



201  
2

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**LA NÁUSEA EN JEAN-PAUL SARTRE**

**T E S I S**

**QUE PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO DE**

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A**

**MARIANA BALZARETTI MARTÍNEZ**

**TESIS CON**  
**FALLA DE ORIGEN**

1989

SECRETARIA DE  
ESTUDIOS ESCOLARES

**MÉXICO, D. F.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## ÍNDICE

	Página
INTRODUCCIÓN	1
I. PANORAMA GENERAL DE LA ONTOLOGIA SARTREANA	6
II. EL CUERPO	36
A) La primera dimensión ontológica del cuerpo: el cuerpo como ser-para-sí: la facticidad	36
B) La segunda dimensión ontológica del cuerpo: el cuerpo-para-otro	52
C) La tercera dimensión ontológica del cuerpo	63
III. LA NAÚSEA	68
CONCLUSIONES	100
HEMEROBIBLIOGRAFÍA	109

## INTRODUCCIÓN

El presente trabajo surgió de la creencia de que Jean-Paul Sartre es uno de los filósofos y de los escritores más grandiosos del siglo XX, así como de la convicción de que este hombre, de inteligencia extraordinaria y de gran integridad (mantuvo a lo largo de toda su vida coherencia entre su teoría y su práctica, entre su decir y su hacer), no solamente tiene mucho que decirnos sino que también tiene mucho que enseñarnos, y no únicamente a los filósofos y a los escritores, sino al hombre en general.

Jean-Paul Sartre, dentro de su actividad (la filosofía y la literatura) mantuvo toda su vida un profundo interés por la cuestión del hombre, el cual se hizo presente en la gran diversidad de su producción: obras filosóficas, novelas, obras teatrales, ensayos, cuentos, guiones cinematográficos, etcétera.

Sartre, a través de la variedad de su obra busca dirigirse a sus congéneres para expresarles su interés por el mundo y por el hombre mismo; tiene la intención de que el lector descubra cosas en las que no había pensado; busca comunicar su filosofía, las verdades que ha alcanzado, y no de una manera dogmática y absoluta sino siempre con la clara

conciencia de que el escritor no hace más que expresar su visión particular del mundo y del hombre. Esto se hace evidente en el desarrollo intelectual de Sartre, quien adoptó siempre una actitud abierta y crítica.

Este trabajo es en cierto sentido un reconocimiento a Sartre, a su obra, a su ímpetu y a su interés por desentrañar esa realidad tan compleja y tan maravillosa que es el hombre.

Jean-Paul Sartre es no sólo uno de los filósofos con mayor producción sino uno de los que han desatado mayor polémica; por esto no resulta extraño que existan infinidad de estudios sobre su obra. Ahora bien, la riqueza de las tesis sartreanas es tal que posibilita la constante investigación y crítica sin que por ello se llegue a agotarla en su totalidad.

En este sentido, este trabajo puede entenderse como un análisis de la obra sartreana, cuyo posible mérito radica en abordar un tema poco investigado en la filosofía de Sartre: la Náusea. Concretamente, se pretende en él llevar a cabo un análisis filosófico de la Náusea con la intención de demostrar que es una de las nociones fundamentales de la filosofía existencialista de Sartre.

Para lograr esto se dividió el trabajo en tres capítulos. Antes de abordar la justificación de cada capítulo, es preciso señalar que ante todo se trata de hacer una exposición de las tesis sartreanas, surgida de una interpretación personal de la lectura de Sartre y apoyada en cierta medida en algunos estudios sobre este autor. Con esto quiere decirse que el trabajo se limita a hacer una exposición de la filosofía sartreana sin pretender llegar a una valoración crítica de la misma.

En el primer capítulo se hace una exposición general de la ontología existencialista de Sartre, con el propósito de presentar y caracterizar brevemente los conceptos que sirven de base al sistema filosófico de Sartre en su etapa existencialista y que son el marco general para ubicar al hombre como conciencia, como cuerpo y como el ser que experimenta la Náusea. Este capítulo se basa principalmente en el libro El ser y la nada. Cabe aclarar que el objetivo de este capítulo es solamente exponer a grandes rasgos los planteamientos ontológicos sartreanos, sin llevar a cabo una valoración crítica de los mismos.

El segundo capítulo es también únicamente una exposición acerca de la concepción sartreana del cuerpo. Aquí algunos de los conceptos que fueron tocados en el capítulo an-

terior son retomados y se profundiza un poco más en ellos con la intención de caracterizar el cuerpo, el cual es uno de los conceptos clave para la comprensión de la Náusea, ya que Sartre caracteriza al hombre como una "conciencia encarnada", y éste al afrontar este hecho, se angustia y experimenta la Náusea. El texto que sirve de base para la elaboración de este capítulo es también El ser y la nada.

En este segundo capítulo tampoco se lleva a cabo una valoración crítica de los planteamientos de Sartre.

El tercero y último capítulo está dedicado al tema central de este trabajo: la Náusea. En él se justifica en primer lugar por qué se utilizó una obra literaria (La náusea) como el hilo conductor de la investigación; para ello la base es el texto ¿Qué es la literatura?. A continuación se lleva a cabo el análisis filosófico de la Náusea, para demostrar que efectivamente la Náusea es una noción filosófica. Los textos principales que apoyan este análisis son La náusea y El ser y la nada.

Como se puede observar, los dos primeros capítulos sirven como el antecedente y la base teórica necesarios para fundamentar el último capítulo, en el cual se presenta el análisis filosófico de la Náusea un tanto como resultado de

una interpretación -la de quien esto escribe- de algunos de los planteamientos sartreanos.

El apartado correspondiente a las conclusiones aborda los siguientes puntos: las tareas de la Ontología y de la Metafísica, con los alcances y límites respectivos en cada caso; y las aportaciones más significativas de Sartre en lo concerniente a la cuestión del hombre, entendido éste como el ser capaz de asumirse sin soslayar la Náusea.

Por último es preciso mencionar que si bien son solamente unas cuantas las obras que sirven de base a cada capítulo, fue la lectura casi total de la obra existencialista de Sartre lo que hizo posible la elaboración de este trabajo.

## I. PANORAMA GENERAL DE LA ONTOLOGÍA SARTREANA

El presente capítulo tiene como objetivo plantear de una manera general la visión ontológica de Sartre por lo que toca a lo que se ha llamado su período existencialista<sup>1</sup>; y, en este sentido, nos referiremos a la que es su obra filosófica principal en este período: El ser y la nada. El ser y la nada lleva como subtítulo: Ensayo de ontología fenomenológica. Este subtítulo deja traslucir el objetivo primordial de esta obra que es el presentar una teoría fenomenológica del ser, la cual consiste, a grandes rasgos, en describir las estructuras del fenómeno en el campo intencional de la conciencia.

Hablar de teoría fenomenológica nos remite inmediatamente a Edmund Husserl. En efecto, en El ser y la nada encontramos cierta influencia del pensamiento husserliano en el

- 
- (1) Pueden distinguirse en Sartre tres períodos en su planteamiento filosófico: el existencialista, el marxista y un último que pretende ser una superación de los dos anteriores y que no está claramente definido. La obra filosófica más importante del período existencialista es El ser y la nada, y la del período marxista es la Crítica de la razón dialéctica. Por lo que toca al último período, no se distingue una gran obra filosófica como en las dos anteriores; en realidad es un período en el que Sartre se interesa principalmente por la cuestión política.

planteamiento sartreano, aunque es evidente que Sartre discrepa en gran medida de las tesis husserlianas. Asimismo en contramos cierta influencia de Hegel y de Martin Heidegger, al igual que ciertos puntos de discrepancia.<sup>2</sup>

Es preciso señalar que no es el objetivo de este trabajo establecer comparaciones entre estos autores y Sartre, si no poner de manifiesto, como ya dijimos, que hay una presencia clara de algunas tesis o concepciones de estos tres filó sofos en Sartre, al igual que grandes diferencias; no nos de tendremos en ellas, sino en la medida en que sea necesario para el desarrollo de este trabajo.

En principio, estos cuatro filósofos (Husserl, Hegel, Heidegger y Sartre) tienen el mérito de haber propuesto una nueva visión de lo que debe ser la Filosofía y, en particular por lo que toca a Heidegger y a Sartre, de lo que debe ser la Ontología.<sup>3</sup>

- 
- (2) Sartre ha sido influenciado no sólo por estos tres filó sofos, pero nada más mencionamos a éstos porque son los que más peso tienen sobre su concepción filosófica.
- (3) A Husserl le preocupa delimitar lo que es el campo de la Filosofía y los problemas que le atañen, todo esto proponiendo un nuevo método: la descripción fenomenológica. Asimismo corresponde a Husserl haber establecido la "intencionalidad de la conciencia" (rebasando el psi cologismo de Brentano), lo cual representa una ruptura con la tradición epistemológica. Por lo que se refiere a Hegel, encontramos en él un nue

Al igual que Heidegger, Sartre busca fundar una Ontología sobre bases distintas a la Ontología tradicional —entendiendo a ésta desde Platón—. Esta tradición ha caído, según Heidegger, en "el olvido del ser"; por un lado, se ha considerado como superflua la pregunta que interroga por el senti-do del ser, ya que se considera que el término "ser" es de por sí comprensible; por otro lado, se ha tomado al ser como el concepto más universal y por lo mismo como indefinible.

Para Heidegger es preciso volver a formular la pregunta que interroga por el sentido del ser, y para ello hay que partir de un análisis fenomenológico del Dasein (ser-ahí o lo que es lo mismo, el hombre). Sartre coincide en este punto con Heidegger, solamente que para Sartre el hombre se identifica con el término de "ser-para-sí".

Por lo anterior, se deduce que la Ontología debe partir del análisis del ser del hombre.

vo planteamiento de los conceptos del ser y la nada, utilizando para ello el método dialéctico.

A Heidegger le interesa ante todo el problema del ser, el cual está estrechamente vinculado con el problema de la nada. Heidegger propone realizar un nuevo planteamiento acerca del sentido de estos conceptos (el ser y la nada) y para ello recurre al análisis del Dasein (el hombre).

A Sartre le preocupa principalmente el sentido del ser del "ser-para-sí" (el hombre).

Hay que precisar que aunque ambos filósofos pretenden llevar a cabo un análisis del ser del ser humano, a Heidegger lo que le interesa en última instancia es el sentido del Ser;<sup>4</sup> en cambio para Sartre es primordial el sentido del ser del hombre.

La preocupación de la Ontología es entonces el sentido del ser, y para Sartre éste se nos revela gracias a la experiencia de la Náusea: la náusea es el medio por el cual se nos evidencia el ser. Por el momento no insistiremos en esta experiencia, ya que dedicaremos un capítulo a su análisis. Lo que nos interesa es, antes de entrar en la concepción sartreana acerca del ser, poner de manifiesto que el ser humano capta al ser por medio de esta vivencia que es la Náusea.

Ahora bien, la cuestión que nos preocupa es la del ser; en éste Sartre distingue dos regiones: el "ser-para-sí" (la conciencia o el ser humano) y el "ser-en-sí" (el fenómeno o las cosas).<sup>5</sup> Estas dos regiones se relacionan sintéticamente y esto es posible gracias al ser-para-sí, como veremos más adelante.

---

(4) Ésta es una tarea que nunca llevó a cabo.

(5) Sartre identifica los términos en cuestión con los que se encuentran entre paréntesis; por ello, a lo largo de este trabajo emplearemos estos términos de la misma forma que Sartre.

La concepción sartreana acerca del ser-para-sí y del ser-en-sí es un intento por superar las soluciones que han dado el idealismo y el realismo respecto al problema del ser.

Sartre parte de lo que él considera que es un gran paso en la historia de la filosofía: la reducción del existente (el fenómeno) a la serie de apariciones que lo manifiestan. Esta tesis busca establecer un monismo del fenómeno, en el sentido de que el fenómeno es tal y como se aparece, como se muestra; es decir, no hay una realidad interna del fenómeno que esté oculta y que sea incognoscible. No hay por lo tanto un dualismo del ser y del aparecer. La apariencia no se opone al ser; es más, "el ser de un existente es [...] lo que parece".<sup>6</sup> El fenómeno por ello indica a sí mismo.<sup>7</sup>

Este planteamiento tiene como pretensión, como quedó señalado, terminar con la dualidad entre ser y aparecer; y de dicho planteamiento se deduce también la imposibilidad de la dualidad entre potencia y acto: "todo está en acto"<sup>8</sup>: al hablar de un fenómeno lo consideramos tal y como se nos mani

---

(6) Sartre, Jean-Paul, El ser y la nada, p. 16.

(7) Esto representa una crítica al planteamiento kantiano que establece la dualidad entre fenómeno y noúmeno, siendo este último incognoscible.

(8) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 16.

fiesta en este momento, y no como la posibilidad de manifestarse de otra manera.

Finalmente, esta concepción nos lleva igualmente a rechazar el dualismo de la apariencia y la esencia. La apariencia no es algo que oculte a la esencia; por el contrario, la apariencia revela la esencia, es la esencia.

Recordemos que el ser fenoménico se manifiesta y al manifestarse expresa conjuntamente su esencia y su existencia. La esencia de un existente es la que da razón a la serie de las apariciones de este existente.

A partir de este planteamiento, Sartre se pregunta si esta concepción que ha reducido al existente a sus manifestaciones efectivamente termina con todos los dualismos. La respuesta es negativa, ya que lo que resulta a partir de lo dicho es un nuevo dualismo: el de lo finito y lo infinito.

El existente no puede ser reducido a una serie finita de apariciones, ya que la serie tiene múltiples posibilidades de manifestación, así como es imposible que toda la serie aparezca íntegramente. Lo que aparece es sólo un aspecto o un conjunto finito de aspectos del objeto, pero este aspecto —o aspectos— sólo cobra sentido al referirse a la serie de la que forma parte. Esto quiere decir que el objeto está al

mismo tiempo íntegramente en el aspecto o aspectos que aparece, pues en él o en ellos se manifiesta, pero también está íntegramente fuera de él o de ellos, ya que la serie le da sentido a este aspecto o aspectos y la serie no puede aparecer en su totalidad. Esto nos lleva entonces al dualismo de "lo finito en lo infinito".

Por lo anterior Sartre afirma que, no obstante la caída en el dualismo finito-infinito, no hay que rechazar al fenómeno, sino que es preciso hacer una distinción —que no hace la concepción que hemos planteado— que consiste en la diferenciación entre el fenómeno de ser o la aparición del ser y el ser del fenómeno o el ser de lo que aparece.

El ser del fenómeno no se reduce al fenómeno de ser. El ser del fenómeno no es algo que esté en el objeto, no es ni una cualidad del objeto, ni un sentido de éste. El objeto no posee al ser, no lo enmascara, ni lo devela. El objeto es un existente y como tal es un fenómeno, y como fenómeno que es indica a sí mismo pero no a su ser. Entonces, ¿qué es el ser del fenómeno? "El ser es [...] la condición de todo develamiento".<sup>9</sup> Esto lleva a Sartre a afirmar que el ser del fenómeno supera la condición fenomenal.

---

(9) Ibidem, p. 19.

El fenómeno de ser tiene la necesidad de un ser en el que pueda fundarse y que posibilite su develación; y este ser al superar la condición fenomenal exige la transfenomenalidad: el ser del fenómeno es transtenoménico, y esto no quiere decir que el ser se esconda tras los fenómenos, ni que el fenómeno sea una apariencia que remita a un ser distinto, sino que el ser del fenómeno va más allá de la aparición, rebasa el conocimiento que de él se pueda tener.

La cuestión que se plantea entonces es: ¿cómo explicamos este ser transfenoménico?

Antes de responder a esta cuestión Sartre desarrolla su crítica al idealismo y al realismo, la cual trataremos a continuación.

En forma muy general podemos afirmar que el idealismo es la concepción filosófica que pone a la Idea como la realidad primera. Asimismo, el idealismo sostiene que "el ser se mide por el conocimiento", lo que establece un dualismo: su jeto-objeto (cognoscente-conocido).

El idealismo, al reducir al ser al conocimiento que de él se tiene, ha olvidado que previamente debió haber asegurado el ser del conocimiento; es decir, su falla es poner el conocimiento como algo dado sin haber fundado anteriormente

su ser. Al no haber fundamento, la totalidad "percepción-percibido" se derrumba.

