

18  
2º J.



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Filosofía y Letras

El Concepto de Libertad en la Obra  
de J. - P. Sartre



T E S I S  
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

Licenciado en Filosofía

P R E S E N T A :

Elizabeth Luisa de Regules Silva

MEXICO, D. F.

1992

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



## **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.

Contenido:

|  | pag. |
|--|------|
| Introducción.....  | 1    |
| Libertad.....  | 20   |
| Libertad y Facticidad: Situación .....                   | 55   |
| Angustia.....  | 85   |
| Visión Positiva del Existencialismo de J.-P. Sartre..... | 94   |
| Bibliografía.....  | 117  |

## Introducción

"Existencialismo" es un concepto que se utilizó para expresar una actitud espiritual que surgió como respuesta de la cultura europea a los acontecimientos históricos de la primera mitad del siglo XX. Como tal, representó una forma de vida, una forma de pensar y una forma de filosofar.

Las tesis existencialistas se popularizaron durante la Segunda Guerra Mundial cuando Europa se encontraba bajo la amenaza de una destrucción material y espiritual. En estas circunstancias, resultaba imposible sostener un optimismo romántico que se sustentaba en la creencia de que el destino del hombre está garantizado por alguna fuerza infinita que lo impulsa hacia un progreso inevitable. Así, estrechamente ligado a la crisis moral y social ocasionada por las guerras, aparece una nueva conducta social que más tarde se estructura teóricamente como la forma existencialista de pensar y filosofar. El existencialismo como actitud e ideología surge como una corriente insocial, amoral y atea. Y el uso común del término se aplica no sólo a ciertas direcciones literarias, artísticas y teóricas, sino también a costumbres, actitudes y hasta maneras de vestir.

En el campo filosófico, el término "existencialismo" se empieza a utilizar en la década de los treintas para englobar un conjunto de direcciones filosóficas que tienen en común el análisis de la existencia. La interpretación de la existencia humana en un mundo problemático y resistente. Un mundo que se

presenta como obstáculo al actuar del hombre. Un mundo que hay que enfrentar; que siempre está ahí, oponiendo resistencia, obstaculizando al hombre...de ahí la necesidad de estudiar las posibilidades de la existencia del hombre necesariamente insertado en él.

"...En todos sus aspectos humildes o elevados, la existencia del hombre es la búsqueda del ser..."<sup>1</sup> El hombre persigue constantemente objetivos, se fija metas, busca ser alguien determinado, se mueve en un intento por realizar ciertas exigencias y cubrir sus necesidades. El hombre busca siempre una satisfacción, una estabilidad que no encuentra en su estado actual: busca su propio ser; quiere llegar a ser. "...Si busca al ser, no lo posee, no es, él, el ser..."<sup>2</sup> La propuesta existencialista se basa precisamente en esta búsqueda; en la indagación a fondo de la existencia humana. Dicha investigación entraña un compromiso: el hombre que se percató de su búsqueda, se compromete frente a sí y frente al mundo. En este sentido, el existencialismo es, además de una teoría, una actitud frente al mundo que opone resistencia y es prueba tangible y constante de la finitud del ser.

A pesar de que todas las corrientes agrupadas bajo el título de "existencialismo" parten del análisis de la búsqueda del ser, el desarrollo y conclusiones de las diferentes ramas

---

<sup>1</sup> Abbagnano, N. Existencialismo Positivo. p.13

<sup>2</sup> Idem. p.13

difieren entre sí al grado de convertirse en teorías radicalmente opuestas. Así, además de ser una teoría que suscitó violentas reacciones enfrentándose a otras concepciones -marxista y católica, por ejemplo- presenta una gran diversidad en su interior: existencialismo ateo y existencialismo cristiano; existencialismo positivo y existencialismo negativo...

Una de las polémicas a que dió origen gira entorno al análisis de los elementos constitutivos de la situación del hombre. Es decir, al análisis del mundo en que surge y como consecuencia de ello, al estudio de la forma de enfrentarlo. Su naturaleza y el momento histórico en que surge, hacen que el existencialismo se centre principalmente en los fenómenos más negativos o confusos de la situación. Así, subraya la inestabilidad y el riesgo inherentes a la realidad humana, tomando como elementos centrales de ésta, aspectos negativos de la existencia: dolor, frustración, enfermedad, muerte... Se ha dicho que el existencialismo es la filosofía de la desesperación, del peligro, del fracaso y de la angustia, y que las perspectivas que le presenta al ser humano son las más inquietantes y paralizantes.

Esta visión del existencialismo es la que hace que el grupo existencialista italiano se deslinde del francés, proponiendo un "existencialismo positivo" frente a la negatividad que ellos descubren en las propuestas de este último.

Los existencialistas italianos, encabezados por Nicola Abbagnano, proponen nuevas vías para esta teoría puesto que consideran que las tres corrientes principales del existencialismo

que les preceden, -representadas por Jaspers, Heidegger y Sartre -, toman la existencia humana, entendida como posibilidad de constituirse, en su formulación negativa. Así, la posibilidad queda planteada como un vacío y la libertad se reduce a una simple negación, a un mero decir que no.

Para este existencialismo -dicen-, el hombre se encuentra abandonado a un determinismo que podría anular sus iniciativas, y su libertad está condicionada y obstaculizada por limitaciones que en cualquier momento le hacen perder su sentido. Aunque sus teorías se basan en la posibilidad de elección, dicha elección implica un riesgo, una renuncia y, por tanto, una limitación. El riesgo más grave, es el de caer en lo inauténtico o alienarse; la degradación del ser humano al convertirse en objeto. Insisten en la falta de significado que hace que todo posible proyecto, es decir, la existencia misma, sea absurda.

Abbagnano considera imposible una elección que no se fundamente en la creencia en el valor de lo que se elige, puesto que el reconocimiento de una equivalencia de las opciones implica renunciar a la elección. "...Por eso aquel reconocimiento equivale a la anulación y pérdida de todas las posibilidades y por tanto, a la negación de la existencia como tal..."<sup>3</sup> Para el filósofo italiano, una de las características del existencialismo sartreano es plantear una equivalencia de todas las posibilidades de existencia y por ello, lo denomina existencialismo negativo.

---

<sup>3</sup> Idem

Acusándola de ser una teoría que no puede aportar nada a la solución de los problemas del hombre.

"...No hay duda, por lo tanto, acerca de la función resolutoria y liberadora que esta forma de existencialismo ha ejercido en los tres últimos decenios, pero tampoco hay duda sobre su incapacidad para suministrar instrumentos válidos que aporten una contribución a la solución positiva de los problemas que interesan al hombre..."<sup>4</sup>

Frente a la posición sartreana, que él considera lleva a una actitud pasiva ante la existencia, propone su teoría del "existencialismo positivo" en la que pretende exponer una concepción opuesta al absurdo de la existencia que planteara Sartre. Abbagnano considera indispensable encontrar factores positivos en la posibilidad. Factores verificables que, aun cuando no constituyeran garantías infalibles, permitieran al hombre actuar y proyectarse en el mundo a partir de riesgos calculados y una creencia fundamentada en la elección.

Desde otra perspectiva, Norberto Bobbio señala que el existencialismo es la filosofía de la crisis y la crisis de la filosofía. Es la formulación teórica del decadentismo que

consciente y abiertamente, a la esperanza opone la desesperación, a la consecución de la meta el naufragio final, a la continuidad del ser la quiebra entre ser y existencia, a la coherencia del pensamiento racional lo inconsecuente y huidizo de un estado de ánimo, al gozo inefable frente al ser

---

<sup>4</sup> Abbagnano, N. Diccionario de Filosofía.

la angustia frente a la nada, en suma a la fé en el espíritu creador del hombre, que es propia del idealismo y del positivismo, la incredulidad y la voluntad de destrucción.<sup>5</sup>

En opinión de este filósofo, Sartre, aun cuando no es el creador de la teoría, es responsable en gran medida de la fuerza adquirida por ella, impulsándola en su desarrollo y llevándola hasta sus últimas consecuencias. Considera que Sartre plantea una libertad destructora y anonadante; que concibe al hombre como un ser que resquebraja, corroe y empobrece al mundo; que plantea una ética individualista que lo conduce a una visión pesimista de la sociedad...

...sería difícil imaginar una concepción del hombre en que los motivos decadentistas de la inadecuación del hombre frente al mundo estén más al descubierto.<sup>6</sup>

Estos constituyen algunos ejemplos de las críticas hechas a Sartre en este terreno. Sin embargo, ¿puede realmente tacharse la teoría sartreana de negativa, pesimista y paralizante?

Contrario a la opinión sustentada por estos autores, a mi parecer, el existencialismo sartreano es una filosofía que no puede ser calificada como negativa o paralizante puesto que es una teoría que induce al cuestionamiento, no a la pasividad total

---

<sup>5</sup> Bobbio, N. El existencialismo. Ensayo de Interpretación.  
p.22

<sup>6</sup> Idem p.93

frente a la vida.

El punto central de la teoría de Sartre es el hombre, un hombre concreto, un hombre que se enfrenta al mundo, que se elige constantemente en su deseo de existir. Así, esta teoría queda enmarcada entre dos polos: por un lado, el hombre que elige, por el otro, el mundo en el que se elige. La libertad y la facticidad; el hombre y su situación; el para-sí y el en-sí. Para Sartre, el punto fundamental es el movimiento que surge de ello: es decir, un ser que en su actuar oscila incesantemente entre estos dos extremos.

El movimiento se origina en el ser-en-sí, una existencia independiente de la conciencia. En la teoría sartreana, el ser-en-sí es aquel que se considera sin referencia a otra cosa; sin tomar en cuenta sus relaciones con otros objetos u otros sujetos. Es el ser objetivo, exterior e independiente de la conciencia. Es el objeto, el ser del fenómeno que no es ni posible ni necesario. No es creado por nadie, ni siquiera por sí mismo. Simplemente es. No es ni pasividad, ni actividad ya que estos términos son nociones que hacen alusión a conductas humanas. El ser-en-sí está más allá de clasificaciones; más allá de la negación y de la afirmación. Es un ser cerrado sobre sí mismo, completo y sin fisuras. Es un ser contingente cuya presencia no puede ser derivada de nada. Es increado y no tiene ninguna razón de ser propia.

A esta dimensión del ser se opone la conciencia o el para-sí que capta la existencia contingente y busca fundamentarla

y darle significado. El para-sí es aquello que es consciente y es para la conciencia. Es el ser actual o efectivo en oposición al en-sí que es contingente. El para-sí es la búsqueda de sí mismo, del propio ser, a partir de la existencia del en-sí. Mientras que este último existe independientemente del para-sí, el para-sí sólo puede existir si hay un en-sí, ya que la conciencia necesariamente es conciencia de algo. Así, la conciencia revela la existencia del mundo.

El ser es un proceso continuo de negaciones: el para-sí es la nada del en-sí y el en-sí es la nada del para-sí. La realidad humana es el deseo de ser en-sí, pero un en-sí diferente, uno que se fundamente a sí mismo y que no sea contingente. Una conciencia que se fundamente a sí misma.

En Sartre, esta conceptualización del movimiento del ser como negación sirve como punto de partida para toda explicación del ser y de su actuar. En todo momento, el hombre se enfrenta al mundo, le da significado y busca trascenderlo en busca de las metas que se ha fijado. Niega el mundo presente a la luz de una situación futura. Este movimiento presupone lo señalado con anterioridad: la libertad. La posibilidad de elegir libremente un significado para el mundo, un proyecto a futuro y una acción que permita realizarlo. Posibilidad que Sartre plantea como infinita e indestructible.

Para los críticos mencionados, Sartre propone una libertad destructora en tanto surge como negación de lo dado, sin embargo, considero que su planteamiento es en realidad una

posibilidad para que el hombre construya y se construya. Ciertamente destruye, pero lo hace para construir el proyecto que ha elegido. Al plantear una posibilidad de elección infinita como fundamento de la existencia, Sartre concibe una libertad creadora y positiva. Una fuerza que impulsa al hombre a superarse; a trascender lo dado en busca de algo que él mismo elige. Este concepto de libertad le da significado a la vida, tanto como conciencia de una situación modificable como conciencia de sí misma como posibilidad de acción. Para Sartre este movimiento no puede ser fragmentado: es a un mismo tiempo negación y construcción, es el ser que define al mundo y a sí mismo a partir de su propio proyecto fundamental de vida. Así, no puede calificarse el concepto sartreano de ser como voluntad de destrucción puesto que está indisolublemente ligado a la noción de construcción.

El otro polo del movimiento es la facticidad: la situación. Para Sartre, la existencia es un continuo elegirse a sí mismo dentro de una situación. En efecto, plantea al hombre abandonado al mundo, sin embargo, no considero que esto pueda traducirse a un abandono al determinismo. En la teoría sartreana, el hombre es quien le da significado al mundo y no viceversa. Por ello, no puede encontrar ningún determinismo anterior a la conciencia misma, al significado que se le dé a la situación. Más que un hombre condenado a un determinismo, aparece un mundo que depende por completo del hombre, de la interpretación que éste haga de él. La situación no es la

anulación de todas las posibilidades, de hecho, no puede anular ni crear nada, la única que puede hacerlo es la conciencia. Para Sartre, la situación es el escenario en el que se desenvuelve la libertad, en este sentido, aparece como estímulo, más que como condicionamiento.

El hecho de que se utilicen situaciones extremas como ejemplos<sup>7</sup> no convierte al existencialismo en una teoría ni fatalista ni negativa. En primer término, son tan sólo ejemplos, en segundo, considero que hay dos factores que podrían explicar el uso de situaciones dolorosas, angustiantes, etc. como ejemplos. Primero, el momento histórico en que surge; segundo, una inclinación del ser humano por cuestionarse precisamente en estos momentos, como si el dolor, por ejemplo, lo hiciese entrar en contacto con su ser y cuestionarse su existencia.

