada, cómo se podría formular una idea de

² Antonio Machado, *Extracto de Proverbios y Cantares (XXIX)*, Poemas del alma, <https://www.poemas-del-alma.com/antonio-machado-caminante-no-hay-camino.htm> Consultado el 19/XI/2017.

sí mismo realmente integradora, cuál de estos tres es el suelo para poder elegir o construir ese *yo*.³

Las preguntas anteriores posibilitaron el siguiente momento de la investigación en la que traté de responder a partir de dos momentos. La persona se personalizaba (devenía en su *yo*) a partir de la vida donada, como un primer estado, y luego, mediante la creación de los espacios de vida. La vida donada es aquella dimensión del propio vivir que me fue posibilitado. En este ensayo es retomado a partir de las nociones de *yecto* y lo ‘dado’. La vida es donada en tanto alguien hizo posible que viviera, que pudiera desarrollarme en determinado lugar y que de ahí me constituyera en una persona. El segundo momento era la construcción de los espacios de vida. Éstos no son más que aquellos lugares físicos, culturales y sociales en los que se mueve mi vivir. Aquí, el *yo* estaría construido como una síntesis de ambos momentos. Sin embargo, tampoco respondía integral y efectivamente la pregunta de cómo se constituye el *yo*.

A este punto, el problema ya no era sólo el *yo* sino cómo se hacían los tránsitos o las constituciones de ese *yo*, entre un momento y el otro, entre la vida como donación y la vida como construcción, sabiendo que “el hombre se gana a sí mismo en la decisión por la que abraza por vez primera la plenitud de su ser.”⁴ Es a partir de aquí y del encuentro con Kierkegaard y Heidegger que la investigación tomó el viraje decisivo para presentar este escrito. Ambos autores, cada uno con sus especificidades, ven la nada que constituye a la persona, el primero como contradicción y el segundo como finitud y, por otro lado, postulan la angustia como el modo de efectivamente ser algo y de abrazar esta finitud, respectivamente. Así, la angustia ofrece un punto de partida para poder entender la cuestión de ese tránsito vital para ir configurando el *yo* personal.

Tal como ya anuncié fueron Kierkegaard y Heidegger los que dieron nueva forma a la investigación. A ellos tendría que sumar a Viktor Frankl, pues con este autor pude vislumbrar

³ La reflexión acá resumida se realizó a partir de Pedro Laín Entralgo, *La intimidad del hombre*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-intimidad-del-hombre/html/>, Consultado el 20/IV/2017.

⁴ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III*, Herder, Barcelona, 1990, pp. 443-652, p. 541.

cómo el sentido de la vida propia servía también para dar cauce a la resolución de la angustia. Como se verá más adelante, las personas somos entes que estamos constantemente frente a la posibilidad de ser nosotros mismos. ¿Qué es este “ser uno mismo”? ¿Qué implica plantear esto y empalmarlo con la “vida”? ¿Hay, entonces, relación entre “la vida auténtica” con la existencia y el qué hacer?

Si trasladamos lo precedente al plano más cotidiano, nos encontramos con preguntas como: ¿quién soy? ¿cuál es el sentido de mi vida? ¿por qué soy así? ¿para qué quiero vivir? Un sin número de cuestionamientos existenciales que denotan los movimientos propios de una persona que se plantea a sí misma la propia existencia. Usualmente aquéllas aparecen en el momento en que el ser humano toma conciencia de su propia finitud y busca cómo comprenderse a sí mismo en ella. Es la entrada a la angustia, cuya resolución desemboca en una existencia auténtica o inauténtica, según el caso.⁵

¿Cómo se resuelve la angustia en autenticidad? A través de la toma de conciencia de sí mismo y del asumir para sí el propio proyecto de vida. Sin embargo, pareciera haber un motor más profundo y concreto que permite dicha resolución. No se trata de un fundamento extra mundano o abstracto de las personas. Eso, por el nihilismo, ha sido descartado. Se trata de una emergencia concreta en la existencia particular de las personas: el amor. Es aquí donde está el meollo de mi interés de investigación presentada en esta argumentación: cómo el amor es condición de posibilidad para la resolución de la angustia en un sentido de vida auténtico.

Este ensayo intenta dar respuesta a esta última pregunta por medio de tres apartados. El primero es una antropología filosófica a partir de los planteamientos de Heidegger, Frankl y Kierkegaard. Luego, el segundo apartado es una reflexión en la que intento discurrir sobre algunas aristas a considerar sobre la libertad, misma que, como se verá, desembocará en el fundamento. El tercer apartado, el más extenso, es una dilucidación detenida que, teniendo como base los apartados anteriores, efectivamente da cuenta de lo planteado en la pregunta de investigación.

⁵ Si bien se desarrollará en los próximos párrafos, quisiera dejar por sentado que la existencia auténtica es aquella en la que el sujeto asume sus propias posibilidades para la consumación de su proyecto de vida y se hace responsable de las mismas. En cambio, la existencia inauténtica es el refugio de la persona en lo impersonal.

El texto que a continuación presento, como ya indiqué, es fruto de un caminar; mismo que realicé acompañado. Por ello, quisiera agradecer a tantas personas que, con su buena voluntad, tuvieron a bien tenderme una mano, darme sus palabras y ánimo, y, así, impulsarme a seguir caminando. En especial quisiera agradecer a mis maestros y maestras durante estos cuatro años. A Cristina Cárdenas, por su paciencia, cariño y amistad durante los seminarios de investigación y en las pláticas fuera de aula. A Carlos Sánchez, por su disposición para ayudarme a transitar durante la licenciatura. A Demetrio Zavala, quien acompañó la redacción de este escrito, por transmitirme la pasión por el quehacer filosófico. También agradezco a Saraí y Adriana, cuyas diligencias fueron oportunas en diversos momentos. Finalmente, agradezco a Uriel, Mariana, Diego y Justo; cuya presencia ha enriquecido mi vida, me han dado soporte y ánimos, me han hecho reír y gozar y, además, me han permitido amar y ser amado con gratuidad. ¡Gracias a todos!

1. Eso que llamamos existir

1.1. Sobre el existir como modo de hacerse del individuo

La existencia es la vida misma. Esto es una obviedad, pero por el carácter de obvio que reviste es ineludible que nos salte en el camino; por tanto, conviene detenerse un poco en ella. No es mi intención hacer un tratado sobre la cuestión de la existencia, sino hacer algunas puntualizaciones que considero necesarias para advertir el terreno en el que me moveré en lo consecutivo. El ser humano es “un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto.”⁶ Una de las consecuencias de esta afirmación es que la existencia es una intuición del ser humano, es decir, el primer momento es tener la noticia de mí mismo existiendo y luego puedo realizar elucubraciones, de cualquier tipo, sobre mi existir. Dado lo anterior, haré el ejercicio de conceptualizar la existencia concediéndome la prerrogativa de asumirla como una intuición, por sí misma, clara y distinta dentro del pensamiento.

“Existir es siempre ser individuo”⁷, por tanto, cuando pensamos en la abstracción existencia, lo que hemos de pensar es en la realidad concreta de cada sujeto como individuo que existe. No es una generalidad etérea, sino la concreción real y fáctica del ser humano como existente. En este sentido, la persona puede vivirse desde dos caminos, a saber, olvidar que efectivamente existe o dirigir su atención sobre este hecho primigenio. El segundo camino es el que configura auténticamente al individuo como existente. El existente es aquél que se hace cargo de su existencia. ¿Qué significa este hacerse cargo?

La existencia es un modo de ser que implica una tensión hacia sí mismo, pues exige un esfuerzo de autorrealización. La persona descubre su presencia en el mundo en su condición de arrojado⁸,

⁶ Jean Paul Sartre citado por Fernanda Rojas, “La angustia: un camino del hombre hacia lo divino” en *Ideas y valores*, Grupo de Estudios en Filosofía de la Religión y Mística, Bogotá, 65, n. 2, 2016, pp. 137-154, p. 139.

⁷ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger...* p. 53.

⁸ Concepto presentado por Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*. Refiere al estado de lanzamiento y de verse absorbido por la impropiedad de la propia existencia. En el último subapartado, cuando aborde el estado de abierto de la persona se entenderá más este concepto. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003, párrafo 38, pp. 197-202.

mismo que es el modo impropio del existir y demanda una respuesta de la persona. En esto radica la tensión a sí mismo. La existencia auténtica exige la solución de la tensión en este hacerse cargo, en un proyectarse y posibilitar la realización de este proyecto. Pareciera que hay una demanda interior por vivirse desde un sentido primero que sirva de base y fundamento para lo que devenga. Es una provocación adrede para el desarrollo de los siguientes apartados.

La persona ha de hacerse a sí misma estando⁹ en el tiempo y en el espacio. El individuo se descubre arrojado y esto implica que existe sin haberlo pedido y con muchas cosas de antemano dadas, en primera instancia pongo en la palestra dos: un cuerpo biológicamente y socialmente determinado. Ello delimita el marco de posibilidades de cada uno de nosotros, mas no la determinan en su totalidad. Por ello, aún con estas imposiciones, lo cierto es que conforme se avanza en el tiempo y se habitan otros espacios se van dando nuevas y distintas posibilidades. La existencia tiene dos caras: aquella primera parte de arrojado y aquella segunda parte donde somos lo que decidimos ser.

El ser humano es una posibilidad. Sobre él recae la elección, es decir, el peso de lo que es o vaya a ser. En suma, existimos como decidimos existir. Una simplificación peligrosa porque es problemática, pues decido ser yo mismo (autenticidad) o decido no ser yo mismo (inautenticidad y modo primero de ser). Lo anterior significa que puedo refugiarme en la inautenticidad de que otros elijan por mí cómo existir¹⁰ o puedo decidir entre mis posibilidades planteadas desde mi proyecto para poder irme haciendo cargo de mí. Se trata de que el individuo se hace en la decisión existencial del ser auténtico o ser inauténtico.

⁹ Es importante detenerse en el “estar”. Piénsese la importancia de este verbo desde la gramática: es un verbo intransitivo. En este sentido su acción no recae sobre un objeto, de modo que al decir ‘yo estoy’ tengo una frase con sentido. Este verbo indica una presencia plena del sujeto. De este modo, revela los modos en que el ser se halla presente. Así puedo decir ‘yo estoy triste’ o ‘yo estoy feliz’. En ambos casos, el ‘estar’ presupone la presencia plena y el calificativo, tal cual, juega con esa presencia plena. En el transcurso del escrito haré recurrente juegos lingüísticos con el ‘estar’.

¹⁰ Cfr. Martín Heidegger, *Ser y Tiempo*, parágrafo 27, p.150.

1.2.El existente: una aproximación antropológica

El existente es el ente en el que el ser llega a la luz. Es decir, hasta donde conocemos el ser humano es el único ente consciente que, mediante el propio cuestionamiento, puede develar qué es el ser y cuál es el sentido de éste. El punto de partida para develar al ser es un ser-ahí concreto y fáctico desde su propia espacio-temporalidad en el acontecer de su existencia. Este acontecer de su existencia está dado por el existir mismo, es decir, “la cuestión de la existencia se decide existiendo.”¹¹

La existencia es la forma de ser del ser-ahí. Esta es la apuesta de la filosofía existencial: la prioridad de la existencia sobre la esencia y el hecho de que el ser del ser-ahí sea cada vez más mío (apropiación consciente y responsable de la propia existencia). El existir existiendo, como se vio en el párrafo anterior, es una posibilidad particular de cada persona y sólo para ella. No se trata de existencias homogéneas, pues cada persona en su ser-ahí está ligada a la condición de arrojado particular concretizado en el ser-en-el-mundo.

El ser, según el ente, tiene existenciales o categorías¹². El ser-en-el-mundo es un existencial que describe la relación del ser-ahí con su mundo. Se trata de una “relación dinámica constituida por el peculiar modo de comportarse del ser-ahí respecto de los entes que le salen al encuentro dentro del mundo.”¹³ Desmenuzaré un poco lo que acabo de enunciar. El primer punto para entender este existencial es la palabra ‘mundo’. *Mundo* es la “red de referencias significativas que incluye a los objetos, pero que sólo tiene sentido para el sujeto.”¹⁴

El segundo punto es que la mundanidad es un sistema relacional y significativo que permite la unidad de un *mundo*. El ser-ahí está ocupado con los útiles, es decir, las personas hacemos uso de otros entes (cosas) para nuestras necesidades. Los útiles son algo para algo. Por ejemplo, un cuchillo es un útil para cortar una carne. Una carne es un útil para cocinar. Una estufa es un útil

¹¹ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán...*, p. 505.

¹² Estos corresponden a los entes. Los categoriales, derivados de las categorías enunciadas por Aristóteles en la *Metafísica*, corresponden al qué de las cosas. Los existenciales corresponden al quién del ser-ahí.

¹³ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán...*, p. 511.

¹⁴ *Ibidem*, p. 513.

para cocer la carne. Si continuara exponiendo el ‘para’ que se deriva de un útil a otro, tendría una lista grande de relaciones funcionales. Todo útil está en un entramado según su particular funcionalidad y en la medida en que ésta apunta al ser-ahí. Entiéndase, por ejemplo, que el cuchillo sirve para que el ser-ahí pueda preparar sus alimentos. Entonces, el ser-ahí se mundaniza cuando se ocupa con los útiles en esta red de significado y relación que tiene sólo para el humano.

La pregunta, qué es el ser humano, hasta aquí tiene un primer aproximado: es el ser-ahí que siendo-en-el-mundo se mueve en relaciones funcionales de significado. Valdría la pena decir que el ser humano es una realidad dinámica constituida dentro de una realidad aún mayor. Entiéndase por esta realidad mayor la definición de *mundo* que he apuntado anteriormente.