Por lo que toca al realismo, éste puede definirse, de manera muy general también, como la concepción filosófica que afirma que el objeto existe independientemente de nuestro conocimiento; de esto se deduce que el ser no es una producción del sujeto pensante.

El realismo supone que la conciencia y los objetos son dos sustancias independientes, las cuales se relacionan para lograr el conocimiento; esta relación parte de la influencia de los objetos sobre la conciencia; es decir, podemos hablar de conocimiento gracias a "una acción del mundo sobre la sustancia pensante",<sup>10</sup> lo cual para Sartre resulta absurdo. Esto se pondrá de manifiesto cuando veamos en qué consiste la concepción sartreana de la conciencia.

Lo que Sartre critica en general del idealismo y del realismo es que han fallado al partir ambos de lo abstracto, lo que los ha conducido a separar la conciencia y el objeto (fenómeno), los cuales son términos de una relación sintética.

---

(10) Ibidem, p. 252

En la crítica hecha a estas dos concepciones filosóficas se ha puesto de manifiesto que es necesario no sólo explicar el ser del fenómeno o ser-en-sí, sino también el ser de la conciencia o ser-para-sí.

Se revisará primero en qué consiste el ser del ser-en-sí y a continuación explicaremos el ser del ser-para-sí. Esto nos permitirá responder a la cuestión: ¿cómo relacionar sintéticamente el ser-en-sí y el ser-para-sí?

Sobre el ser del fenómeno habíamos visto que se caracterizaba por ser transfenomenal. ¿Qué significa que el ser del fenómeno o del ser-en-sí sea transfenomenal? Significa que el ser del fenómeno o del ser-en-sí no es un ser relativo en su existencia a la conciencia; es decir, el fenómeno existe independientemente de la conciencia, aunque es preciso señalar que el ser-en-sí como fenómeno sería una abstracción sin la conciencia, ya que "el fenómeno se muestra a través de la conciencia".<sup>11</sup>

Sartre le asigna tres características al ser-en-sí: el ser es en sí, el ser es lo que es y el ser es. Veamos en qué consiste cada una de ellas.

---

(11) Martínez Contreras, Jorge, Sartre. La filosofía del hombre, p. 31.

Para Sartre el ser es increado y esto significa que el ser no ha sido creado por Dios, ni tampoco se crea a sí mismo; de no ser así el ser sería anterior a sí; y lo que define al ser es precisamente que es "sí".

Asimismo, el ser no es ni pasividad ni actividad. Con estos conceptos solamente se pueden calificar conductas humanas o instrumentos de éstas.

Para que haya actividad es necesario que haya un ser consciente que disponga de ciertos medios que lo llevarán a algún fin. Por otro lado, pasivos son los objetos sobre los que recae el actuar del hombre.

Ahora bien, el ser no es activo porque para que exista un fin y los medios para conseguir ese fin es necesario que haya ser; y tampoco es pasivo porque para poder ser pasivo es necesario ser.

Por otro lado, el ser tampoco es ni afirmación ni negación. El afirmar implica alguna cosa de la que se hace la afirmación; es decir, para que pueda darse el acto de afirmar es necesario que exista un objeto o sujeto sobre el que recaiga la afirmación; lo mismo ocurre en el caso de la negación.

El ser puede entonces definirse como "la inherencia a sí, sin la menor distancia".<sup>12</sup> Esto significa que el ser no es relación consigo mismo, puesto que para que haya relación debe darse aunque sea una mínima distancia y en el ser no hay distancia; por lo mismo, el ser tampoco es inmanencia pues ésta implica relación consigo.

Por lo anterior Sartre concluye que "el ser está empastado de sí mismo"<sup>13</sup>, que es lo mismo que decir que el ser es en sí.

Esta primera característica del ser-en-sí nos lleva directamente a la segunda característica de éste.

Al decir que el ser es en sí Sartre pone de manifiesto que lo que implica esto es que el ser-en-sí no remite a sí puesto que no hay distancia, el ser es sí, el ser "está lleno de sí mismo"<sup>14</sup>, y por ello afirma Sartre que es "opaco a sí mismo", no tiene un adentro que se oponga a un afuera. Igualmente el ser es macizo, no tiene secretos, no se altera, ya que no tiene relación con lo que él no es, es él mismo y se agota siéndolo con lo cual escapa a la temporalidad.

---

(12) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 34.

(13) Ibidem.

(14) Ibidem.

Todas estas características son las que hacen que Sartre afirme que el ser es lo que es.

Por lo que toca a la última característica del ser-en-sí: el ser-en-sí es, ésta significa que el ser-en-sí "no puede ser ni derivado de lo posible, ni reducido a lo necesario".<sup>15</sup> Lo posible es una estructura del para-sí y la necesidad se refiere a la conexión de proposiciones ideales y no a la conexión de los existentes.

El ser-en-sí no es entonces ni posible ni necesario; pero tampoco, al ser existente, puede ser derivado de otro existente, por lo tanto el ser-en-sí es contingente, en el sentido de que el ser-en-sí es increado, de que no puede ser derivado de nada, de que no tiene razón de ser y no tiene relación con otro ser-en-sí; siendo además, por todo esto, un ser que está de más.

Por lo que se refiere al ser del ser-para-sí o la conciencia, Sartre fundamenta su caracterización en lo que él considera que es uno de los grandes méritos de Husserl: el haber expulsado a las cosas de la conciencia (la conciencia no tiene contenido) y afirmar que ésta se caracteriza por ser conciencia intencional.

---

(15) Ibidem, p. 35.

Ahora bien, ¿qué quiere decir que la conciencia es intencional?

Contra la concepción que hace de la conciencia una "entidad digestiva" (en el sentido de que se "come" a los objetos, los "devora"), Sartre afirma que la conciencia es intencional, y esto quiere decir que ésta no tiene un "dentro", sino que se caracteriza por "estallar hacia" el objeto, hacia el exterior, hacia afuera. Decir que la conciencia es intencional es afirmar que la conciencia es siempre conciencia de algo, que es conciencia "posicional".

La conciencia es conciencia de algo distinto de ella misma, por ello marca una distancia entre ella y lo que ella no es; debido a esto la conciencia puede ser caracterizada como trascendencia: la conciencia se trasciende para alcanzar a su objeto.

Hay que precisar que para Sartre la relación originaria que une a la conciencia con las cosas no es una relación gnoseológica, sino ontológica; nos encontramos por lo tanto en el plano del ser y no en el del conocer. La relación entre la conciencia y el fenómeno es entonces, en primera instancia, una relación entre seres. El conocimiento es una entre otras de las maneras de "descubrir" el mundo, como lo son también el amor, el odio, la simpatía, etcétera.

Continuando con su análisis Sartre afirma que hay dos dimensiones de la conciencia: la conciencia reflexiva (o cogito que se capta a sí mismo como representación) y la conciencia refleja (o cogito prerreflexivo), siendo ésta la condición de posibilidad de la conciencia reflexiva.

El cogito prerreflexivo es denominado también "conciencia no posicional de sí" y consiste en que la conciencia es conciencia (de)<sup>16</sup> conciencia, es conciencia no posicional de sí, es conciencia para ella misma, es un puro aparecer que sólo remite a sí misma, es pura conciencia y por ello Sartre la califica como translúcida, "sin secretos". La conciencia prerreflexiva es ante todo existencia y una existencia inmediatamente vivida; por ello el cogito prerreflexivo no es un cogito gnoseológico, sino ontológico; es decir, es un cogito que es existencia inmediatamente vivida como existencia consciente.

Según Sartre el error de Descartes en su "Cogito, ergo, sum," fue no haber comenzado con el cogito prerreflexivo, si

---

(16) La preposición "de" se pone entre paréntesis porque, según Sartre, las necesidades del lenguaje lo obligan a hablar de "conciencia no posicional de sí", pero esta expresión no debe ser utilizada debido a que el "de sí" hace creer que estamos en el nivel del conocimiento, cuando estamos en el nivel del ser. Sartre utiliza entonces el "de" entre paréntesis debido a una "constricción gramatical".

no con la conciencia reflexiva, debido a lo cual no pudo demostrar satisfactoriamente la existencia de la res extensa, ni la del "otro".

Para Sartre es precisamente el cogito prerreflexivo el que posibilita el cogito cartesiano o reflexivo.

Hay que aclarar que esta conciencia refleja o cogito prerreflexivo no es una nueva conciencia, sino que es "el único modo de existencia posible para una conciencia de algo"<sup>17</sup>, ya que esta conciencia sólo puede existir como "revelante-revelada".

Al ser la conciencia conciencia intencional, resulta que para ella hay que ser en la medida en que ella es "intuición revelante de algo"; es decir, esta intuición revelante implica algo revelado, si no caería en una subjetividad que se desvanecería.

La verdadera subjetividad es, según Sartre, la conciencia (de) conciencia y esta conciencia se cualifica siendo intuición revelante, que supone, como ya dijimos, algo revelado. Es por ello que "la conciencia implica en su ser un ser no-consciente y transfenoménico".<sup>18</sup>

---

(17) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 23.

(18) Ibidem, p. 31.

Hay que señalar aquí que Sartre no afirma que la subjetividad constituya lo objetivo, sino que al ser la conciencia conciencia intencional, ésta necesariamente es una "revelación-revelada" de un ser distinto de ella, aunque este ser se dé ya como existente antes de que la conciencia lo revele.

Es entonces la intencionalidad de la conciencia la que permite que haya una relación sintética entre el ser-para-sí y el ser-en-sí.

Por lo dicho hasta aquí podemos observar que Sartre busca llegar a una definición de la conciencia (de) sí que no se base en el conocimiento que de ella se tiene; al renunciar a la primacía del conocimiento, Sartre encuentra el ser del cognoscente y lo absoluto, pero no un absoluto de conocimiento, sino de existencia: un absoluto no-sustancial. La conciencia es este absoluto porque es "pura apariencia", ya que "no existe sino en la medida en que aparece"<sup>19</sup>; lo es también porque no tiene contenido y porque en ella se identifican la apariencia y la existencia.

La conciencia es existencia y aquí interviene la que podemos afirmar es una de las tesis fundamentales del existen-

---

(19) Ibidem, p. 26.

cialismo sartreano: la conciencia es "un ser cuya existencia pone la esencia"<sup>20</sup>, la cual se traduce en la famosa frase: "la existencia precede a la esencia".

Para Sartre la conciencia es originariamente existencia y la existencia implica la esencia de la conciencia, por ello la conciencia crea su esencia; esto es posible porque la conciencia está transida de nada.

La conciencia viene del ser, es decir, "la conciencia no es posible antes de ser"<sup>21</sup>, aunque es por ella por la que la nada viene al ser.

Afirma Sartre que en la conciencia (de) sí, el sí remite al sujeto, "El sí representa [...] una distancia ideal en la inmanencia del sujeto con relación a él mismo; una manera de no ser su propia coincidencia, de hurtarse a la identidad al mismo tiempo que la pone como unidad; [...] una manera de ser en equilibrio perpetuamente inestable entre la identidad como cohesión absoluta sin traza de diversidad, y la unidad como síntesis de una multiplicidad"<sup>22</sup>. A esto Sartre lo denomina la "presencia ante sí", lo que corresponde al fundamento ontológico de la conciencia.

(20) Ibidem, p. 31.

(21) Ibidem, p. 24.

(22) Ibidem, p. 111.

La presencia ante sí pone de manifiesto que en el ser se ha dado una fisura; una fisura implica separación, pero para Sartre lo que separa al sujeto de sí mismo no es nada, por lo que esta fisura intraconciencial es un negativo puro, ya que esta fisura no es nada.

A partir de esto Sartre afirma que el ser de la conciencia consiste en existir a "distancia de sí" como "presencia a sí", y esta distancia nula es la Nada. La conciencia como ser-para-sí es entonces el ser que "se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo"<sup>23</sup>; la conciencia es el ser cuyo límite es ella misma, ella elige su manera de ser, toda ella es conciencia, es una plenitud de existencia, se determina a sí por sí, existe por sí.

De todo lo hasta aquí dicho, puede desprenderse la definición que Sartre hace de la conciencia como "un ser para el cual en su ser está en cuestión su ser en tanto que este ser implica un ser diferente de él mismo"<sup>24</sup>.

Después de haber hecho una breve descripción de lo que son las dos regiones del ser: el ser-en-sí y el ser-para-sí, observamos que estas dos regiones son dos dimensiones del

---

(23) Ibidem, p. 112.

(24) Ibidem, p. 31.

ser completamente distintas. Al ser-en-sí podemos definirlo como el ser que es lo que es; a diferencia del ser-para-sí, que es el ser que es lo que no es y no es lo que es.

Aunque estas dos dimensiones son diferentes, se vinculan por una relación sintética que es posible gracias al ser-para-sí.

El ser-para-sí es la nihilización del ser-en-sí, es lo que llama Sartre "un agujero de ser en el seno del Ser"<sup>25</sup>. La única realidad del ser-para-sí consiste en ser la nihilización del ser-en-sí; por ello afirma Sartre que el ser-para-sí no es una dimensión autónoma: el ser-para-sí al ser nihilización "es sido por el en-sí"<sup>26</sup>. Al ser el ser-para-sí negación interna (alteridad), el ser-en-sí le anuncia lo que no es y lo que ha de ser. La conciencia o ser-para-sí no tiene entonces suficiencia de ser y por eso es conciencia intencional, porque remite necesariamente a la cosa.

El ser-para-sí es relativo al ser-en-sí y por ello está afectado de facticidad, pero al mismo tiempo se constituye como un absoluto en tanto que se hace a sí mismo, en tanto

---

(25) Ibidem, p. 638.

(26) Ibidem, p. 639.

que funda su "nada-de-ser". Su realidad es interrogativa, pues su ser está en cuestión, su ser no está dado, el ser-para-sí está separado de sí mismo por una nada (la alteridad), su ser siempre está en suspenso.

De esto se deduce la primacía ontológica del ser-en-sí sobre el ser-para-sí; no obstante es el ser-para-sí o el hombre el que dota de sentido o significado a las cosas.

El fenómeno existe, pero adquiere sentido solamente al entrar en relación con la conciencia.

La conciencia hace aparecer al mundo como un sistema de cosas interrelacionadas y con una cierta significación.

Esto es posible debido a que la conciencia es el ser que hace surgir la negación. La conciencia implica en su ser mismo distanciamiento, separación respecto del ser-en-sí, y antes ya mencionamos que lo que separa a la conciencia del ser no es nada.

La conciencia es por sí misma no-ser, y debido a ello puede interrogarse por el sentido de su existencia y por el sentido del ser del fenómeno.

Ahora bien, el hecho de que el hombre haya de ser su propia nada es precisamente lo que lo hace libre: "Decir

que el para-sí ha de ser lo que es, decir que es lo que no es no siendo lo que es, decir que en él la existencia precede y condiciona la esencia [...] es decir una sola y misma cosa, a saber: el hombre es libre".<sup>27</sup>

La libertad no es una cualidad ni una propiedad del hombre, sino la "textura de su ser"; la libertad es el ser mismo del hombre, lo cual podría traducirse diciendo que al hombre en su ser hombre le va su ser libre; por lo tanto el hombre es libertad, "está condenado a ser libre", mientras exista no puede no ser libre.

El hombre es libre porque es carencia, porque no tiene suficiencia de ser, porque está arrancado de sí mismo, ya que lo que "ha sido está separado por una nada de lo que es y de lo que será".<sup>28</sup>

El ser humano es libre porque es "presencia ante sí", porque es nihilización, y debido a ello puede tender hacia lo que no es y relacionarse con lo no-existente a través de sus actos. Por el contrario, el ser-en-sí no puede ser libre porque es lo que es, porque es compacto.

---

(27) Ibidem, pp. 465 y 466.

(28) Ibidem, p. 467.