Ahora bien, el hecho de que la angustia juegue un papel primordial en la teoría sartreana, no la convierte en una filosofía cuya única salida sea angustiante o angustiosa. La angustia para Sartre es una conciencia específica de la libertad, es un miedo ante sí mismo que se deriva de la aprehensión reflexiva de la situación humana en el mundo. El concepto de libertad abre una serie de posibilidades y sin embargo, surge la angustia, porque estas conductas tan sólo son posibles, no existe nada que asegure su eficacia. Representan posibilidades y por

---

<sup>7</sup> lo cual por cierto no ocurre siempre ya que Sartre utiliza también ejemplos muy cotidianos en los que, por lo menos aparentemente, el ser no está ubicado en una situación desesperante o extrema.

ello, nada obliga a mantenerlas.

Así pues, la angustia es una manifestación de la libertad y como tal, más que un hecho paralizante, es un motor que impulsa al hombre en su actuar. De hecho, ¿cómo podría ser paralizante algo que impulsa a actuar?

La angustia revela la libertad que es la realidad humana del ser. Realidad que sólo puede revelarse por el movimiento de la conciencia, es decir, por el actuar del hombre. Sólo puede surgir y revelarse inmersa en un acto, es decir, en movimiento. Por ello, no conduce obligatoriamente a una actitud pasiva ante la vida. La pasividad de hecho, es tan sólo una de la infinidad de posibilidades que se le presentan al hombre, pero no es la única. Así, la filosofía sartreana no plantea una necesidad de vivir angustiado ya que siempre es posible evadirse por medio de diferentes mecanismos. Y en última instancia, el concepto de angustia en Sartre, no podría oponerse al de gozo en el sentido en que lo maneja Bobbio ya que no se trata de una voluntad de vivir angustiado sino de una angustia que revela la libertad e impulsa en el actuar.

La teoría de Sartre no es ni una filosofía de la angustia ni una filosofía de la crisis, si con ello se pretende llevar a cabo una crítica tomando exclusivamente los aspectos negativos implícitos a estos conceptos. Ciertamente es una filosofía que surge de una crisis, pero, ¿qué filosofía no lo es? Si el ser humano se cuestiona su existencia en situaciones extremas, es lógico suponer que una crisis de la humanidad haga surgir nuevas

propuestas filosóficas. En este sentido, el existencialismo fue tanto una filosofía de la crisis como una crisis de la filosofía al igual que cualquier otra corriente filosófica. Sin embargo, no puede ser restringido a ello. Considero que la teoría de Sartre tiene una validez que le permite continuar vigente más allá de la crisis que la impulsó a surgir y que de alguna forma constituyó. Aun cuando los ejemplos elegidos pertenezcan a una situación cuyo significado actual es diferente, sus planteamientos trascienden dicha situación. La descripción de Sartre atañe al hombre, al ser en situación. Pero la situación siempre queda abierta a nuevos significados, no está fija.

Por su propia naturaleza, la filosofía de Sartre no puede ser restringida a una sola situación. La libre elección del hombre fija a cada momento nuevos significados y así, situaciones nuevas. En este sentido, es aplicable hoy en día. Pero, aplicable en el mismo sentido en que fue elaborada: como una descripción fenomenológica del ser del hombre y no como una propuesta de acción. Es cierto que la teoría sartreana no presenta perspectivas a futuro, más esto no se debe a que sea incapaz de hacerlo sino a una congruencia con sus propios principios. Puesto que para el existencialismo no hay vías buenas o malas, sino sólo posibilidades, no puede señalar directrices y convertirse en una doctrina prescriptiva. Por otro lado, el hecho de no señalarlas no convierte a la posibilidad de elección en un vacío tan sólo deja la elección en manos del individuo. El señalar una vía de acción determinada equivaldría

a delimitar la libertad del individuo desde afuera, hecho que entraría en contradicción con los postulados sartreanos en tanto considera que todo límite a la libertad surge única y exclusivamente de la libertad misma.

La teoría sartreana no plantea una visión determinada de la vida -ni optimista, ni pesimista-. Es una descripción de la misma, abierta a la libre interpretación y acción de cada individuo. Es una teoría cuyo punto de partida es el ser del hombre, el cual se traduce en acción, en libertad infinita y creadora. A pesar de ello, la visión negativa de la filosofía sartreana es bastante generalizada y constituye uno de los puntos centrales de todo el movimiento crítico a que ha dado lugar. Sin embargo, desde un punto de vista teórico, considero que dicha interpretación es injustificada, aunque en cierta medida, comprensible.

Puede entenderse a partir de una de las facetas de la obra de Sartre: sus escritos literarios. En efecto, la mayor parte de los personajes que intervienen en sus cuentos, novelas y guiones de teatro, son intensos y conflictivos, viven situaciones extremas y en ocasiones, presentan una visión del mundo muy cercana a la que subrayan sus críticos.

Ahora bien, aun cuando evidentemente existe una relación entre la literatura y la filosofía de Sartre, señalada por el propio autor al declarar que

...veo en la filosofía la unidad de todo lo que hago, [...] la única unidad que puede haber entre los diferentes

libros que hice en una época dada es la unidad filosófica. Todos están orientados hacia un mismo centro, o, si se prefiere, todos están recubiertos por un mismo caparazón, que es mi filosofía de esa época.<sup>8</sup>

se tendría que distinguir entre la obra literaria y la obra filosófica de este autor. Es evidente que por muy estrecha que sea la relación entre ellas, pertenecen a campos radicalmente distintos. La literatura y la filosofía surgen de necesidades diferentes por ello, sus respuestas necesariamente divergen. Así, difieren en propósitos, en metodología, en estructura, en lenguaje... Aun cuando la base teórica es la misma, no se puede analizar de la misma manera el enfrentamiento de Roquentin con la náusea, que la exposición teórica de la misma, en El Ser y la Nada. En La Náusea, además de los presupuestos teóricos, entran en juego licencias literarias, imágenes poéticas y numerosos elementos más que no tienen lugar en una obra teórica.

Los personajes sartreanos constituyen algunos ejemplos de la amplia gama de posibilidades que plantea su existencialismo. Cada uno de ellos personifica alguna de las características humanas. Tal vez las obras que mejor lo ejemplifiquen sean Los Caminos de la Libertad, por la gran variedad de personajes que ofrece, es decir, por la gran diversidad de respuestas ante el mundo que en ella aparecen. Sin embargo, habría que tomarlos por lo que son: creaciones literarias utilizadas para subrayar

---

<sup>8</sup> Astruc, Alexandre y Michel Contat. Sartre por el mismo. p.45

ciertos aspectos de la existencia humana y no descripciones teóricas del hombre en todos sus aspectos. Las situaciones que se recrean en las obras literarias de Sartre son ciertamente desgarrantes, pero más que por la situación misma que plantean, lo son por el contexto. Puesto que las necesidades de una novela no son las mismas que las de un tratado filosófico, ni los ejemplos, ni su manejo, pueden ser iguales.

En el fondo, la situación que se le plantea a Mateo al ser movilizado<sup>9</sup> es la misma que se le plantea al excursionista de El Ser y la Nada<sup>10</sup>: la necesidad de elegir y elegirse frente a una situación determinada. Sin embargo, la impresión que suscitan es radicalmente diferente. Por un lado, por la propia estructura de una obra literaria, los personajes "cobran vida" y esta "humanización" permite que despierten sentimientos en el lector, facilita la identificación con ellos, etc. cosa que resulta más difícil al tratarse de ejemplos aislados en una obra filosófica. Por otro, el manejo del lenguaje y la situación en una novela es necesariamente emotivo a diferencia del lenguaje teórico que se

---

<sup>9</sup> En El Aplazamiento, al iniciarse la movilización de las tropas francesas, Mateo se enfrenta a una nueva situación: la guerra. Frente a ello, tiene que decidir: "...partir, refter, fuir..." (p.355)

<sup>10</sup> En El Ser y la Nada se plantea la situación de un individuo demasiado fatigado para continuar su excursión frente a sus compañeros que aún continúan con el paseo (cf. pp.508 y ss).

utiliza en filosofía.<sup>11</sup>

Por medio de sus obras artísticas, Sartre logra despertar en el lector sentimientos de desesperanza, de angustia, de desilusión... Si se le acepta, es probable que se llegue a la paralización que señalan Abbagnano y Bobbio; si no, provoca un rechazo total y una negación del existencialismo. Sin embargo, esas mismas situaciones planteadas a nivel teórico, como descripciones de la situación en que se desenvuelve el hombre, aparecen como algo coherente, como un análisis del mundo. Se descubre la infinita posibilidad de acción que es parte integral de la existencia humana y ante ello, no creo que se pueda plantear la paralización o el rechazo como únicas posibilidades.

Así, tenemos por un lado una amplia producción literaria en la que se plasman una serie de imágenes crudas del mundo, y por el otro, una obra teórica que describe exactamente las mismas situaciones pero sin provocar la misma reacción. La faceta más conocida de esta obra es precisamente la literaria. Y, dentro de ésta, las obras más cortas: El Muro, La Nausea y las obras de teatro; mientras que las que mejor plasman la teoría de Sartre<sup>12</sup>, es decir, La Edad de la Razón, El Aplazamiento, y La muerte en el alma, son las menos conocidas.

---

<sup>11</sup> Compárese por ejemplo: "...eso era la horrible, horrible libertad..." (Le Sursis, p.355) con "...La libertad es libertad de elegir, más no la libertad de no elegir..." (L'Être et le néant, (ENL. p.537)

<sup>12</sup> en tanto a la gran diversidad de personajes y situaciones que plantea que ofrecen una amplia visión de los conceptos expuestos por Sartre en su obra teórica.

Como señalé con anterioridad, considero que este hecho puede dar cuenta, en parte, de estas críticas. Ciertamente que una aproximación a la obra literaria en exclusiva puede conducir a una visión negativa de la propia corriente o de la vida, y, en este sentido, justificar la oposición entre existencialismo positivo y existencialismo negativo. Sin embargo, al remitirse a la obra teórica de este autor, considero que se pierde dicha justificación ya que en ésta, no hay nada que conduzca irremediablemente a la desesperación.

Volviendo al problema del lenguaje, además del uso literario que ya mencioné, en las obras teóricas de Sartre, se hace uso de una terminología que podría también ser el origen de la crítica que se le ha hecho. Ciertos términos como gratuidad, absurdo, condena, etc. implican conceptos que generalmente adquieren connotaciones negativas. Sin embargo, una vez más, yo me remitiría a la obra de Sartre. A una lectura que permita esclarecer el significado que dichos términos tienen dentro de la teoría de este autor.

Así pues, aun cuando la crítica pudiera explicarse a partir de lo expuesto no por ello queda justificada. Partiendo de lo postulado por Sartre en El Ser y la Nada no considero que se pueda calificar su teoría de negativa, destructiva y paralizante. La finalidad del presente trabajo es realizar un análisis de algunos de los planteamientos de Sartre proponiendo una interpretación "positiva" de los mismos en un intento por ubicar a la filosofía de Sartre como una teoría positiva,

constructiva y dinámica.

Hecho que podría sostenerse con el análisis de cualquier parte de esta obra. La idea de la teoría sartreana como existencialismo negativo parecería corresponder más a una visión pesimista de su teoría que a una característica intrínseca de su planteamiento. A una interpretación que trasciende por completo lo expuesto por Sartre, tal vez en un intento de fundamentar, por oposición, otra teoría.

Las críticas mencionadas giran principalmente entorno a tres conceptos fundamentales de la teoría sartreana: libertad, situación y angustia. Por ende, me parece importante llevar a cabo una revisión de lo expuesto por Sartre entorno a ellos en un intento por fundamentar esta visión "positiva" de su obra. Exposición que se realizará precisamente en este orden. En primer término la libertad como fundamento de la existencia, en segundo, la situación como marco en el que se desenvuelve la libertad, y por último, la angustia como conciencia de la libertad. En el primer capítulo incluyo también una revisión de algunos conceptos fundamentales en la filosofía sartreana. Dicha exposición se concreta a consideraciones generales puesto que el análisis exhaustivo de las premisas ontológicas de Sartre<sup>13</sup> no es objeto del presente trabajo. Por otro lado, me he concretado a exponer brevemente los conceptos que se relacionan en forma

---

<sup>13</sup> Considero que este punto ya ha sido objeto de numerosos estudios por lo que cualquier consideración resultaría repetitiva. Véase por ejemplo, Martínez Contreras, Jorge. Sartre. La filosofía del Hombre.

directa con el análisis efectuado, por lo cual no incluyo conceptos como ser-para-otro, mala fé... cuya relación con la temática escapa a los objetivos de la tesis.

Por último, una vez expuestos los planteamientos de Sartre, en el capítulo "Visión positiva del existencialismo de J.-P. Sartre", retomaré las críticas señaladas aquí para confrontarlas con el pensamiento de dicho autor y fundamentar mi propuesta de una interpretación positiva de la filosofía sartreana.

En cuanto a los textos, cabe aclarar que todos los libros fueron consultados en la edición señalada en la bibliografía. En la versión original del presente trabajo todas las citas incluidas aparecían en el idioma original. A petición del jurado se llevó a cabo la traducción de las mismas a partir del original en francés, sin basarse en las traducciones existentes en las ediciones en español.