La afirmación precedente nos dio una primera aproximación desde una construcción antropológica a partir de algunos planteamientos de Heidegger en su obra *Ser y Tiempo*. Considero necesario extender esta reflexión con los postulados de Viktor Frankl. Este autor plantea que el ser de cada humano radica en dos aristas: ser consciente y ser responsable.¹⁵ La existencia más íntima, profunda e individual radica en la consciencia real de mí mismo y de que yo, quien existo, soy responsable de cómo existo a partir de mi ser-en-el-mundo. La consciencia es aquí, según mi entender, la capacidad del individuo de ser persona en propiedad, es decir, de poseerse a sí misma en plenitud. Por ello, ser consciente, haciéndolo equivalente al ser persona en propiedad, exige la propia responsabilidad del individuo en plenitud.

Ser-ahí es ser-consciente y ser-responsable. Hasta aquí he descrito de qué iría el ser-consciente. También he querido asumir que del ser-consciente se deriva el ser-responsable, pero ¿en qué radica esto? La responsabilidad sería lo específicamente humano de la persona. Piénsese en un ente no-humano, por ejemplo, un perro. El perro tiene su propio modo de existir, la cual nombraré: la perreidad. La perreidad sería el modo único y particular de este ente en su modo

¹⁵ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015, p. 15.

de estar en el mundo. Esto implica que un perro tiene un esquema particular de comportamiento dado, en su caso, por los instintos. Se mueve y actúa desde ello.

¿Se puede exigir a la perreidad responsabilidad? No. Primero, actúa movido por instintos. Segundo, es un ente incapacitado de autoconciencia; es un ser-no-consciente y, por tanto, no puede autopoerse. Entonces, en el ser humano, a diferencia de otros entes, dada su propia conciencia y su capacidad de moverse desde la sensación y la intelección es responsable de sus actos. En él recaen la identificación de causas (pasado), del acto (presente) y de las consecuencias (futuro) para poder moverse de la manera más adecuada. Esto es, en un primer momento, la responsabilidad.

Esta identificación desde el ser consciente deriva en un segundo momento de responsabilidad: el asumir-hacerse cargo de la realidad. Recuérdese cómo el ser-ahí está inmerso y constituido por un *mundo* que le sobrepasa. Esta relación de ente y realidad es de doble vía porque a la vez que todo acto del ser humano repercute de algún modo en el medio en el que se encuentra circunscrito, el medio está afectando a la persona. Las repercusiones pueden derivar en múltiples aspectos y éstos, a su vez, en otros. Dado las constantes afectaciones del medio, los cambios y el modo en que la persona se posiciona en su mundo, entonces el asumir-hacerse cargo de la realidad es el modo del ser-ahí de responder para sí mismo y para su entorno (posesión de sí mismo) y ser responsable (asumir-hacerse cargo de la realidad).

Aunado al ser-consciente y al ser-responsable, “*todo ser es un ser-en relación.*”¹⁶ De modo que, ser persona radica en su ser-otro, un ser-en relación, un ser diferenciable. En la medida en que hay otros es que yo soy. En otras palabras, se podría formular que ser es igual a ser-otro. Ellos son porque yo soy. Somos en dos dimensiones: el tiempo y el espacio. Nuestra existencia se desarrolla en simultaneidad con otras existencias ocupando determinado lugar y circunscritas en una sucesión de hechos y realidades. Esto es, el ser es coexistencia en sucesión. El ser-humano que es consciente y responsable es en la medida en que coexiste con otros en un tiempo

¹⁶ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo...*, p. 17. Subrayado del autor.

delimitado y a la vez sucesivo. Además, el *mundo* del ser-ahí es un *mundo* en común, es un ser-unos-con-otros.

Esta coexistencia del ser-en-relación tiene su propio modo de relacionarse. Ya vimos que la relación del ser-ahí con los útiles era una relación de ocupación. El ser-en relación viene dado por la preocupación y solicitud. Nos ocupamos de otros en la medida en que estamos pendiente de ellos o tenemos nuestros ánimos ahí. Podemos tomar cuidado generando una dependencia o podemos tomar cuidado generando una libertad. La cuestión está en el modo en que nos acercamos y nos vivenciamos en esa relación de solicitud.

La persona es consciente, responsable y en-relación. La vida, ese abstracto que hemos usado para designar el existir, es conformación y consumación. Por conformación me refiero a esa exterioridad donada: biopsicosocial. Es el ámbito de lo ya dado y desde dónde aprendo a moverme. Es el lugar por el cual soy capaz de hacerme responsable de mi más profundo interior. Con ello, entro a la segunda dimensión: consumación. Por consumación me refiero al ámbito interior de la propia vida; ese recinto sagrado, que es equiparable a lo que he llamado conciencia, en el que nos movemos. La consumación es hacer deseable y posible el sentido de la vida, entendiendo éste como la “posibilidad de valor reservada a cada individuo humano y en torno a cuya realización gira la vida”¹⁷. Es la dimensión espiritual de la realidad humana.

Por espiritual me refiero, junto con Foucault, “al acceso del sujeto a cierto modo de ser y a las transformaciones que el sujeto debe hacer de sí mismo para acceder a ese modo de ser”.¹⁸ Esta definición de lo espiritual tiene ciertas repercusiones en mi planteamiento. El discurso que he llevado hasta el momento es la consideración del hombre desde una realidad biopsicosocial-espiritual que es consciente, responsable y en-relación. Desde estos elementos recién mencionados tenemos un “ser”, pero éste ser del hombre no se limita en el “es” dado, sino que

¹⁷ *Ibidem*, p. 23.

¹⁸ Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica para la libertad” en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 393-416, p. 408.

“es quien decide en cada caso lo que es.”¹⁹ No se somete enteramente a sus propias condiciones, ni a los elementos dados, sino que puede tomarse y pensarse como una proyección-sentido.

En conclusión, la persona para mí es el ser-ahí que siendo-en-el-mundo, es decir, en su condición de arrojado como realidad biopsicosocial-espiritual, es capaz de ser consciente, responsable y en-relación en vistas a un proyecto de vida a partir de un sentido particular. ¿Cuáles son las concreciones de ser-responsable? ¿Cómo se conforma el “proyecto de vida”?

1.3.La angustia: el modo de ser más auténticamente yo mismo

El modo más cotidiano del ser-ahí es el que permite el anonimato impersonal, donde el ser del ser-ahí toma la forma del ser de los otros. Es el *uno*. Le cedo la voz a Heidegger:

“Sin llamar la atención y sin que se lo pueda constatar, el *uno* despliega una auténtica dictadura. Gozamos y nos divertimos como *se* goza; leemos, vemos y juzgamos sobre literatura y arte como *se* ve y *se* juzga; pero también nos apartamos del “montón” como *se* debe hacer; encontramos “irritante” lo que *se* debe encontrar irritante. El *uno*, que no es nadie determinado y que son todos (pero no la suma de ellos), prescribe el modo de ser de la cotidianidad.”²⁰

El *uno* hace que el ser-ahí viva con miedo su poder-ser más original y auténtico. El *uno* se vale de la publicidad para nivelar la vida mediante la facilidad y la irresponsabilidad. A partir de esto, todo misterio pierde su fuerza. El modo de ser del *uno* está dado por las habladurías, el ‘se dice’ que te lleva a ‘comprenderlo’ todo sin apropiarse de nada; la curiosidad, ver por ver; y la ambigüedad generada por las dos primeras. Es la existencia inauténtica del ser-ahí.

Una existencia inauténtica inmediata y cotidiana. El ser-ahí está caído en la publicidad del *uno* y, por lo general, se mueve en modalidades impropias de su ser. Estas modalidades se evidencian en una existencia *presentista*, es decir, que se encarga de vivir únicamente el presente como una dimensión ahistórica (sin pasado y sin futuro). El ser-ahí inauténtico no trasciende, pues deja de lado su rol de configurador del *mundo* en los múltiples sentidos en que puede acontecer y,

¹⁹ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo...*, p. 42.

²⁰ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, parágrafo 27, p. 151. Subrayados del autor. Recuérdese que hay dos caminos por los cuales se puede decidir. Este es el primero que se enunció en el parágrafo 2 de este apartado.

finalmente, el ser-ahí apunta a sí mismo en la medida en que es *presentista*. En este sentido se va diluyendo, poco a poco, su ser-en-relación. ¿Cómo sale del modo inauténtico del *uno*? En la medida en que se encuentra y se comprende.

La estructura de la persona (el ser-ahí) es la del estado de abierto que está presente en cualesquiera de los modos existencia. El estado de abierto es el *ahí* del individuo que se abre un espacio en el mismo. En otros términos, el ser-ahí es él mismo en su facticidad. Este estado tiene tres momentos: el encontrarse, el comprender y el habla.

El ser-ahí como encontrarse está referido a la situación global en el conjunto del ser. Es decir, es la propia colocación ante el ser a partir del estado de ánimo. El ser-ahí tiene un temple específico (acaso disposición afectiva) con el que está en el *mundo*. Al traerlo para sí en consciencia es como el hombre se coloca ante la responsabilidad de su propio ser. Es el ser consciente, en un primer momento, de la propia deyección, es decir, que “ha sido echado a la existencia sin ser consultado. Está ahí de hecho.”²¹ El encontrarse viene acompañado del comprender. Esto es el ser en cuanto existir.

El ser-ahí es un poder-ser o, dicho de otra manera, el ser humano es una posibilidad. El existir viene dado por tres conjuntos de posibilidades: aquellas en las que he ido a caer, por una decisión o por la misma situación de arrojado, aquellas con las cuales he crecido (tradiciones y costumbres) y aquellas que él mismo ha escogido o posibilitado. El comprender acompaña al encontrarse en la medida en que facilita al ser-ahí el saber distinguir entre estos conjuntos cuáles son sus propias y únicas posibilidades a partir de su deyección. A partir de este conocimiento del poder-ser, el ser-ahí realiza un proyecto-yecto. A saber, elige para sí las posibilidades que apuntalan a su horizonte de vida, las concreta y se autorrealiza (proyecto); pero son posibilidades que parten de una realidad en deyección (proyecto-yecto). El desarrollo del proyecto-yecto, del comprender y encontrarse, es aquello que da sentido existencial a la vida.

²¹ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán...*, p. 516.

La comprensión apunta a otro modo del ser-ahí: el habla. Este es el conjunto articulado de significaciones. No debe equipararse al lenguaje articulado, sino al lenguaje en su expresión más real: comunicación de significantes/significados. Por ello, el ser-ahí articula su proyecto-yecto en un habla que puede estar dado por el callar, el escuchar y el hablar en tanto comunicaciones de cualquier tipo. El ser-ahí para salir del anonimato, para hacerse cargo de su propia existencia, para asumir su ser posibilidad debe verse a sí mismo en su totalidad. “El suelo para esta tarea lo ofrece ante todo el análisis de la angustia, la cual como modo fundamental de encontrarse constituye una de las formas más originarias del ser-ahí.”²²

Usando el lenguaje de Kierkegaard, para mí, el individuo dentro del anonimato es el espíritu que sueña, es la inocencia y la ignorancia proyectando la propia insignificancia de la persona en tanto posibilidad: una nada. Una nada que puede-ser y, dado que no soporta ser una nada, el poder-ser se convierte en un imperativo. La angustia es el modo fundamental de encontrarse porque pone al hombre frente a la posibilidad su más auténtico poder-ser/ proyecto-yecto. La persona no puede renunciar a ser una posibilidad y tampoco puede escapar a la realidad de estar frente a la necesidad de elegirse y empuñarse en otra posibilidad. Esta es la angustia.

La angustia no tiene un objeto en específico. Ella revela la nada del individuo. También ha revelado la insignificancia de su poder-ser como consecuencia de ser nada. Sin embargo, esta nada se torna algo, algo que puede ser, pero propiamente no es. Estamos en el terreno de la posibilidad. Dado que en formalidad no es, entonces, la posibilidad es formalmente una nada. Ambas están en unidad: la nada es algo que se torna posibilidad, pero ésta no es. Lo anterior nos posiciona en dos puntos. El primero es la que, si hay una copertenencia entre la posibilidad y la nada, entonces se puede entender que el ser humano es en sí mismo una posibilidad. El segundo es que al no ser le es posible ser, es decir, la nada, en tanto posibilidad, es anticipación de un algo. Si hay un objeto de la angustia, sería la manifestación de que medianamente puede haber algo concreto.

²² *Ibidem*, p. 522.

Un espíritu aletargado por el anonimato del *uno* está llamado a despertar. Al despertar, por una conmoción existencial, se angustia, pues se devela para él lo que no es, pero puede llegar a ser. Es la realidad de la libertad personal que también ha despertado. El letargo del espíritu es un refugio cómodo para la persona, pues en él no tiene que hacer frente al vértigo que produce la libertad. Un espíritu despierto está interpelado a realizar una síntesis existencial, a saber, en construir a un existente en su más auténtico poder ser.

Retomo lo anterior a partir del vértigo de la libertad²³. La persona, al salir del letargo de la inautenticidad, contempla la infinitud de la posibilidad del poder-ser en autenticidad. Un asomo que causa vértigo, pues la libertad exige, pesa y responsabiliza la elección dado que debe elegir desde su finitud la infinitud. En suma, el vértigo de la libertad es contemplar los derroteros de su propia posibilidad (infinitud) y optar por ellos sosteniéndose únicamente en la nada de su finitud.

Por otro lado, el vértigo de la libertad se da en tanto debe haber un salto de ella para elegir aquello que posibilite la realización de sí mismo. Este es el instante, es decir, el momento en que la síntesis entre lo temporal y lo eterno se ha hecho concreción. Se puede decir que todo este vértigo dará a luz al hombre auténtico, pues “la angustia era el instante en la vida individual.”²⁴

Previo a dar el salto, en el momento del instante en que se consuma la síntesis, el hombre está desesperado. Experimenta la imposibilidad propia de la finitud frente a la posibilidad eterna del poder-ser. La persona en la desesperación quiere refugiarse en el *uno*. El *uno* posibilita que, frente al *yo que puede ser*, me viva en el *yo que no es*. En este sentido, el desesperado rompe con aquello que puede darle fundamento a su existencia y, así, se convierte a sí mismo en una autosuficiencia destructiva. La angustia y la desesperación tienen una doble partida, pues aíslan o salvan. Hasta aquí he descrito un poco cómo aísla.