El ser-para-sí o el hombre es libre porque necesita hacerse, porque al ser carencia de ser, al ser inacabado, incompleto, necesita elegir su ser; y será lo que él haya elegido ser; aunque es preciso señalar que, mientras viva, el hombre estará siempre por hacerse, no llegará a tener un ser definitivo, siempre tendrá la posibilidad de elegir su ser.<sup>29</sup>

Aquí aparece otra de las tesis fundamentales del existencialismo sartreano: el hombre es elección y es él el que decide acerca de su ser, por ello no es válido preguntar si la vida tiene sentido, porque por sí misma, a priori, no lo tiene; cada quien le da a su vida el sentido que elige y esto completamente solo, totalmente abandonado, porque el hombre ha sido "arrojado" al mundo sin ninguna justificación, desamparado, y él mismo debe darse a sí mismo un sentido, al igual que debe dárselo al mundo: "nada puede tranquilizarme con respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia por esa nada que soy, tengo que realizar el sentido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo solo, injustificable y sin excusa".<sup>30</sup> No puedo recurrir a Dios porque

---

(29) Se le puede objetar a Sartre que el hombre puede no elegirse, pero para este filósofo el hecho de decidir no elegir es ya una elección: se elige no elegir.

(30) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 75.

Dios no existe, es un concepto contradictorio,<sup>31</sup> y al no existir Dios no existe una "naturaleza humana", un modelo de hombre al cual podemos imitar, al cual podemos tender. No hay un juez ante el cual justificar nuestros actos, el cual guíe el desarrollo de nuestra vida. Estamos abandonados a nosotros mismos y somos nosotros los que nos creamos mediante nuestros actos.

¿Qué implicaciones tiene esto en el terreno de los valores?

Necesariamente, el hecho de que los valores se deriven de una situación completamente humana. Soy yo mismo el que crea "los valores que hacen de mi mundo un mundo".<sup>32</sup> "Soy yo el que mantiene los valores en el ser".<sup>33</sup>

(31) Sartre afirma que Dios es un imposible. Ser Dios equivale a existir por la necesidad de su propia naturaleza; o lo que es lo mismo, ser causa sui. Ser la causa de sí mismo equivale a hallarse a distancia de sí mismo, ser lo que no se es; estar a la manera de la conciencia (un ser que fuera capaz de fundarse a sí mismo tendría que ponerse a distancia de sí mismo, ya que necesitaría darse un ser fundante y un ser fundado; sería entonces necesaria la intervención de la negación para que pudiera haber el distanciamiento y al darle cabida a la negación se le da también cabida a la contingencia).

De esto se deduce que el concepto de Dios es contradictorio, ya que si Dios existiese tendría que ser continente.

(32) Grene, Marjorie, El sentimiento trágico de la existencia, p. 85

(33) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 75.

El hombre, por su calidad de hombre, no puede eludir la decisión de hacer algo de sí mismo y del mundo, y lo hace al elegirse, al proyectarse hacia el porvenir, hacia sus posibilidades. Es aquí donde entra la responsabilidad. En tanto que el hombre es lo que él mismo se hizo, se hace o se hará ser, es completamente responsable de este hacer. Él mismo ha decidido su vida; es por ello que él mismo, a través de lo que se ha hecho, deberá llevar con él ya sea el honor, el triunfo, la vergüenza o el pesar.

Por lo que toca a la elección, ésta se hace siempre desde un cierto punto de vista, desde una interpretación de uno mismo y del mundo; se hace a partir de nuestro proyecto, el cual implica que el hombre adquiere un compromiso. Ser libre significa entonces que el hombre se proyecta sobre un fin, elige su existencia en este proyecto y se compromete con él.

La cuestión que surge a partir de lo que hemos planteado es si la libertad no se encontraría limitada por lo dado, por lo que Sartre llama la situación.

El hombre es "arrojado" al mundo dentro de una situación determinada: en una época concreta, en una cierta sociedad, en una clase social determinada, con ciertas características físicas ... Esta situación no ha sido elegida por

el hombre; sin embargo, es algo real y tal pareciera que de alguna manera limita su libertad.

Para Sartre, lejos de que la situación o lo dado sea un límite para la libertad, es el requisito para que ésta sea posible. "La situación sólo existe para aquel ser que goza de la capacidad de proyectarse hacia sus posibilidades"<sup>34</sup> y es precisamente a partir del proyecto como cada hombre le otorga un cierto sentido a lo dado, que tanto puede tener de limitante como de no limitante; es decir, es el hombre el que determina el coeficiente de adversidad de las cosas. El ejemplo que pone Sartre al respecto es muy claro: Una montaña por sí misma no puede ser calificada como adversaria o como auxiliar; la calificación depende de la relación concreta que haya entre la montaña y yo. Si yo quiero escalarla, la montaña puede aparecer como infranqueable para mí, pero puede manifestarse también para mí como un excelente modelo para llevar a cabo una pintura.

Las cosas son como son; solamente pueden manifestarse como hostiles o no hostiles a partir de un proyecto humano

---

(34) Biemel, Walter, Sartre, p. 129

que es elegido libremente. Este proyecto supone su realización y para ello se debe transformar lo existente; esto nos muestra como la libertad necesita de lo dado para realizarse: "... las resistencias que la libertad devela en lo existente, lejos de constituir para ella un peligro, no hacen sino permitirle surgir como libertad. No puede haber un para-sí libre sino en cuanto comprometido en un mundo resistente".<sup>35</sup>

La libertad no quiere decir obtener lo que uno se propone, sino "determinarse a querer por sí mismo", elegir.

Como ya antes mencionamos, el hombre necesita elegirse para ser y no puede escapar a este hecho. Ahora bien, el hombre se elige en función de su libre proyecto, que es el que le da sentido al mundo: "no hay libertad sino en situación y no hay situación sino por la libertad. La realidad-humana encuentra doquiera resistencias y obstáculos que no ha creado ella, pero esos obstáculos y esas resistencias no tienen sentido sino en y por la libre elección que la realidad-humana es".<sup>36</sup>

Todo esto refuerza el concepto de responsabilidad al que ya habíamos aludido. El hombre no solamente es responsa

---

(35) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 508.

(36) Ibidem, p. 514.

ble de su ser, el cual ha elegido, sino responsable del mundo, ya que elige su significación; el hombre tiene pues una responsabilidad absoluta, en la medida en que es libre.

Al tomar conciencia de semejante responsabilidad debida a su libertad, el hombre se angustia. Efectivamente, la angustia, otro de los términos fundamentales del existencialismo sartreano, es la manera en que el hombre toma conciencia de su libertad. Afirma Sartre: "... la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma".<sup>37</sup>

El hombre se capta en la angustia completamente libre y como el ser que le da sentido al mundo, a sí mismo y a los valores. Esta angustia es una angustia existencial que el ser humano experimenta al tomar conciencia de la nada que es, de su falta de justificación, de lo absurdo de su existencia.

La angustia es "captación reflexiva de la libertad" y por eso es mediación: "... aunque conciencia inmediata de sí, surge de la negación de las llamadas del mundo; aparece desde que me desprendo del mundo en que me había comprometido

---

(37) Ibidem, p. 64.

do, para aprehenderme a mí mismo como conciencia dotada de una comprensión preontológica de su esencia y un sentido prejudicativo de sus posibles, ..."38 Por esto para Sartre la angustia es una estructura de la conciencia reflexiva en cuanto que ésta considera a la conciencia refleja.

Aunque la angustia es la forma a partir de la cual el hombre toma conciencia de su libertad, éste puede adoptar conductas de huida ante la angustia, buscando con ello suprimirla. A esta huida Sartre la denomina la "mala fe".

La mala fe es una tentativa de ocultarme mi libertad, de enmascararme la verdad, pero soy yo mismo el que me oculto la verdad, por lo que resulta un autoengaño: yo soy a la vez el engañador y el engañado. A partir de esto Sartre afirma que la mala fe no se padece, sino que somos de mala fe; por medio de ella pretendemos ocultarnos lo que somos, pero es inútil, ya que no podemos huir de lo que somos. La mala fe es entonces una manera de tomar conciencia de la angustia porque al tratar de huir de ella, en la mala fe, no podemos ignorar que huimos.

Habiendo entendido lo que es la mala fe podemos distinguir entre el hombre auténtico y el inauténtico.

---

(38) Ibidem, p. 75.

El hombre inauténtico es aquel que vive sumido en la ma la fe, el "serio", el que sueña con que reine la necesidad sobre el mundo, el que se oculta su libertad, el que no asume su ser, el que cree estar justificado, el que se siente indispensable.

El hombre auténtico, por el contrario, es el que asume su contingencia, su injustificación, su nada de ser.

Con esto queda expuesto a grandes rasgos el planteamiento ontológico de Sartre en su etapa existencialista.

El capítulo siguiente se dedica a la interpretación sar treana del cuerpo, lo cual permitirá hacer patente lo expues to en este capítulo y pasar de manera directa a la Náusea, cuyo análisis constituye la parte medular de este trabajo.

## II. EL CUERPO

### A) La primera dimensión ontológica del cuerpo: El cuerpo como ser-para-sí: la facticidad

Comenzaremos este apartado exponiendo las conclusiones que da Sartre sobre el tema en cuestión, por parecernos que ofrece más claridad este orden en el desarrollo del tema que nos interesa. Posteriormente se desarrollarán los puntos sobre los cuales se apoyan y se explican estas conclusiones.

Esta primera dimensión del cuerpo puede resumirse en dos caracterizaciones que se complementan:

- el cuerpo "es el centro de referencia indicado en vacío por los objetos-utensilios del mundo".<sup>1</sup>
- el cuerpo "es la contingencia de que exista el para-sí".<sup>2</sup>

El desarrollo de estas caracterizaciones lleva a Sartre a otra conclusión: el hecho de que en esta primera dimensión el cuerpo es existido, es vivido y no conocido.

---

(1) Sartre, Jean-Paul, El ser y la nada, p. 365  
(2) Ibidem.

Las tesis que permiten llegar a estas conclusiones se desarrollan a continuación.

Sartre afirma que en las investigaciones hechas sobre el cuerpo por algunos filósofos como Descartes, falla el punto de partida. Se tiende a considerar a la conciencia y al cuerpo como a dos entidades separadas a las que de alguna manera hay que unir. Para Sartre esto es un error; hay que partir de la relación primera que el para-sí tiene con el en-sí en este nivel: el "ser-en-el-mundo".

No hay por un lado un para-sí y por otro lado un mundo; si así fuera, nos enfrentaríamos a dos entidades cerradas y separadas a las que tendríamos que comunicar de alguna manera.<sup>3</sup>

El para-sí es, por su naturaleza, relación con el mundo; esto quiere decir que hay mundo porque la realidad humana lo hace aparecer, lo revela, hace que exista; y esto es posible gracias a que el para-sí niega de sí al ser, lo "nihiliza". Al trascender esta negación hacia sus propias posibilidades, hacia sus proyectos, el para-sí descubre lo que Sartre llama

---

(3) Este es el problema con el que se encuentra por ejemplo Descartes, y que no resuelve de una manera satisfactoria.

los "estos" o "cosas-utensilios", que son precisamente las entidades que forman el mundo.

Veamos cómo ocurre esto.

El para-sí al surgir despliega sus distancias, lo que hace que haya cosas y que éstas se distingan de él; asimismo, hace también que podamos hablar de una orientación (orden) del mundo, porque los objetos que constituyen el mundo no se encuentran distribuidos caóticamente, sino que el para-sí, en el momento en que surge y despliega sus distancias, establece la serie de relaciones que se dan entre los objetos, dota al mundo de sentido y de significado, y esto es así debido a que el para-sí es por naturaleza una conciencia que elige, que proyecta.

El hombre elige al mundo en su significación al elegirse a sí mismo; elige el valor que pueden tener las cosas, su coeficiente de adversidad, su utilidad, su orientación, etc., y esto siempre a partir de la elección de sí mismo.

El hombre y el mundo surgen simultáneamente y el que las entidades u objetos del mundo se encuentren organizados muestra lo que es la relación original del hombre con las "cosas-utensilios". Esta relación es posible por el hecho de que el para-sí es necesariamente cuerpo.

Afirma Sartre que el cuerpo no es un objeto más entre los objetos del mundo; el cuerpo constituye el centro de referencia al que remiten, al que indican las "cosas-utensilios".

Habíamos dicho que los objetos del mundo se encuentran ordenados, y si hay orden debe haber un centro que tenga la capacidad de llevar a cabo este orden; este centro es el cuerpo.

Hay que dejar muy claro que Sartre no dota al para-sí primero de un cuerpo, para luego buscar la manera en que el para-sí capta y modifica el mundo a través de él, sino que el para-sí es como un cuerpo en medio del mundo porque ha hecho que haya un mundo trascendiendo el ser hacia él mismo.

Sólo puede haber cuerpo en el mundo, y para que el mundo exista es necesario que el para-sí, en su surgimiento, lo revele.

El para-sí es por naturaleza cuerpo; es íntegramente cuerpo y conciencia, o, si se quiere, es una conciencia encarnada. El cuerpo no puede ser entendido entonces como un en-sí en el para-sí, sino que pertenece al ser-para-sí de la realidad humana. El para-sí al nihilizar el ser se realiza

en el cuerpo; y es a través del cuerpo como es posible que el para-sí sea en el mundo.

Cabe señalar aquí que aunque la concepción sartreana de la relación entre conciencia y cuerpo es sumamente interesante, no está plenamente justificada, ni argumentada. Sartre no explica cómo es posible el hecho de que la conciencia sea una conciencia necesariamente encarnada y que el cuerpo no pueda ser entendido como un en-sí en el para-sí.

Por otro lado, cuando el para-sí surge, cuando niega de sí al ser, lo hace necesariamente en la forma de un comprometerse en el mundo; y es por esto que "el cuerpo representa la individuación de mi compromiso en el mundo".<sup>4</sup>

La realidad humana necesariamente es "ser-ahí" y por ello el para-sí está comprometido en un punto de vista determinado; esto quiere decir que el para-sí no sería una conciencia que "sobrevolaría" el mundo sin ninguna perspectiva y que lo contemplaría sin ningún punto de vista, sino todo lo contrario: el para-sí "es-en-el-mundo" y esto significa que el para-sí es conciencia del mundo y por ello se halla comprometida en el mundo.<sup>5</sup>

---

(4) Sartre, Jean-Paul, op. cit., pp. 336 y 337.

(5) Recordemos que para Sartre la conciencia es por su naturaleza, conciencia intencional, es decir, conciencia de.

Ahora bien, esta necesidad aparece entre dos contingencias: por un lado, el hecho de que el para-sí exista es casual porque él no es el fundamento de su ser; y por otro lado, aunque es absolutamente necesario que el para-sí esté comprometido, que tenga un cierto punto de vista, es totalmente contingente cuál sea este punto de vista. Esta doble contingencia: el hecho de que el para-sí exista y el que se encuentre comprometido en algún punto de vista, es lo que Sartre denomina la facticidad del para-sí.

El para-sí se define como lo que "no es lo que es y es lo que no es".<sup>6</sup> Esto nos revela que el para-sí es contingente, es decir, el hecho de que el para-sí no es su propio fundamento, lo cual quiere decir que en tanto que es un ser incompleto, podría ser otro distinto de lo que es. Además, el para-sí existe por casualidad, no hay nada que de antemano justifique su existencia; por una "enfermedad metafísica" el para-sí ha hecho un "agujero" en el seno del Ser, ha surgido, y ha sido arrojado a la existencia.

La única realidad que tiene el para-sí es la de ser nihilización del ser. Lo único que puede fundar es su "nada

---

(6) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 113.

de-ser". Su ser está en cuestión, en suspenso, ya que está separado de sí mismo por una nada de ser.

Es la contingencia lo que sostiene al para-sí y éste no la puede suprimir jamás; no obstante, no puede captarla ni conocerla, pues siempre la trasciende hacia sus posibilidades y lo único que encuentra es la "nada" que es.

Ahora bien, ¿cuál es la relación entre facticidad y cuerpo?

Afirma Sartre que el cuerpo es "la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma".<sup>7</sup> El cuerpo revela el hecho de que el para-sí no es su propio fundamento, es decir, que el para-sí existe como un ser contingente que se encuentra comprometido en el mundo.

Recordemos que el hombre no es una esencia ya dada sino una existencia que elige su ser según sus proyectos; y esto dentro de una situación determinada. El hombre está "arrojado" en el mundo en una cierta situación, lo que implica que adopte un cierto punto de vista por lo que respecta al mundo.

---

(7) Ibidem, p. 355.

En este nivel el cuerpo no es algo que yo pueda conocer, sino que es lo trascendido, lo que yo nihilizo y en consecuencia, en esta dimensión, el cuerpo es vivido.

Mi cuerpo es el obstáculo que soy para mí mismo y al cual debo trascender para ser-en-el-mundo.