## Libertad

Resulta necesario hacer algunas aclaraciones sobre la noción de ser, término central en ontología. Sin embargo, no me adentraré en el análisis del desarrollo que dicho concepto ha tenido a lo largo de la historia de la filosofía. Me concretaré a señalar el sentido más ampliamente aceptado en la ontología contemporánea que se remite a una de las preguntas fundamentales de esta área: la pregunta por las formas del ser, por las manifestaciones del ser. Cuestionamiento que ha dado lugar a la utilización de términos como ser-en-sí, ser-para-sí, ser-para-otro, etc.

Se trata pues, de la apariencia del ser; de sus manifestaciones "...ya que el ser de un existente es precisamente lo que parece. Así, llegamos a la idea de fenómeno..."<sup>1</sup> Todo fenómeno es una manifestación de ser y es en sí, el ser. Sartre rechaza la idea de un ser verdadero y absoluto que de origen al ser y también el dualismo entre esencia y apariencia. La apariencia no esconde a la esencia, por el contrario, es lo que se muestra, es la esencia misma. La ontología que propone Sartre es "...la descripción del fenómeno del ser tal como se manifiesta..."<sup>2</sup>

Así pues, Sartre se avoca al análisis del fenómeno, después de dar por hecho que el reducir lo existente a sus

---

<sup>1</sup> Sartre, Jean-Paul. EN. p.11

<sup>2</sup> EN. p.12

diferentes manifestaciones es un gran acierto del pensamiento moderno. De acuerdo con esta concepción, el ser de cualquier existente, es lo que éste parece, es decir, el fenómeno. Es por ello que considera que el fenómeno puede ser estudiado y descrito en cuanto tal puesto que se contiene a sí mismo en su totalidad. La apariencia no es aquello que oculta una esencia más profunda; por el contrario, es la que revela esa esencia y por ende, es la esencia misma. Cuando un ser se manifiesta, muestra su esencia. Su existencia no es más que la serie de sus manifestaciones. De esta manera, Sartre pretende desplazar los cuestionamientos centrados en la "realidad" de las cosas hacia el problema de la "objetividad" del fenómeno. Las apariencias no remiten a un ser anterior puesto que no hay nada tras ellas: tan sólo se indican a sí mismas. Así pues, la esencia de la apariencia no es más que un parecer que es el ser en sí mismo; que se sustenta a sí mismo.

Por tanto, Sartre encuentra en su análisis el ser de la apariencia, concepto que analiza minuciosamente para determinar si este ser de la apariencia es también una manifestación a la que denomina fenómeno de ser o manifestación de ser, cuya descripción es precisamente la tarea de la ontología. ¿Es lo mismo el fenómeno del ser que el ser del fenómeno?

En términos generales, existe una unidad objeto-esencia que implica un todo organizado. Una unidad indivisible: la esencia no está dentro del objeto, es el sentido mismo del objeto, la razón de la serie de apariencias con que se manifiesta. De tal manera que a partir de una serie de cualidades se puede

identificar una esencia. Sin embargo, el ser no es ni una cualidad ni un sentido del objeto. El objeto no posee al ser; el objeto simplemente es. No oculta al ser, pero tampoco lo revela. Es un ser a develar, no un ser develado. El ser es tan sólo la condición necesaria para todo develamiento. De esta manera, el paso hacia lo ontológico significa que se puede rebasar un objeto concreto para cuestionarse sobre su ser; pero, al hacerlo, se abandona al objeto como fenómeno y se llega al ser-fenómeno que es algo ya develado. Es una manifestación que como tal necesita un ser para fundamentar su develamiento.

Por tanto, el fenómeno de ser y el ser del fenómeno no son lo mismo y sin embargo, para estudiar al ser es necesario hacer referencia al fenómeno de ser. Por ello, se tiene que aclarar la relación existente entre estos dos términos. De las consideraciones anteriores se deduce que el fenómeno de ser, en tanto tal, exige un fundamento transfenomenal: el fenómeno de ser exige la transfenomenalidad del ser. Esto no implica que el ser se esconda tras los fenómenos ni que el fenómeno sea una apariencia que remite a un ser distinto. Tan sólo quiere decir que el ser del fenómeno debe rebasar la condición de fenómeno (o sea la de existir sólo porque se revela) convirtiéndose así en el fundamento del conocimiento del ser; del fenómeno de ser.

Por otro lado, al limitar la realidad al fenómeno, como señalé con anterioridad, el fenómeno es como parece y por tanto, se podría sostener que el ser de la aparición es su apariencia. Sin embargo, para que se pueda percibir algo, es necesario que

alguien lo perciba; lo conocido remite al conocimiento y este último al ser que conoce, en tanto que es, no en tanto que es conocido, es decir, a la conciencia.

La conciencia es precisamente la dimensión transfenomenal necesaria para fundamentar el develamiento del ser del fenómeno. Ahora bien, la conciencia no es una forma particular de conocimiento; no es un sentido interno, ni un conocimiento en sí mismo. Puede, cierto, conocer y conocerse, pero en principio, la conciencia no es un conocimiento volcado sobre sí mismo. Analizando en seguida este concepto, Sartre considera que toda conciencia es posicional porque se trasciende a sí misma para alcanzar su objeto. La conciencia siempre se dirige hacia el exterior. Por tanto, todo conocimiento es trascendente; todo conocimiento es de un objeto exterior. Pero para que una conciencia pueda ser conocimiento de un objeto, es necesario que la conciencia esté consciente de sí misma como dicho conocimiento. Aunque esto no basta para afirmar que el objeto es en sí, por lo menos se puede decir que existe para mí: "...basta con que tenga conciencia de ser consciente de esta mesa para que en efecto tenga conciencia de ella..."<sup>3</sup>

Sartre introduce así la idea de conciencia de la conciencia, aclarando que esto no implica conocimiento de la conciencia con lo cual se regresaría a la dualidad sujeto-objeto que implica una regresión hacia el infinito en busca de un

---

<sup>3</sup> EN. p.18

conocimiento absoluto, un conocimiento primero que sustentara todo conocimiento. Sartre señala que la conciencia de sí no es una dualidad, es una relación directa e inmediata del sí al sí mismo. Y retomando el argumento de la relación entre conocimiento y conocedor, plantea que el objeto de la conciencia reflexiva es la conciencia reflexionada. La conciencia inmediata no permite juzgar, ni tomar partido, sin embargo, es la que constituye a la conciencia perceptiva. "...En otras palabras, toda conciencia posicional de un objeto es al mismo tiempo conciencia no posicional de sí misma..."<sup>4</sup> No existen esencias dadas de antemano que hagan posible la reflexión. La conciencia no-reflexiva es la que produce la reflexión. Por tanto, la conciencia de la percepción es lo mismo que la percepción. Por ejemplo, no se puede distinguir el placer de la conciencia de placer ya que el placer no puede existir con anterioridad a dicha conciencia.

La conciencia no se produce a partir de una posibilidad abstracta. Al surgir en medio del ser, crea y sostiene su propia esencia; sintetiza todas sus posibilidades. Como la conciencia no es posible antes del ser sino que por el contrario el ser es el origen y la condición de toda su posibilidad de existencia, su existencia implica su esencia. La conciencia es un pleno de existencia. Una de sus características es precisamente esta autodeterminación de sí misma. No existe nada que pueda originarla. Ella misma es causa de su manera de ser. Por ello,

---

<sup>4</sup> EN. p.19

Sartre plantea que la conciencia es un absoluto pero la plantea como categoría de la existencia, no sólo del conocimiento.

Ahora bien, este ser de la conciencia, este sujeto transfenomenal que percibe, percibe algo. Por tanto, existe otro ser; el ser de lo percibido. Ciertamente que es un ser dependiente del primero (en tanto "es percibido"), pero no por ello deja de tener su ser. Si la conciencia es posicional, es conciencia de algo exterior. Se constituye por una trascendencia. Nace hacia un objeto que no es ella misma. Es por esto que Sartre sostiene que lo subjetivo nace de lo objetivo.

Precisamente lo que se puede llamar subjetividad es la conciencia (de) conciencia. Pero es necesario que esta conciencia (de ser) conciencia se califique de alguna manera y no se puede calificar más que como intuición reveladora, de otra manera, no es nada. Por otro lado, una intuición reveladora implica un revelado...<sup>5</sup>

Decir que la conciencia es conciencia de algo implica que se tiene que producir como una revelación-revelada de un ser que no es ella misma y que existe ya cuando ella se revela. Tiene que existir un ser distinto al de la conciencia. Este es precisamente el ser transfenomenal de los fenómenos. "...el ser transfenomenal de lo que es para la conciencia es él mismo en sí..."<sup>6</sup> La conciencia es la revelación-revelada de los existentes

---

<sup>5</sup> EN p.28

<sup>6</sup> EN. p.29

y los existentes se presentan frente a la conciencia fundamentándose en su propio ser. Sin embargo, una de las características de los existentes es su imposibilidad de develarse a sí mismos frente a la conciencia. Por otro lado, la conciencia siempre puede trascender lo existente, no hacia su ser, pero sí hacia el sentido de su ser. Por ello se le llama óptica-ontológica puesto que una de las características fundamentales de su trascendencia es poder trascender lo óptico hacia lo ontológico.

El sentido del ser de lo existente es el fenómeno de ser que se devela frente a la conciencia y del cual siempre tenemos una cierta comprensión; una comprensión pre-ontológica. Sartre descubre pues dos dimensiones del ser: el ser del fenómeno o ser-en-sí y el fenómeno del ser o ser de la conciencia o ser-para-sí.

El punto de partida para el estudio del ser es el ser-en-sí. Este es el principio puesto que no puede haber nada anterior a éste, "...lo objetivo jamás saldrá de lo subjetivo, ni lo trascendente de lo inmanente, ni el ser del no-ser..."<sup>7</sup> El ser-en-sí existe en forma independiente de la conciencia. El que el hombre sea o no consciente de ello no le quita su existencia. El fenómeno sirve para mostrarlo pero "...el en-sí no desaparece cuando ningún fenómeno nos lo revela..."<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> EN. p.28

<sup>8</sup> Martínez Contreras, Jorge. Sartre. Una Filosofía del Hombre. México, Siglo XXI, 1985. p.31

El ser-en-sí es aquel que se considera sin referencia a otra cosa; sin tomar en cuenta sus relaciones con otros objetos u otros sujetos. Es el ser objetivo, exterior e independiente de la conciencia. El ser-en-sí es el objeto, es el ser del fenómeno que no es ni posible ni necesario. El ser-en-sí no es creado por nadie, ni siquiera por sí mismo ya que esto implicaría que fuese anterior a sí mismo. El ser-en-sí simplemente es. No es ni pasividad, ni actividad ya que estos términos son nociones que hacen alusión a conductas humanas. El ser-en-sí está más allá de clasificaciones; más allá de la negación y de la afirmación. "...El ser es. El ser es en sí. El ser es lo que es..."<sup>9</sup> Es un ser cerrado sobre sí mismo, completo y sin fisuras, es un ser pleno. Para Sartre, el ser-en-sí es contingente puesto que su presencia no puede ser derivada de nada. Es increado y no tiene ninguna razón de ser. Sin embargo, la conciencia puede captar esta presencia aun cuando no pueda explicarla y es a lo que él llama comprensión pre-ontológica.

Para escapar a dicha contingencia el ser-en-sí busca fundarse a sí mismo y con ello surge el para-sí. El ser-en-sí se presenta como algo dado, algo que desde un principio se encuentra en el pasado, algo que no se fundamenta a sí mismo, por ello, el ser pretende alejarse de este estado. Huye de su existencia de hecho buscando convertirse en su propia fundamentación; persigue constantemente un objetivo: el ser-en-sí-para-sí. Su huida hacia

---

<sup>9</sup> EN p.34

esa meta es el ser para-sí. Por ello se define como el ser que es lo que no es (es un no-ser) y que no es lo que es (no es el en-sí). El para-sí es la negación del en-sí. De esta manera, el ser-para-sí es el momento en que el ser-en-sí se trasciende a sí mismo. El ser para-sí es aquello que es consciente y para la conciencia. Es el ser que se ha desarrollado por la reflexión o la conciencia. Para Sartre, es la conciencia en cuanto ha anulado al objeto. Se puede equiparar al ser-para-sí con el sentido, o con la existencia real, a diferencia del ser-en-sí, equivalente al puro y simple hecho o a la mera objetividad.

El para-sí es la búsqueda de sí mismo, del propio ser, a partir de la existencia del en-sí. Mientras que este último existe independientemente del para-sí, el para-sí sólo puede existir si hay un en-sí, ya que la conciencia necesariamente es conciencia de algo. El en-sí es ontológicamente anterior al para-sí, "la existencia precede a la esencia".

Sin embargo, con esto Sartre no plantea un determinismo: el para-sí es libre y se determina a sí mismo a cada instante. Surge en medio del en-sí pero no está sujeto a ningún condicionamiento exterior, es libre de consrjuir constantemente su esencia. "...El en-sí es determinado pero no es determinante de la libertad..."<sup>10</sup>, del para-sí.

Al igual que en el caso de lo mencionado en torno al fenómeno del ser, el para-sí, la conciencia, implica

---

<sup>10</sup> González, Juliana. Ética y Libertad p.212

necesariamente la noción de conciencia de sí. El sujeto consciente no es un mero objeto, es una existencia que "revela" a la vez que es "revelada". Le revela el mundo a la conciencia y al mismo tiempo se revela a sí mismo como existencia. "...El hombre consciente es el punto de unión entre la nada que es el para-sí y el en-sí que es el universo..."<sup>11</sup>

El ser es un proceso continuo de negaciones: el para-sí es la nada del en-sí y el en-sí es la nada del para-sí. El principio y el fin del para-sí es el en-sí. De ahí que la realidad humana es el deseo de ser en-sí, pero un en-sí diferente, un en-sí que se fundamente a sí mismo y que no sea contingente. Lo que realmente se quiere es que el para-sí exista. Este proyecto es el en-sí-para-sí, es decir, el ideal de una conciencia que fundamentaría su propio ser-en-sí a partir de su toma de conciencia; es el ideal, el límite hacia el que tiende el para-sí.