²³ Cfr. Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, Espasa, Madrid, 1982, pp. 80-102.

²⁴ *Ibidem*, p. 103.

La salvación de la angustia y su consecuente desesperación viene dada por la fe. Piénsese por fe en creer en aquello que puede dar fundamento a mi vida. La salvación dada por la fe produce un doble movimiento, de modo que, lo finito se devela como lo imposible posible y lo infinito como lo posible imposible. La fe es una apuesta por esta unión de opuestos contrarios conjuntamente en cada polo: de posibilidad e imposibilidad, de lo finito y lo infinito. Es la apuesta porque la síntesis, el instante es posible, apostar porque puedo construir a la persona que puedo ser. Por ello, la fe es creer que mi elección dentro de lo probable y elegible es buena.

En conclusión, la existencia auténtica como proyecto-yecto de un ser-ahí consciente, responsable y en relación es descubierta, decidida y vislumbrada por la angustia. La angustia descubre el destino y a su vez descubre y permite formular el sentido de la vida. ¿Qué sucede entre el individuo en letargo y el ya despierto, es decir, la persona que ya ha dado sentido a su vida que no es más que la construcción auténtica de sí mismo? En otras palabras, deseo detenerme en el tránsito, en lo que hay entre los dos momentos expuestos en mi pregunta. Por lo pronto, he de profundizar en la cuestión de la libertad.

2. La cuestión de la libertad

2.1.El vértigo de la libertad

El modo de la existencia de cada uno de los individuos es una elección. Ante el hecho primigenio de que existo, puedo elegir cómo existir, ya sea de manera auténtica o inauténtica. Estos modos no excluyen que quien elige lo hace desde su ser consciente, su ser responsable y su ser-en-relación. Ser consciente es la capacidad de poseerse a sí mismo, es el *yo soy* y en tanto que *soy*, soy responsable, pues asumo y me hago cargo de mi existir. Estoy en la realidad y ese ‘estar’ es en relación con otros, pues un *yo* es posible en tanto hay un *tú*. La existencia inauténtica es abandonar la consciencia, la responsabilidad y la relación al arbitrio de lo impersonal (*uno*). La existencia auténtica es llevar a la plenitud las implicaciones del *yo* responsable y en relación. El paso de lo inauténtico a lo auténtico se da por medio de la resolución de la angustia, es decir, en el salto de la libertad que se empuña, en su finitud, a la infinitud de las posibilidades en pos del destino vislumbrado y proyectado a partir del sentido de la vida.

A mi parecer, el vértigo de la libertad es producto de la tensión de la finitud frente a la infinitud. ¿Cuál es esa finitud de la libertad? Piénsese en el proceso de la vida misma, es decir, la parte bio- que enunciaba antes, en que nacemos, crecemos y morimos como cualquier otro ente mortal. A partir de lo anterior, por obvio que parezca, tenemos una temporalidad limitada y conforme avanza nuestra vida se nos hace más evidente la anulación completa de nuestra existencia. Heidegger, en este sentido, afirma que “la muerte es la posibilidad de la radical imposibilidad de existir.”²⁵ Se desprende de esto que la finitud entendida desde la muerte es la anulación de la existencia, vale decir, del abanico de posibilidades imbricadas en el poder-ser del hombre.

La muerte, en tanto posibilidad real y auténtica, trae consigo el acento del constante hacer de la existencia misma y disminuye la perspectiva de un más allá. Es decir, contamos con el *hic et nunc* de nuestra vida, de modo que, todo cuanto de ella podemos hacer es en la contingencia y

²⁵ Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, p. 271.

la facticidad finita²⁶. Por el otro lado, una existencia en constante construcción nunca será acabada hasta la muerte misma. Ella se posiciona como el límite de mi vida, en tanto existo, y la apertura de que otros puedan ver el culmen de esta. En este sentido, no se puede valorar la existencia de los individuos cuando éstos están en vida, más bien es un momento posterior. Hasta cuando la finitud se hace concreción es que cada individuo entra en el dinamismo de la historicidad.

Una vida finita está limitada por la temporalidad y, con ello, determinada por una historicidad. Kierkegaard a propósito de esto consideraba que la determinación esencial de la existencia humana era la participación de la especie entera en el individuo y éste en la especie entera.²⁷ De modo que un individuo es tal porque pertenece a una especie y en él se contienen todas las determinaciones y modificaciones que se pueden realizar en ella. Por ello, todo cuanto cada individuo haga puede tener repercusiones en su especie y la especie misma, con su historia, ha dado un modo de ser y de estar al individuo.

La libertad podría pensarse como finita porque es una capacidad de un ser finito (el hombre) y porque ha de ejercerse con responsabilidad y consciencia asumiendo su determinación histórica (individuo-especie). El individuo se confunde a sí mismo en este saber histórico que se le devela como parte integrante de él. En otras palabras, esto que soy no lo he elegido yo, esto que puedo ser pareciera que no es una decisión tan libre, como puedo pensarla. La posibilidad de la elección libre que se vislumbra en la angustia, por la finitud misma de la libertad, pareciera estar siempre condicionada por algo-otro que no soy yo, pero que también soy yo.

Por otro lado, está la posibilidad de la libertad que se revela antes de la posibilidad misma. Piénsese esto desde la noción que tenemos del futuro. ¿Qué es el futuro en tanto futuro? Es lo posible para el tiempo lineal. Es lo que está después del presente o, mejor dicho, del instante.

²⁶ A partir de este momento, he de considerar la contingencia como una posibilidad externa de que algo suceda o no suceda y por facticidad, si bien es el carácter contingente de los hechos, en este argumento ha de entenderse como el ser contingente de la persona.

²⁷ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 44. En la cita que he apuntado acá quiero considerar el término "especie" en dos sentidos, a saber, la pertenencia común del *homo sapiens sapiens* y especie en tanto grupo humano como sociedad.

Sin embargo, en el dinamismo existencial del individuo está presente él mismo y su libertad como posibilidad antes de que aparezca aquel conjunto de posibilidades de las que puedo optar en el futuro. El problema del futuro, además que él mismo es una nada, es perder la posibilidad proyectada antes de que haya existido. ¿Qué significa esto? Nada. Si es nada, genera angustia.

El individuo finito biológicamente, determinado históricamente y sin poder asegurarse el futuro se adentra en el terror de la angustia olvidándose de sí mismo y de la libertad. En otras palabras, en la angustia desaparece la realidad del espíritu y de la libertad. No es un desaparecer como anulación, pues ya vimos que esto sería la muerte, sino un aletargamiento del espíritu que, dejando a un lado los tres constituyentes (conciencia, responsabilidad y relación) se adentra en las honduras de lo impersonal inauténtico. En esto no hay libertad, sino libertinaje, es decir, la renuncia al uso de la libertad desde los tres constituyentes apuntados anteriormente. Por ello, un espíritu que despierta de su letargo por una conmoción existencial tiene vértigo de su libertad. El espíritu que ahora vigila no está acostumbrado a ver la otra cara de la libertad: la libertad como infinitud. Esto también produce vértigo.

2.2. Del vértigo al salto: la libertad como infinitud que puede elegir

Hasta aquí he descrito una libertad finita. Una libertad pensada únicamente desde la finitud del ser humano. Al final de cuentas, es él quien es libre y si es una capacidad inherente, entonces pareciera ser plausible la descripción realizada en el párrafo anterior. Sin embargo, recuérdese que la persona en su más radical finitud es siempre un poder-ser y, en tanto poder-ser tiene a su disposición infinitas posibilidades que son para él y sólo para él. Es cierto, se ha afirmado que la infinitud de posibilidades no es tal, pues también este poder-ser está yecto y sus elecciones determinan las siguientes. Entonces, ¿por qué es posible afirmar que “la libertad es infinita y no brota de nada”²⁸? ¿a qué infinitud me estoy refiriendo?

He descrito la determinación histórica del individuo en tanto participación de éste en la especie y viceversa. La historia individual, sin embargo, tiene su propio suelo, es decir, si bien está

²⁸ *Ibidem*, p. 136.

circunscrita a una historicidad general, ya sea de especie, nación o costumbre, tiene su propio inicio y fin dentro de la historia común. La historia individual es la existencia misma. Podría decir que el suelo de ésta es ese conglomerado de avatares que hemos llamado vida, es decir, es cada individuo en tanto proyecto-yecto, en cuanto crecimiento, en cuanto cambio. “La historia de la vida individual avanza en un movimiento de estado a estado.”²⁹ De lo inauténtico a lo auténtico, del *yo* impersonal al *yo* personal, del mero yecto al proyecto-yecto. Todo movimiento del individuo es puesto por una determinación y en cada una se accede a un nuevo estado y, en éstos, se abre nuevamente la posibilidad de la angustia.

El estado es el modo en que el ser está en determinado momento de su existencia. Entiéndase lo anterior como la configuración resultante en el modo de ser de la persona luego de cada determinación. Es el caminar en la vida contemplándose a sí mismo, a la posibilidad y, realizando el salto existencial, dejarse configurar por la elección tomada en la existencia misma. La manera en que un individuo se personaliza, vale decir, deviene en persona en plenitud, es a partir del tránsito. Dicho tránsito es facilitado por la libertad y tiene como horizonte el sentido de la vida que es particular para cada sujeto.

Kierkegaard propone que el tránsito de un estado a otro es dado por la libertad y el modo en que ésta queda. Este autor diferencia tres distintos estados: el estético, el ético y el religioso. En términos muy generales, el estado estético es en el que impera la impresión sensible, donde la libertad se ve condicionada a la necesidad de modo que las elecciones no se diferencian y se relativizan. En el ético, el hombre ve su propia realidad y con ello se elige a sí mismo. En este estado se ven los albores de la toma de conciencia y de la búsqueda de la autenticidad. La persona toma forma, pues el hombre deviene en la elección de tal modo que no puede renunciar a lo que ha elegido. Finalmente, el estado religioso es estar ante Dios³⁰ que llama al hombre para existir y éste responde de manera libre y decidida.³¹

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Piénsese aquí en aquello que es fundamento para mi existencia. Al final del apartado abordaré lo que entiendo por fundamento.

³¹ Lo presentado en este párrafo es un resumen realizado a partir del texto de Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger...*, pp.61-69.

En suma, la existencia humana es un devenir del individuo mismo en su más auténtica personalización en tanto en la consumación de su proyecto-yecto de vida. Un devenir que implica un tránsito de lo inauténtico a lo auténtico a través de los distintos estados de vida. De un estado a otro lo que se da es una pequeña configuración y consumación de la existencia y, en este sentido, el individuo queda de un modo distinto en su estar. Una existencia auténtica es el último estado, cuando el hombre vive, responde y se decide en cada momento desde aquello que da fundamento para su propio existir. El tránsito de un estado a otro está marcado por la angustia y es culminado por el salto cualitativo de la libertad: finita e infinita.

La infinitud de la libertad, que es lo que nos ocupaba en este segundo subapartado, no radica en considerar el número de posibilidades desde la abstracción matemática del infinito. La libertad es infinita porque en cada movimiento de estado realizado en cada determinación y posibilidado por ella se abren nuevos y distintos campos de posibilidad. En este sentido, una elección hecha en libertad apertura un nuevo estado, no agota enteramente las posibilidades, más bien las recrea y tampoco reduce la capacidad misma de optar. Podríamos entender, desde esto, que la libertad es condición de posibilidad para la novedad.

2.3.Lo inauténtico: la objetivación a partir de la noción ser-en-el-mundo

El movimiento de un estado a otro realizado por el salto ha de entenderse desde la capacidad de la persona para transitar de lo inauténtico a lo auténtico. Es lo que Kierkegaard intentaba explicitar cuando postulaba sus análisis sobre los estadios. Lo que está de fondo en el planteamiento es cómo un individuo llega a ser existente. Por ello, más allá de ahondar en cada uno de los estadios, creo que lo importante es centrarse en este tránsito, en cómo se llega a ser auténtico. Dado esto, quisiera centrarme en la cuestión de la inautenticidad haciendo una propuesta que imbrique la categoría heideggeriana de ser-en-el-mundo como base para lo que llamo objetivación de la realidad en una vida inauténtica.

El ser-en-el-mundo es un existencial del Dasein, es decir, responde *quién* es el existente en su relación particular con el *mundo*. Recuérdese dos puntualizaciones realizadas en el primer

apartado: la condición de arrojado inherente a cada persona y que *mundo* refiere a la red de referencias significativas. ¿Quién es el ser humano frente al mundo? Es un ser mundanizado.

El ser-en indica un modo particular de ser, en este caso, -en-el-mundo. La persona está de hecho en un *mundo* ya elaborado y ése le marca la pauta de comportamiento, pues desde ahí se interpreta a sí misma. El peculiar modo de comportarse viene dado porque el ser humano, en tanto arrojado, entra en contacto con una totalidad de cosas que están ahí, constante e inmediatamente con lo que ello implica, es decir, el ser propia de éstas. Además, el *mundo* es ese lugar fáctico donde se desarrolla la existencia de cada individuo. Entonces, el ser humano es arrojado a un lugar ya elaborado y con significaciones, pero ¿qué implica que las “cosas” salgan a su encuentro?

El entramado de funcionalidades es en tanto hay un ser-ahí que las usa. Por ejemplo, si existe una cosa llamada sombrilla es para que el ser-ahí se proteja de la lluvia. En este sentido, las cosas salen al encuentro de la persona cuando éstas llaman su curiosidad para servirse o utilizarlas en tónica de posibilitar de mejor manera su existencia fáctica. La persona se *mundaniza* en tanto las cosas son útiles para ella en la situación contingente en la que se encuentra. De ahí que una misma cosa puede ser un útil distinto para cada situación en tanto sea funcional en ese preciso momento para la persona. Esta elasticidad de las cosas en tanto útiles dependerá del significado, la relación y la función dentro del sistema, es decir, dentro de la unidad del *mundo*. Piénsese en la sombrilla, es un útil que funciona para guarecerse del agua o para protegerse del sol, e incluso puede ser un accesorio en un desfile de modas.