Por mi cuerpo yo experimento mi finitud y es ella la que me permite actuar en el mundo, la que posibilita mi libertad, mi capacidad de elegir.

El cuerpo es pues la condición para que, trascendiéndolo hacia mis proyectos, pueda realizar mis posibilidades y con ello ejerza mi libertad.

Para Sartre no sería válido hablar de libertad, como ya vimos en el capítulo I, sino a partir de una situación o lo que podríamos llamar un mundo que ofrece resistencias que de bemos sobrepasar.

Para ejemplificar lo que hemos dicho hasta aquí Sartre recurre al problema de la percepción y de la acción.

Sartre afirma que el que el hombre tenga la capacidad de percibir supone que éste esté en el mundo, en presencia de los objetos y dotado de órganos sensibles.

Ahora bien, ¿qué es el sentido?

Para Sartre el sentido está en todos lados y es inasible. Esto quiere decir que un ser humano puede, por ejemplo, tener conocimiento de su conciencia refleja de pluma, en el caso de que esté viendo una pluma, pero no puede tener conocimiento del acto mismo de ver, es decir, el individuo mismo no puede ver a su ojo viendo. El sentido en tanto que es para-mí, es algo que no se deja captar, y no es tampoco la colección infinita de mis sensaciones, ya que lo único que encuentro son objetos del mundo.

Si el sentido no puede definirse ni por el acto de percibir, ya que no es susceptible de ser captado, ni por una sucesión de estados vividos, queda entonces, afirma Sartre, tratar de definirlo por los objetos percibidos.

Como ya antes habíamos dicho, los objetos del mundo se le presentan al individuo que los percibe orientados. El objeto siempre aparece sobre lo que Sartre llama "fondo de mundo" y con respecto a los otros "estos" se halla en relación de exterioridad. Esto quiere decir que cuando el objeto es develado, necesariamente aparece sobre un "fondo" que es indiferenciado y que representa el campo perceptivo o mundo. Para Sartre este nexos entre un determinado "esto" y el "fon

do" tiene la particularidad de que es al mismo tiempo elegido y dado. Es elegido porque el surgimiento del para-sí implica la percepción de los objetos desde una perspectiva particular, y es dado porque la elección del para-sí tiene lugar a partir de una distribución original de los objetos. Pongamos un ejemplo: un individuo puede elegir ver, dentro de una misma habitación, la mesa, o la pluma, o la silla; pero resulta que la mesa se encuentra a su izquierda, la pluma en el piso y la silla a la derecha, éste sería el nivel de lo dado.

A partir de esto afirma Sartre que el sentido es la "contingencia entre la necesidad y la libertad de mi elección".<sup>8</sup> Esto significa que el objeto siempre le aparece a un individuo, pero este individuo tiene una perspectiva particular del objeto que le aparece. No debemos olvidar que el objeto es-en-el-mundo y por lo tanto está situado; asimismo, debemos tener presente que este objeto se le manifiesta a un ser que surge-en-el-mundo.

Se podría objetar que si los objetos son percibidos por cada individuo desde una perspectiva particular, esto nos

---

(8) Ibidem, p. 344.

llevaría a un subjetivismo radical. Para Sartre las reglas de la aparición de los objetos no pueden calificarse de subjetivas, son objetivas, ya que provienen de la naturaleza de las cosas: "Si el objeto se empequeñece al alejarse, no ha de explicarse este hecho por quién sabe qué ilusión del observador, sino por las leyes rigurosamente externas de la perspectiva".<sup>9</sup>

La objetividad es entendida por Sartre como "una ligazón inmediata con el ser".<sup>10</sup>

Estas leyes objetivas que rigen la aparición de los objetos remiten a un centro de referencia que también es objetivo y que se sitúa en el campo perceptivo que se orienta al rededor de él. Este centro no puede ser percibido por nosotros porque lo somos; por esto Sartre afirma que el orden de los "estos" nos devuelve la imagen de nosotros mismos, nos indica.

El para-sí, por el hecho de ser-en-el-mundo, por hacer aparecer el mundo, se hace indicar por los objetos que lo conforman; ya antes habíamos mencionado que el para-sí no so

---

(9) Ibidem.

(10) Aisenson Kogan, Aída, Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido, p. 49.

brevuela el mundo, sino que se inscribe en él y esto es lo que le da la posibilidad de trascenderlo.

Para Sartre los sentidos no aparecen entonces antes de los objetos sensibles, ni después, sino que son contemporáneos de los objetos; los sentidos representan la regla objetiva del develamiento, de la aparición de los objetos.

Que el para-sí surja como un ser-en-el-mundo implica que en el mundo se den la totalidad de las cosas y que los sentidos sean la manera objetiva en que las cualidades de las cosas se revelan. Es la relación que tiene el para-sí con el mundo lo que define al mundo y a los sentidos.

Como ya mencionamos, el sentido no puede ser conocido objetivamente por mí más que en vacío, es decir, yo no puedo ver a mi ojo viendo, pero puedo captarme como un ser que tiene la capacidad de ver a partir de las indicaciones que me dan las cosas del mundo; los objetos me indican y me indican como cuerpo.

El cuerpo es el centro de referencia que las cosas indican; y no solamente esto, sino también "el instrumento y la meta de nuestras acciones".<sup>11</sup>

---

(11) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 347.

Nos encontramos aquí con un nuevo concepto: el para-sí en tanto que cuerpo es un ser actuante. Veamos que significa esto.

El para-sí hace que surja el mundo y el mundo está constituido por una serie de objetos que se encuentran dispuestos de una forma determinada, ocupan un sitio que se define a partir de "ejes de referencia prácticos". Por ejemplo: Pedro desea fumar, tiene el cigarro en la mano, pero necesita un cerillo para encenderlo. El cerillo está en el cajón de la cómoda y Pedro debe desplazarse desde el lugar en el que se encuentra evitando ciertos obstáculos, como pueden ser algunos muebles, para poder tomar el cerillo. El cigarro es un utensilio que en este caso remite al cerillo, es decir, necesito del cerillo para encender el cigarro.

Sartre afirma que cada utensilio remite a otro utensilio, ya sea como su clave o como el que proporciona su clave a otro utensilio. Esta serie de remisiones son captadas por el para-sí como una conciencia que actúa en el mundo, como una conciencia que usa estos objetos.

Los objetos se sitúan en un espacio original que Sartre llama el "espacio hodológico" que es la sede de los utensilios y que representa su instrumentalidad. El para-sí utili

za los "estos". Las cosas indican la manera en que deben ser usadas y estas maneras son objetivas, ya que las propiedades de las cosas se le develan inmediatamente al para-sí como estructuras del mundo: el para-sí percibe al mundo como articulado objetivamente.

La serie de remisiones de un instrumento a otro no es infinita, sino que termina al indicar a un centro de referencia común que es nuestro cuerpo; este centro de referencia no podemos utilizarlo ya que lo somos; nos es indicado a partir del orden de utilidad del mundo.

Considerando lo dicho, Sartre afirma que el cuerpo como ser-para-sí nos es indicado desde el mundo en vacío, debido a que el cuerpo como ser-para-sí es vivido y no conocido.

En esta primera dimensión nos encontramos con que el cuerpo no es para nosotros primero y no nos devela las cosas, sino que son precisamente las "cosas-utensilios" las que en su aparición nos indican nuestro cuerpo. Lejos de lo que algunos filósofos afirman, el cuerpo no es para Sartre una "pantalla" entre las cosas y nosotros; el cuerpo es lo que pone de manifiesto la individualidad y la contingencia de la relación originaria que hay entre el para-sí y las cosas.

El cuerpo representa entonces el centro de referencia al que indican los objetos, en tanto que se le aparecen al para-sí para que los perciba, pero también para que los utilice; esto no quiere decir que este centro de referencia esté fijo, sino que el cuerpo tiene la capacidad de trascenderse en el sentido de que puede hacer aparecer un "esto" nuevo (como forma sobre fondo de mundo) o puede disponer una nueva combinación de las "cosas-utensilios"; por ello Sartre afirma que el cuerpo es "el preter-ido,<sup>12</sup> es el Pasado";<sup>13</sup> es lo dado que soy sin haber de serlo ya que siempre me trasciendo hacia mis proyectos. Recordemos que el para-sí hace que haya mundo al negar de sí al ser; y sólo a partir de su pasado, proyectándose hacia sus posibles, puede el para-sí negar de sí ser un ser determinado. Es entonces el cuerpo una estructura originaria y permanente del para-sí que posibilita que el para-sí sea conciencia del mundo y que se proyecte hacia su futuro. No cabe entonces distinguir entre conciencia y cuerpo. La conciencia existe su cuerpo y lo existe como conciencia, debido a que "mi cuerpo es una estructura consciente de mi conciencia".<sup>14</sup>

---

(12) "preter-ido" es un término que usa el traductor de la obra al español; en el original el término utilizado es: "Ainsi le corps, étant le dépassé, est le Passé". p. 374.

(13) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 353.

(14) Ibidem, p. 356.

La conciencia (del) cuerpo es para Sartre una conciencia lateral y retrospectiva de lo que ella es sin haber de serlo, es decir, la conciencia (del) cuerpo en este nivel no es una conciencia posicional, tética, sino que se da en el nivel de la autoconciencia, pero de una autoconciencia no posicional, irreflexiva, ya que la conciencia del cuerpo no es la conciencia de un objeto cognoscible, sino lo que Sartre llama la vivencia inmediata del cuerpo como "cenestesia o afectividad no intencional", es la forma en que la conciencia existe su contingencia.

Hay algunas experiencias en las que esta "cenestesia" puede ser captada en su pureza, como lo son el dolor puro, lo agradable puro, lo desagradable puro y otras.<sup>15</sup>

¿Qué sucede cuando ninguna de estas experiencias es existida por la conciencia?; es decir, si la conciencia no existe ninguna de estas experiencias, ¿deja por eso de existirse como contingencia, como cuerpo?

Sartre afirma que no, pues existe otra experiencia originaria que hace que el para-sí se capte perpetuamente como

---

(15) Estas experiencias no serán desarrolladas aquí, ya que sobrepasan los objetivos de este trabajo.

cuerpo; es una experiencia a la que Sartre denomina "mi sabor" y que siempre nos acompaña, aun cuando tratemos por todos los medios de librarnos de ella; esta experiencia es precisamente la Náusea.

B) La segunda dimensión ontológica del cuerpo: el cuerpo-para-otro

Toca ahora explicar la manera en que mi cuerpo aparece al otro, o, lo que es lo mismo, la manera en que el cuerpo del otro se me aparece.

Seguiremos la exposición que Sartre desarrolla respecto de lo que corresponde a la manera en que el cuerpo del otro se me aparece.

Para poder entender el papel del cuerpo en esta segunda dimensión es necesario haber comprendido lo que es la existencia del prójimo o el "para-otro".

No es intención de este trabajo llevar a cabo un desarrollo completo de esta cuestión, pero por razones de claridad haremos una breve exposición que ofrezca una visión general de lo que Sartre denomina el "para-otro".

Este modo de existencia, al igual que el para-sí, es fundamental, ya que Sartre va a tratar de probar que el hombre surge simultáneamente como un "para-sí-para-otro". El para-sí necesita al prójimo para poder captar las estructuras de su ser.

La primera cuestión por resolver es: ¿cómo se me da el prójimo? Para Sartre la existencia del prójimo es un "hecho contingente e irreductible".<sup>16</sup> Esto quiere decir que "uno se encuentra con el prójimo, y no lo constituye".<sup>17</sup> El prójimo se me da como una presencia que se caracteriza por ser concreta y evidente, lo cual implica que no saco al prójimo de mí mismo y que su existencia no puede ser puesta en duda; su existencia es una necesidad de hecho que se nos da por una aprehensión directa, como inmediatamente presente.

Pero, ¿cómo es posible esto; de dónde partimos para poder afirmar lo anterior?

Sartre muestra que el único punto de partida posible para demostrar la existencia del prójimo es el cogito cartesiano, que en este caso él llama el "cogito de la existencia ajena" y que se confunde con mi cogito.

---

(16) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 278.

(17) Ibidem, p. 278.

Es a partir del cogito como descubriré la presencia del otro y la descubriré como no siendo yo, a partir de una negación interna; ésta consiste en la conexión sintética de dos términos, los cuales se constituyen separadamente por la negación del otro: "Yo no soy el 'otro' y éste no es yo".<sup>18</sup>

En todo momento yo niego ser el otro y con esto me afirmo como existencia, así como también afirmo la existencia del prójimo.

Ahora bien, hay que precisar que el otro no se me aparece como una cosa, sino como un hombre, y el hecho de que sea hombre hace que él también sea un centro de referencia a partir del cual se organizan las "cosas-utensilios" del mundo.<sup>19</sup> Cuando me doy cuenta de este hecho descubro que las cosas del mundo dejan de ser un agrupamiento que se dirige hacia mí; son un agrupamiento u organización que me huye y que se dirige al prójimo como centro de referencia; y no sólo esto,

(18) Arias Múñoz, J. Adolfo, "Las bases ontológicas del conflicto intersubjetivo en Jean-Paul Sartre" en Seminario de Metafísica, p. 37.

(19) En la primera dimensión ontológica del cuerpo explicamos cómo el para-sí al ser cuerpo se erige en un centro de referencia a partir del cual se organizan las "cosas-utensilios" del mundo.

resulta también que me descubro a mí mismo como un elemento de esta agrupación, es decir, el otro a partir de su mirada me constituye como una cosa del mundo.

Es así como el otro se erige ante mí como "otro-sujeto"; es aquel que me mira y por el hecho de mirarme me convierte en un objeto, me cosifica.

Por la mirada el otro trasciende mi trascendencia convirtiéndola en trascendencia trascendida, y con ella petrifica mis posibilidades limitándome a ser para él un ser determinado.

El otro al tener la posibilidad de mirarme pone entonces en peligro mi libertad<sup>20</sup> (al congelar mis posibilidades) y mi ser-sujeto (al convertirme en objeto).<sup>21</sup>

A partir de esto, el otro es definido por Sartre como "aquel que me mira",<sup>22</sup> y su mirada me proporciona la vivencia de mí mismo.<sup>23</sup> Afirma Sartre: "la mirada es ante todo un intermediario que remite de mí a mí mismo".<sup>24</sup> Esto signi

---

(20) Para Sartre lo único que puede limitar la libertad es la libertad misma.

(21) Es imposible que yo sea objeto para un objeto. Si el otro me convierte en objeto es precisamente porque él se erige como sujeto, y esto a su vez es posible porque el otro me cosifica, me toma como objeto.

(22) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 285.

(23) Por ello afirmábamos al principio que el para-sí necesita al otro para poder captar las estructuras de su ser.

(24) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 287.

fica que la mirada del otro me devuelve mi mismidad, mi yo.

Al ser mirado el otro me tiene en sus manos y me juzga; en este juzgar me cosifica, determina mi ser.

Ahora bien, ¿puedo yo superar este mi "ser-objeto" para -el-otro y erigirme como sujeto?

En efecto, yo puedo transformar esta relación cuando to mo conciencia de mi libertad, de mis posibilidades; cuando me proyecto sobre mí mismo para realizar mi posibilidad supe ro la trascendencia del otro para realizar la mía y me erijo como sujeto convirtiendo al prójimo, a partir de mi mirada, en el otro-objeto.

Por todo lo anterior, Sartre concluye que mis relaciones con el otro se traducen en un perpetuo conflicto, ya que entre los dos hay siempre una lucha por erigirse como sujeto y no convertirse en objeto para el otro.

Toca ahora relacionar lo dicho hasta aquí con lo que co rresponde a la segunda dimensión ontológica del cuerpo.

La relación primera que establezco con el prójimo no me pone de manifiesto su cuerpo, sino que en primera instancia lo capto como aquel para el cual existo como objeto, por ello afirma Sartre que el cuerpo ajeno es para mí una estruc tura secundaria.

Al recuperar mi trascendencia y poner al prójimo como objeto es cuando lo capto como cuerpo.<sup>25</sup>

¿Cómo ocurre esto?