Las dos dimensiones del ser forman en realidad una síntesis. Existe entre ellas una relación de unidad donde cada uno de los términos remite inmediatamente al otro en el momento en que se les intenta captar. Ninguno de los dos se presenta aislado en la realidad.

Este movimiento de la conciencia: partiendo de una intuición del ser, reconocer la existencia de la conciencia y en base a ello descubrir una escisión en el ser, el cual se ve

---

<sup>11</sup> Martínez Contreras, Jorge. Op.cit. p.37

seccionado en en-sí y para-sí, constituye un punto central de la filosofía sartreana que se convierte en la base del resto de su teoría. Así, la relación entre en-sí y para-sí es la que mueve al individuo y al mundo y es el fundamento de la libertad del hombre. La "pasión" del ser humano por ser en-sí y para-sí a un mismo tiempo es el motor que impulsa el movimiento de la conciencia. El fenómeno que le da sentido a todos los actos del hombre y permite explicar su proceso de conocimiento del mundo y de sí mismo.

Por ello, Sartre plantea que el proceso de aprehensión del mundo sólo es posible como acto individual en tanto la conciencia es algo necesariamente personal. Así, le es posible sostener que el ser es el responsable de darle sentido a la realidad: el mundo es un en-sí que adquiere su significado a partir de la conciencia, del proyecto de vida del ser. El mundo existe en función del ser puesto que su existencia depende de la mediación de la conciencia.

La conciencia surge del en-sí y en oposición a este último. Se constituye como negación del en-sí y por ende, lo aniquila. Pero, al negarlo, niega una parte de sí misma que es la que constantemente busca recuperar. Inicia así, una eterna lucha por unificarse; por juntar al en-sí y al para-sí; por ser un para-sí que se fundamente a sí mismo; por ser lo que Sartre denomina un ser-en-sí-para-sí. Sin embargo, en opinión de este autor, dicho objetivo es inalcanzable. El enfrentamiento entre el en-sí y el para-sí es insuperable. De donde se plantea el

absurdo del proyecto fundamental del hombre: el motor que impulsa su actuar y que le da sentido a todos sus actos, persigue un ideal que jamás podrá obtener. Para Sartre, el ser-en-sí-para-sí es un imposible, es una "pasión inútil". El ser nunca llega a fundamentarse a sí mismo aunque todo su actuar surga del deseo de lograrlo.

Ahora bien, la lucha que se emprende buscando unir al en-sí y al para-sí, sólo es posible por la existencia de la libertad que se sitúa en el origen mismo del movimiento. La conciencia surge por la existencia de la libertad y es por ello que el concepto de libertad es uno de los puntos centrales en la filosofía de Jean Paul Sartre. Es a la vez, uno de los aspectos más duramente atacados por sus críticos y opositores quienes ven en él una connotación totalmente negativa. Acusan a Sartre de postular una libertad negativa y destructora y a partir de ahí concluyen en una visión pesimista de la sociedad y de la vida humana que pretenden establecer como la consecuencia inmediata de los postulados de este autor. Sin embargo, partiendo de lo expuesto por él en su obra El Ser y la Nada, puede encontrarse una vía de interpretación totalmente diferente. En efecto, el concepto de libertad en Sartre surge ligado al de negación, pero es la negación como principio de construcción; la negación como punto de partida de la acción.

De hecho, para hablar de libertad, en primer lugar Sartre considera necesario retomar el concepto de acción puesto que ésta es la que será libre o determinada. Por tanto, cualquier

deliberación sobre la libertad o el condicionamiento que subyacen a todo actuar, está supeditada a una definición de la acción misma. En la polémica entre determinismo y libre albedrío, se han citado gran cantidad de ejemplos y argumentos en favor de una u otra posición; sin embargo, no se ha dicho casi nada sobre la estructura de la acción.

Sartre define,

...actuar es modificar la faz del mundo, es acomodar los medios en vista de un fin, es producir un complejo instrumental y organizado de tal manera que, por medio de una serie de encadenamientos y de conexiones, la modificación aportada a uno de los eslabones modifique toda la serie y, al final, produzca un resultado previsto.<sup>12</sup>

Lo importante aquí no es la definición sino lo que subyace a la misma: el carácter intencional del acto. Actuar, es realizar intencionalmente un proyecto consciente. Y, por otro lado, el hecho de que se actúe siempre con vistas a un fin. Se actúa buscando alcanzar intencionalmente algo de lo que se carece en el momento de la acción. El fin a alcanzar se presenta como un no-ser o una negación.

...comprobamos que la acción implica como su condición necesaria el reconocimiento de un "desiderátum", es decir, de una falta objetiva o incluso de una negatividad.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Sartre, Jean-Paul. (EN) p.487.

<sup>13</sup> EN. p.488

La intención de lograr un objetivo sólo puede surgir con la conciencia de la falta de dicho objetivo. Es decir, la representación de algo como posible y deseable a la vez.

Esto significa que desde el momento de concebir el acto, la conciencia ha podido retirarse del mundo pleno donde es conciencia y abandonar el terreno del ser para adentrarse plenamente en el del no-ser.<sup>14</sup>

Ninguna situación es capaz de motivar por sí misma una acción. Es necesario que ésta se contraponga a otra situación que haga aparecer la desventaja, la proyecte e impulse al hombre a cambiar de situación. Por otro lado, no se pueden concebir alternativas a partir de un simple análisis de la realidad que se vive, ya que esta realidad se presenta como plena. Sus fallas sólo serán visibles a la luz de otra situación posible y deseable. El hombre, inmerso en una situación histórica determinada no puede concebir las fallas de una organización política o económica porque ve su realidad como un ser pleno y no puede ni imaginar que las cosas pudiesen ser de otra forma a menos de que pueda contrastarla con otra situación que se presente como más atractiva.<sup>4</sup>

...sólo desde el día en que se puede concebir otro estado de cosas, nuestras penas y sufrimientos se alumbran en forma diferente y entonces decidimos

---

<sup>14</sup> EN. p.488

que son insoportables.<sup>15</sup>

En tanto no se le presente a la conciencia una situación ideal contrastante con la actual, las cosas no adquieren ningún tipo de valoración. No son ni buenas ni malas, simplemente son. Los juicios sólo pueden hacerse en base a oposiciones. Una situación se presenta como mala sólo en tanto se opone a una posibilidad mejor.

...su sufrimiento es el puro tenor afectivo de su conciencia no-posicional, pero él no la contempla. Por lo tanto, el sufrimiento no podría ser en él mismo, un móvil para sus actos. Por el contrario, sólo cuando haya planteado el proyecto de cambiarlo, le parecerá insoportable. Esto significa que habrá debido tomar distancia, separarse de ella y haber operado una doble nihilización: por una parte, en efecto, es necesario que se plantee un estado de cosas ideal como pura nada presente; y por otro lado, será necesario que plantee la situación actual como una nada con respecto a ese estado de cosas ideal.<sup>16</sup>

De tal manera que ningún hecho puede motivar por sí mismo una acción puesto que un acto es una proyección del para-sí hacia lo que no es, cosa que no puede ser determinada por lo que es. Además, ningún hecho puede hacer que la conciencia lo tome como negatividad o falla. Para ello, será necesario que la conciencia niegue al en-sí, al mundo, para poder considerar algo como

---

<sup>15</sup>EN. p.489

<sup>16</sup> EN. p.489.

insoportable y hacer de ello el móvil de una acción. De esto se desprende que la conciencia puede romper con su propio pasado, negándolo, para así poder contrastarlo con el no-ser que representa frente a una nueva situación posible. El pasado en sí mismo, tampoco puede impulsar una acción. Es necesario el poder de negación de la conciencia para que exista el acto.

En efecto, a partir del momento en que se le atribuye a la conciencia ese poder negativo con respecto al mundo y a sí misma, a partir del momento en que la nihilización forma parte integrante de la posición de un fin, es necesario reconocer que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser que actúa.<sup>17</sup>

En opinión de Sartre, a partir de estos planteamientos es posible desacreditar tanto los postulados de los deterministas como los del libre albedrío. Estos últimos, al sostener la existencia de actos gratuitos, es decir, actos sin motivación anterior, quedan eliminados ya que todo acto, por insignificante que sea, remita a móviles que le dan su significado.

No podría ser de otra manera puesto que toda acción debe ser intencional: en efecto, debe tener un fin y el fin, a su vez, se refiere a un motivo.<sup>18</sup>

En cuanto a los deterministas, Sartre señala que

---

<sup>17</sup> EN p.490

<sup>18</sup> EN 491

sólamente se ocupan de señalar los móviles o motivaciones cuando la cuestión esencial se ubica más allá de este punto. Es decir, el problema no es establecer la existencia de una motivación para la acción sino el origen de dicha motivación. La relación motivación-acción no es simplemente una relación de causa-efecto, puesto que para que un móvil en efecto motive una acción, es necesario que sea reconocido como tal. Ahora bien, esto no necesariamente implica una reflexión consciente previa de la necesidad de dicho móvil, sin embargo, sí es necesario que el para-sí le otorgue un sentido de móvil. Esto se realiza a partir de la negación de una situación dada y no a partir de la simple existencia de un motivo anterior que no sea reconocido como negación de algo. Es por ello, que la acción se comprende a partir del futuro, es decir del fin que persigue, y no del pasado. La motivación sólo se puede explicar por su objetivo, por el no ser. Por ende, el móvil es en sí mismo, una negación.

Así, el móvil se hace enseñar lo que él mismo es por el conjunto de los seres que "no son", por las existencias ideales y por el porvenir[.] Sólo porque escapo al en-sí nihilizándome hacia mis posibilidades, el en-sí puede tomar valor de motivo o de móvil.<sup>19</sup>

Un acto no puede ser explicado por su motivación puesto que la relación es inversa: la motivación se explica a partir de un proyecto constituido por lo no existente. Es decir, por el

---

<sup>19</sup> EN. p.491.

propio ser tomado como trascendencia hacia el no ser. Al huir de una situación dada hacia la posibilidad de modificarla, la situación se organiza en una serie de motivos y móviles. Por tanto, el móvil es, al igual que el fin, una parte integral del acto. Y la libertad, es la condición fundamental del mismo.

El acto es el que decide sus fines y sus móviles, y el acto es la expresión de la libertad [...] La libertad se hace acto y por lo general la alcanzamos por medio del acto que ella organiza, con los motivos, los móviles y los fines que ese acto implica.<sup>20</sup>

El problema sin embargo, será definir la libertad puesto que no tiene esencia, y por tanto, no responde a ninguna necesidad lógica: la existencia de la libertad precede a su esencia. Por ello, al igual que para la conciencia, es imposible ofrecer una definición de libertad en general. Si no existe una esencia que permita englobar todas las libertades individuales, sólo se podrá hablar de la libertad de un individuo.

Soy, efectivamente, un existente que se entera de su libertad por sus actos; pero también soy un existente cuya existencia individual y única se temporaliza como libertad.<sup>21</sup>

Para intentar definir la libertad sería necesario recordar que la negación aparece en el mundo por medio de la realidad humana, es decir, por un ser que puede negar al mundo y

---

<sup>20</sup> EN. p.492

<sup>21</sup> EN. p.493

a sí mismo y que dicha posibilidad es la propia libertad. De ahí que la existencia del hombre sea su propia nada.

Ser, para el para-sí, es negar el en-sí que él es. En estas condiciones, la libertad no podría ser otra cosa que esta nihilización. Por ella, el para-sí escapa a su ser como a su esencia; por ella, siempre es otra cosa que lo que puede decirse de él.<sup>22</sup>

Al afirmar que el para-sí tiende perpetuamente a ser lo que es, que es lo que no es mientras no es, lo que es, es afirmar, que el hombre es libre.

Desde el momento en que existe una motivación para actuar, existe una negación de una situación dada, existe por tanto, una trascendencia del para-sí hacia el no ser. En ese momento, la motivación de la acción es un objeto que trasciende a la conciencia, que queda fuera de ella. Por ello, al actuar la existencia trasciende a la esencia. Y, puesto que ser es actuar,

Estoy condenado a existir para siempre, más allá de mi esencia, más allá de los móviles y los motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no podrían encontrarse otros límites a mi libertad que ella misma, o, si se prefiera, que no somos libres de dejar de ser libres.<sup>23</sup>

La libertad es lo mismo que la negación que se encuentra

---

<sup>22</sup> EN p.494

<sup>23</sup> EN p.494

en el hombre. La existencia es actuar y todo actuar, conlleva esa doble negación, esa trascendencia del hombre a sí mismo. Es por ello que se está condenado a ser libre: si siempre se trasciende la propia esencia, siempre se es libre. La realidad humana es libre porque no se basta a sí misma. El hombre es libre porque no es sí mismo sino que tan sólo es presencia ante sí. Si el ser fuese siempre simplemente lo que es, no sería libre puesto que la libertad es precisamente esa nada que se encuentra en el hombre y lo impulsa a hacerse, a actuar, a elegirse. No hay nada que venga de fuera o de dentro que el hombre pueda recibir o aceptar y que lo determine a actuar. La realidad humana está condenada a la necesidad de hacerse a cada instante. Por ello, se sostiene que la libertad no es un ser, sino que es el ser del hombre

Así, la libertad no es un ser: es el ser del hombre, es decir, su nada de ser.<sup>24</sup>

Al considerar al hombre como un pleno, es imposible encontrar actos o momentos libres y otros que no lo fueran. El hombre es o no es libre, no puede ser libre y esclavo al mismo tiempo.