El *mundo* en cuanto entramado devela una doble condición del modo de comportarse, a saber, la cuestión de ‘dado’ derivada de la condición de arrojado y la cuestión de la especificidad de *hacer mundo* de cada persona en cuanto la capacidad de dar unidad según mi propio existir. Ahondando en la primera cuestión y partiendo de la explicación en los párrafos precedentes podría decir que las cosas, en tanto ‘dadas’ y por ello con un significado previamente elaborado, generan en la persona una dependencia al mundo. El ser-en-el-mundo es un ser que está sometido a los útiles porque éstos facilitan su supervivencia a partir de lo ‘dado’. En este ámbito,

la persona depende de los otros y de las cosas significadas por ellos para moverse en su diario vivir.

La subordinación a los objetos cotidianos y el poder conferido a éstos sobre nosotros es el producto de la existencia inauténtica derivada del *uno*. En el *uno*, donde todo está subordinado, nos vemos envueltos en la espiral de un *mundo* de dependencias. La primera, tal vez más inmediata, es la apuntada anteriormente: dependo de las cosas para sobrevivir. La segunda, menos evidente, es depender de los otros para sentir y ser. Heidegger, cuando lo describe, insiste en que el *Dasein* hace, dice, piensa y goza como los otros lo hacen.

¿Cómo se concretiza la experiencia de la existencia inauténtica? En la objetivación de la persona y de lo que a ésta le rodea. “La objetivación consistirá en un determinado estado espiritual del hombre que produce su exteriorización, su permanente alteración y salida de sí, arrastrándole a una vida inauténtica en un ‘yo’ distinto al ‘yo’ original.”³² La objetivación entonces tiene el poder de anular al individuo en tanto elimina su intimidad, es decir, su *yo* original en su más auténtico poder-ser.

La intimidad es el acto por el cual hago conciencia de mí mismo y posibilito la existencia concreta de ese *yo* que puedo y quiero ser. Al eliminarla del individuo me estoy refiriendo a una persona con una relación ambigua con su ser consciente y responsable, prescindiendo de estas facultades y concediendo al *uno* la prerrogativa de que elija por él lo que su existencia ha de ser. En suma, la objetivación conduce al sometimiento esclavizante de la indeterminación en la inautenticidad, donde el sujeto prefiere que otros decidan por él, de manera conformista y maleable.

¿Qué sucede en este proceso de abandono en el *uno*?³³ Ya lo he anunciado: se vive inauténticamente y de manera objetivista. Me refiero con ello al modo en que todas las

³² Marcelo López Cambrónero, “Nicolái A. Berdiáev: La libertad creativa” en *Personalismo existencial. Berdiáev, Guardini, Marcel*, Fundación Emmanuel Mournier-SOLITEC-IMDOSOC, Madrid, 2006, pp. 11-64, p. 29.

³³ Quisiera hacer hincapié en el final de la enunciación del *uno*. Téngase en mente que no es una mera abstracción conceptual, sino que somos todos y está presente siempre. No se trata de un agente distinto o autónomo. Tampoco es que entramos en él en algún momento, pues parte de la condición de arrojado es habitar, sin pedirlo,

relaciones se ven trastocadas con la forma más extrema de la vida material. Todo es exclusivamente un útil y en tanto útil sólo cumple una función circunstancial. Es un materialismo simplificado en el que el individuo no quiere trascenderse negándose a sí mismo salir de lo ‘dado’.³⁴ Por otro lado, la objetivación conduce a la persona a vivirse únicamente desde la finitud y de la vida cómoda. La existencia tiene la frontera de la muerte. En este sentido, frente a la nada, frente a la anulación de lo que soy, la vida carece de sentido. Un sin sentido que puede desembocar en el conformismo apuntado con anterioridad.

En suma, el ser-en-el-mundo se mueve en un *mundo* de dependencias donde el poder del *uno* se impone en cada persona. El peligro de ello es la anulación de la intimidad. De este modo, una persona que anula su intimidad está anulando su consciencia y responsabilidad frente a él mismo. En otras palabras, es el abandono de las facultades que de algún modo pueden conducirle a su más auténtico poder-ser y, con ello, al abandono de su personalidad. La existencia inauténtica que objetiva destruye la libertad dejando a cada individuo en la más pura sumisión a determinismos exteriores: el *uno*.

Sin embargo, el abandonar las facultades de la persona no significa que ésta pierda aquellas; más bien es, por así decirlo, un acallamiento, una puesta en pausa de estas. El individuo siempre podrá echar mano de sus facultades y su capacidad de personalizarse (intimidad). La angustia es el detonante y, en cuanto tal, es la de un espíritu que salta o vuelve a su letargo. Es por medio del tránsito, en tanto camino del espíritu, donde las facultades están operando.

2.4.La libertad para el fundamento: *hacer mundo*.

El tránsito de lo inauténtico a lo auténtico, a este punto de mi argumentación, puede entenderse como el tránsito del *mundo* de la dependencia al *mundo* de la libertad, entendiendo esto como el tránsito, del mundo de lo meramente ‘dado’ al *hacer mundo* según mi propio existir. ¿Cómo

en el *uno*. Sin embargo, para el desarrollo del argumento, en tanto salto de un estado a otro o en tanto la objetivación producida en él, en ocasiones tiendo a tratarlo como algo distinto al individuo mismo.

³⁴ Acaso una renuncia a lo que Marx postulaba sobre la persona, es decir, del *homo faber*.

se transita de un estado a otro? ¿Cómo se constituye el existente³⁵? ¿Qué rol tiene en el tránsito la libertad en tanto la condición de posibilidad para la novedad?

El primer paso es ver la cuestión de la verdad. En este momento no abordaré el sustento del cómo conferimos validez a las cosas, pero sí ha de entenderse la verdad como aquello a lo cual le hemos conferido estatuto de ‘válido’ a determinada cosa. La cuestión de la verdad es importante al plantear el ámbito de la libertad porque el contenido de ésta es la primera, es decir, la verdad hace al individuo libre. El sentido de esta frase está en que la elección de la verdad es la que permite pasar de la dependencia a la libertad. Desde la verdad es que podemos *hacer mundo*.

“La verdad sólo existe para el individuo cuando él mismo la produce actuando.”³⁶ Se puede decir que hay una correspondencia entre la libertad y la verdad, pues, como ya apunté, es la verdad la condición de posibilidad para la libertad y, a su vez, es por medio de cada determinación en libertad que produce verdad. ¿En qué medida el individuo produce su verdad? ¿cómo conferimos validez a nuestra vida cuando ésta, en principio, es una nada? Se elige la verdad en tanto estamos frente a la imperiosa necesidad de hacernos cargo de nuestra propia existencia. De tal modo que, al elegir verdad, tomamos lo que nos apasiona, la proyección de la existencia y la circunstancia particulares por la que se esté atravesando.

La primera elección de verdad en libertad es el inicio de la constitución del existente en tanto tal. Al momento en que hacemos tránsito por medio de nuestras elecciones y, con ellas, concediendo la validez que sustenta mi vida, estamos creando un sujeto con conciencia del *yo particular*. Es la creación de la intimidad del existente. Si por medio de la verdad estamos creando la intimidad del sujeto, pareciera plausible considerar que la verdad más auténtica, consciente y responsable de cada existente es el sentido de su propia vida. Me he introducido, con esto, al ámbito espiritual de la persona.

³⁵ Por existente me refiero a la persona en construcción camino a su más auténtico poder-ser. Anteriormente he usado indistinta y abruptamente los términos persona, individuo y ser humano. A partir de esta nota, entiéndase por ‘individuo’ a la persona que vive en la inautenticidad y por ‘existente’ a la persona en ese camino de toma de conciencia de sí y del asumir-hacerse cargo de la realidad en su proyecto-yecto auténtico de vida.

³⁶ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 163.

El espíritu no ha de equipararse en esta argumentación con una realidad autónoma, es decir, no se piense en alma o alguna cosa o entidad con esa significación. El espíritu es la unidad de la conciencia del *yo* y de responsabilidad con el sentimiento, o bien, con la capacidad de sentir y con-sentir (sentir con otros). En tanto espiritual, el hombre tiene acceso a ciertos modos de ser y a la configuración, apropiación y desestimación de aquello que posibilite dicho acceso. Por ello, la dimensión espiritual es estar libre frente a ciertos determinismos y posibilitado para acceder al sentido de la existencia y al fundamento. El espíritu posibilita la capacidad de recrearse a sí mismo mediante la construcción constante de la personalidad.

Hacer mundo es dar sentido a mi existencia desde la capacidad del espíritu de determinarse. Al momento en que *hago mundo*, estoy introduciendo en mi existencia la originalidad de mi determinación. El existente es el *yo* consciente y responsable que se determina a sí mismo, es decir, que da sentido a su propia vida. ¿Cuál es la determinación que crea el sentido de la vida?

“La creación es una creación *ex nihilo* (sic). Se podría decir, de esta manera, que es el paso del no-ser al ser, efectuada por un acto de libertad.”³⁷ Esto puede pensarse como el tránsito de lo inauténtico a lo auténtico. Me explico a continuación. La persona es una nada, pero su nada es capaz de ser algo, de crearse a sí misma. Si la existencia precede a la esencia, entonces, en la medida en que estamos haciéndonos en el existir estamos desarrollando el ‘ser’ que nos constituye. Lo inauténtico sería el no ser, al menos, el no ser en propiedad. En cambio, lo auténtico sería el ser que haciendo está siendo él mismo.

A partir de lo anteriormente escrito, puedo decir que el existente es la persona autocreándose a sí misma. Una nada que, a sí misma, se hace algo. El tránsito es, entonces, el modo de crearse a sí mismo haciendo uso efectivo de la libertad. Al transitar de un estado a otro estamos haciendo algo nuevo. Pero, tenemos un pequeño obstáculo, a saber, quien crea es la persona, la creación es a partir de un acto libre; si esto es así, entonces es la nada (persona) creando mediante el uso de otra nada (libertad). En realidad, ¿es posible esto?

³⁷Nicolái A. Berdiáev citado por Marcelo López Cambronero, “Nicolái A. Berdiáev: La libertad creativa”, p. 36.

El *hacer mundo* es un modo de trascendencia. Advierto que no es una trascendencia fuera del mundo inmediato y sensible (por llamarlo así), no se trata de una salida a una realidad extra mundanal, sino que me refiero al hecho de traspasar hacia un algo-otro. El ser-en-el-mundo es trascender en tanto la persona configura su mundo en los múltiples sentidos en que puede acontecer. Al momento de trascender, el individuo está haciendo uso de su libertad, pues está permitiendo que el *mundo* y su sentido de *mundo* acontezca. Sin embargo, al hablar de la libertad estamos aludiendo a su doble condición de infinitud y finitud, es decir, que siempre puede posibilitar algo nuevo, pero también está determinada, de modo que no está en sus manos que la trascendencia acontezca. La libertad no puede recrearse a sí misma, ella por sí sola no tiene esta facultad, entonces, la creación de la nada por medio de otra nada no es posible, pues la trascendencia no está en el ámbito de la libertad.

“Toda vida humana tiene un fondo religioso.”³⁸ Es decir, toda vida tiene un fundamento y por ello es religiosa; por tanto, está religada a eso que le funda. La libertad carece de fundamento, porque es una nada, pero ella “es libertad para el fundamento.”³⁹ En este sentido, podemos decir que la libertad y la elección de la verdad son las que permiten fundar el aparato existencial del sentido de la vida. La libertad, en tanto, fundante tiene una triple tarea, pues instituye dando comprensión y proyecto de mundo; toma tierra al posibilitar el encuentro y da razón al significar la vida.

¿Por qué si la libertad es fundamento para el fundamento ésta no constituye al existente? Porque ser-en-el-mundo es ser con otro. El mundo está plagado de otros, que tienen su verdad y su libertad, que hacen su propio camino y tránsito. Estamos en co-habitación de modo que frente a un *yo* hay un *tú*. Ese *tú* es un *yo* distinto al mío. Incluso, antes del *yo* más original existían varios *tú* que con sus propios *hacer mundo* permitieron que fuera arrojado a un *mundo*. La libertad individual queda en entredicho cuando se le contrasta con esos *tú* que estaban antes de mí y que ahora están conmigo.

³⁸ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 128.

³⁹ Eusebi Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger...*, p. 550.

Volvamos al acto creador. En el momento en que el individuo inicia su constitución como existente está *haciendo su mundo* desde la libertad. Un *hacer* constante que pide la adhesión libre a los valores que llenan nuestra vida. Sin embargo, aunque el creador es una nada, está partiendo de lo ‘dado’ a su existir. Por ello, todo acto creador involucra a los otros en tanto éstos forman parte de ese ‘dado’ para mi existencia. La vida auténtica que es vida del espíritu involucra esos otros, sean individuos o existentes, y, puesto que *hacer mundo* es determinación del espíritu en trascendencia, es decir, en ir de mí hacia algo para configurar y estos algos pueden ser cosas o personas, entonces, “la solución de este problema (sobre la determinación del espíritu) es el triunfo del amor en un ser humano.”⁴⁰

En conclusión, la libertad es el fundamento para el fundamento dado que la libertad en sus avatares es la que posibilita *hacer mundo* a partir del fundamento de mi *mundo*. El fundamento es eso ‘algo’ que te religa con lo que efectivamente te funda contigo mismo y con otros y, siendo así, el fundamento es el amor. El amor *hace mundo* en tanto constituye a la persona y a los otros en un *yo* que entra en relación con un *tú*. De modo que el existente se constituye por el amor. Esto es lo que posibilita el sentido de la vida, pues amar implica un esfuerzo de salir de sí mismo para dirigirse al otro. El otro, en tanto es un *tú*, es necesario para la comunicación y construcción existencial de un *yo*. Por ello, un *yo* y un *tú* necesitan entrar en comunión para poder constituirse, cada uno como existentes.