Anteriormente mencionamos que cuando capto al prójimo no lo capto como una "cosa-utensilio", sino como hombre. El hecho de ser hombre hace que, al igual que yo, el prójimo se manifieste como el centro de referencia a partir del cual se organizan o adquieren un determinado sentido las "cosas-utensilios" del mundo. Cuando yo capto al prójimo como otro-objeto, es decir, cuando trasciendo su trascendencia, el prójimo me aparece como un centro de referencia secundario, lo cual quiere decir que la disposición de los objetos remite al prójimo como su organizador, como el "instrumento" que ordena estos utensilios con vistas a sus fines; pero como su trascendencia no ha sido trascendida por mí, sus fines son utilizados por mí, así como también él aparece como el instrumento que utilizo para mis propios fines.

---

(25) Es preciso distinguir la objetividad del otro o su trascendencia trascendida, de su cuerpo; aunque la corporeidad y la objetividad del prójimo son inseparables. El cuerpo del otro se distingue por ser la facticidad de su trascendencia trascendida.

¿Cómo se me aparece el cuerpo del otro?

En la primera dimensión ontológica del cuerpo habíamos visto que, entre otras cosas, mi cuerpo era indicado por las "cosas-utensilios" como su centro de referencia, como su centro organizador; lo mismo sucede en la segunda dimensión; el otro, en tanto que centro de referencia que organiza también a las "cosas-utensilios", es indicado por ellas como cuerpo.

Ahora bien, por el hecho de haber trascendido la trascendencia del otro, su cuerpo me aparece como "un punto de vista sobre el cual puedo adoptar un punto de vista, como un instrumento que puedo utilizar con otros instrumentos",<sup>26</sup> y esto es posible debido a que el "otro" ha sido cosificado por mí.

El cuerpo del otro es distinto entonces a mi cuerpo-para-mí; lo percibo como el utensilio que no soy y que además utilizo; al igual que las "cosas-utensilios" se me presenta con un cierto coeficiente de utilidad y de adversidad; por otro lado, al integrarse en mi mundo, el cuerpo del otro me indica como cuerpo, es "otro de los objetos que remiten a mi cuerpo".<sup>27</sup>

---

(26) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 367.

(27) Aisenson Kogan, Aida, op. cit., p. 58.

Hay que precisar que el cuerpo del otro para-mí no se agota en su ser instrumento. El otro se me aparece también como un conjunto de órganos sensibles al cual capto por medio de mis sentidos: "es una facticidad que se aparece a otra facticidad".<sup>28</sup>

Esto significa que el cuerpo del prójimo es su facticidad como instrumento y como conjunto de órganos sensibles, y que me es dada en tanto que yo soy también facticidad. Esta facticidad del prójimo me es dada desde el momento en que és te existe para-mí en el mundo, no importando si el otro me es dado como "presencia" (Pedro me es inmediatamente presente en este momento al estar en la misma habitación que yo y al estar yo percibiéndolo) o como "ausencia" (Pedro no se en encuentra en el mismo lugar que yo, no obstante sigue siendo dado para-mí por el hecho de que está esbozado en todas partes: en una carta que recibo de él, en el sillón en el que suele sentarse, etc.).<sup>29</sup>

Por otra parte, al igual que yo el otro tiene la experiencia originaria de la Náusea, por medio de la cual su conciencia existe su cuerpo (como vivencia inmediata).

---

(28) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 368.

(29) Para Sartre la "ausencia" es una de las estructuras del "ser-ahí".

Por otra parte, al igual que yo el otro tiene la experiencia originaria de la Náusea, por medio de la cual su conciencia existe su cuerpo (como vivencia inmediata). Por medio de la náusea el otro capta de manera no-posicional su contingencia, su facticidad, su existir como cuerpo.

Cuando yo experimento al otro como objeto, su cuerpo me es dado como "el en-sí puro" de su ser que yo trasciendo hacia mis posibilidades; esto implica que yo no pueda compartir esa vivencia que el otro tiene de su cuerpo, no puedo experimentar su náusea, ya que fijo a su existencia: lo que para él es su "sabor", para mí es su "carne".

Ahora bien, el cuerpo ajeno se me revela como doblemente contingente: es de una o de otra manera y está aquí o en otra parte; esta contingencia es una necesidad: forzosamente es de una manera (no importa de cual), y forzosamente está en algún lado (no importa en cual).

Cuando yo experimento al prójimo en su contingencia absoluta tengo lo que Sartre llama "la intuición pura de la carne". El cuerpo del prójimo es lo que me revela la necesidad de su contingencia; afirma Sartre que por lo general la "carne" está enmascarada por la ropa, la forma de peinarse, etc., pero llega un momento en que las máscaras caen y me en

cuentro ante la contingencia pura del otro; tengo entonces la "intuición pura" de su carne y esta intuición es la aprehensión de la contingencia absoluta del otro; esta aprehensión produce un tipo particular de náusea: el aprehender al otro en su cuerpo como contingencia absoluta, como pura carne, me produce asco.

Cuando percibo al cuerpo del otro como carne, no lo percibo como un objeto aislado que se relaciona exteriormente con los "objetos-utensilios"; de ser así me encontraría ante un cadáver. El cuerpo del otro me es dado como un centro de referencia de una situación que se organiza a su alrededor, es decir, el cuerpo del otro es necesariamente cuerpo en situación. El cuerpo del otro mantiene con los objetos relaciones significativas: otorga sentido a su entorno.

El hecho de que el cuerpo del otro sea captado por mí a partir de una situación que lo indica, implica que su cuerpo me aparece como una totalidad sintética, o sea que, el cuerpo del otro no es aprehendido por mí de un modo aislado, sino a partir de una situación que me remite a él.

Por otra parte, cuando capto el cuerpo del otro no lo capto como una serie de órganos aislados, sino que lo capto como una totalidad. Por ejemplo, no veo una mano aislada

que se mueve para coger un vaso, sino que veo a Pedro que mueve su mano para coger un vaso. Esto es lo que hace que mi percepción del cuerpo del otro sea distinta de mi percepción de las cosas.

Por último, Sartre señala que no hay diferencia entre lo que sería el cuerpo de Pedro y Pedro-para-mí. Para-mí existe el cuerpo del otro con sus significaciones, lo cual significa que cuando experimento a Pedro en su cuerpo lo experimento a él y no a una manifestación corporal detrás de la cual estaría un objeto psíquico oculto y misterioso; no hay algo transc corporal. Cuando me es dado el cuerpo del otro, me es dado también lo que el otro es. De ahí que Sartre afirme que "el cuerpo es el objeto psíquico por excelencia, el único objeto psíquico",<sup>30</sup> y por ello sin el cuerpo no sería posible hablar de lo psíquico. Para ejemplificar esto Sartre señala que cuando observamos a un individuo que en un momento determinado cierra el puño, este acto significativo no expresa la cólera, sino que es la cólera misma.

Por lo anterior, Sartre concluye que el otro me es dado, desde el primer momento, como es, sin misterio; asimismo capto al otro como libre, como pudiendo modificar su situación,

---

(30) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 373

y por ello el otro me aparece como el que debe ser comprendido a partir de una situación constantemente sobrepasable, trascendible.

C) La tercera dimensión ontológica del cuerpo

La tercera dimensión ontológica del cuerpo es caracterizada así por Sartre: "Existo para mí como conocido por otro a título de cuerpo".<sup>31</sup>

Cuando desarrollamos el tema de "la mirada" afirmamos que es a través de ella como el prójimo me convierte en objeto, es decir, por la mirada el otro trasciende mi trascendencia y me cosifica; por este hecho el otro me alcanza en lo que Sartre llama mi existencia de hecho, en mi ser-ahí, que no es otra cosa que mi cuerpo. Al ocurrir esto yo tengo la "revelación en vacío" de la existencia de mi cuerpo como un en-sí captado por el otro.

¿Por qué habla Sartre de una "revelación en vacío"?

Porque esta percepción o este conocimiento que otro tiene de mi cuerpo me escapa; mi cuerpo aparece como el punto de vista sobre el cual el otro adopta diversos puntos de vis

---

(31) Ibidem, p. 377.

ta que no me son dados, que nunca podré alcanzar; asimismo, mi cuerpo que para-mí es el instrumento que soy y que no puede ser utilizado por ningún instrumento, en esta dimensión, éste mi cuerpo se presenta como un instrumento que el otro utiliza y, por lo tanto, como un instrumento que se inserta en la serie instrumental infinita sobre la que el otro adopta puntos de vista. Todo esto es el resultado de la alienación que el otro ha hecho de mi cuerpo al haberme cosificado.

La experiencia de esta alienación se realiza por ciertas estructuras afectivas entre las que Sartre destaca la "timidez". El tímido es caracterizado por Sartre como aquel individuo que tiene la conciencia de su cuerpo tal como éste es para el otro.

El hecho de ser consciente de que mi cuerpo es irremediabilmente alienado me produce malestar.

Constantemente trato de alcanzar el conocimiento que el otro tiene de mi cuerpo, trato de utilizarlo y de dominarlo con el fin de poder "moldearlo y darle la actitud conveniente", pero esto, como ya dijimos, me es completamente imposible. El cuerpo tal como es para el otro, lo es también para-mí, pero alienado e imposible de captar.

Esto hace que nos parezca que el otro cumple una función que a nosotros no nos es posible realizar: "el vernos como somos".

Es por medio del lenguaje como se nos revela en vacío nuestro cuerpo-para-otro.<sup>32</sup>

Por medio del lenguaje procuramos saber cómo somos calificados, qué es lo que somos a los ojos de los demás. Pero el lenguaje tiene un límite; entre mi cuerpo y mi conciencia que lo existe, el lenguaje no puede insertarse en el plano irreflexivo; por ello habíamos dicho que yo no puedo sino experimentar en vacío la alienación de mi cuerpo hecha por el prójimo: "ningún concepto, ninguna intuición cognoscitiva puede vincularse a ello".<sup>33</sup> El otro puede percibir mi cuerpo como objetividad (en el sentido de objeto), pero esta objetividad de mi cuerpo-para-otro no puede ser alcanzada por mí, yo no puedo constituir mi cuerpo como objeto.

En todo caso, los conocimientos que el otro tiene de mi cuerpo, al no poder cualificar mi facticidad en tanto existi

(32) Es preciso señalar aquí, como lo hace Sartre, el hecho de que el cuerpo tal como aparece en la primera dimensión ontológica del cuerpo es inefable.

(33) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 380.

The first of these is the fact that the  
 people are not yet fully organized. It is  
 necessary to continue to work for the  
 people's interests. The second is the  
 fact that the people are not yet fully  
 organized. It is necessary to continue  
 to work for the people's interests.

The third is the fact that the people  
 are not yet fully organized. It is  
 necessary to continue to work for the  
 people's interests. The fourth is the  
 fact that the people are not yet fully  
 organized. It is necessary to continue  
 to work for the people's interests.

The fifth is the fact that the people  
 are not yet fully organized. It is  
 necessary to continue to work for the  
 people's interests. The sixth is the  
 fact that the people are not yet fully  
 organized. It is necessary to continue  
 to work for the people's interests.

### III. LA NÁUSEA

En este último capítulo se tratará el tema central de esta tesis: el análisis de la Náusea desde un punto de vista filosófico. El propósito es caracterizar este concepto y demostrar que es una de las nociones fundamentales de la filosofía existencialista de Sartre.

Para ello, nos basaremos sobre todo en dos obras del autor: El ser y la nada (1943) y La náusea (1938). En el primer caso se trata, como se mencionó en el primer capítulo, de la principal obra filosófica del período existencialista de Sartre; por lo que toca a la segunda obra, es la primera novela en forma que escribió.<sup>1</sup>

Es preciso señalar que aunque La náusea es propiamente una novela, tiene un trasfondo filosófico digno de considerar. Por lo demás, esta novela no es la única obra que tiene esta característica; podemos afirmar que en general la

---

(1) Decimos que es la primera novela en forma, porque antes de esta obra Sartre había escrito algunos textos que fungieron como sus primeros intentos por realizar una obra literaria, pero que no llegaron a concretarse como tales.

La náusea es la primera novela que Sartre publicó y por la que empezó a ser conocido y reconocido en el mundo de las letras.

obra sartreana, aunque gran parte de ella no es estrictamente filosófica, se distingue por incluir planteamientos filosóficos que reflejan la postura del autor.

Por lo que se refiere al concepto de la náusea, aunque, como ya se dijo su desarrollo se encuentra sobre todo en las dos obras mencionadas (principalmente en La náusea), este concepto aparece en gran parte de la obra literaria de Sartre.

Esta aclaración viene al caso porque en el análisis que haremos de la Náusea también se tomarán en cuenta, además de El ser y la nada y La náusea, los textos propiamente literarios en los que se hace mención del concepto en cuestión o que, en todo caso, ayudan a su comprensión; entre ellos encontramos: El muro (1939), Las moscas (1943), A puerta cerrada (1945), Los caminos de la libertad (Tetralogía de la que se consultarán: I. La edad de la razón [1945], II. La prórroga [1947] y III. Con la muerte en el alma [1949]), Muertos sin sepultura (1946), Baudelaire (1947), Las manos sucias (1948), El engranaje (1948), El diablo y Dios (1951) y Los secuestradores de Altona (1960).

Se puede poner en tela de juicio el hecho de que para hacer un análisis filosófico de la Náusea nos basemos no sólo en la producción filosófica de Sartre, sino en su obra li

teraria (novela, teatro, cuento), lo cual equivale a preguntar: ¿es válido que la literatura se utilice como un medio a través del cual se expresen planteamientos filosóficos? Trataremos de responder a esta pregunta después de exponer, a grandes rasgos, qué es lo que entiende Sartre por literatura.<sup>2</sup>

La concepción que tiene Sartre de la literatura se expresa en la respuesta que da a tres preguntas: ¿Qué es escribir?; ¿por qué escribir?; y ¿para quién se escribe?

¿Qué es escribir? Para responder a esta interrogante Sartre afirma que hay que partir de una distinción fundamental: no es lo mismo la poesía que la prosa; la única semejanza entre estos dos tipos de arte, en tanto que artes de la escritura, es que ambas trabajan con palabras; la gran diferencia radica en que, no obstante que la poesía y la prosa trabajan con palabras, no lo hacen de la misma manera.

Veamos que piensa Sartre acerca de la poesía. Para él, aunque la poesía trabaja con palabras no las utiliza, no se sirve de ellas, más bien las sirve. Al negarse a utilizar el lenguaje, la poesía se niega también a ocuparse de la ver

---

(2) Para realizar esta tarea se tomó como base la obra de Sartre ¿Qué es la literatura?

dad, ya que es por el lenguaje, concebido como instrumento, como es posible la búsqueda de la verdad.

De la misma manera, al poeta no le interesa nombrar al mundo debido a que ha optado por la actitud poética en la cual las palabras no se presentan como signos, sino como cosas, cosas que pertenecen al mundo exterior y que representan imágenes de los distintos aspectos del mundo: el lenguaje es para el poeta "el Espejo del Mundo". Las palabras no son entonces para el poeta indicaciones que lo saquen de sí mismo, que lo pongan en medio de las cosas; son "una trampa para atrapar una realidad evasiva".<sup>3</sup> Hay que reiterar que las palabras en la poesía no son signos; son cosas que no remiten a algo que les sea externo, aunque esto no quiere decir que se reduzcan a sí mismas, tienen un sentido en la medida en que éste es inmanente a ellas mismas. Por ello Sartre afirma que el poeta no plasma signos en su obra, lo que hace es crear: "se diría que el poeta está componiendo una frase, pero esto no es más que apariencia; está creando un objeto. Las palabras-cosas se agrupan por asociaciones mágicas de conveniencia e inconveniencia [...]; se atraen,

---

(3) Sartre, Jean-Paul, ¿Qué es la literatura?, p. 50.

se rechazan [...] y su asociación compone la verdadera unidad poética que es la frase objeto."<sup>4</sup>

Para Sartre, como el poeta no trabaja con las palabras como signos no es posible reclamarle a éste un compromiso poético;<sup>5</sup> esto no significa que por ejemplo "la emoción, la pasión [...], la cólera, la indignación social o el odio político"<sup>6</sup> no puedan dar origen al poema, sino que no pueden expresarse en él: "La emoción se ha convertido en cosa y tiene ahora la opacidad de las cosas; está nublada por las propiedades ambiguas de los vocablos en los que la han encerrado".<sup>7</sup>

Por último, debe señalarse que para Sartre el poeta rompe con la función significativa que tienen las palabras en el lenguaje cotidiano, aunque, como ya mencionamos, esto no quiere decir que en la poesía se dé una ausencia de significado (sin significado no habría unidad verbal), sino que el significado que puede haber en la poesía no es algo externo a las palabras, sino immanente a ellas, es decir, está en

---

(4) Ibidem, p. 52.