Dentro de este marco teórico, es imposible considerar la voluntad como un hecho psíquico dado puesto que ésta debe ser autónoma y por ende, no puede ser un estado de conciencia.

Si ha de ser libertad, la voluntad es

---

<sup>24</sup> EN p.495

necesariamente negatividad y poder de nihilización.<sup>25</sup>

Ahora bien, esta cualidad no puede ser exclusiva de la voluntad ya que la negatividad no surge nada más de la voluntad. De hecho, si la voluntad es negatividad, es necesario que todo lo psíquico forme parte de este poder. En el esquema expuesto sobre la manera en que se constituye y se motiva el actuar del hombre, queda claro que todo actuar surge necesariamente de la negación, por ende, cualquier tipo de acción se explica a partir de ello y no a partir de una división entre acto voluntario y acto pasional.

...lejos de que la voluntad sea la única manifestación, o por lo menos la manifestación privilegiada de la libertad, supone, al contrario, como todo acontecimiento del para-sí, el fundamento de una libertad originaria para poder constituirse como libertad.<sup>26</sup>

El acto voluntario es tan sólo una forma más de hacer frente a una situación determinada, es una decisión a partir de una reflexión dirigida hacia ciertos fines independientes a ella misma. Fines que podrían ser perseguidos con formas muy diversas. No hay que olvidar que los objetivos fijados no están predeterminados, sino que surgen de la libertad misma. La libertad es el único fundamento posible para los objetivos que se quieran obtener. El medio de lograrlos es ya parte del actuar

---

<sup>25</sup> EN p.497

<sup>26</sup> EN.498

del hombre.

El acto voluntario o el acto pasional son meras manifestaciones de la libertad original que las fundamenta, sin que ésta sea anterior a ellas. Surgen de hecho, a un mismo tiempo.

La libertad no es sino la existencia de nuestra voluntad o de nuestras pasiones, en cuanto esta existencia es nihilización de la facticidad, es decir, la existencia de un ser que es un no ser en el modo de buscar serlo.<sup>27</sup>

Si se considera que los fines son preexistentes, la única decisión posible es cómo enfrentarlos. ¿Voluntaria o pasionalmente? Si las circunstancias son las decisivas (voluntario frente a un peligro leve, pasional frente a un peligro grave) no hay libertad: sería absurdo sostener que la voluntad es autónoma cuando aparece, pero que las circunstancias son las que determinan rigurosamente en qué momento aparece.

Las emociones son respuestas adaptadas a la situación. Son conductas cuyo sentido y forma surgen de una intención de la conciencia que persigue un fin particular por ciertos medios. El acto voluntario y el acto pasional son tan sólo dos conductas opuestas para enfrentar al mundo: desde el punto de vista técnico o bien, por su aspecto mágico. Frente a una situación que provoca miedo, por ejemplo, se puede recurrir a una especie de conducta mágica, como lo es el desmayarse, el perder la

---

<sup>27</sup> EN p.499

conciencia para suprimir al mundo que finalmente sólo existe por mediación de ella. Con ello, se logra en efecto hacer desaparecer al miedo. En el otro extremo, se encuentra la conducta voluntaria y racional que analiza la situación "técnicamente", busca las posibles soluciones al problema y organiza un sistema para hacerles frente. Sin embargo, volvemos a lo mismo, ¿qué es lo que hace que el hombre se decida por una de estas dos vías? La decisión no puede basarse en el mundo en sí, puesto que éste depende de la conciencia. En realidad, esto sólo podría explicarse a partir del proyecto del para-sí que elige hacer frente a las situaciones desde lo mágico o desde la racionalidad. Es decir, un para-sí que, como libre proyecto de sí mismo, debe darse una existencia mágica o una existencia racional. Así, es el fundamento tanto de sus emociones como de sus deseos.

Mi miedo es libre y manifiesta mi libertad, he puesto toda mi libertad en mi miedo y me he elegido temeroso en tal o cual circunstancia: en tal o cual otra, existiré como voluntario y valiente y habré puesto toda mi libertad en mi valentía. Con respecto a la libertad, no hay ningún fenómeno psíquico privilegiado. Todas mis "maneras de ser" la manifiestan de igual manera, puesto que todas ellas son maneras de ser mi propia nada.<sup>26</sup>

Así, tanto los motivos, los móviles y los fines como la manera de tomarlos y enfrentar las situaciones, se organizan en

---

<sup>26</sup> EN p.500

torno a una libre elección y sólo pueden comprenderse a partir de ésta. Sin embargo, esto no significa que el individuo pueda elegir cualquier cosa en cualquier momento. Junto con el determinismo, Sartre rechaza la doctrina del libre arbitrio, que de hecho, no es compatible con lo expuesto hasta aquí. La libertad no es una contingencia pura, caprichosa, gratuita e incomprensible puesto que es el ser del para-sí, es decir, la conciencia que surge negándose a sí misma. Y dicha negación repercute sobre el ser en distintas formas. En primer lugar, implica que siempre se trascienda a sí misma por lo cual no puede ser determinada por su propio pasado; por otro lado, al ser conciencia de algo y conciencia de sí misma, en ella no existe nada que no sea conciencia de existir, por ende, tampoco puede ser determinada por algo exterior; y por último, la negación la hace ser siempre trascendencia, es decir, proyecto que se define por su fin.

...un existente que, como conciencia, está necesariamente separado de todos los otros, puesto que éstos sólo se relacionan con él en la medida en que son para él; que decide de su pasado en forma de tradición a la luz, de su futuro, en lugar de dejar que éste determine pura y llanamente su presente; y que se hace anunciar lo que es por otra cosa que él mismo, es decir, por un fin que él no es y que proyecta ser del otro lado del mundo; he ahí lo que llamamos un existente libre.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> EN p.508

Los actos del hombre son los que pueden revelar la libertad. Existe libertad si un acto no está determinado, es decir, si existe la posibilidad de que sea de otra manera. Retomando la exposición en torno a la dualidad voluntad-pasión, por ejemplo, la reacción a una situación será libre si la decisión por una u otra vía no está determinada de antemano. Por tanto, habría que descubrir qué es lo que impulsa al hombre a actuar de una forma o de otra.

Oponiéndose al método psicoanalítico,<sup>30</sup> Sartre considera que para descubrir los significados de un acto se debe partir del principio que toda acción se integra dentro de la totalidad del ser. Es decir, que es una estructura secundaria englobada dentro de estructuras globales las cuales a su vez, integran al ser. Por ello, los fenómenos deben ser explicados con base en el futuro y no en el pasado.

Pero, en vez de comprender el fenómeno considerado a partir del pasado, nosotros concebimos el acto comprensivo como un retorno del futuro hacia el presente.<sup>31</sup>

---

<sup>30</sup> Con respecto a Freud, Sartre señala que a pesar de haber tomado el mismo punto de partida para sus estudios: el estudio del acto remite a estructuras más profundas; lo único que logra es pasar de un determinismo psíquico horizontal (donde todo acto se explica por su antecedente inmediato), a un determinismo vertical (donde todo acto se explica por el pasado del individuo). Para la corriente del psicoanálisis, la dimensión del futuro no existe, con lo que la realidad humana pierde una de sus dimensiones y tan sólo se puede interpretar con una continua regresión al pasado a partir del presente.

<sup>31</sup> EN p.514

Cualquier acción es comprensible como proyecto de sí mismo hacia un posible. El psicoanálisis señaló, acertadamente, que toda acción es comprensible, sin embargo, buscó su significado en el pasado con lo cual reprodujo un mecanismo causal. Para Sartre, la única forma de evadir el determinismo, y así, demostrar la libertad que subyace a todo acto, es proceder justamente a la inversa: explicar el presente a partir del futuro.

El individuo se enfrenta al mundo y reacciona ante él a partir de su proyecto fundamental de vida, el cual es una trascendencia hacia el futuro, y no a partir de su historia personal o del mundo en sí. Sartre toma como ejemplo la fatiga y señala que la situación a la que se enfrenta un individuo tan sólo puede ser elemento constitutivo de la fatiga misma, pero, el propio individuo es quien decide en qué forma hacer frente a la situación. Una cosa es la fatiga misma, y otra, la manera de experimentarla. El dejarse vencer por ella, en psicoanálisis podría explicarse a partir de un complejo de inferioridad que se considera formado de antemano, en Sartre, tanto la manera de enfrentarla como el complejo de inferioridad, se explican a partir de un proyecto del para sí en el mundo y frente al otro. Un complejo de inferioridad es trascendencia y por tanto, una forma de elegirse.

Esta inferioridad contra la que lucho, y que sin embargo reconozco, la he elegido desde el principio; es evidente que toma su significación de mis diversas "conductas de fracaso", pero

precisamente no es nada más que la totalidad organizada de mis conductas de fracaso, como plan proyectado, como presupuesto general de mi ser, y cada conducta de fracaso es en sí misma trascendencia puesto que en cada ocasión trasciendo lo real hacia mis posibilidades: ceder a la fatiga, por ejemplo, es trascender el camino ha andar, constituyéndole el sentido de "camino demasiado difícil de recorrer".<sup>32</sup>

El complejo de inferioridad es un proyecto libre y global del para-sí, el elegirse como inferior frente al otro. Es la forma en que el individuo decide asumir su ser-para-otro, la solución libre que le da a la existencia del otro.

Por ende, todo acto es totalmente comprensible. Primero porque tiene un contenido racional evidente (la solución física objetiva inmediata a la situación) que permite descubrir de inmediato las posibilidades que se están proyectando y el fin que se ha propuesto. Y segundo, porque el posible que evidencia remite a otros posibles en un proceso que lleva hasta el proyecto fundamental del individuo.

Y la comprensión se opera en dos sentidos inversos: por un psicoanálisis regresivo se remonta del acto considerado hasta mi posible último; por una progresión sintética, desde este posible último vuelve a descenderse hasta el acto encarado y se capta su integración en forma total.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> EN p.514-515

<sup>33</sup> EN p.515

El proyecto fundamental o posibilidad última del individuo es la síntesis de todas sus posibilidades las cuales se encuentran siempre presentes en un estado de indiferenciación que sólo toma forma cuando una situación determinada las hace surgir. Sin embargo, esta presencia no las hace separarse de la totalidad a la que pertenecen. Cada elección concreta sigue siendo parte integral de la totalidad.

Ahora bien, de la misma forma en que los objetos se presentan en el mundo por la mediación de la conciencia<sup>34</sup>, la apreciación que el individuo tenga de los mismos es producto de la conciencia y del movimiento de negatividad de la misma. Es decir la relación del para-sí con el mundo es del mismo tipo que la relación de la conciencia con su propio en-sí. El individuo descubre un objeto en el mundo de la misma forma en que vive una de sus posibilidades dentro de su totalidad ya que sólo se puede descubrir un objeto en el mundo a partir de un proyecto particular de uno mismo.

...mi última y total posibilidad como integración original de todas mis posibilidades singulares y el mundo como la totalidad que le llega a los existentes por mi surgimiento en el ser, son dos nociones rigurosamente correlativas.<sup>35</sup>

---

<sup>34</sup> en tanto adquieren significado a partir de la libre determinación de la conciencia frente a ellos por lo que su única posibilidad de existencia significativa depende de la conciencia.

<sup>35</sup> EN p.516

El hombre no puede apreciar un objeto en su calidad de utensilio a no ser que lo haga dentro de una situación en el mundo. Al mismo tiempo, tampoco lo puede utilizar como tal a menos que lo haga a partir de la totalidad de sus posibilidades.

Así, hemos encontrado el acto fundamental de libertad; y este acto es el que le da sentido a la acción particular que pueda tomar en consideración; este acto, renovado constantemente, no se diferencia de mi ser; es elección de mí mismo dentro del mundo y al mismo tiempo, descubrimiento del mundo.<sup>36</sup>

La libertad es así el ser del hombre; como tal, es elección de sí mismo, descubrimiento del mundo y conciencia.<sup>37</sup> Y, como no hay nada que pueda estar en la conciencia que no sea conciencia de ser, la elección original es necesariamente consciente. Sin embargo, esto no implica ser consciente de todas las consecuencias de cada elección ni mucho menos. En efecto, toda elección es consciente, pero, como conciencia está limitada por su propia estructura y por la estructura de la elección.

La elección original no es inconsciente, al contrario, es lo mismo que la conciencia que el individuo tiene de sí mismo. Es decir, conciencia no-posicional en tanto es conciencia de sí y no se diferencia del ser mismo. Como el ser es la elección original, la conciencia de la elección es lo mismo a la

---

<sup>36</sup> EN p.517

<sup>37</sup> No se puede uno evadir por medio del concepto de inconciencia. Todo es conciencia.

conciencia de sí. "...Es necesario ser consciente para elegir y es necesario elegir para ser consciente..."<sup>38</sup> Si la conciencia es negación, tener conciencia de uno mismo es elegirse: elección y conciencia son exactamente lo mismo. Y, al elegirse a sí mismo, el hombre elige al mismo tiempo al mundo; por supuesto que no en su estructura en-sí, sino en cuanto a su significación. Pero, finalmente, es a lo único a lo que tiene acceso.

Ahora bien, el caracter no-posicional de la conciencia hace imposible el someterla a un análisis objetivo. Sólomente queda el recurso de fijarla en objetos exteriores que permiten convertirla en conciencia posicional. Así, el mundo que rodea al individuo, es decir, el mundo del que tiene conciencia y que existe por mediación de ésta, refleja la elección, el ser, la libertad. Esta imposibilidad de fijarla por sí misma, de aislarla para conocerla, hace surgir la angustia y la responsabilidad.