⁴⁰ Søren Kierkegaard, *El concepto de la angustia*, p. 101. El paréntesis es mío.

3. El amor: La piedra angular del sentido de la vida

3.1.El amor: fundamento que responde a la existencia

Las personas, cada uno de nosotros, somos una singularidad absoluta que sólo se comprende a partir de su indisociable esencia: el *haciendo* de mi propia existencia como capacidad de sobreponerme al ámbito de lo dado y determinarme a mí mismo para constituirme en un *yo*. Por ello, en el apartado anterior, argumenté sobre algunos meandros de la libertad y, poco a poco, desemboqué en la inmensidad del fundamento. La libertad es el fundamento para el fundamento. Es decir, ella, en tanto capacidad de elección, capacidad de salir de lo ‘dado’ y posibilidad de *hacer mundo*, posibilita la adhesión y opción por aquello que sostiene mi existencia.

Si el hombre tiene un fundamento, es plausible ver en ello una religación y, en tanto religado, está convocado a re-unirse con algo-otro. En este argumento aparecía la posibilidad del amor como fundamento. Ello por tres razones: el ser humano es un ser-en-relación, el amor devela la verdad del amante y del amado y, finalmente, sólo se ama en libertad. Habiendo elaborado una construcción antropológica a partir de los planteamientos de Martin Heidegger y Viktor Frankl, habiendo discurrido sobre la cuestión de la libertad, ahora, en esta parte final de mi ensayo me centraré en aquello que posibilita el tránsito de lo inauténtico a lo auténtico: el sentido de la vida desde el amor. La pregunta que ha de guiar esta reflexión es cómo el amor, en tanto fundamento, es condición de posibilidad para el sentido de la vida. Durante la argumentación que sigue, procederé en la ampliación de las razones para sustentar lo recién enunciado y, con ellas, espero ir brindando algunas respuestas a la cuestión presentada.

La singularidad absoluta del *yo individual* en tanto *haciendo* es su constante recreación de su propio pensar, querer y estar. Al decir recreación, me refiero al individuo que por medio de su espiritualidad asume su ser no concluido de la existencia, es decir, ese punto irrenunciable del constante hacerse a sí mismo. Ello se deriva de la facticidad propia de la persona y, con ella, a la contingencia externa que se le impone en el modo de los afectos.

El afecto es aquello otro con poder de conmoción y, como tal, me impresiona. Su imposición tiene dos momentos, a saber, la mera imposición en tanto algo me está pasando a mí y luego el cómo quedo en eso que me está pasando.⁴¹ De este modo, el *yo individual* se recrea a partir de sus afectos tomando en cuenta aquello que lo hace ser y de lo que proyecta ser. Por ello, la recreación consiste en la constante llamada espiritual de ir optando, de irse posibilitando a sí mismo en la medida en que, ante aquello que se le impone, toma una postura y continúa en la consecución de su poder-ser más auténtico.

La vida o, como ya anuncié anteriormente, el existir, es susceptible a ser afectada, impresionada y conmovida en su propia facticidad y por la contingencia misma de las cosas con las que convivo en mi *mundo*. Por esta razón, cuando en el primer apartado abordaba la angustia, era necesario retomar en el análisis la conmoción existencial como génesis de esta. La conmoción existencial, en otras palabras, es eso algo-otro que pone a mi espíritu en movimiento (ámbito de lo sensible). En tanto es una alteridad que afecta mi estado existencial, estoy llamado a responder, es decir, a ordenarme en mi afectación con libertad, resistiendo a lo que me afecta y buscando aquel bien libremente querido: la autenticidad posibilitada a partir del sentido de la vida.

El ser humano está revestido de un carácter absoluto, pues en su propia contingencia hay algo singular. A mi modo de ver, es volver a aquella deyección anunciada, dicho de otro modo, por muy determinado que nos encontremos por la situación en la que fuimos arrojados, cada persona tiene un peculiar distinto. Mi existencia es única en su determinación dada. Precisamente por el halo de libertad en el que nos movemos, de tomar nuestras determinaciones, sobreponernos a ellas y recrear aquello dado en lo nuevo para moverme en mi existir. En suma, el carácter absoluto de cada persona es la capacidad propia de salir del ámbito de lo dado para posibilitarse a sí misma en la decisión existencial de su ser querido.

⁴¹ Estos momentos podrían entenderse desde la mera capacidad sensible (carácter del primer momento) y desde el sentimiento (carácter del segundo momento).

Sin profundizar en el asunto, creo conveniente hacer algunas consideraciones sobre la dimensión axiológica para dar pauta a la reflexión sobre la pregunta guía de este apartado. Al momento en que cada persona *hace su mundo*, se está moviendo desde una perspectiva elástica que le sirve de suelo para tomar decisiones en libertad. Es decir, *hacemos mundo* cuando nos determinamos libremente desde un fundamento que sostiene mi decisión y el mundo de valores desde el cual estoy decidiendo.

El mundo de los valores, en tanto *mundo*, comparte las características que desarrollé en el apartado primero de este ensayo, a saber, relaciones de significante y significado. Concedo valor a un algo que luego va a significar en mi existencia y dicha concesión es desde el ámbito espiritual. Los valores que conforman el *mundo* y permiten *hacer mundo* son de tres tipos: los de actitud, los de creación y los vivenciales. A cada uno de ellos corresponde una pregunta. Los valores de actitud refieren al cómo afronto los ‘imprevistos de la cotidianidad’ o de mi propia existencia. Los de creación son aquellos que corresponden al origen desde donde hago lo que quiero hacer y, finalmente, los vivenciales son aquellos que mueven y sostienen mi vida entera más allá de lo pasajero. Por ejemplo, a propósito de la pandemia actual tomaré como sujeto de mi ejemplificación a un médico. Este médico trabaja en un hospital en el que atiende a potenciales pacientes contagiados del Coronavirus. Su práctica profesional cotidiana lo vulnera haciéndolo potencial portador del virus en cuestión, sin embargo, desde su valor de actitud puede optar trabajar desde el miedo o asumiendo la posibilidad de contagio. Al ser un virus nuevo, con una sintomatología específica, el médico pone en la palestra todos sus conocimientos técnicos y prácticos de la medicina para optimizar su trabajo profesional. Sería un valor de creación. Por último, el médico, vivencialmente, puede que tenga presente la motivación que lo llevo a estudiar medicina. Piénsese en el altruismo, es decir, el hondo deseo de ponerse a sí mismo para llevar salud a las personas o en el juramento hipocrático realizado al momento de graduarse como médico. Sería un valor de vivencia.

De esta clasificación de valores, he de detenerme en los valores vivenciales. Si bien por medio de los tres habitamos en la cotidianidad, los vivenciales son los que mueven efectivamente mi existir. El valor vivencial no depende únicamente de la afectación cotidiana, sino que se soporta desde otro lugar. Me explico, los valores en cuestión posibilitan la cotidianidad, pero, su poder

de posibilitación depende de la disposición afectiva⁴² y viene donado de un encuentro previo. El encuentro previo es conmigo mismo como con los demás. Sin embargo, ¿basta el mero encuentro para generar un valor vivencial?

A mi parecer no. Si fuera del mero encuentro, este valor sería un bonito deseo que emerge en la cotidianidad y al desaparecer el hecho concreto de donde emergió, éste se esfumaría pronto. Argumenté que la existencia puede ser puesta en movimiento por un algo-otro que mi *yo* particular. Eso algo-otro genera una determinada disposición afectiva que, en tanto afecta, demanda una respuesta. Las disposiciones afectivas en tanto afectantes toman al *yo* colocándole en el encuentro con él mismo a partir de lo que le está afectando. Sin embargo, hay un modo de afectación que permanece más allá de la impresión inmediata y contingente.

La pasión es un modo en el que la disposición afectiva permanece a pesar de la fugacidad de la impresión. Al decir permanece, me refiero a la constancia/al quedar, pues la primera tiene el carácter de apertura a que algo-otro me afecte, en cambio, la segunda es en tanto permanece más allá de la apertura y, por ello, puedo moverme desde ella para poder *hacer mundo* por medio de la libertad. Al pensar la pasión hemos de pensar todo aquello que, en la disposición afectiva, padecemos. Por padecer, no ha de equipararse al dolor, sino al experimentar mismo y el modo en que estamos afectados. Una afección no puede ser una mera disposición afectiva, tampoco un mero sentimentalismo, ni demanda una respuesta puntual; aunque estos tres estén presentes. Una pasión permanece porque la afección vincula a lo que nos ha afectado, de modo que quedamos, por así decirlo, poseídos por eso otro. Este vínculo generado por la pasión tiene la fuerza de conmocionar la existencia, de modo que, nos orientamos a eso otro para envolver nuestra vida, actividades y planes de futuro. En esta ocasión, por ser tema de este ensayo, me centraré en el amor. El amor es una pasión pues permanece más allá de la mera afectación y, por otro lado, porque posibilita que el encuentro se haga desde dos existentes, es decir, desde el mí mismo y desde el otro como quien se me impone. El amor “es un bien autónomo, que tiene

⁴² Según Heidegger, la disposición afectiva es el estado anímico del *Dasein* que lo coloca en su *ahí* y que le da aperturidad en su estar-en-el-mundo. Partiendo de lo anterior, yo entenderé disposición afectiva sobre todo en el ámbito de la propia apertura, es decir, estoy ‘dispuesto/abierto’ a que algo me afecte. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, parágrafo 29, pp. 158-164.

un propio e incondicionado valor para la existencia”⁴³, y, como tal, “es un poder activo en el hombre”.⁴⁴

El amor se entiende a partir de una teoría del ser humano. Por ello fue la elaboración antropológica y existencial de los apartados anteriores. Recapitulando, un existente es quien vive consciente de sí mismo que aun siendo indefinido, incierto y abierto cuenta únicamente con tres certezas: el ser-sido, el ser-siendo y el poder-ser frente a la finitud. Por otro lado, una vida inauténtica, la del individuo, es existir de manera aislada, sin posibilidad de concretar el más auténtico poder-ser y sin que su ser-en-el-mundo trascienda a *hacer mundo*. Toda existencia, sea auténtica o no, demanda respuesta, pues siempre hay una alteridad que se me está imponiendo. El modo de responder a la existencia inauténtica es por la concesión de la responsabilidad, la consciencia y la relación a esa alteridad. En este sentido, la objetivación en la exterioridad nos lleva a vivir en estados orgiásticos, es decir, a estados de intensidades límites y, luego, ya ampliamente desarrollado, otro modo de responder a la conformación con el *uno*.

Estos apuntes buscan contrastar cómo el amor es una respuesta para la existencia humana en autenticidad. Kierkegaard en *El concepto de la angustia* nos anunciaba que la solución de la angustia por medio de la determinación del espíritu es esta pasión. ¿Por qué ella? En primer lugar, por el tema de la libertad, pues amar exige recíprocamente a un otro libre. En segundo lugar, el amante está en continua donación dando de sí la expresión de su más auténtica vitalidad. Sin embargo, siendo que la libertad posibilita el fundamento, ella, por sí sola, no puede ser la respuesta a la existencia humana. Entramos, en tercer lugar, al acto de amar se constituye en medio para acceder a dicha respuesta.

La donación anunciada en el segundo punto es sólo en tanto salida de la personalidad hacia aquel bien amado. En este salir, el existente que ama está expuesto a la presencia de otro que le interpela. La persona que ama tiene su ser vuelto hacia otro, de modo tal que está renunciando a ser el regente de la validez de su verdad. Antes bien, en el amor, la verdad es interpelada, de

⁴³ Vladimir Soloviev, *El significado del amor*, Monte Carmelo, Burgos, 2009, p. 45.

⁴⁴ Erich Fromm, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*, Paidós, Buenos Aires, 1973, p. 33.

modo que, en la relación, busca encontrar el lugar de su ser verdadero. El acto de amar, en tanto salida de sí mismo y exposición a la presencia de otro y exposición de mi verdad, conlleva a preguntar: ¿quién es él? Cuya respuesta es, ¿quién soy yo?

3.2.Pseudoamores: ¿qué no es amor?⁴⁵

El amor es un problema. En este momento, no me refiero a él como problema de reflexión, pues precisamente estoy intentando problematizarlo. En este primer enunciado quiero acercarme a lo que no es el amor, antes de seguir brindando argumentos de lo que creo que es esta pasión. ¿Por qué he detenido la reflexión para dar estos argumentos? Porque al haber discurrido sobre el amor como respuesta a la pregunta existencial del quién soy yo, tengo una primera base para poder decir lo que no es. Otra razón del porque detenerme en este punto es por el riesgo que reviste hablar del amor en nuestra época. Es decir, sin ánimos de banalizar y, mucho menos, equiparar mi discurso al de Heidegger, con el amor pareciera suceder lo que este autor advertía sobre el ser⁴⁶. Me refiero a que todos creen conocer el amor porque hablan de él, porque tienen una experiencia de él, más no logran ahondar en esta pasión y pronto se olvidan de lo que significa el amor y el acto de amar.

El olvido se manifiesta, por ejemplo, en no ser conscientes de nuestra inherente capacidad de ser afectados. Esto se traduce en una pretensión de dejar a un lado la condición de estar dispuestos afectivamente. No reparo o no presto atención a lo que me está pasando. No direcciono mi existencia al modo en que me conmocionan posibles afecciones y, con ello, puedo estar cerrando la disposición afectiva que me constituye, es decir, simular cerrar la apertura de que algo-otro se me imponga y me interpele. Sobre el amor, en específico, cierro la posibilidad de dejarme cuestionar, afectar, confrontar por esta pasión.

⁴⁵ Este apartado es una síntesis realizada a partir de la cita: Erich Fromm, “El amor y su desintegración en la sociedad occidental contemporánea” en *El arte de amar*, pp. 101-126.

⁴⁶ Heidegger en la introducción a *Ser y Tiempo* da razón del porqué su pregunta por el ser. Considera que ésta es una pregunta que ha caído en el olvido y, además, el ‘ser’ es un término usado y entendido por todos, lo que ha llevado inevitablemente a prejuicios sobre él. Cfr. Martin Heidegger, *Ser y Tiempo*, parágrafo 1, pp. 25-28.