(5) Sartre piensa que la literatura es el arte "comprometido" por excelencia; como veremos más adelante el compromiso literario sólo es posible en el caso de la prosa.

(6) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 53.

(7) Ibidem, p. 54.

las palabras mismas. Al no tener una función significativa, Sartre afirma que es absurdo pedirle a la poesía que sea una expresión comprometida.<sup>8</sup>

Por lo que toca a la prosa Sartre señala que, a diferencia de la poesía, es utilitaria; el prosista utiliza las palabras, se sirve de ellas. El prosista "es un hablador: señala, demuestra, ordena, niega, interpela, suplica, insulta, persuade, insinúa";<sup>9</sup> y si el prosista escribe para no decir nada eso no quiere decir que las palabras hayan perdido su función significativa y que el escritor se convierta en poeta, sino simplemente que al escritor no le interesa decir nada, aunque este no decir nada sí diga algo, ya que todo escrito tiene un sentido: revela cuál es la postura del autor ante el mundo, ante sí mismo y ante su sociedad.

Para Sartre la prosa es por naturaleza significativa, lo cual quiere decir que las palabras funcionan como signos: designan objetos y nociones; en este sentido, uno de los puntos importantes dentro de la prosa no es que las palabras agraden o desagraden, sino que indiquen correctamente la co-

---

(8) La concepción que tiene Sartre de la poesía resulta bastante polémica y objetable, aunque no es nuestra intención llevar a cabo una réplica al respecto, ya que esto rebasaría los límites de este trabajo.

(9) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 54.

sa o noción del mundo a la que se refieren. El lenguaje es para Sartre una prolongación de nuestros sentidos que nos permite, entre otras cosas, saber qué son los objetos.

Por otro lado, Sartre señala que la finalidad del lenguaje es la comunicación: el prosista debe transmitir al público lo que él considera que hay que decir, y debe poder justificar la importancia de lo que comunica. Esto implica que el escritor tiene algo que decir y, según Sartre, al escribir, al comunicar lo que piensa, el escritor actúa porque ha hecho una elección: la elección de "revelar el mundo y especialmente el hombre a los demás hombres, para que éstos, ante el objeto así puesto al desnudo, asuman todas sus responsabilidades".<sup>10</sup>

Efectivamente, al escribir el prosista revela el senti-  
do que para él tienen el mundo y el hombre.<sup>11</sup> Para Sartre esta revelación implica cambio, transformación, y es por ello por lo que el escritor no puede hacer en sus obras un retrato imparcial de la sociedad y del hombre. El escritor está "comprometido", ya que necesariamente le da un significado al mundo y al hombre y esto implica una postura, una to

---

(10) Ibidem, p. 58.

(11) Recordemos que para Sartre es el hombre el ser por el cual el sentido es posible. (Ver capítulo dos).

ma de posición de la que no puede evadirse. Afirma Sartre: "para nosotros un escrito es una empresa [...], ya que creemos que hay que procurar tener razón en nuestros libros [...]; ya que entendemos que el escritor debe comprometerse por completo en sus obras y no proceder con una pasividad abyecta, exponiendo sus vicios, sus desdichas y sus debilidades, sino con una voluntad decidida y con una elección, como esa empresa total de vivir que somos cada uno ..."12

El escritor está entonces, según Sartre, comprometido; sus palabras, así como su silencio, repercuten en la sociedad, porque tanto el hablar como el callarse son formas de manifestarse, de tomar posición.

Ahora bien, es preciso señalar, afirma Sartre, que la literatura no consiste solamente en decir ciertas cosas, sino que también es fundamental la manera en que se dicen, lo que se ha llamado el estilo. Sartre considera que aunque el estilo "representa el valor de la prosa" debe pasar inadvertido, debe ser una "fuerza dulce e imperceptible", debe ser un encanto oculto que viene por añadidura. Sartre considera que sobre la forma de escribir no puede decirse nada por ade

---

(12) Sartre, Jean-Paul, op. cit., pp. 65-66.

lantado; cada escritor inventa su estilo y éste responde al contenido de la obra; es decir, al decidir de qué se va a escribir se decide cómo se escribirá lo proyectado. Muchas veces estas dos decisiones se convierten en una, pero en los buenos autores nunca se decide primero el estilo y luego el tema de la obra.

Antes de pasar a la exposición de las dos cuestiones que faltan es preciso señalar que Sartre referirá a la prosa las tesis que expondremos a continuación; este interés responde al hecho de que para este filósofo la literatura comprometida está escrita en prosa.

¿Por qué escribir? Para Sartre, independientemente de los propósitos o razones individuales que cada escritor tiene para llevar a cabo una obra, hay uno que coincide en todos ellos: escribir es revelar el mundo y el hombre, así como hacer un "llamamiento" a la libertad del lector para que colabore en la producción de la obra al objetivarla.

Veamos que quiere decir esto. Sartre afirma, como hemos expuesto a lo largo de este trabajo, que el ser humano es conciencia y es una conciencia reveladora, ya que es por ella por la que las cosas se nos manifiestan, adquieren un

sentido y una cierta utensilidad;<sup>13</sup> es el hombre el que le da significado a las cosas, aunque éstas son (existen) independientemente del ser humano.

Por otro lado, el hombre tiene la certidumbre de ser revelador del mundo, pero también sabe que es inesencial en relación con las cosas que revela, ya que él no es el productor de su ser. Sartre considera que la producción de una obra artística responde, entre otras cosas, a la necesidad que tiene el ser humano de sentirse esencial en relación con el mundo.

En el caso de la literatura el artista se sentiría esencial por ser el sujeto que se encarga de revelar a los demás hombres determinado objeto de determinada manera.

Ahora bien, la obra artística no es tal por el solo hecho de ser producida, necesita ser percibida por alguien para objetivarse; esto es lo mismo que decir que la obra de arte es el resultado del esfuerzo conjunto del creador y del espectador: del creador porque es el que produce la obra y del espectador porque es el que la objetiva, porque hace posible la revelación del objeto creado.

---

(13) Ver el capítulo dos.

La obra producida por el artista no es una creación absoluta, ni terminada; el espectador es el encargado de completar la creación y el autor sólo podrá percibirse como esencial a su obra en el momento en que otro la perciba.

Por lo anterior Sartre afirma que la obra de arte es un llamamiento, en el sentido de que el público objetiva la revelación que se ha propuesto llevar a cabo el autor, y el llamamiento que hace el artista al público es un llamamiento a su libertad, que no es una libertad abstracta, "sino la entrega de toda la persona, con sus pasiones, sus prevenciones, sus simpatías, su temperamento sexual, su escala de valores".<sup>14</sup>

El artista crea y al hacerlo se dirige a la libertad del espectador con el fin de que éste haga existir a la obra; esto significa que el autor reconoce la libertad del espectador pero, según Sartre, también el espectador, al objetivar a la obra, reconoce la libertad de producir del artista.

Finalmente, Sartre afirma que la creación artística tiene como fin la "reproducción total del mundo", la "recuperación de la totalidad del ser" presentándose a la libertad del espectador. La obra artística es pues el producto de

---

(14) Sartre, Jean-Paul, op. cit., p. 76.

dos libertades (la del autor y la del espectador) que se comprometen y con ello se responsabilizan en la revelación del hombre y del mundo.

¿Para quién se escribe? Para Sartre la literatura es un hecho social, en tanto que cada una de las palabras del escritor, así como su silencio, repercuten en la sociedad. Esto se debe al hecho de que todo escrito tiene un sentido y representa una toma de posición del escritor ante lo que es el hombre y el mundo. Es en este sentido que Sartre afirma que el escritor no puede evadirse porque está comprometido en la revelación del hombre y del mundo, pero no de un hombre y de un mundo abstractos, sino del hombre que es su contemporáneo y del mundo que le ha tocado vivir. El escritor está "situado", le ha tocado vivir en una época y en una sociedad determinada, y su acción debe dirigirse a la transformación de su sociedad.

Para Sartre escribir con la intención de pasar a la inmortalidad es el modo más seguro de matar el mundo y de desperdiciar la vida; el escritor debe escribir para sus contemporáneos, ya que es en el aquí y en el ahora donde los pleitos se ganan o se pierden. Esto no quiere decir, afirma Sartre, que con esta concepción se tenga la intención de instaurar un relativismo histórico en el sentido de que la lite

ratura sólo tuviera valor para el momento histórico en que fuera escrita. Afirma Sartre: "Cada época descubre un aspecto de la condición humana, en cada época el hombre decide de sí mismo frente a los demás, al amor, a la muerte, al mundo".<sup>15</sup> Esto quiere decir que aunque el escritor tome posición en su época no por ello su obra no podrá trascender la singularidad de esta época, ya que esta toma de posición le permite al escritor vincularse a "lo eterno" y precisamente la tarea del artista es revelar los valores que se dan en su época y que sólo cobran sentido en el tiempo al que pertenecen. Esta decisión del escritor de revelar el hombre y el mundo de su época buscando su transformación es, según Sartre, absoluta: "No nos haremos absolutos por haber reflejado en nuestras obras algunos principios descarnados, lo suficientemente vacíos y nulos para pasar de un siglo a otro, sino por haber combatido apasionadamente en nuestra época, por haberla amado con pasión y haber aceptado morir totalmente con ella".<sup>16</sup>

Por todo lo anterior podemos afirmar que para Sartre escribir es una empresa y por ello una elección, una manera de

---

(15) Ibidem, p. 12.

(16) Ibidem.

actuar, de decidir sobre el mundo y sobre sí mismo; al escribir el escritor hace un llamamiento a la libertad del lector para que se asuma, para que se elija, para que le dé significado a su ser y al mundo, para que actúe.

Ahora bien, si tomamos en cuenta que para Sartre la filosofía es un instrumento que nos ayuda en la comprensión, así como en la búsqueda y elucidación del ser del hombre y del mundo, y que nos revela que el hombre es libre, podemos afirmar que la literatura puede servir como instrumento mediante el cual se planteen tesis filosóficas, ya que ella es el resultado de la expresión libre del escritor, que tiene la intención de dirigirse a los demás hombres como seres libres, buscando que se asuman como tales: "Si es cierto que el hombre es libre en una situación dada y que se elige libre en una situación dada y que se elige a sí mismo en y por esta situación entonces hay que mostrar (en la literatura) unas situaciones simples y humanas y unas libertades que se eligen en estas situaciones ...".<sup>17</sup>

Asimismo, para Sartre la literatura discute sobre la realidad y al hacerlo busca que los hombres a los que se di-

---

(17) Jeanson, Francis, Sartre por él mismo, p. 15.

rige reflexionen sobre sí mismos y sobre su mundo (lo que es lo mismo que decir que hagan una reflexión filosófica sobre su ser y el del mundo): "Por la literatura [...] la colectividad pasa a la reflexión y a la mediación; adquiere una conciencia [...] de sí misma, que trata sin cesar de modificar y de mejorar".<sup>18</sup>

Al caracterizar así la literatura, no es difícil comprender que Sartre en sus obras literarias se preocupe por transmitir al lector cuestiones que le incumban como ser humano, que le digan algo que sea significativo en su vida y que se dirijan a él como ser libre, que lo hagan asumirse como tal. Sartre busca entonces que en sus obras literarias se exprese la filosofía en la que cree, las verdades que ha alcanzado.

Una vez aclarados estos puntos, a continuación llevaremos a cabo nuestro análisis del concepto de la náusea. Para facilitar la exposición seguiremos en algunas de sus partes la novela La náusea; aunque cabe aclarar que esto no significa que pretendamos hacer un seguimiento completo de esta

---

(18) Ibidem, p. 107.

obra, ni una crítica literaria, sino que la utilizaremos como nuestro hilo conductor.<sup>19</sup>

Lo que pretendemos es caracterizar, utilizando al protagonista de esta novela, Antoine Roquentin, la Náusea; ver en qué circunstancias se da, cuáles son las sensaciones del individuo que la experimenta, cómo influye en su vida esta experiencia, qué es lo que le revela. Todo esto nos ayudará a demostrar que la Náusea es una experiencia existencial que juega un papel fundamental dentro del sistema filosófico sartreano.

Hay que insistir en que, aunque se utilizará La náusea como guía en nuestro análisis, no haremos un seguimiento lineal ni totalizador de esta obra; además de que incluiremos planteamientos que aparecen en otros textos, así como puntos de vista externos a la novela.

La náusea, primera novela de Sartre, fue escrita en 1938 y está configurada como el diario del protagonista Antoine Roquentin.

---

(19) Nuestro interés se centra en el concepto de la náusea desde una perspectiva filosófica y no como la función que podría tener este concepto en la obra desde un punto de vista estrictamente literario.

Podemos afirmar que el tema central de la novela en cuestión es la contingencia, lo cual se pondrá de manifiesto a lo largo de nuestro análisis.

Para Sartre la contingencia es una de las dimensiones esenciales del mundo, bastante descuidada y olvidada por la tradición filosófica, por lo que tuvo especial interés en crear una obra que pusiera de manifiesto su importancia; esta obra es La náusea. A lo largo de esta novela el protagonista experimenta la contingencia y esta experiencia se evidencia en lo que Sartre llama una "intuición originaria", que es la Náusea.

Sartre toma a Roquentin como el ejemplo de un hombre que después de haber vivido inmerso en la cotidianidad toma conciencia de la contingencia, lo que produce que cambie radicalmente su concepción del mundo, de las cosas, de los hombres y de él mismo.

Antoine Roquentin es un historiador radicado en Bouville (Le Havre), que lleva a cabo una investigación histórica sobre el marqués de Rolleston, un personaje del siglo XVIII.

Roquentin empieza a escribir su diario porque siente que las cosas han cambiado; ha cambiado todo lo que lo rodea,

Él mismo, y quiere determinar cuál es el alcance y la naturaleza de este cambio.

Aunque le resulta evidente que ha habido un cambio, Roquentin no puede explicarse qué pasa, qué ocurre, por lo que se siente atemorizado; quiere suponer que los cambios que percibe se han operado en los objetos y no que es él el que ha cambiado; pero no está muy seguro de que sean los objetos los que han cambiado, de hecho no puede ubicar dónde se ha producido el cambio, quizás es él mismo el que ha cambiado, aunque ésta podría ser la solución más desagradable, porque su vida perdería la simplicidad y la regularidad que antes supuestamente había tenido.

Nuestro personaje se siente aburrido y todo le parece ridículo, absurdo. Lo que le ocurre hace que se sienta molesto, incómodo, raro. Lo que lo rodea ha dejado de ser regular, normal; su manera de relacionarse con los utensilios no es la misma, ni tampoco su forma de percibir a la gente. No le encuentra sentido a las cosas ni a lo que hace; se siente vacío y completamente solo; no puede comunicarse con ninguna persona, dice no pensar en nadie, no puede contar lo que le sucede, se ha puesto al margen de la comunidad y con ello al margen también de lo verosímil: "el que vive so

lo ni siquiera sabe qué es contar; lo verosímil desaparece al mismo tiempo que los amigos".<sup>20</sup>

Los demás comparten entre sí sus opiniones, tienen perfectamente ubicadas las cosas y a las gentes, y por ello no temen, ya que no hay por qué temerle a un mundo regular.

Roquentin por su parte experimenta esa rara sensación de ser diferente —que es como una enfermedad que se hubiera posado sobre él y que creciera— cada vez con más intensidad.

La desesperación lo va envolviendo, su relación con los objetos se ha vuelto insoportable. Afirma Roquentin: "Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles nada más. Y a mí me ha tocado; es insoportable";<sup>21</sup> esto le produce una especie de "náusea en las manos".

Y, efectivamente, lo que Roquentin está experimentando es la Náusea, una "suciedad" que le da en cualquier lado, sin avisarle, y que desaparece repentinamente; una vivencia que no lo abandona, que lo posee, que es él mismo.

(20) Sartre, Jean-Paul, La náusea, p. 22.

(21) Ibidem, p. 26.

Esta experiencia es sumamente desagradable y mueve a Roquentin a tratar de evitarla; para ello trata de estar en lugares a los que acude gente, como los cafés, porque piensa que al no estar solo no experimentará la Náusea; pero a la larga reconoce que esto es un error, ya que aunque esté rodeado de gente, en realidad está solo y no puede prever cuánto le dará la Náusea y menos aún cómo detenerla.