La angustia surge frente a la posibilidad de cambiar el proyecto fundamental, de elegirse de otra manera mediante un cambio radical.

La angustia, que al ser revelada, manifiesta nuestra libertad a nuestra conciencia, es testigo de esta modificabilidad perpetua de nuestro proyecto inicial. Dentro de la angustia, no sólomente captamos el hecho de que los posibles que proyectamos son constantemente acechados por nuestra libertad futura, sino que además aprehendemos nuestra

---

<sup>38</sup> EN p.517

elección, es decir, a nosotros mismos, como injustificables, es decir, que captamos nuestra elección como algo que no se deriva de ninguna realidad anterior sino como algo que por el contrario, debe servir como fundamento del conjunto de significaciones que constituyen la realidad.<sup>39</sup>

Puesto que el fundamento del presente está en el proyecto fundamental a futuro del ser humano, lo único que justifica una elección es la elección misma. Por ello, surge la angustia: frente a la amenaza de dejar de ser lo que se es por medio de un cambio de proyecto fundamental con lo cual se pierde la fundamentación del presente.

Decíamos que se está condenado a ser libre puesto que libertad y ser son lo mismo. Sin embargo, existen diversas maneras de elegirse. Se puede elegir por resignación o evasión, se puede elegir dentro de la mala fé, incluso se puede elegir no elegirse, más, en todo caso, cada una de estas opciones implica de antemano que se hayan fijado ciertos fines y por tanto, se es responsable de dicha elección.

...cualquiera que sea nuestro ser, es elección, y de nosotros depende elegirnos como "grandes" o "nobles" o "viles" o "humillados".<sup>40</sup>

El ser humano es una unidad organizada de conductas y comportamientos donde el ser mismo no es más que el hacer. La

---

<sup>39</sup> EN p.520

<sup>40</sup> EN p.528

realidad humana no es anterior a la acción, es ésta misma y dejar de actuar es dejar de ser. Precisamente porque no es algo dado y anterior, el acto es autónomo. No es un eslabón más en una cadena de movimientos. Es por ello, que se define a partir de una intensión que es el trascender lo dado en vistas de un resultado que se quiere obtener. Es decir, que se define a partir de lo que no es todavía: de la nada. Se propone una finalidad y se elige frente a ello. Esta finalidad es la de aclarar lo dado en tanto aún no es lo que se quiere, ya que las cosas se aprecian por comparación, a la luz de otra cosa que no es más que la finalidad o meta elegida. La intensión de hacer, en el momento mismo en que surge, establece un fin, se elige y califica lo dado a partir del fin. El ser en-sí se aclara a partir del no ser. Puesto que la realidad humana es un acto, no se puede concebir más que como ruptura de lo dado en su ser. Dicho acto es, la expresión de la libertad.

La conciencia es la negación de lo dado, existe como alejamiento de algo dado y como acercamiento a un fin aún inexistente. Esta negación es la característica de un ser que se aleja perpetuamente de sí mismo. Si no lo fuera, sería lo que es y por ende, algo dado que no se podría relacionar con nada más puesto que lo dado sólo es lo que es. De esta manera, se aniquilaría toda posibilidad de aparición de un mundo. Para no ser algo dado, es necesario que el para-sí se aleje constantemente del en-sí. Que se mueva y nunca sea lo que era; que no tenga ningún punto de apoyo, que sea libre. Por ello, el

para-sí es el ser que "ha de ser lo que era a la luz de lo que será". El ser del para-sí es la libertad que se elige: la libertad en situación. No se trata de una libertad absoluta y todopoderosa anterior a una elección ya que siempre estamos en proceso de elegirnos. La libertad es tan sólo el hecho de que esa elección nunca está condicionada. La realidad humana se puede elegir como quiera, pero no puede dejar de elegirse. Es una elección absurda ya que no existe alternativa posible. Estamos condenados a ser libres. Es absurda no porque no se ajuste a los cánones racionales sino porque trasciende todas las razones. Está más allá de ellas. Se elige a cada instante de la vida, en toda situación y en todo momento. Todas las pequeñas elecciones se pueden explicar a partir del proyecto de vida fundamental. El para-sí se elige, pero no es una elección irrevocable, puesto que hay que elegirse en cada momento, siempre cabe la posibilidad de cambiar, de elegir otro proyecto y dejar el anterior, sobrepasarlo, relegarlo.

Pero, la libertad necesita un algo ya dado que aun cuando no la condiciona, es necesario. Puesto que la libertad es negación, tiene que ser negación de algo; puesto que es conciencia, al igual que ésta, tiene que ser conciencia de algo. La libertad y la facticidad, el en-sí y el para-sí, están indisolublemente ligados.

Hay que tener en cuenta que el mundo es y se hace de acuerdo a nuestra libertad. El mundo se "acomoda" a partir de un proyecto, de una elección de vida; un obstáculo o una ayuda no

son tales en-sí, lo son de acuerdo a un proyecto de vida determinado; y lo son para el sujeto que lo elige, para cualquier otro pueden ser el opuesto total. Nuestra propia libertad constituye sus límites. La resistencia que encuentra la libertad no es un peligro, es precisamente lo que le permite ser libre. No puede haber un para-sí libre que no se encuentre comprometido en un mundo que le opone resistencia. Si no existe este compromiso, la noción de libertad pierde todo su sentido. Por otro lado, ser libre no significa tener todo lo que se quiera, sino determinarse a querer por sí mismo, es decir, elegirse. Libertad desde el punto de vista filosófico, significa autonomía de la elección. La libertad no es un poder indeterminado, lo cual equivaldría a decir que es una nada o un en-sí. Es un hacer, una acción, lo cual supone la negación de algo dado. La libertad es la nada frente a un ser dado y no un ser pleno. No se puede ser libre más que a partir y a pesar de un estado dado de cosas. No hay libertad si no hay algo dado que negar. Por ello, la libertad se encuentra indisolublemente ligada a la facticidad. Sin facticidad, no habría libertad; sin libertad, no se podría descubrir la facticidad que en todo caso, sin libertad no tiene ningún sentido.

Esta libertad requiere algo dado, no como su condición, pero sí con más de un título: en primer lugar, la libertad no se concibe sino como nihilización de algo dado y, en la medida en que es negación interna y conciencia, participa de la necesidad que prescribe a la conciencia ser conciencia de algo. Además, la libertad es libertad de

elgir, pero no libertad de no elegir. [...] Resulta de ello que la elección es fundamento del ser-elegido, pero no fundamento del elegir. De donde la absurdidad de la libertad. También aquí la libertad nos remite a algo dado, que no es sino la facticidad misma del para-sí.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup>EN p.537

## Libertad y Facticidad: Situación

La facticidad constituye el reverso de la moneda de la libertad, representa los límites que una situación determinada podría imponer a la libertad del individuo. Sin embargo, para Sartre, la facticidad por sí misma no puede representar un límite a la libertad del ser humano. Recordando lo expuesto en torno al concepto de libertad, cabría señalar por ejemplo, que la adversidad tan sólo se define como tal frente a una elección determinada. Puesto que el mundo en general adquiere significación frente a una conciencia, nada de lo que hay en él puede representar algo de antemano, algo fijo o determinado. El mundo se acomoda de acuerdo a los fines del libre proyecto del ser y por ello, los únicos límites que puede encontrar la libertad son los que ella misma se fije. Por tanto, en lugar de que las cosas limiten la libertad de acción, la libertad es la que establece el marco y los fines frente a los que se manifestarán como límites.

...por tanto, nuestra libertad misma constituye los límites con que se encontrará después.<sup>1</sup>

Aun así, queda un punto que parecería constituir un límite real a la libertad: la presencia del en-sí, es decir, la propia constitución física del individuo que le permite realizar

---

<sup>1</sup> EN. p.539

ciertos actos con mayor o menor facilidad. Sin embargo, éste es precisamente, la condición necesaria para la existencia de la libertad: no hay acción si no hay movimiento y no hay movimiento si no hay negación. Por tanto, es necesario que el fin proyectado y la obtención del mismo sean diferentes, es decir, que exista la negación frente al presente (proyección de un fin) y frente al futuro (falta de dicho fin): es necesaria la presencia física y la libertad que la trascienda.

De tal manera que las resistencias que la libertad devela en el existente, lejos de constituir para ella un peligro, no hacen sino permitirle surgir como libertad. No puede haber para-sí libre sino en cuanto comprometido en un mundo resistente. Fuera de este comprometimiento, las nociones de libertad, determinismo y necesidad pierden hasta su sentido.<sup>2</sup>

Por otro lado, Sartre precisa que en los términos de su exposición, ser libre no equivale a obtener lo que se desea sino simplemente determinarse a quererlo. El éxito del proyecto no se refleja sobre la libertad que lo hizo surgir. Ya que desde el punto de vista filosófico, la libertad significa autonomía de elección y no, facultad de obtener lo que se desea. La libertad parece estar limitada por lo que pretende trascender o negar, sin embargo, el movimiento es a la inversa: la adversidad que se le presenta y el carácter de obstáculo que pueda representar un objeto depende del libre elegirse a sí mismo del individuo. Es

---

<sup>2</sup> EN. p.540

decir, el para-sí es libre.

Sin embargo, esto no significa que se fundamente a sí mismo ya que para hacerlo tendría que surgir de la decisión de ser libre. Por ello, se es libre de elegir, más no se puede elegir ser libre: el individuo está condenado a ser libre. Dicha condena se origina por la existencia misma de la libertad puesto que ésta, definida como trascendencia de lo dado, implica que existe algo que trascender, es decir, la facticidad de la libertad. Así, la libertad se determina por su aparición como acto, mismo que supone trascender lo dado.

Se hace algo de algo. Así, la libertad es falta de ser con respecto a algo dado, y no surgimiento de un ser pleno. Y, si la libertad es ese agujero de ser, esa nada de ser que acabamos de decir, supone todo el ser para surgir en el centro del ser como un agujero.<sup>3</sup>

Sólo se puede ser libre frente a un estado dado y a pesar del mismo. La libertad entonces, presupone la existencia de un ser desde el cual surgir y por ende, no puede dejar de existir ni dejar de ser libre. Al elegirse como trascendencia el ser niega su ser en-sí y, por medio de esta negación se encuentra indisolublemente ligado a su facticidad.

...el surgimiento de la libertad se efectúa por la doble nihilización del ser que ella es y del ser en medio del cual es. Naturalmente, la libertad no es este ser en el sentido de ser-en-sí; sino que hace que haya este ser que es

---

<sup>3</sup> EN p.542

suyo y que está tras de sí misma, iluminándolo en sus insuficiencias a la luz del fin elegido por ella: la libertad tiende a ser, tras sí misma, ese ser que no ha elegido, precisamente en la medida en que se vuelve hacia él para iluminarlo, hace que ese ser, que es suyo, aparezca en relación con el plenum del ser, es decir, que exista en medio del mundo.<sup>4</sup>

Decíamos que la libertad no puede dejar de existir y que tampoco puede dejar de ser libre. Para Sartre, la facticidad es el hecho de no poder dejar de existir y la contingencia, el que no pueda existir más que como libertad. Así, facticidad y contingencia forman una unidad. Existir como acto de la libertad implica reconocer que la libertad es relación con lo dado.

Dicha relación no implica, desde luego, que lo dado condicione a la libertad. El en-sí no puede ser la causa de la libertad puesto que lo único que podría producir sería algo dado. Tampoco es condición necesaria de la libertad puesto que la libertad se mueve en el campo de la contingencia pura. Tampoco es un campo necesario sobre el que actúa la libertad, puesto que ésta no busca actuar sobre algo. De hecho, es totalmente externo a la constitución de la libertad puesto que ésta es una negación (de algo externo, obviamente). Así, lo dado es tan sólo, la contingencia pura. El hecho que la libertad niega constantemente en su elección. Es la plenitud del ser que frente a la libertad aparece como insuficiente a la luz de un fin que aún no existe.

---

<sup>4</sup> EN p.543

Llamaremos situación a la contingencia de la libertad en el plenum del ser del mundo en tanto dicho datum, que sólo existe para no constreñir a la libertad, no se revela a ella sino como ya iluminado por el fin elegido.<sup>5</sup>

El concepto de situación que aparece aquí, es equivalente al de motivación que se expuso en el capítulo sobre la libertad. Constituye lo dado que pretende trascender la libertad, lo dado que motiva a la libertad a perseguir un fin y buscar algo diferente a lo que se tiene, es decir, a la situación actual. El movimiento de negación de la libertad hace que se descubra la situación al mismo tiempo que le da la forma en que aparece, es decir, su significado. La situación es el resultado conjunto de la existencia de lo dado y de la libertad. Resulta imposible hacer una división entre las dos: el para-sí no puede reconocer qué tanto le pertenece a la libertad y qué tanto es producto del en-sí.

Además, el coeficiente de adversidad de lo dado no es nunca simple relación con mi libertad como puro brotar nihilizador: es relación iluminada por la libertad entre el datum que es [...] y el datum que mi libertad tiende a ser, es decir, entre lo contingente que ella no es y su pura facticidad.<sup>6</sup>

El mundo cobra sentido a partir de la relación que se establece entre la trascendencia de la libertad hacia un fin que

---

<sup>5</sup> EN p.544

<sup>6</sup> EN p.545

no existe y la facticidad de la libertad. Así, no hay libertad que no sea en situación, pero, la situación tampoco puede existir si no es por medio de la libertad.