Sin embargo, no es mi intención equiparar el término ‘olvidar’ únicamente en el sentido de dejar de recordar o dejar de saber cómo se ama, sino que es un olvido en tanto transmutación de lo que creemos es amar. Sin hacer mayor reparo sobre la cuestión, recuérdese que estamos inmersos en una sociedad capitalista en la cual el mercado es el regulador de todo, incluyendo relaciones y emociones. En nuestras sociedades actuales, la persona se vive a sí misma en la aparente libertad, traducida en una independencia que no es más que la objetivación y exterioridad del sí mismo. Por otro lado, el individuo se constituye únicamente en un *yo egoico* que coopera con otros para salvaguardar única y exclusivamente su propio fin. Por último, el individuo en nuestra sociedad se torna, aparentemente, en un consumidor homogéneo⁴⁷, vale decir, a los mismos deseos, mismas respuestas.

A las tres puntualizaciones anteriores corresponden tres ideas sobre el amor. La primera, nos encontramos en un mundo en el que suponemos que amar es entrar en ‘relación’ con un objeto. En este sentido, se puede amar cualquier cosa: objetos, animales, ideales o personas objetivadas. La segunda es aquella que permite entrar en relaciones de intercambios favorables, donde al menor descuido o a la menor pérdida, el amor pierde su valía autónoma. La tercera es la confusión entre “enamorarse” y permanecer en el amor. Una sociedad acostumbrada a respuestas orgiásticas traslapa esta sensación al amor, es decir, pretenden que amar sea cual chispa siempre intensa del atractivo físico y emocional con ese otro que aman. Sin embargo, permanecer en el amor va más allá del primer contacto del enamoramiento.

Así mismo, sumergidos en la homogeneidad o bien, como venía argumentando, en el *uno* tenemos que la vida inauténtica del individuo lo convierte en un autómatas. Una consecuencia de esto es la falta del desarrollo de una personalidad, del existente como tal, y con ello, no hay una posible relación de amor en autenticidad, sino de pseudoamores. En ocasiones, veladas con las ideas enunciadas en los párrafos precedentes. Un pseudoamor es la vivencia de una relación impersonalizada y objetivada con carácter de validez, es decir, con la presunción de que es una relación en auténtico amor. Estas relaciones representan una desintegración del amor en su

⁴⁷ Esta reflexión puede deducirse de la ya citada descripción del *uno* en el apartado primero.

carácter más hondo y auténtico. Dicho, en otros términos, niega la posibilidad de entrar en el carácter personal, de interpelación y por ende de respuesta existencial que tiene esta pasión.

Al entrar en una relación pseudoamorosa, se puede relativizar la experiencia del encuentro a la mera satisfacción sexo-genital recíproca, a un asunto de procreación o a un banal refugio de la soledad. Todo ello puede ser un escape no consciente a la nada que nos constituye. Otro modo de escapar de la nada, pero de manera consciente puede ser un pseudoamor idolátrico. Me refiero a las relaciones de amor en la que el individuo enajena su propio poder-ser al otro, proyectando en el amado el más auténtico bien personal, pero que no estoy dispuesto a asumir. El otro tipo de pseudoamor consciente es el sentimentalista, es decir, vivir fuera del *hic et nunc* contingente y fáctico de una relación con otro individuo.

El pseudoamor es una vivencia inauténtica del amor. El amor auténtico es una comunicación interpersonal dialógica desde el centro de la existencia. Por centro de la existencia me refiero a ese más auténtico poder-ser del *yo personal* en ejecución. Por ello, una relación de amor auténtico, es decir, una relación fundamentada y con sentido exige que ambos se experimenten a sí mismos desde este centro y puedan disponerse afectivamente al otro desde su intimidad. Así, el amor verdadero pide una presencia real y auténtica en donación. No me refiero únicamente a la presencia física porque ineludiblemente el amor no depende únicamente de ésta, sino a la hondura de una relación existencial interpelante, donde se exprese en donación la propia vitalidad y que impulse la fuerza existencial del *tu* y *yo* en un *nosotros*.

3.3. Amor como arte: actividad, cuidado y preocupación

En este momento del argumento llevamos dos ideas: el amor es una respuesta existencial y, en tanto existencial, dice *quién es* el ente interrogador; y la posibilidad de caer en pseudoamores dado el carácter de obvio y cotidiano, es decir, de caer en relaciones impersonales revestidas de

validez. Ahora me dispongo a introducir una nueva idea, tomada del título de la ya citada obra de Fromm.⁴⁸

La ética es el arte de vivir.⁴⁹ Foucault, a propósito del *ethos* griego afirma que éste “era la manera de ser y la manera de comportarse. Era un modo de ser del sujeto y una manera de proceder que resultan visibles para los otros.”⁵⁰ De este modo, la ética es el modo en que somos, sabemos vivir y nos presentamos ante los demás. Me acerqué a esto por el tema de este momento, es decir, este arte que es amar está circunscrito en la vida-existencia individual y relacional, de modo que, imbrica lo que soy, el modo en que vivo y el modo en que me presento a los demás. El amor, en tanto arte, es un principio ético que entra en el dominio de uno: en ir aprendiendo a amar.

El amor en su carácter ético no es en primera instancia un principio teórico, sino una experiencia de la vida humana. En este sentido, amar demanda una práctica continua y dedicada para el desarrollo de la propia capacidad. Por ello, Fromm usa la analogía de arte. Es decir, aprendemos a amar en la medida en que vamos ejecutando, como el bailarín aprende a bailar cuando danza sobre el escenario. Al amar, entonces, nos iniciamos en la *praxis* que nos irá mostrando cómo hacerlo. Algunos elementos de toda práctica serían los siguientes: disciplina, es decir, elegir, expresar y comprometerse a amar; concentración en tanto poder *estar hic et nunc*; paciencia por el ámbito de haciendo de la existencia de los amantes y la preocupación por el dominio del arte en tanto el constante recrear de mi capacidad de amar a ese *tú* que estoy amando.

Si bien no es un principio teórico en sí mismo, se puede teorizar sobre el amor, que es el esfuerzo mío y de otros muchos que me han precedido. La experiencia del amor permite realizar una

⁴⁸ Este apartado (como los otros) es una construcción a partir de planteamientos teóricos de diversos autores y de la propia reflexión. Haré las citas correspondientes conforme avance en el argumento. Esto pretende despejar dudas que se generen a partir de lo recién escrito.

⁴⁹ Fernando Savater, *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 1993, p. 13.

⁵⁰ Michel Foucault, “La ética del cuidado de sí como práctica para la libertad”, pp. 398-399. La definición de espiritualidad como la de *ethos* las he tomado del mismo autor. Haciendo confluencias entre ambas podríamos apuntar cómo la espiritualidad posibilita el ir apropiando el *ethos* común y a la vez ir modificando el propio. Es interesante ver cuáles serían los límites, si es que lo hay, entre la ética y la espiritualidad o, si la imbricación es tal que se separan únicamente con fines analíticos.

reflexión sobre éste a partir del modo en que se manifiesta en la vida humana (no sabemos si otros entes vivos ‘aman’). Una teoría nunca concluida a cabalidad, pues el amor está siempre dando de sí, en una dinámica tal que desafía todo conocimiento previo. Así, me aproximaré a teorizar sobre el amor discuriendo en lo que otros ya han dicho y lo que yo mismo puedo decir a partir de los hechos y la realización del acto mismo de amar.

El primer punto para tomar en cuenta en una teoría sobre el amor es su dimensión universal. No se trata de hacer generalizaciones válidas a partir de los argumentos en torno al amor, sino de entender que esta pasión trasciende, en tanto capacidad, las modalidades y expresiones particulares del tiempo, espacio, historia y cultura. Es decir, todo ser humano es capaz de amar, pero el modo en que lo concreta es particular. El segundo punto está dirigido a considerar los diferentes tipos de relación en la que puede darse la experiencia de amor: papá/mamá e hijos, el amor a sí mismo, el amor de pareja o el amor en una amistad. Finalmente, es tener presente que, al ser una experiencia humana, implica al cuerpo como recinto histórico, encarnado, sentiente y sexuado. Por tanto, entiéndase que estoy escribiendo como un occidental, centrado en la experiencia de amor de pareja, misma que no excluye las otras relaciones de amor, y teniendo presente el amor como encarnado, es decir, amamos con el cuerpo.

Al considerar al amor como un bien autónomo en sí mismo y también como un poder activo en la persona estaba aproximándome a la carga existencial que tiene la experiencia de amar en nuestra vida. Un primer acercamiento fue mostrar al amor como una respuesta existencial. Ahora me centraré en el amor en tanto bien y, como tal, en su carácter pasivo y activo. El amor es un bien autónomo en tanto no depende sólo de mí, es decir, está fuera de mi dominio la experiencia misma de ser amado. La razón de ello es el dinamismo de esta experiencia, pues frente a la propia vida en el amor, siempre existe un deseo de ser amados y de volvernos capaces de amar.

Al amar nos sumergimos en la capacidad de dar. Damos nuestra propia existencia. Es decir, al amar auténticamente abrimos y ponemos a disposición nuestro ser con todo lo que ello implica. El otro, ese amado a quien estoy abriendo mi ser, se constituye a su vez en un dador. Recuérdese que el otro es también un *yo* que se está donando a sí mismo. En otras palabras, me estoy

donando y el amado se me está donando. Al amar a un *tú*, estoy iniciándolo en la experiencia del amor. Piénsese en la relación de amor entre los progenitores y la progeñie. Éstos últimos son iniciados en el amor porque son amados por sus padres. Nuestro primer acercamiento al amor está en la primera donación de otro, tanto a nivel biológico, porque alguien me dio la vida, como a nivel de lo afectante, alguien me amó primero. De este modo, previo a mi iniciativa de donarme en el amor, descubro que fui, estoy siendo y puedo ser amado por otro. Descubro, además, que mi respuesta a ese amor donado es en reciprocidad. Me refiero con ello a la búsqueda de ese otro particular que me está amando, ese agente concreto que engloba un atractivo para mi propia existencia. En conclusión, el amor es un bien autónomo porque antes de amar he sido amado. Ese *tu* es un *yo*. *Yo* soy un *tú*. Es decir, somos donación y destino de la capacidad de amar de otro. En el amor, las personas son agentes amantes y amados.

A este punto puedo aproximarme en cómo siendo un bien autónomo implica un carácter activo en la persona. Dije que, habiendo sido amado, respondo en reciprocidad a ese que me está amando. La respuesta recíproca invita a la búsqueda y, al encontrarle, entramos en otra arista del dinamismo de la experiencia del amor. Me refiero a la arista activa de éste. La primera concreción de este carácter activo ya fue enunciada: la búsqueda. Al encontrar al amante, es decir, al que me ama a mí, entonces me vuelvo yo en amante y ese otro en amado.

La segunda concreción, luego del encuentro, es el modo en que respondo a la continua realización del amor. La pregunta es cómo amo efectivamente a ese amado. La respuesta particular tiene sus concretos fácticos, pero están revestidas, en primera instancia por el cuidado del amado. Aquí el cuidado toma la forma de una “preocupación activa por la vida y el crecimiento de lo que amamos.”⁵¹ En este sentido, es el modo de posibilitación, dentro de lo que en mí está, de la vida del otro. Esto es una cuestión de continua *praxis* en el amor. Me ejercito con responsabilidad, vale decir, asumiendo y haciéndome cargo de la realidad del otro que se va conformando con mi propia realidad. El cuidado que pide responsabilidad también tiene la demanda de responder al amado de manera libre. Así, quedan excluidos la dominación, es decir, alienar al otro a mi modo de ser, y la posesividad: volver al otro un objeto de mi propiedad.

⁵¹ Erich Fromm, *El arte de amar*, p. 39.

El cuidado responsable es una actividad del amor que genera otras. Volviendo a la cuestión de la *praxis* téngase presente que ésta no se realiza en el vacío, sino que tiene su propia base e intencionalidad que permite dirigir el esfuerzo de la práctica al amado. Al ser una *praxis* desde el amor, entonces podríamos considerarla como un acto espiritual del hombre y, en tanto espiritual, es una respuesta, un modo de ser, a la concreción demandada por la contingencia de cada día. Me refiero con ello a dos cosas, la primera, es una práctica realizada en un espacio concreto del ser-humano enraizado históricamente. Por ello, una *praxis* en el amor no se desliga de su espacialidad, temporalidad y de los lenguajes que la van configurando y posibilitando. La segunda, siendo una pasión propia del ser humano, tampoco se desliga de otras disposiciones afectivas o pasiones que están afectando a la persona. Es decir, el amor no anula la disposición afectiva constituyente de la persona, ésta siempre se encuentra afectada, interpelada, llamada por otras emociones, actitudes y relaciones en las que se está desenvolviendo. Ambos elementos, tanto el carácter de enraizado de la *praxis* como el de la apertura a que efectivamente hay otros elementos que me están afectando, piden en la relación de amor el compromiso, recíproco y libre del *nosotros*.

Nosotros es la concreción del compromiso entre el amante y el amado y, a la vez, es el enlace para la comunidad en la que está inmersa la relación de amor. Un *nosotros* que es un *estar juntos*. En este sentido, el *estar* frente a las cosas, frente a los otros, se reconfigura, estoy en el mundo de modo acompañado. Por otro lado, es menester traer a colación el ser-en-relación enunciado en el primer apartado. Al *estar* junto con otro, estoy dedicando una existencia en exclusividad al amado que no ha prescindido de las relaciones con todo lo demás existente. Si puedo *ser-en-relación* es porque hay otros distintos a mí y, particularmente, este otro al que amo es diferente a mí. Me refiero, entonces, a que el modo por el cual puedo *estar* junto a otro es a partir del reconocimiento consciente de la individualidad única que ese diferente a mí tiene. El amado, como otro como *yo* individual, es, en este sentido, digno de cuidado responsable y respetuoso.