Cuando experimenta la Náusea, Roquentin siente unas terribles ganas de vomitar, el estómago se le revuelve, no es capaz de concentrarse y no puede moverse fácilmente; los objetos que lo rodean pierden sus dimensiones, sus límites; las percepciones se desvanecen o se agudizan; en el caso del tiempo, parece como si se hubiera detenido; los olores se vuelven muy penetrantes, experimenta un sabor dulce en el aire y no puede hablar; el mundo se le presenta desnudo, como presente en todas partes y sin razón de ser; todo le causa repugnancia; las cosas o utensilios parecen tener otro significado, otro sentido, parece que dicen algo, se le presentan de una manera turbia y como si flotaran; todo existe de otra manera que no puede ser descrita con palabras. Roquentin experimenta un gran vacío, una gran soledad; tiene la sensación de que todo es posible, de que puede ocurrir cualquier cosa; los objetos se vuelven dudosos, nada parece ser verda-

dero; le cuesta trabajo retener los recuerdos, siente que caece de dimensiones secretas y que se halla limitado a su cuerpo.

Ahora bien, aunque esto que experimenta Roquentin cuando vive la Náusea parece ser algo fuera de lo común, anormal e ilusorio, la Náusea no es un estado excepcional, ni extraño, que experimente casualmente alguna persona en particular, sino que es una vivencia que todo hombre, en tanto que hombre, debe experimentar, pero que, por lo general, la mayoría de las personas rechazan lo más rápido posible, buscando la manera de fugarse de esta experiencia tan angustiosa, y esto es una actitud a la que Sartre denomina de "mala fe".

Son de mala fe, afirma Roquentin, aquellos hombres que dicen tener "Experiencia",<sup>22</sup> los que han pasado por la vida sin verle la cara, los que no asumen su condición, los que creen que su pasado no está perdido y que les ha dado la sabiduría para enfrentar el presente, los que explican lo nue-

---

(22) Para Sartre estos individuos son aquellos que creen que conocen a los hombres como si ellos los hubieran creado; que piensan que la edad les ha dado la sabiduría para resolver sus problemas y los de los demás; que suponen que la vida puede afrontarse con bellas máximas y que es una cuestión de utilidad. Sartre señala que entre los "profesionales de la experiencia" se encuentran principalmente los médicos, los sacerdotes, los magistrados y los oficiales.

vo por lo viejo, los que no se cuestionan;<sup>23</sup> cuando en realidad estamos solos, sin ayuda; cuando para comprender una cosa tenemos que afrontarla sin que el pasado pueda brindarnos ninguna ayuda.

De mala fe también ha sido Roquentin, el cual se ha amparado en M. de Rollebon; lo ha utilizado para justificar su existencia, para no sentir su ser, ha buscado que Rollebon lo libre de él mismo; pero llega un momento en que Roquentin ya no puede escribir el libro sobre Rollebon, se ha dado cuenta de que no puede retener su pasado y mucho menos el de otro. El pasado no existe, se escapa; lo que no existe es el presente.

Roquentin ha tomado conciencia de que su existencia no tiene un sentido ya dado, de que ésta no se apoya en nada,

- 
- (23) Sartre hace en La náusea una crítica a la burguesía en el sentido de que los burgueses son el más claro ejemplo del hombre de mala fe, del inauténtico. El burgués cree conocer a los hombres; proclama una "naturalidad" humana y valores absolutos por los cuales hay que regirse. El burgués se cree importante, indispensable y necesario; no se cuestiona lo que hace y mucho menos lo que es.  
 (La crítica sartreana a la burguesía es sumamente interesante y se mantiene a lo largo de casi toda su obra. No es el propósito de este trabajo hacer un análisis de ella, pero proponemos este tema como un posible problema de reflexión).

de que existe por casualidad, de que la Náusea es él mismo; y ante este hecho tan angustioso se encuentra pasmado, no sa be qué es lo que va a hacer, pues después de esta toma de conciencia su vida no puede continuar igual; Roquentin sabe ahora que es él el que debe decidir cómo va a plantear su vida a partir de ese momento.

Antoine Roquentin ha llegado a lo que llamaremos una "situación límite",<sup>24</sup> ha perdido toda justificación de su existencia; sin embargo, siente más que nunca que existe, no puede escapar a su pensamiento, el cual le hace evidente su existencia (cogito prerreflexivo) porque él es su pensa-

- (24) Por "situación límite" Sartre entiende las circunstancias que se presentan al individuo en algún o algunos momentos de su vida y que lo enfrentan a su existencia, que le hacen tomar conciencia de sí mismo como ser libre y, por lo mismo, de su capacidad de elegir. Generalmente la persona que se encuentra en una situación límite se halla ante la urgencia de elegir entre una opción (o más), que comúnmente es contraria; por ejemplo, en el texto Los caminos de la libertad. I. La edad de la razón, Marcelle debe decidir entre abortar o no abortar. En la mayoría de los casos las situaciones límite implican casos particulares, es decir, individuos concretos; pero se dan también situaciones límite que incluyen a un gran número de individuos, tales como crisis económicas o, el ejemplo que Sartre utiliza en muchas de sus obras, la guerra. Hay que precisar que aunque una situación límite general como la guerra envuelve a un gran número de individuos, cada uno de ellos asume esta circunstancia de forma distinta.

miento y mientras sea no podrá dejar de pensar ("Soy, existo, pienso luego soy, soy porque pienso"),<sup>25</sup> de igual manera que no puede suprimir su cuerpo porque él también es su cuerpo; se ha dado cuenta de que lo único que posee son sus pensamientos y su cuerpo.

Roquentin se encuentra, gracias a la Náusea, ante la captación directa de su existencia y de su existencia como cuerpo; se ha dado cuenta de que él existe y de que las cosas también existen, y ha captado la existencia como densa, pesada, dulce, vaga, amorfa, lánguida, viscosa, espesa, monstruosa, horrible, pero, sobre todo, como absurda.

Ésta es una de las conclusiones más importantes de La náusea: el absurdo de la existencia.

No hay nada que justifique la existencia, no hay ninguna razón para existir. Por la Náusea el hombre capta lo arbitrario, lo gratuito de su existencia, su estar de más.

Roquentin, por la Náusea, experimenta asimismo no sólo el absurdo de su existencia sino también el absurdo de las cosas, su estar de más, lo arbitrario de sus relaciones; com

---

(25) Sartre, Jean-Paul, La náusea, p. 151.

prende que lo esencial es el Absurdo, que éste es la clave de la existencia, de la vida.

Afirma Roquentin: "La palabra Absurdo nace ahora de mi pluma; hace rato en el jardín, no la encontré, pero tampoco la buscaba, no tenía necesidad de ella; pensaba sin palabras, en las cosas, con las cosas. El absurdo no era una idea en mi cabeza, ni un hálito de voz, sino aquella larga serpiente muerta a mis pies, aquella serpiente de madera (la raíz de un castaño).<sup>26</sup> Serpiente, o garra, o raíz, o garfas de buitre, poco importa. Y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En realidad, todo lo que pude comprender después se reduce a este absurdo fundamental. Absurdo: una palabra más; me debato con palabras; allá tocaba las cosas. Pero quisiera fijar aquí el carácter absoluto de este absurdo. Un gesto, un acontecimiento en el pequeño mundo coloreado de los hombres nunca es absurdo sino relativamente: con respecto a las circunstancias que lo acompañan. Los discursos de un loco, por ejemplo, son absurdos

---

(26) Este párrafo pertenece a uno de los pasajes más famosos de La náusea: Roquentin se encuentra en el jardín público sentado en un banco bajo el cual hay una raíz de castaño y súbitamente experimenta la Náusea.

con respecto a la situación en que se encuentra, pero no con respecto a su delirio. Pero yo, hace un rato, tuve la experiencia de lo absoluto: lo absoluto o lo absurdo. No había nada con respecto a lo cual aquella raíz no fuera absurda. ¡Oh! ¿Cómo podré fijar esto con palabras? [...] Absurdo, irreductible; nada —ni siquiera un delirio profundo y secreto de la naturaleza— podía explicarlo [...], ni la ignorancia ni el saber tenían importancia; el mundo de las explicaciones y razones no es el de la existencia".<sup>27</sup>

La evidencia de la existencia que nos proporciona la Náusea es algo que se resiste a ser explicado, que va más allá de las palabras, es una vivencia que invade todo nuestro ser, que no se deja conceptualizar: "La existencia no es algo que se deje pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros ...".<sup>28</sup>

Como la evidencia de la existencia va más allá del universo de las explicaciones, cuando Roquentin experimenta la Náusea se le desvanece la significación habitual del mundo, las cosas pierden sus nombres, sus dimensiones, su "utensili

---

(27) Sartre, Jean-Paul, op. cit., pp. 190-191

(28) Ibidem, p. 195

dad". "Están ahí, grotescas, obstinadas, gigantes, y parece imbecil llamarlas banquetas o decir cualquier cosa de ellas; estoy en medio de las Cosas, las innominables. Solo, sin palabras, sin defensa, las Cosas me rodean, debajo de mí, detrás de mí, sobre mí. No exigen nada, no se imponen; están ahí".<sup>29</sup> Las cosas se presentan en su existencia misma como "masas monstruosas y blandas, en desorden, desnudas, con una desnudez espantosa y obscena".<sup>30</sup>

La Náusea le revela a Roquentin que lo esencial es la contingencia, y es por eso por lo que la existencia escapa a la necesidad. "Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que hay quienes han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que pueda disiparse; es lo absoluto, en consecuencia la gratuidad perfecta. Todo es gratuito [...]. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar [...], eso es la Náusea ...".<sup>31</sup>

---

(29) Ibidem, p. 186

(30) Ibidem, pp. 188-189

(31) Ibidem, p. 194

Esta toma de conciencia causa un enorme temor y por ello, como afirma Roquentin, la mayoría de la gente trata de ocultarse todo el tiempo lo absurdo de su existencia, lo contingente de su ser, su gratuidad, pensando ser indispensable para alguien o para algo. Pero no existe ningún ser necesario (Dios) al cual recurrir para justificarnos, no existe tampoco una "esencia" del hombre a la cual acudir para dirigir nuestra vida, no hay un sentido dado a priori de nuestra existencia; el hombre ha sido arrojado en el mundo, solo, sin ayuda, abandonado a sí mismo para darse un sentido a sí y al mundo.

La primera objeción que se le hace a este planteamiento es que concluye en el pesimismo, porque tal parece que no vale la pena vivir, que lo mejor sería el suicidio; pero según Sartre ésta no es la cuestión que hay que resolver, porque la vida no tiene un sentido ya dado de antemano, pero no por eso carece de valor; la vida tendrá el valor o el sentido que uno mismo le dé al actuar, al emprender algo. Aunque esto no obsta para que al captar la existencia como absurda se experimente angustia, y no una angustia psicológica, sino una angustia ontológica, existencial, que es la angustia ante la nada que es el ser humano, la angustia ante su falta de justificación, ante lo absurdo de su ser.

La Náusea es la manifestación física de esta angustia, la evidencia engequecedora que nos revela nuestra existencia como contingente; y esta evidencia es una captación directa, sin intermediarios, es una "pura captación no-posicional".

La Náusea es una intuición que revela a la conciencia del individuo que existe como cuerpo, es la angustia de existir como cuerpo; es aquello que hace presente en la conciencia su materialidad, su ser conciencia encarnada; es el "gusto" que le viene a la conciencia por el hecho de ser cuerpo. Es por ello por lo que Sartre la denomina también mi sabor, "un sabor insípido y sin distancia que me acompaña hasta en mis esfuerzos por librarme de él".<sup>32</sup>

Efectivamente, la Náusea es insuperable, ya que es la revelación perpetua a mi conciencia de que existo como cuerpo; y ya hemos visto en el segundo capítulo que conciencia y cuerpo son parte de una relación sintética: no es posible entender a la conciencia si no es como conciencia encarnada.

El asco que produce la Náusea es pues un hecho originario y por ello Sartre afirma que la Náusea es el fundamento

---

(32) Sartre, Jean-Paul, El ser la nada, p. 365.

de todo tipo de náuseas que el ser humano pueda experimentar.<sup>33</sup>

Generalmente, cuando se habla de náusea se utiliza este concepto para expresar determinado síntoma que alguna persona tiene, causado ya sea por una enfermedad o por el asco que pueden producirle ciertas situaciones, imágenes u olores. Es común encontrar que muchas personas sienten asco al ver sangre, ante los excrementos, ante alimentos descompuestos, ante carne podrida, etcétera. Todas estas náuseas tienen como base esta Náusea originaria por la que nos captamos como conciencia encarnada, que no obstante los esfuerzos que hagamos para librarnos de ella, no nos abandona nunca, es algo inherente a nosotros; en la medida en que existimos nuestro cuerpo, poseemos y vivimos la Náusea: la Náusea "es el gusto que necesariamente el hombre tiene de sí mismo, el sabor de la existencia".<sup>34</sup>

Por todo lo dicho hasta aquí, podemos concluir que la Náusea es una vivencia que acompaña al hombre auténtico, el

---

(33) Esta afirmación es bastante cuestionable, ya que hay enfermedades que provocan náusea y que tienen una causa meramente fisiológica.

(34) Sartre, Jean-Paul, Baudelaire, p. 19.

cual asume la gratuidad y el absurdo total del mundo y del ser humano, su contingencia absoluta.

Antoine Roquentin, como ejemplo de este hombre auténtico, se ha percatado de que el ser humano está transido de nada, de que es libre, de que tiene la tarea de elegir su ser, así como de darle sentido al mundo; Roquentin ha tomado conciencia de que la contingencia no es un concepto abstracto, sino que es el sentido mismo del hombre y de las cosas. Esta toma de conciencia lo ha llevado a la Náusea, que es la angustia existencial que experimenta el ser humano ante la captación de la contingencia, del absurdo. La Náusea es, pues, la verdad fundamental de la vida; es la captación del ser de la realidad humana, de su existir como cuerpo y de su libertad.

Hemos señalado que la libertad consiste en la capacidad que tiene el hombre de elegir el sentido que le dará a su vida y a su entorno.

Después de haber experimentado la Náusea, Antoine Roquentin ha tomado conciencia de su libertad y de que debe darle él mismo, completamente solo, sentido a su vida; al final de la novela, Roquentin vislumbra una posibilidad para ello: la creación de una obra de arte. Afirma Roquentin: "Tendría que ser un libro; no sé hacer otra cosa. Pero no

un libro de historia; la historia habla de lo que ha existido, un existente jamás puede justificar la existencia de otro existente. Mi error era querer resucitar a M. de Rollebon. Otra clase de libro. No sé muy bien cuál, pero habría que adivinar, detrás de las palabras impresas, detrás de las páginas, algo que no existiera, que estuviera por encima de la existencia. Por ejemplo, una historia que no pueda suceder, una aventura. Tendría que ser bella y dura como el acero, y que avergonzara a la gente de su existencia. [...]. Un libro. Naturalmente, al principio sólo sería un trabajo aburrido y fatigoso; no me impediría existir ni sentir que existo. Pero llegaría un momento en que el libro estaría escrito, estaría detrás de mí y pienso que un poco de su claridad caería sobre mi pasado. Entonces quizá pudiera, a través de él, recordar mi vida sin repugnancia".<sup>35</sup>

Esto es lo que quizás eligió Roquentin, lo cual no significa que sea la única opción que elegir; cada uno de nosotros debe decidir cuáles son las opciones válidas en nuestra propia vida y, si hemos experimentado la Náusea, tal parece que no nos queda más que elegir auténticamente, porque sabemos que nos estamos jugando el sentido de nuestro ser mismo, que seremos lo que cada uno de nosotros haya elegido ser.

---

(35) Sartre, Jean-Paul, La náusea, p. 259.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos podido constatar que la principal preocupación filosófica de Sartre en su período existencialista es la elucidación del ser del hombre y del ser del mundo. Esta elucidación está, según Sartre, a cargo de la Ontología, que es la teoría general del ser en tanto que ser y la disciplina que se encarga de describir la estructura de las dos regiones del ser (el ser-para-sí y el ser-en-sí) fundamentándose en la fenomenología (recordemos que El ser y la nada lleva como subtítulo Ensayo de ontología fenomenológica).