La realidad-humana encuentra doquiera resistencias y obstáculos que ella no ha creado; pero, esas resistencias y esos obstáculos no tienen sentido que dentro y por medio de la libre elección que es la realidad-humana.<sup>7</sup>

Para poder analizar la estructura de la situación, habría entonces que intentar dilucidar la relación entre libertad y contingencia. Esta última se manifiesta por medio del lugar que ocupa el individuo, su cuerpo, su pasado, su posición y finalmente, su relación con los otros individuos.

El lugar se define por el espacio que se ocupa y los objetos que en él se sitúan por intermedio de la libertad<sup>8</sup>. Es decir, el lugar que se habita. Este lugar, en última instancia, es un hecho totalmente contingente que se "recibe" al nacer. Por tanto, aparece como una restricción violenta de la libertad. Pero, por otro lado, aparecen los postulados que se derivaron de la exposición en torno a la libertad y a la facticidad. Entonces, la realidad humana recibe en un principio su lugar en medio de las cosas pero, al mismo tiempo, es ella la que puede hacer que exista un lugar y una serie de objetos.

Sin realidad humana, no habría ni

---

<sup>7</sup> EN p.546

<sup>8</sup> Sartre utiliza el término fond-de-monde.

espacio, ni lugar - y sin embargo, esa realidad humana por medio de la cual el lugar viene a las cosas, recibe su lugar entre esas mismas cosas sin ser en modo alguno dueño de ella.<sup>9</sup>

En primer lugar, el individuo capta la extensión a partir de sí mismo; establece relaciones con los objetos que lo rodean, mide distancias...a partir de un "centro de gravedad": su propia existencia. El lugar existe porque el individuo lo existe, porque se encuentra en ese lugar y no en cualquier otro. Descubre la extensión como un hecho contingente original.

Sin embargo, la más mínima comprensión y conocimiento de ese lugar implica relacionarse con él y con los objetos que presenta. Y, para poder establecer dicha relación, es necesario tomar distancias, comparar, medir...es decir, actuar dentro del espacio. El acto, producto e imagen de la libertad, pone al individuo en contacto con el lugar que ocupa, le permite conocerlo. Por medio del acto, es posible trascender el lugar que se ocupa para ponerse en otro lugar y así poder establecer una referencia y una relación.

La relación unívoca que define mi lugar se enuncia, en efecto, como relación entre algo que soy y algo que no soy.<sup>10</sup>

Por tanto, para poder establecer una relación con el

---

<sup>9</sup> EN p.547

<sup>10</sup> EN p.548

lugar, es necesario trascender lo que se es por medio de la negación que permite alejarse de lo dado y "contemplarse" desde otro punto que permita analizar el lugar que se ocupa. Una vez que queda en evidencia esta negación, es necesario trascenderla. Alejarse de lo que no es en busca de lo que será.

Todo este movimiento remite a la estructura original de la libertad por lo cual se descubre que ella es la que hace al lugar y lo define en tanto situación. Es decir, el lugar sólo puede adquirir significación frente al fin que persigue la libertad. Así, el lugar ayuda o entorpece de acuerdo con la relación que mantenga con el proyecto del ser, con el resto del mundo y con el proyecto fundamental del ser. Todas las relaciones dentro del espacio se definen a partir de ello: la cercanía o lejanía de un objeto depende del proyecto que se fije libremente.

De esta manera, la facticidad que representa el lugar sólo puede ser revelada por la libre elección de un fin, es decir, la libertad es indispensable para descubrir la facticidad. Y, recíprocamente, la facticidad es la única realidad que la libertad puede descubrir, la única que puede negar, y en última instancia, la única que tendría sentido trascender. La libertad puede darle significado a una situación porque es el proyecto de modificación de dicha situación.

El lugar aparece a partir de los cambios que yo proyecto. Pero, cambiar implica, justamente, algo que cambiar que es justamente mi lugar. Así, la

libertad es la aprehensión de mi facticidad.<sup>11</sup>

La segunda manifestación de la facticidad es el pasado. Es evidente que todo individuo tiene un pasado y éste representa un hecho irremediable que si bien no determina la acción, toda decisión nueva se hará a partir de él. Sin embargo, en este punto también interviene la libertad: no se puede concebir individuo sin pasado, pero la libertad es la que permite que éste surga.

La libertad es acto, es elección y por tanto, es movimiento. Movimiento hacia un fin proyectado; alejamiento de lo que se es. El presente se aclara por el futuro a partir de un proyecto y, a partir del momento en que se establece el proyecto, se trasciende el presente; lo dado se convierte en pasado. Por tanto, el pasado es indispensable a la libertad puesto que es lo dado que busca trascender, al mismo tiempo que éste sólo aparece por mediación de la libertad que lo hace surgir al negarlo.

Al igual que en el análisis del lugar, descubrimos que el movimiento de la libertad es el que aclara el pasado. No se puede volver a vivir un hecho pasado, tan sólo se le puede retomar partiendo del proyecto libre del ser, es decir, del futuro.

El pasado, en efecto, es originalmente proyecto, como el surgimiento actual de mi ser. Y, en la misma medida en que es proyecto, es anticipación; su

---

<sup>11</sup> EN p.551

sentido mismo se deriva del porvenir que prefigura.<sup>12</sup>

El proyecto actual del ser es el único que puede jerarquizar los hechos del pasado. Puesto que ya han sido negados y trascendidos, el significado que hayan tenido en el momento de ser proyectos ya no tiene ningún valor. El valor que adquieren en el presente depende del proyecto que se tiene, su única fuerza actual es la que le da el futuro. El pasado está determinado por el uso que de él quiera hacer la libertad, pero, una vez determinado por la elección, se convierte en parte integral y condición necesaria del proyecto. En tanto tal, es la materialización objetiva del fin proyectado que se hace evidente en el mundo. La elección fija, por lo menos momentáneamente, el pasado, lo jerarquiza y le da una unidad dentro de un proyecto. Puesto que la elección implica un compromiso, con ello, establece una serie de relaciones con el resto del mundo y por tanto exige que se realicen ciertos actos. De esta forma, el pasado se convierte a su vez en motivación para la acción.

Así, de la misma manera que el lugar, el pasado se integra a la situación cuando el para-sí, por su elección del futuro, confiere a su facticidad pasada un valor, un orden jerárquico y una necesidad a partir de las cuales ella motiva sus actos y sus conductas.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> EN p.556

<sup>13</sup> En p.561

Otra de las manifestaciones de la facticidad es el entorno. Este concepto se refiere a los objetos<sup>14</sup> que rodean al individuo. Aunque por un lado es cierto que al definir el lugar se definen al mismo tiempo los objetos a partir de un proyecto, es posible que el entorno cambie por una acción externa al individuo. En términos generales, la utilidad de un objeto depende tanto del lugar o posición elegida como del potencial de adversidad propio de los objetos. En cuanto a lo primero, está suficientemente aclarado que su significado depende de la libre elección del para-sí. Sin embargo, el problema se plantea a nivel de la segunda condición. ¿Representa un límite para la libertad el hecho de que el entorno en ocasiones haga cambiar de proyecto?

Los cambios en el entorno en efecto implican modificaciones a los proyectos. Pero, jamás tendrán como consecuencia el abandono del proyecto original que es el que los aclara en última instancia puesto que si realmente se abandona un proyecto, es tomando una decisión a partir del proyecto fundamental. De otra manera, no podrían motivar la acción. Por otro lado, un cambio en el entorno no puede realmente causar una modificación por sí mismo, es necesario que se haga presente frente a la libertad, es decir, que sea negado, trascendido y aclarado conforme a una libre elección.

---

<sup>14</sup> El término objeto está utilizado en un sentido muy amplio que incluye tanto cosas como fenómenos de la naturaleza. Es decir, todo aquello que rodea al individuo y constituye su mundo incluido el prójimo.

Esto no significa que siempre sea posible soslayar la dificultad, reparar la avería, sino simplemente que la imposibilidad misma de persistir en cierta dirección debe ser libremente constituida; la imposibilidad viene a las cosas por nuestra libre renuncia, lejos de estar nuestra renuncia provocada por la imposibilidad de la conducta que había de seguirse.<sup>15</sup>

Así pues, el entorno no puede constituir un límite para la libertad puesto que su propia existencia depende de la libertad. Para que la acción exista es necesario que se pueda actuar sobre algo exterior a ella misma. La acción revela la existencia de otros más no la condiciona. Por tanto, la libertad implica la existencia de un entorno modificable y, aunque sea ella la que le da significado, el entorno existe en forma independiente. De hecho, es condición necesaria para la aparición de la libertad y viceversa. De tal forma que la elección libre de un proyecto implica de antemano la aceptación y previsión de resistencias exteriores a la libertad. Implica dejar un cierto "margen de error" por imprevisibles. El proyecto del para-sí es un proyecto abierto, no cerrado en sí mismo. Es un proyecto que contiene desde un principio las posibles modificaciones ulteriores.

Pues, al elegir un fin, elijo tener relaciones con esos existentes y que esos existentes tengan relaciones entre sí; elijo que entren en combinación para anunciarme lo que soy. Así, la

---

<sup>15</sup> EN p.563

adversidad que las cosas me atestiguan está prefigurada por mi libertad como una de sus propias condiciones, y tal o cual complejo sólo puede manifestar su coeficiente de adversidad en una significación libremente proyectada de la adversidad en general.<sup>16</sup>

La libertad le da sentido a todo el entorno al asumirlo como algo dado, algo por trascender. Por tanto, el movimiento de la libertad, su elección y proyecto se elabora frente a algo concreto. El proyecto se dirige a un fin concreto y al alejamiento de una situación concreta. A partir de ello, la libertad se define como cristalización de un fin por medio de algo dado determinado, y simultáneamente, determinación de lo dado a partir del fin.

...toda elección es elección de un cambio concreto a aportar a algo dado concreto. Toda situación es concreta.<sup>17</sup>

La libertad separa al individuo de su entorno. Por su mediación existen las cosas a las que se encuentra ineludiblemente ligado. La libertad hace que aparezcan por medio de la experiencia y hace que se manifiesten cualitativamente: como obstáculos, como ayuda, 'indiferentes... Así, la libertad aparece como una contingencia que se mueve en un mundo contingente. Al asumir esta contingencia y trascenderla, se hace posible la elección y la organización del entorno en una

---

<sup>16</sup> EN p.565

<sup>17</sup> EN p.566

situación. Simultáneamente, la contingencia de la libertad y la del en-sí sólo pueden revelarse en situación frente a la adversidad y lo imprevisible del entorno. Por ello, se es absolutamente responsable de la situación al mismo tiempo sólo se puede ser libre en situación.

Otro de los elementos constitutivos de la situación es la presencia del otro por medio del cual aparecen en el mundo tres niveles más de realidad: los instrumentos con una significación previamente establecida, un significado que la libertad adquiere como algo ya dado y la presencia del Otro como referencial de estas significaciones. Es decir, un mundo lleno de significados que no derivan de la libre determinación del sujeto.

Yo, por quien las significaciones vienen a las cosas, me encuentro comprometido en un mundo ya significante, que me refleja significaciones no puestas por mí.<sup>18</sup>

El mundo se encuentra lleno de utensilios con un significado establecido de antemano, un significado contingente, independiente de la libre elección que aumenta el coeficiente de adversidad de las cosas. Es decir, un significado colectivo y una adversidad humana; al someterse a una organización social, se depende de dichos significados. Todo esto remite a una situación impersonal puesto que los utensilios y las técnicas sociales se dirigen hacia cualquiera. Y, si el sujeto es lo mismo que los

---

<sup>18</sup> EN p.568

fines que se propone y las técnicas que para alcanzarlos utiliza, la estructura misma del sujeto se ve modificada al convertirse en algo impersonal y no una libre elección. Al mismo tiempo, puesto que el mundo sólo se puede presentar a través de las técnicas utilizadas, éste también sufre una modificación. Ya no es un mundo definido a partir de la libre elección del individuo sino que es el mundo que se le presenta a cualquiera. Así, se podría sostener que la situación, planteada como organización del mundo significativo a partir de la libre elección, se sustituye por un estado que se le impone al individuo.

Es un hecho que el sujeto pertenece a un mundo habitado por el Otro que obliga a una propiedad colectiva de técnicas. Técnicas que derivan su significado del exterior y determinan la pertenencia del individuo a ciertos grupos como, la especie humana, la colectividad nacional, familiar o profesional.

...mi existencia de hecho, es decir, mi nacimiento y mi lugar, entraña mi aprehensión del mundo y de mí mismo a través de ciertas técnicas. Y estas técnicas, que yo no he elegido, confieren al mundo sus significaciones. Parecería que ya no soy yo quien decide a partir de mis fines.<sup>19</sup>

Sin embargo, dichas técnicas no constituyen esencias a priori que pudiesen determinar al individuo. Por el contrario, es necesaria la libre elección para que éstas aparezcan y se recreen. A partir de la situación, se comprende el sentido de la

---

<sup>19</sup> EN p.571

técnica, es decir, se le da significado al elegirla como fin. La técnica tan sólo puede aparecer a partir de la libre determinación de lo que aún no es, es decir, de la necesidad de utilizarla y por ende, apropiársela por medio del movimiento de doble negación.

La especie humana, considerada como el conjunto de técnicas que definen la actividad humana, es en realidad, el conjunto de relaciones abstractas que se sustentan en la libre elección individual y no un hecho preexistente al individuo que tan sólo podría manifestarla.