El amor en su carácter activo se desenvuelve como cuidado responsable y respetuoso del amado. Ellos tres generan un cuarto modo de actividad en el amor: el conocimiento. Al amar una

individualidad tan única como la mía, al procurar su crecimiento y al responder de manera directa a sus necesidades expresas o no, debo conocer a quién estoy amando. El conocimiento es, en este momento, el modo en que me pre-ocupo por el amado. Siempre, en esta *praxis* del amor, existe el riesgo de cosificar, objetualizar o exteriorizar la relación amorosa. El amor, al estar enraizado históricamente, también tiene el riesgo de caer en pseudoamor. Esta posibilidad estará siempre latente en la relación, por ello es la importancia del carácter activo del amor. Siguiendo la línea de esta actividad, pareciera ser plausible que la preocupación puede llevar a la unión con el amado. Es decir, al conocimiento total dado en el acto más auténtico de amar, que trasciende todo pensamiento, palabra y recrea aquel enraizamiento histórico en que se gestó.

En suma, el arte de amar tiene un ámbito práctico: el ejercicio diario del acto de amar en exclusividad a otro. Podría decir que es la construcción cotidiana y recreativa del *nosotros* que, siendo individuales cada uno, está en el mundo. A partir de la práctica cotidiana he realizado una especie de teorización del amor, es decir, puse palabra reflexionada a la práctica del modo de amar. En ello aparecían dos cuestiones propias, a saber, el carácter pasivo y el carácter activo de dicha práctica. El primero es que previo a mi iniciativa de amar, yo he sido amado. El segundo es cuando el amante concreta su modo de amar cuidando responsable y respetuosamente al otro y, por ello, intentando conocerle para que su preocupación sea, cada vez más, una unión trascendental con el amado.

3.4. Amor a los demás es amor a sí mismo

El amor reconfigura el *estar* de la persona, pues la actitud y la orientación de la vida se recrea. En esta afirmación va implicado el *nosotros* que aparecía anteriormente. En otras palabras, se ve reconfigurada la relación con la totalidad del mundo, pues ya no es un mero *estar-con* sino un *estar-juntos* en unión exclusiva. *Estoy acompañado en el mundo* sería la nueva relación conmigo mismo y con las demás cosas. La donación mutua en exclusividad, pero incluyente de la relación en amor conlleva que, en el acto de amar a plenitud a uno, estoy expandiendo mi horizonte en amar a todas las personas, al mundo y a la vida. En palabras de Erich Fromm, “si

puedo decirle a alguien ‘te amo’ debo poder decir ‘amo a todos en ti, a través de ti amo al mundo, en ti me amo *también a mí mismo*.’⁵²

La tradición cristiana asevera que el amor al prójimo pasa por el amor a sí mismo. También, en la sabiduría popular se expresa que la condición para dar es tener.⁵³ Por ello, es importante ver cómo el amor a los demás es amor a sí mismo. Aquí podemos volver al carácter pasivo del amor, pues si he sido amado por otro primero, esto significa que soy una persona digna de ser amada. Por otro lado, el carácter activo nos muestra el cómo podemos invertir nuestra existencia en la posibilidad del amor exclusivo a un amado. Siendo que la exclusividad es incluyente, entonces también me incluye a mí.

Amarse a sí mismo es una confluencia pasiva del carácter activo de otro en mi propio ser. En otras palabras, es dejarse amar con lo que ello implica, a saber, dejarse cuidar responsable, respetuosa y brindando la oportunidad de conocimiento mío a ese otro que me está amando. Además, es volver la mirada sobre el sí mismo en aquel carácter activo del amor. Me refiero con ello a ser capaz de ver en sí mismo la afirmación de la vitalidad propia de mi existir. Esta afirmación que puede desembocar en felicidad, desarrollo de la personalidad y la libertad es la realización y concentración del poder-ser que he proyectado para mi existencia.

En este sentido, al afirmarme a mí mismo en la posibilidad del poder-ser, entonces tenemos que la angustia sigue siendo una posibilidad de la persona. El amor en su doble condición del sí mismo y a los demás, pasivo y activo, no elimina la angustia que puede experimentar la persona en el devenir de su poder-ser más auténtico. No la elimina precisamente porque el amante está posibilitando, realizando, concretando su poder-ser para poder amar a otros y a sí mismo. Entonces, la angustia y el amor son dos condiciones de posibilidad para el encuentro consigo mismo. Ambas disposiciones afectivas confluyen en la capacidad de revelar e impulsar al conocimiento del *yo siendo*, que en la medida que se va *haciendo* se constituye en un ser sido.

⁵² Erich Fromm, *El arte de amar*, p. 60. El subrayado es mío.

⁵³ Para la tradición cristiana se puede confrontar la cita siguiente: Mateo 22, 39. Para la sabiduría popular es recurrir a la frase gnómica: *nadie da lo que no tiene*.

En este momento, conviene hacer algunas puntualizaciones de las respuestas que he venido dando durante este camino. El tránsito de la vida inauténtica a la vida auténtica ahí donde reside el sentido de la vida está mediado por el amor. Las razones dadas para ello, hasta el momento, son: el amor me responde *quién soy* al preguntarle al otro *quién es*, una relación de amor en especial la exclusiva es una donación pasiva y activa del *yo* que está amando, en tanto excluyente es incluyente, amo a todos por medio de este amor particular. Al amar a todos también me amo a mí mismo. Es decir, aquello que procuro a los demás, he de procurarlo para mí, precisamente para poder donarme en autenticidad. En esta procuración de lo mío en autenticidad encontraba la relación con la angustia. Si la angustia es vivida desde el amor, ella revela de manera distinta el *siendo* del *yo* que *está* angustiado. Ese algo que siempre se revela para construir la autenticidad es el sentido de la vida.

3.5.El amor como condición de posibilidad para el sentido de la vida

El sentido, como ya se definió, es la posibilidad de valor personal y única de mi *yo personal* en torno a la cual gira la vida humana. La vida de cada uno de nosotros por su condición de *haciendo* no está consumada sino hasta que se actualiza la posibilidad más real de cada uno: la muerte. Por ello, siempre, toda biografía, sólo puede ser leída cuando ésta ya está clausurada totalmente. Los lentes de lectura son, cual eje transversal, cuál fue el sentido de que fungió de motor para posibilitarse en su *haciendo*.

¿Por qué el amor es condición de posibilidad para el sentido de la vida? La vida está en constante afectación, sin embargo, no todas conmocionan la existencia. Una afección que conmociona la existencia es aquella en que el momento reclama una respuesta, por así decirlo, amplia, no puntual. Este tipo de experiencias ponen en juego la verdad completa. Por ello, en la respuesta que se da, no puede ser algo tan banal como la puntualidad, sino que la amplitud de la respuesta está dada por la libertad y el sentido que se le quiere dar a esa experiencia. “Dar sentido es vivir humanamente”⁵⁴, es decir, es vivir en un *yo auténtico* en construcción de su pleno poder-ser. De este modo, estamos involucrando en nuestro responder nuestro ser consciente, ser responsable

⁵⁴Vladimir Soloviev, *El significado del amor*, Monte Carmelo, Burgos, 2009, p. 11.

y ser-en-relación. El amor es una de esas experiencias pasionales que reclaman una respuesta integral de la persona porque en esta pasión hay una revelación personal y del amado que pone en juego lo verdadero, la libertad y el sentido mismo.

La vida individual de la persona está fundamentada en el *yo egoico*. Este sería el estado primigenio, por así decirlo, del *yo* del existente. Al postular el *yo egoico* alguien me podrá decir que es una cacofonía y, lingüísticamente, puedo conceder validez a esa crítica. Sin embargo, mi intención es distinguir entre un *yo* que en su inautenticidad se piensa sólo a sí mismo, es decir, *egoico*, porque tiene un exceso de sí mismo. Este *yo egoico*, en una autenticidad desde el amor, es un *yo*. Lo *egoico* desaparece porque “el significado del amor humano en general es la justificación y la salvación de la individualidad a través del sacrificio del egoísmo.”⁵⁵ Por el amor, reconocemos en los demás el valor absoluto que nosotros mismos tenemos.

El amor es una pasión. De este modo podemos decir de él que marca la “dirección del yo a aquello que atrae de un modo completamente individual a este yo.”⁵⁶ Es decir el acto de amar en tanto la concreción fáctica de una pasión direcciona y orienta la existencia del *yo*. El modo del *hacia* que se está dando es múltiple, pues el amor puede acontecer en diferentes concreciones. Lo importante en ellas es la singularización y el modo de devenir en existente mediada por la pasión. Diría que, al estar implicada la orientación y dirección de la existencia, el amor acompaña, resignifica y orienta, entonces, a la angustia misma. Este sería el primer argumento del amor como condición de posibilidad para el sentido de la vida.

El argumento anterior resulta superficial para poder entender la imbricación entre el amor, la angustia y el sentido de la vida. Tengamos presente tres puntos para ir profundizando: la respuesta existencial dada por el amor, la orientación que tiene esta pasión y el peso de ésta para la existencia. También he dicho que el amor es un acto que implica un movimiento específico del espíritu. La razón de ello está en la orientación dinámica de la pasión misma en la existencia del amante y su direccionalidad al amado. Es una orientación espontánea, expresiva e iniciadora.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 57.

⁵⁶ Patricio Mena Malet, “La atención viva y el amor como acto orientado” en Cecilia Avenatti de Palumbo y Alejandro Bertolini (eds.), *El amado en el amante*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2016, pp. 369-380, p. 371.

La dinámica orientadora a ese otro se da allí donde no-es, pues no se limita exclusivamente al 'es' actual. Antes bien, el amante despliega las posibilidades del amado al infinito, realizando el más alto valor y cualidad que sólo por medio del amor se puede vislumbrar.

Ese amado está apelando al sujeto amante. Esta apelación tiene dos derroteros, a saber, aquella respuesta existencial y el modo nuevo de estar en el mundo y los otros, es decir, el *estar acompañado*. El *yo* despierto pregunta por el otro misma que, como vimos, es una pregunta por mí. En este sentido es la vuelta del existente hacia sí mediante la exposición del otro. El amante queda comprometido frente a una exigencia: la tarea de su vocación. ¿A qué me refiero con vocación? A la llamada de cada uno de nosotros de concretar el poder-ser más pleno, auténtico e individual. Se exige en la respuesta del *yo* el cumplimiento de aquel bien querido en su más profunda y honda concreción.

El amado engloba el atractivo, la vida personal y la energía sexual-erótica con la que puedo amar. El amor se impone por medio del amado, es decir, el amor se está dando por sí mismo y en sí mismo en la respuesta del amado. Esta donación abre un nuevo contexto porque el *estar acompañado* en el *mundo* lleva al existente a atender de otra forma, ver de otra forma y encontrar el modo singular de hacer ética en la vida cotidiana. La transformación del existente es de tan gran magnitud que compromete la existencia entera: orientación y compromiso vocacional. Esta transformación sale de nuestro ámbito porque no pertenece a lo dado, tampoco a algo que yo pueda, por mis medios, controlar, sino que está dándose y haciéndose, interpelando y demandando una respuesta.

Nuestra existencia conmocionada no puede, por sí sola, lidiar con el entramado detonado por lo donado en la afección. Al experimentarse la persona rebasada se inaugura una crisis de sentido cuya concreción es la angustia. Es decir, todo cuanto había creído de sí misma, su verdad, sus valores, su mundo queda en el entredicho de la nada. Por ello, es que este momento que reclama una respuesta debe ir más allá de la puntualidad de la contingencia. El *yo*, por entero, entra en ese ámbito recreativo de la propia existencia. El *tú*, el amado, que le ha interpelado, acompaña este proceso de respuesta. Superada la crisis de sentido, es decir, al resolverse en la angustia

desde la situación existencial de *estar acompañado*, viene un segundo momento: la novedad. Sobre esta no puedo decir mayor cosa, pues es la explicitación del *estar* que ya he descrito.

“El existir humanamente consiste en ser-responsable en vista de la finitud.”⁵⁷ Haciendo la traducción al argumento que llevamos, la cita anterior se concreta, según mi parecer, en la respuesta con la que conferimos sentido a la afección que nos rebasa en vista a nuestra persona. Por ello, el sentido tiene una fuerza existencial para la persona, pues imbrica el ser-sido, ser-consciente y el ser-responsable, todo ello para ser-libre decidiéndose a sí y por sí mismo el siguiente. Dado que tenemos nuestro tercer constituyente, a saber, el ser-en-relación, el sentido no puede prescindir de éste para poder, efectivamente, servir de valor incondicional para la vida de la persona.

El amor es condición de posibilidad para la concreción del sentido de la vida porque es la pasión que, orientando, resignificando y recreando, conmociona la existencia entera. La persona, por medio del amor, se adentra de un modo distinto a su propio ámbito espiritual en el que trastoca su ser consciente, responsable y en-relación. La relación de dos existentes, de un *tú* y un *yo*, en un *nosotros*, es el amor que, con todo lo ya dicho, “es la vivencia de otro ser humano, en todo lo que su vida tiene de peculiar y singular.”⁵⁸

La concepción del otro es reconocer su unicidad, es decir, su ser así y no de otro modo. Teniendo presente que, en el amor, se imbrica en cada uno la doble condición: amante/amado. Entiéndase, pues, que yo soy amado para mi amante. El reconocimiento de la propia unicidad y de la del amado dilata los confines del *mundo*, el horizonte de éste se ve ampliado por la posibilidad de valor anticipada por el amor. A raíz de esto, el amor es la fuente de valores vivenciales. Entonces, de él emanará el motor del porqué hago lo que hago y, luego, cómo afronto los imprevistos y qué es lo que yo puedo hacer.

⁵⁷ Viktor Frankl, *Psicoanálisis y existencialismo...*, p. 117

⁵⁸ *Ibidem*, p. 197.