Para Sartre ontología y fenomenología van de la mano, se implican; esto debido a que la fenomenología ha tenido el mérito de haber puesto de manifiesto la estructura del fenómeno (ser-en-sí) y de la conciencia (ser-para-sí).

La fenomenología afirma, por lo que respecta al fenómeno o ser-en-sí, que éste no es más que la presencia de la cosa: la cosa es lo que parece; esto quiere decir que el ser no se oculta tras el objeto sino que se hace evidente en el aparecer del fenómeno.

Por lo que toca a la conciencia o ser-para-sí, la fenomenología postula que ésta se caracteriza por ser conciencia intencional: la conciencia es siempre conciencia de algo.

Sartre afirma que sólo a partir de esta caracterización de la conciencia y del fenómeno es posible salvar el dualismo entre estas dos entidades. El vínculo que se da entre ellas es una relación sintética que parte del ser-para-sí y que se caracteriza por ser una relación originalmente ontológica, es decir, una relación de ser a ser.

Al ser la conciencia conciencia intencional, se caracteriza como trascendencia, ya que es conciencia de algo que no es ella misma y por ello la conciencia debe estallar hacia el objeto, debe arrancarse de sí misma para dirigirse a lo que ella no es. Asimismo el ser del cual la conciencia es conciencia también debe necesariamente ser trascendente, ya que este ser existe independientemente de la conciencia. La conciencia necesita cualificarse y lo hace siendo intuición revelante de algo, pero una intuición revelante necesita algo que revelar, algo revelado y este algo debe ser trascendente porque "la inmanencia no puede definirse sino en la captación de algo trascendente".<sup>1</sup>

---

(1) Sartre, Jean-Paul, El ser y la nada, p. 31.

La conciencia es pues una "revelación revelada de un ser que no es ella misma y que se da como ya existente cuando ella lo revela".<sup>2</sup>

La ontología fenomenológica de Sartre se interesa entonces por la estructura del ser de la conciencia y del ser del fenómeno, y esto se hace evidente a lo largo de El ser y la nada; es al final de esta obra donde Sartre precisa cuáles son las tareas y alcances de la ontología y también cuáles son los problemas que le incumben a la metafísica.

De hecho, afirma Sartre, la ontología proporciona dos informaciones que servirán de base a la metafísica.

La primera consiste en que el ser-en-sí, que es un ser idéntico, en un intento de fundarse, debe fracturarse, distanciarse de su ser mismo; al ocurrir esto surge un nuevo ser que se define por ser "presencia ante sí", ya que está transido por la nada, no es compacto, no coincide consigo mismo; es un ser que puede volverse sobre su origen, un ser por el que la interrogación viene al mundo y por ello puede plantearse el porqué de sí mismo; este ser es el ser-para-sí o conciencia. Esto quiere decir que si el ser quiere aspi-

---

(2) Ibidem.

rar a ser causa de sí mismo (causa sui), sólo puede hacerlo haciéndose ser-para-sí; pero este proyecto de ser causa de sí mismo es un proyecto fallido porque implica una contradicción. El ens causa sui tendría que ser el ser total en el cual no podría darse ninguna escisión, y hemos visto que un ser que fuera capaz de fundarse a sí mismo tendría que ponerse forzosamente a distancia de sí mismo, es decir, tendría que escindirse.

La segunda información que da la ontología es que el ser-para-sí o conciencia es un proyecto permanente de fundarse a sí mismo, de alcanzar la condición de ens causa sui (en-sí-para-sí), aunque este proyecto esté condenado al fracaso.

La ontología, según Sartre, se limita a describir las estructuras del ser; a lo más "puede hacer ver que la nada que es *sida* por el en-sí no es un simple vacío desprovisto de significación. El sentido de la nada de la nihilización consiste en ser *sida* para fundar el ser".<sup>3</sup>

Por lo que respecta a la metafísica, a ella le "corresponde el formar las hipótesis que permitan concebir ese pro-

---

(3) Ibidem, p. 641.

ceso (¿por qué el para-sí surge a partir del ser?) como el acontecimiento absoluto que viene a coronar la aventura individual que es el existencia del ser".<sup>4</sup> Estas hipótesis no podrán dejar de ser tales, ya que no es posible verificarlas ni refutarlas. Lo que en todo caso puede constituir su validez es que posibiliten la unificación de los datos de la ontología.

Las hipótesis que hace la metafísica no se pueden verificar ni refutar porque todos los porqués son posteriores al ser, lo suponen.

Hay que recordar que es el ser-para-sí el ser que hace que la interrogación venga al mundo, y por ello es el único ser capaz de interrogarse sobre el ser; así, todos los porqués sólo tienen sentido desde una conciencia; no tiene sentido preguntarse entonces por qué es el ser, todo lo que podemos decir de él es que "es, sin razón, sin causa y sin necesidad".<sup>5</sup>

Cabe señalar que para Sartre, aunque las hipótesis de la metafísica no puedan pasar de ser meras hipótesis, ésta no debe renunciar a tratar de responder cuál es la naturaleza y

---

(4) Ibidem, p. 642.

(5) Ibidem, p. 640.

el sentido de este acontecimiento absoluto que es el surgimiento del ser-para-sí.

Como podemos observar, esta concepción de la metafísica rompe por completo con la concepción de la metafísica tradicional, que es esencialista, es decir, que considera que la cuestión primordial es aquella de la esencia. Asimismo, esta metafísica tradicional puede ser definida como una teoría del fundamento. Contra estas dos caracterizaciones de la metafísica Sartre afirma, por lo que respecta a la primera, que lo primordial es la existencia: la existencia precede a la esencia; y por lo que toca a la segunda caracterización de la metafísica tradicional, Sartre considera imposible que la metafísica sea una teoría del fundamento porque el fundamento (entendiendo el fundamento como el sentido) es posible gracias a la existencia del ser-para-sí.

La crítica que se le podría formular a Sartre respecto a su concepción de la metafísica y de la ontología es que no hay un fundamento último, un fundamento sólido sobre el cual apoyar un sistema que pueda dar razón del hombre y del mundo.

Responderemos a esta crítica señalando que Sartre no hace sino llevar hasta sus últimas consecuencias su concepción

de la existencia, que es el concepto fundamental de su filosofía.

Si la existencia no tiene un sentido dado de antemano, si la existencia no tiene una razón de ser, si la existencia es absurda, no podemos sino esperar, al hacer una reflexión sobre la existencia, que esta reflexión se traduzca en una filosofía de la contingencia, en una filosofía que ponga de manifiesto que lo esencial es el absurdo.

Por otro lado, es preciso insistir en que la intención de este trabajo no fue hacer una valoración crítica del planteamiento sartreano, sino una exposición general de la ontología existencialista de Sartre y de su concepción del cuerpo, para poder fundamentar el análisis filosófico de la Náusea.

Una vez hecho este análisis, no puede dejar de señalarse lo que nosotros consideramos como algunas de las aportaciones más significativas de Sartre en el reducido ámbito del que nos hemos ocupado.

Al igual que Sartre, creemos que debe ser la Ontología la disciplina encargada de llevar a cabo la elucidación del ser del hombre y del ser del mundo, y que la cuestión primordial que debe resolver la filosofía es la del ser y concreta

mente la del ser del hombre. Asimismo, concordamos en que a partir de los resultados de la Ontología serán entonces posibles disciplinarse como la Epistemología y la Ética.

Por otra parte, consideramos que la concepción de Sartre de la conciencia como "conciencia encarnada" representa una de las soluciones más viables para el problema de la relación entre conciencia y cuerpo, aunque esto no significa que la concepción sartreana de la relación entre conciencia y cuerpo no presente ciertos problemas y que en algunas de sus partes resulte ambigua o injustificada.

Tal vez el mayor mérito de Sartre es el de dirigirse a los hombres con la intención de hacerlos mirar de frente su existencia, con la intención de que se asuman, de que sean "auténticos", de que (como dice Karl Jaspers) "se acuerden de sí mismos".

La Náusea es precisamente la experiencia que nos hace captarnos en nuestra existencia, que nos pone frente a nosotros mismos, y que nos descubre nuestra gratitud, nuestra contingencia, nuestro absurdo.

Este trabajo tuvo como pretensión demostrar que la Náusea es una noción fundamental de la filosofía existencialista de Sartre, lo cual se ha hecho evidente al caracterizarla

como la vivencia que hace posible que el hombre capte directamente su existencia.

La Náusea no es un estado al que debemos huirle, aunque esto nos cause angustia, ya que esta vivencia nos hará tomar conciencia de que nuestra vida es únicamente nuestra y de que hay que vivirla plenamente dándole en cada momento el sentido que nosotros consideremos que debe tener y sin dejar que se nos escape ni un instante.

## HEMEROBIBLIOGRAFÍA

AISENSEN KOGAN, Aída, Cuerpo y persona. Filosofía y psicología del cuerpo vivido, México, Fondo de Cultura Económica, 1981, (Colección Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis).

ALBÈRES, R. M., Jean-Paul Sartre, Huitième édition, Paris, Classiques du vingtième siècle.

ARDILES, Osvaldo, Descripción fenomenológica, México, Editorial Edicol, S. A., 1977.

ARIAS MUÑOZ, J. Adolfo, "Las bases ontológicas del conflicto intersubjetivo en Jean-Paul Sartre", en Seminario de Metafísica, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1980, pp. 11-54.

BEAUVOIR, Simone de, Para una moral de la ambigüedad, Buenos Aires, Editorial Schapire S. R. L., 1956.

----- La plenitud de la vida, México, Editorial Hermes, 1983

----- Memorias de una joven formal, México, Editorial Hermes, 1983.

----- La ceremonia del adiós, México, Editorial Hermes, 1984.

- BIEMEL, Walter, "Sartre. Interpretación del cuerpo", en Revista Convivium, Núm. 21, Barcelona, 1966, pp. 63-76.
- Sartre, Barcelona, Salvat, 1985, (Biblioteca Salvat de Grandes Biografías, Núm. 33).
- BRUFAU PRATS, Jaime, Líneas fundamentales de la Ontología y Antropología de Jean-Paul Sartre en "L'Être et le néant", Salamanca, Universidad de Salamanca, 1971.
- CAMPBELL, Robert, Jean-Paul Sartre o una literatura filosófica, México, Juan Pablos Editor, 1976.
- COHN, Priscilla, Heidegger: su filosofía a través de la nada, Madrid, Ediciones Guadarrama, S. A., 1975, (Colección Universitaria de Bolsillo, 189).
- CONSTANTE, Alberto, El retorno al fundamento del pensar, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986.
- FONTAN JUBERO, Pedro, Los existencialismos: claves para su comprensión, Madrid, Editorial Cincel, S. A., 1985, (Serie Historia de la Filosofía, 28).
- GRENE, Marjorie, El sentimiento trágico de la existencia (Existencialismo y existencialistas), 3a. ed., Madrid, Editorial Aguilar, 1961.

- HEIDEGGER, Martin, El ser y el tiempo, 2a. ed., México, Fondo de Cultura Económica, 1983, (Sección de Obras de Filosofía).
- JEANSON, Francis, Sartre por él mismo, México, Compañía General de Ediciones, S. A., 1958, (Colección de Escritores de Siempre).
- JOLIVET, Régis, Las doctrinas existencialistas (Desde Kierkegaard a Jean-Paul Sartre), Madrid, Editorial Gredos, 1962.
- LENZ, Joseph, El moderno existencialismo alemán y francés, Madrid, Editorial Gredos, 1955.
- MARTÍNEZ CONTRERAS, Jorge, Sartre. La filosofía del hombre, México, Siglo Veintiuno Editores, S. A., 1980.
- PARISÍ, Alberto, Rafces clásicas de la filosofía contemporánea, México, Editorial Edicol, S. A., 1977.
- PERETTI della ROCA, Cristina de, "Sartre y el problema de la superación de la Metafísica", en Seminario de Metafísica, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1980, pp. 109-122.
- POLLMAN, Leo, Sartre y Camus. Literatura de la existencia, Madrid, Editorial Gredos, 1973, (Colección Biblioteca Románica Hispánica, 190).

PORTILLA, Jorge, "La Náusea y el Humanismo", en Fenomenología del relajo y otros ensayos, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, (Colección Biblioteca Joven, 26), pp. 96-119.

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades (Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa), Año 3, Núm. 7, junio-diciembre, 1982, (Número especial dedicado al Primer Simposio Internacional de Filosofía Contemporánea: Jean-Paul Sartre).

Revista Thesis (Universidad Nacional Autónoma de México. Facultad de Filosofía y Letras), Núm. 7, octubre de 1980, (Número especial). Homenaje a Jean-Paul Sartre).

RIU, Federico, Ontología del siglo XX, Caracas, Ediciones de la Biblioteca Central de Venezuela, 1966, (Colección Avance, 12).

RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, Agustín, "La fundamentación de la noción de conciencia en Sartre", en Seminario de Metafísica, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1980, pp. 55-78.

ROMANO MUÑOZ, José, Hacia una filosofía existencial (al margen de la nada, de la muerte y de la náusea metafísica), México, Imprenta Universitaria, 1953.

SÁNCHEZ VILLASEÑOR, José, Introducción al pensamiento de Jean-Paul Sartre, México, Editorial Jus, 1950.

SARTRE, Jean-Paul, L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique, Paris, Éditions Gallimard, 1943.

-----  
Critiques littéraires (Situations, I), France, Éditions Gallimard, 1947.

-----  
Les mains sales, France, Éditions Gallimard, 1948.

-----  
La náusea, México, Editorial Diana, S. A., 1952.

-----  
Les troyennes, Paris, Éditions Gallimard, 1965, (Collection du Théâtre National Populaire).

-----  
La trascendencia del ego, Buenos Aires, Ediciones Calden, 1968, (Colección El Hombre y su Mundo).

-----  
El existencialismo es un humanismo, Buenos Aires, Ediciones Huascar, 1972.

-----  
Plaidoyer pour les intellectuels, France, Éditions Gallimard, 1972.

-----  
La suerte está echada. El engranaje, 6a. ed., Buenos Aires, Editorial Losada, 1976, (Colección Biblioteca Clásica y Contemporánea, 432).

-----  
El diablo y Dios, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1981, (Colección El Libro de Bolsillo, 853).

-----  
¿Qué es la literatura? (Situaciones II), 7a. ed., Buenos Aires, Editorial Losada, S. A., 1981.

-----  
Las palabras, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1982, (Colección El Libro de Bolsillo, 905).

-----  
Los secuestrados de Altona, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1982, (Colección El Libro de Bolsillo, 880).

-----  
Nekrassov, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1982, (Colección de Bolsillo, 892).

-----  
Oeuvres romanesques, Paris, Gallimard, 1981, (Bibliothèque de la Pléiade. Édition établie por Michel Contat et Michel Rybalka avec la collaboration de Geneviève Gdt. et de George M. Bauer).

-----  
Bosquejo de una teoría de las emociones, 5a. ed., Madrid, Editorial Alianza Losada, 1983, (Colección El Libro de Bolsillo, 298).

-----  
Kean, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1983, (Colección El Libro de Bolsillo, 997).

-----  
Los caminos de la libertad. I. La edad de la razón, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1983, (Colección El Libro de Bolsillo, 928).

-----  
Los caminos de la libertad. II. La prórroga, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1983, (Colección El Libro de Bolsillo).

-----  
Los caminos de la libertad. III. Con la muerte en el alma, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1983, (Colección El Libro de Bolsillo, 986).

-----  
Muertos sin sepultura, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1983, (Colección El Libro de Bolsillo, 939).

-----  
Baudelaire, Editorial Alianza Losada, 1984, (Colección El Libro de Bolsillo, 1043).

-----  
El ser y la nada, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1984.

-----  
El muro, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1984, (Colección El Libro de Bolsillo, 1017).

-----  
Las moscas, 3a. ed, Madrid, Editorial Alianza Losada, 1984, (Colección El Libro de Bolsillo, 828).

VARET, Gilbert, L'ontologie de Sartre, Paris, Presses Universitaires de France, 1948.

WACQUEZ, Mauricio, Sartre, Barcelona, Editorial Barcanova,  
1981, (Colección El Autor y su Obra, 12).

WHAL, Jean, Historia del existencialismo, Buenos Aires, Edi-  
torial La Pléyade, 1971.