Finalmente, en el amor se vivencia al *yo* personal y al del amado a perpetuidad. Si bien amamos a otro como yo, es decir, un ser-para-la-muerte, nos resistimos a la disolución de aquel a quien amamos. El amante busca cómo conservar para sí y para los demás la individualidad del amado. En este sentido justifica el valor absoluto del amado intentando librar lo irrevocable de la finitud y llenando la existencia de contenido absoluto por el otro. Pues, “sólo la razón iluminada por el amor puede ver la verdad y la belleza del otro”⁵⁹ logra realizar tal empresa en la vida del amado. Y en la mía también.

⁵⁹ Vladimir Soloviev, *El significado del amor*, p. 22.

Algunas reflexiones sintéticas e imaginativas para cerrar, ¿o abrir?

La urdimbre es un entramado de hilos colocados de tal modo que unifican la diversidad en la misma pieza. Éstos pueden ser variopintos. Sin embargo, aún con ello un buen observador podrá descubrir una especie de patrón en el tejido que ha elaborado el artesano. Esta imagen es sencillamente hermosa porque, a mi parecer, remite a la existencia de cada uno. Nuestra vida es cual urdimbre y cada uno de nosotros es el artesano de esa pieza. La vida sólo puede ser contemplada entonces hasta que la pieza ha terminado. Esto fue lo que argumenté al propósito del sentido de la vida. Éste es la trama que devela el ‘patrón’ de los hilos, colores, formas y texturas de nuestra vida.

¿Por qué esta diversidad? Por dos motivos: el mundo y la persona misma. El *mundo* es una confluencia de lo ‘dado’ y de lo ‘*haciendo*’ y, al decir esto, claro que estoy involucrando a la persona misma. Ella es la que está en el mundo y a la vez hace *mundo*. Estamos entonces ante una confluencia de dos entes en dos distintos y, a la vez, mismos ámbitos, a saber, el de lo ‘dado’ y el del ‘*haciendo*’. Lo ‘dado’ en el *mundo* es lo inauténtico; en la persona es la dimensión biopsicosocial. El ‘*haciendo*’ en el primero es la autenticidad y en la segunda son sus tres constituyentes: consciencia, responsabilidad y relación. Si bien existe una confluencia entre estas dos entidades, la persona tiene un ámbito que no está en el *mundo*: el espiritual.

El modo de ser personal y aquello que hago para alcanzarlo son facultades del espíritu. Es por nuestra espiritualidad que respondemos y decidimos aquello que queremos-podemos ser. Aquí el querer y el poder se besan. Somos una posibilidad y, como tal, estamos inmersos en distintas posibilidades en la que se conjugan los tres ámbitos escritos anteriormente. Por toda esta amalgama de derroteros es que queremos y podemos ser. Sin embargo, por mucho que el tejedor tome hilos para su urdimbre, todo esto es una nada, una nada que puede ser. Una nada que -siendo- está en el mundo. La persona, siendo nada, quiere ser y sabe que puede serlo. Por la angustia se revela, de un modo, el sentido de la vida, es decir, el valor único y absoluto que cada uno de nosotros tiene.

Entonces la persona pasa del no-ser al ser por medio del poder-ser más auténtico: sentido de la vida. ¿En qué momento se va constituyendo lo enunciado? En la medida en que la persona, conmocionada existencialmente, es decir, angustiada, hace la apuesta de fe y, dando un salto se personaliza. La personalización es la intimidad del '*estar*'. De modo que, el '*estar*' en cada resolución de la angustia se ve trastocado. Es decir, cada vez que la persona se resuelve en su angustia y, con ello *hace mundo*, da unidad a su existencia, se responde así mismo quién es el que está y cómo quiere ser el que ahora está. Ello es ir concretando en la contingencia y la facticidad el sentido de la vida.

En el fondo, ¿qué significa *hacer mundo*? En suma, es hacernos cargo de nuestra existencia. *Hacer mundo* es ser responsable. Luego, discutimos cómo había una relación intrínseca entre la libertad y la verdad y, aunque ellas por sí mismas permiten realizar las elecciones, ellas no son el motor de éstas. Todo es una nada porque pertenecen al individuo y, como ya vimos, una nada no puede por sí sola crear algo. Fue cuando discurrí sobre la cuestión del fundamento.

Toda edificación, por pequeña que sea, cuenta con una base que sirve para construir todo lo que sigue. No es distinto con la existencia. La vida cuenta con un algo que sirve de base, que la posiciona, que posibilita todo lo que se pueda construir en ella. Pero ¿de dónde nos viene el fundamento? Dado que el individuo, por sí mismo, es una nada, sólo cuenta con lo '*dado*' y, esto, viene del estar-con-otros. Es decir, al estar-con-otros, la persona se descubre a sí misma como donación, pues su nada, si algo puede ser, por ejemplo, un ser vivo, es porque otros le donaron la vida misma. Incluso las posibilidades que elijo son dadas. Recuérdese que todo poder-ser siempre parte del yecto que le constituye.

Ahora bien, por lo anterior, que aún el más auténtico poder-ser parte de las posibilidades dadas, es decir, de la donación de otros; entonces el amor se va dibujando como una condición de posibilidad para la consecución del poder-ser. En primera instancia, por su carácter pasivo he discurrido en explicar por qué está en el ámbito de lo '*dado*' y, por ello, también existe el pseudoamor. En segunda, el amor imbrica los dos ámbitos y los tres constituyentes de la persona. Entonces, por el amor entramos efectivamente en relación unos con otros, es parte de nuestro ser-sido y permite ir construyendo nuestra verdad y, con ella, ejerciendo nuestra libertad.

¿Qué es lo que hace, más allá de la donación, que el amor sea fundamento? Si bien imbrica los constituyentes a cada uno de ellos afecta de manera distinta. Recuérdese que el amor es una pasión y, como tal, entra en la persona desde su propia apertura en disposición afectiva. Su modo de imponer es un dándose y haciéndose en su doble carácter de activo/pasivo. Ello rebasa el 'es' del individuo porque frente a ese otro que me está amando y, en el deseo de saber quién es, me estoy preguntando quién soy yo. Es una pregunta existencial.

La pregunta existencial tiene la prerrogativa de inaugurar una crisis de sentido y, con ella, una angustia profunda. Su resolución se da, por paradójico que suene, desde el mismo fundamento. La razón de ello es que el fundamento concede el suelo firme de contemplación de lo finito y de lo infinito. Es decir, al resolernos desde el amor estamos tomando el infinito en la palma de nuestras manos, en nuestra propia finitud, para empuñarnos con libertad y verdad en el salto de fe. La existencia entera queda resignificada en el amor, de modo que, la novedad se muestra como una recreación constante, la consciencia queda interpelada a ver con nuevos ojos y, la relación con los demás no es desde el *yo soy*, sino desde el *yo soy con* y, ahora en mi existencia me muevo desde el *nosotros*.

Imagínese el baile de pareja. Ello es la imagen perfecta de la armonía del *nosotros*. *Estoy acompañado de* este individuo cuyo amor me ha resignificado. Podrá haber otras personas, otras disposiciones afectivas o cualquier cosa, pero el amor, cuando es auténtico, totaliza la existencia de la persona al descubrir la valía absoluta del amado y, con ello, la mía, como amante. El amor lleva a plenitud el más profundo, auténtico y querido poder-ser, volviéndolo un poder-ser-con-el-amado.

Epílogo

Creo haber respondido cómo se transita de lo inauténtico a lo auténtico por medio del sentido de vida revelado y sostenido por el amor. No quisiera abandonar una última idea para darle un cierre, más integral, si se quiere de lo que hasta aquí he abordado. He dado múltiples definiciones del amor, todas ellas para ir hilando el argumento. Quisiera advertir que lo que viene son unas puntualizaciones rapidísimas para poder presentar que el amor es el sentido de vida hecho concreción por la apuesta de fe como mera enunciación de dónde se puede abonar a lo ya dicho y, a su vez, desde dónde se puede seguir ampliando la indagación aquí presentada.

Dije que el amor es una elección recíproca e impuesta de dos existentes. Esta pasión trastoca la disposición atencional del amante. Por un lado, el amante se vuelve hacia sí mismo. Por el otro, se vuelve al amado en una condición de apertura y disponibilidad para las interpelaciones de ese otro. Otro que en su *tú* es un *yo*. El amado está en su libertad e indeterminación y éste se revela mostrando su propio valor absoluto de golpe y conmocionando la existencia del amante. Esta experiencia que rebasa es porque, entre lo ya dicho, “el amado llama al amante a la concreción de un deber-ser vivido que se mantiene, sin embargo, en una indeterminación fundamental y que sólo se esclarece en las respuestas ofrecidas.”⁶⁰

El amado (*tú*) está afectando al amante, otorgando un peso en la solicitud de una respuesta que, dada la indeterminación, está abierta a la improvisación. El amante queda expuesto al poder-ser-acompañado, es decir, a la no renuncia de su propia unicidad, pero sí a la apertura de lo único y diferente del amado en su vida. Entonces, podríamos decir que el amor es una experiencia conmocionante, inmersa en la constante y siempre nueva apelación y en la respuesta, que implica a los existentes haciendo suya su propia elección y la de poder-ser-acompañado en vista de lo auténticamente querido por medio de los proyectos y las posibilidades para ser realizadas.

⁶⁰ Patricio Mena Malet, “La atención viva y el amor como acto orientado”, p. 379.

Todo lo anterior está en el ámbito espiritual, pues al reconocer el valor absoluto personal y del otro, estar abierto a la apelación y ofrecer respuesta a la llamada del poder-ser-acompañado la persona está accediendo a nuevos modos de ser y modificándose a sí misma en este nuevo modo revelado y aceptado. Lo cual implica, a mi modo de ver, tener fe en el *tú* que se me está revelando. Piénsese por fe como el acto de “depositar la confianza en aquel de quien supongo su humanidad como supone uno la propia, sabiendo que las cosas no serán perfectas, sino fluctuantes: opto y confío sin requerir pruebas del tipo que sean.”⁶¹ Por ello, “ser amados y amar, requiere coraje, la valentía de atribuir a ciertos valores fundamental importancia-y de dar el salto- y aportar todo a esos valores.”⁶² Es decir, amar es fiarse del otro y de uno mismo sabiendo que ambos son vulnerables (porque se están haciendo y están siendo afectados) y limitados (finito), pero aun así capaz de darse por aquel que ama.

El amor requiere la fe. La fe, al fiarse, corre el riesgo de no ser correspondida. Por tanto, está dispuesta al dolor y a la desilusión; además, por estar frente al otro limitado y vulnerable se compromete sin garantías en la entrega del amor con esperanza. Aquí, en la actividad, es decir, en la preocupación activa, en la intensidad de la donación de la propia vitalidad aparece la esperanza. El amor requiere del fiarse con esperanza, vale decir, creyendo esa anticipación de posibilidad de valor que el otro revela en su unicidad. Vivimos en espera-esperanzada, en la disposición y la apertura que, al amar, respondemos con fe al amado. Responder es, en este punto, el salto de fe del *estar-acompañado* en el amor.

⁶¹ Diego Esteban Vargas Quesada, *La amistad como relación de fe*, No publicado, San Salvador, 2020, p. 1.

⁶² Erich Fromm, *El arte de amar*, p. 148.

Fuentes documentales

- ✓ Colomer, Eusebi, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III*, Herder, Barcelona, 1990.
- ✓ Darío, Rubén, *Antología poética*, Buenos Aires, Losada, 1966.
- ✓ Foucault, Michel, “La ética del cuidado de sí como práctica para la libertad” en *Estética, ética y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1999, pp. 393-416.
- ✓ Frankl, Viktor,
 - *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona, 2001.
 - *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, Fondo de Cultura Económica, México, 2015.
- ✓ Fromm, Erich, *El arte de amar. Una investigación sobre la naturaleza del amor*, Paidós, Buenos Aires, 1973.
- ✓ Heidegger, Martin,
 - *Ontología: Hermenéutica de la facticidad*, Alianza, Madrid, 1999.
 - *Ser y Tiempo*, Trotta, Madrid, 2003.
- ✓ Housset, Emmanuel, “La persona como creatura” en *Teología y Vida*, Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Vol. LI, 2010, pp. 161-178.
- ✓ Jeannon, Werner, “Los horizontes del amor” en *Teología del Amor*, Salterae, Santander, 2013, pp. 19-46.
- ✓ Kierkegaard, Søren, *El concepto de la angustia*, Espasa, Madrid, 1982.
- ✓ Laín Entralgo, Pedro, *La intimidad en el hombre*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2012, <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-intimidad-del-hombre/html/>, Consultado el 20/IV/2017.
- ✓ López Cambroner, Marcelo,
 - *Nicolái A. Berdiáev*, Fundación Emmanuel Mournier-SOLITEC-IMDOSOC, Madrid, 2001, pp. 55-95.

- “Nicolái A. Berdiáev: La libertad creativa” en *Personalismo existencial. Berdiáev, Guardini, Marcel*, Fundación Emmanuel Mournier-SOLITEC-IMDOSOC, Madrid, 2006, pp. 11-64.
- ✓ Machado, Antonio, *Extracto de Proverbios y Cantares (XXIX)*, Poemas del alma, <https://www.poemas-del-alma.com/antonio-machado-caminante-no-hay-camino.htm>, Consultado el 19/XI/2017.
- ✓ Mena Malet, Patricio, “La atención viva y el amor como acto orientado” en Cecilia Avenatti de Palumbo y Alejandro Bertolini (eds.), *El amado en el amante*, Ágape Libros, Buenos Aires, 2016, pp. 369-380.
- ✓ Rojas, Fernanda, “La angustia: un camino del hombre hacia lo divino” en *Ideas y valores*, Grupo de Estudios en Filosofía de la Religión y Mística, Bogotá, 65, n. 2, 2016, pp. 137-154.
- ✓ Savater, Fernando, *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 1993.
- ✓ Soloviev, Vladimir, *El significado del amor*, Monte Carmelo, Burgos, 2009.
- ✓ Vargas Quesada, Diego Esteban, *La amistad como relación de fe*, No publicado, San Salvador, 2020.