El para-sí, para elegirse persona, hace que exista una organización interna a la cual trasciende hacia sí mismo, y esta organización técnica interna es en él lo nacional o lo humano.<sup>20</sup>

Con esto no se pretende negar la existencia de hecho del Otro y de sus obras. Todo ello existe como parte de la condición de la libertad, es decir, de la situación. Sin embargo, toda significación deriva necesariamente de la libre elección por lo que los significados sociales no pueden considerarse como límites externos de la libertad. El individuo se elige más allá de ciertos significados que no emanan de su libre elección. En este sentido, la existencia del otro no lo limita. Pero, al elegir desde afuera, se constituye como algo externo a las mismas. El sujeto surge y se constituye un mundo, pero dicho mundo también

---

<sup>20</sup> EN p.577

existe para otros sujetos. Este hecho, hace que el sentido del mundo le resulte ajeno al sujeto. Esto tampoco podría constituir un límite real a la libertad puesto que pertenece a la situación dentro de la cual se elige. Por otro lado, la existencia del Otro no se le impone al sujeto sino que por el contrario, éste tiene que hacerla manifiesta por medio de su elección.

Esta historialización que es efecto de su libre elección no restringe de ninguna manera su libertad; por el contrario, su libertad está en juego en ese mundo mismo y no en otro alguno; con motivo de su existencia en ese mundo el para-sí se pone en cuestión. Pues ser libre no es elegir el mundo histórico en que se surge -lo cual no tendría sentido- sino elegirse en el mundo, cualquiera que éste sea. En tal sentido, sería absurdo suponer que determinado estado de las técnicas sea restrictivo de las posibilidades humanas.<sup>21</sup>

En lo que respecta al significado del Otro, se puede realizar la doble negación para interiorizar tanto su significado como las técnicas que éste revela con lo cual pierde su posición de técnica y se convierte en una trascendencia de lo dado hacia un fin. Así, es retomado y sustentado por la libertad que lo fundamenta y le da significado. La pertenencia de un individuo a un grupo social sólo es posible dentro de su mundo individual, es decir, del mundo aclarado a partir de los fines que se proponga.

---

<sup>21</sup> EN p.579

A pesar de ello, la existencia del Otro es un límite real a la libertad en tanto hace que el individuo adquiera una serie de determinaciones que no surgen de su libre proyecto, es decir, su ser-para-otro.

...desde que una libertad otra que la mía surge frente a mí, comienzo a existir en una nueva dimensión de ser y, esta vez, no se trata para mí de conferir un sentido a existentes brutos ni de reasumir por mi cuenta el sentido que otros han conferido a ciertos objetos: yo mismo me veo conferir un sentido y no tengo el recurso de reasumir por mi cuenta ese sentido que tengo, puesto que no podría dárseme sino a título de indicación vacía.<sup>22</sup>

El otro puede imponerle al individuo una manera de ser que por tanto no se fundamenta en la libertad y constituye así, un límite real de la misma. Puesto que la realidad del otro es la libertad, la doble negación se establece también con respecto al individuo. Es decir, se convierte al sujeto en objeto y al mismo tiempo se objetiviza su situación. Dicho movimiento es totalmente ajeno al actuar del sujeto y por ello, se convierte en un límite constante y específico de su situación. Por la simple existencia del otro, la situación del individuo tiene un aspecto exterior que queda totalmente fuera de su control.

Este límite a mi libertad está puesto, como se ve, por la pura y simple existencia del prójimo, es decir, por el hecho de que mi trascendencia existe

---

<sup>22</sup> EN p.581

para una trascendencia.<sup>23</sup>

Así, la libertad se encuentra limitada por la libertad del otro. Los únicos límites que se le pueden presentar a la libertad son los que surgen de ella misma: un límite interno que surge del hecho de no poder dejar de ser libre y uno externo que surge de la existencia del otro que hace que la libertad del sujeto interactúe con otros proyectos libres y que por tanto se fije a partir de fines que no le son propios.

Sin embargo, este límite externo en tanto tal, no cambia la situación, siempre queda fuera de ella, es el límite externo de la situación. Por ello, una de las características esenciales de la situación que surge por la libre elección, es la alienación, es decir, la objetivación del sujeto en manos del otro. Esto representa un hecho ineludible puesto que sólo se puede existir en situación.

...venir al mundo como libertad frente a los otros, es venir al mundo como alienable. Si quererse libre es elegir ser dentro de este mundo frente a los otros, aquel que se quiera libre querrá igualmente, la pasión de la libertad.<sup>24</sup>

Este límite externo de la libertad, este ser-para-otro alienado, tan sólo existen en principio, para el otro. La única forma en que puede constituir un límite real a la libertad es en

---

<sup>23</sup> EN p.582

<sup>24</sup> EN p.583

tanto sea asimilado como límite. Para ello, es necesario que el sujeto se apropie de esta dimensión de su existencia por medio de la doble negación. Con esto, la libertad en cierta forma recupera sus límites propios puesto que el individuo no puede sentirse limitado por el otro mientras éste no exista para él; en tanto no asuma como propia su imagen ante el otro, es decir, su ser-para-otro.

Así, la libertad del otro limita mi situación, pero yo no puedo experimentar esos límites a menos que reasuma ese ser-para-el-otro que soy y le dé sentido a la luz de los fines que he elegido. Ciertamente, esta misma asunción está alienada: tiene un afuera; pero por ella puedo experimentar mi ser-afuera como un afuera.<sup>25</sup>

La imagen externa a la que el individuo se enfrenta constituye a su vez, una especie de proyecto, sin embargo, es un proyecto que no surge de su libre elección y por ello, aparece como irrealizable. Por medio de la doble negación necesaria para apropiarse de esta otra dimensión de su ser, puede transformarlo en proyecto irrealizable a realizar. Es decir, puede asumirlo y apropiárselo, convertirlo en parte de su proyecto. Los proyectos del otro sólo pueden aparecer con el significado que surge de la libertad. Son para el otro pero no le pueden pertenecer al individuo a menos que éste los elija.

...yo no elijo ser para el otro lo que

---

<sup>25</sup> EN p.584

soy pero no puedo intentar ser para mí,  
lo que soy para el otro a menos que me  
elija tal como aparezco al otro.<sup>26</sup>

Aun cuando existen muchas maneras de asumir esta imagen que tiene el otro, lo único que no se puede elegir es dejar de asumirlo puesto que pertenece al ámbito de la facticidad y por tanto, a la inevitabilidad de la libertad. Cualquier actitud que se adopte frente al otro es una manera de tomar posición frente a él; es una manera de asumirlo y apropiárselo. Así, los proyectos irrealizables aparecen como proyectos por realizar. Y los límites externos que constituyen aparecen como límites a interiorizar.

La presencia del otro tiene así, una doble dimensión. Por un lado, es un límite a priori y exterior de la situación, que no surge de la libre elección y cuya existencia no depende de la libertad al mismo tiempo, que sólo puede existir por medio y a partir del libre proyecto que elige asumirlo. Es en efecto un límite, pero es un límite determinado. Es decir, un límite a la situación de un individuo. Un individuo que elige libremente. La libertad, al elegirse, elige sus propios límites. En este caso, elige ciertos límites externos; elige tener un ser exterior que limita todas las elecciones y constituye así el reverso de la situación. Es decir, se elige que la libertad esté limitada por algo exterior a sí misma.

Así, la libertad retoma por su cuenta

---

<sup>26</sup> EN p.586

y restaura a la situación los límites irrealizables, eligiendo ser libertad limitada por la libertad del otro. En consecuencia, los límites externos de la situación se convierten en situación-límite, es decir, que son incorporados a la situación desde el interior, como la característica "irrealizable", como "irrealizables a realizar".<sup>27</sup>

Estos límites externos nunca son un límite real para la libertad puesto que siempre son externos y sólo se interiorizan como irrealizables. La libertad es total e infinita, no porque no esté limitada sino porque no puede encontrar los límites. Las únicas limitantes a que puede enfrentarse son las que ella misma elija en su movimiento frente al otro, al pasado, al entorno y al mundo en general.

Finalmente, otro elemento de la facticidad que parecería ineludible es la muerte, el punto final de la existencia del hombre; la frontera entre el ser y el no ser. Un hecho ineludible que sin embargo no se encuentra determinado. La muerte puede presentarse en cualquier momento, indistintamente, por ello, no se le puede prever.

Pero, precisamente lo propio de la muerte es que siempre puede sorprender antes de tiempo a aquéllos que la esperan para tal o cual fecha. Y si la muerte por vejez puede confundirse con la finitud de nuestra elección y, por tanto, ser vivida como el acorde de resolución de nuestra vida (se nos da una tarea y se nos da tiempo para cumplirla), la muerte brusca, por el

---

<sup>27</sup> EN p.588

contrario, es tal que no se podría en modo alguno esperar, pues es indeterminada y no cabe aguardarla, por definición, para ninguna fecha.<sup>28</sup>

Aun cuando la muerte dentro del transcurso natural de la vida pareciera previsible, es un hecho que aun dentro de su certeza permanece indeterminado. Por ello, es imposible tomar la muerte como una más de las posibilidades del individuo. De hecho, es la aniquilación de todas las posibilidades, por lo que se encuentra excluida del ámbito de la libre elección del individuo.

Así, la muerte no es mi posibilidad de no realizar más mi presencia en el mundo, sino una nihilización siempre posible de todos mis posibles que queda fuera de mis posibilidades.<sup>29</sup>

Así pues, la muerte en lugar de traer un nuevo sentido a la vida, le quita todo sentido. Una vez muertos, la existencia puede perpetuarse en manos del otro, por el recuerdo que éste conserve, por los cambios que éste realice en cierta imagen, pero, esto pertenece ya al ámbito del otro y no al del individuo. En vida, se decide la propia significación, se proyecta hacia el futuro, se existe en movimiento; una vez muerto, el movimiento no se origina en el individuo sino en el otro. Así, los cambios ya no surgen de la libre determinación del individuo, por ende, no

---

<sup>28</sup> EN p.594

<sup>29</sup> EN p.595

se puede ser responsable de ello, se trata de una existencia totalmente alienada del individuo.

...lejos de que la muerte sea mi propia posibilidad, es un hecho contingente que, en tanto tal, se me escapa por principio y pertenece originariamente a mi facticidad.<sup>30</sup>

El individuo no puede descubrir su muerte, ni esperarla, ni tomar una actitud concreta frente a ella. Es un hecho de la facticidad pura, tanto como el nacimiento. Un hecho que modifica al individuo desde afuera sin que la libertad pueda hacer nada frente a él. La muerte es algo dado, es un aspecto de la facticidad y del ser-para-otro que queda totalmente fuera del ámbito de elección del individuo. En este sentido, la muerte es un absurdo, es una contingencia pura, al igual que el nacimiento.

En este sentido, la muerte es un fenómeno que se ubica junto con los fenómenos derivados de la libertad del otro. Es decir, como irrealizable a realizar. Es una exterioridad que no puede ser interiorizada, una situación-límite que encuadra la elección del individuo.

Mortal representa el ser presente que soy para el otro; muerto representa el sentido futuro de mi ser para-sí actual para el otro [...] en el fondo, no hay diferencia entre la elección por medio de la cual la libertad asume su muerte como límite inalcanzable e inconcebible de su subjetividad y aquella por medio de la cual elige ser libertad limitada

---

<sup>30</sup> EN p.603

ESTA TESIS NO DEBE  
SALIR DE LA BIBLIOTECA

por el hecho de la libertad del otro.<sup>31</sup>

La muerte no es una posibilidad del individuo que pueda ser asimilada e interiorizada, es el reverso, el límite, es la posibilidad de que se terminen las posibilidades. Frente a ello, la libertad individual sigue siendo total e infinita. La muerte representa un límite, pero es un límite que la libertad jamás encontrará. No es un obstáculo para los proyectos sino que es un hecho exterior a los proyectos mismos. No se es libre de morir sino que se es un mortal libre.

Para Sartre, el concepto de libertad se encuentra estrechamente ligado al de facticidad. Esta última se hace presente en la situación, en el contexto. Ahora bien, este contexto de ninguna manera va en contra de la libertad, tan sólo es su contenido, su medio de acción. El contexto permite actuar y proyectarse hacia el futuro. Se trata de una libertad cuyos poderes se derivan del contexto del que surge sin que por ello pierda su capacidad de elección. El entorno, el contexto, la situación, constituyen motivos que se le presentan a la libertad sin atarla.

En efecto, existe un mundo, una temporalidad, un cuerpo, un status social... una situación que en principio no se elige. Sin embargo, una teoría que propone que la esencia del hombre es la libertad de elegirse a sí mismo a cada instante, no puede contemplar una situación determinista y determinada. La

---

<sup>31</sup> EN p.605

situación es tan sólo el escenario dentro del cual el hombre se elige constantemente.

Sartre analiza cinco hechos que hacen patente la facticidad de la existencia: el lugar, el pasado, el entorno, el otro y la muerte. Aun cuando estos factores a primera vista aparecen como obstáculos al proyecto y límites a la libertad, dentro de la exposición se descubre que su existencia, siendo totalmente contingente, no representa ningún límite real a la libre elección. De hecho, el papel que jueguen dentro del proyecto del individuo depende por completo de su libertad.

Así, partiendo de una dicotomía entre la presencia física y la conciencia de ésta, Sartre establece las relaciones existentes entre la libertad y la facticidad. Estas dos dimensiones del ser se encuentran irremediablemente separadas y a la vez, indisolublemente ligadas. No pueden formar una unidad armónica y, sin embargo, no pueden distanciarse por completo: la conciencia es necesariamente conciencia de algo, pero ese algo, sólo lo puede ser por mediación de la conciencia; su significado depende por completo de la conciencia.

Se establece así un movimiento de negación a partir del cual se intenta explicar al ser y al mundo. El en-sí o presencia física es la negación del para-sí o conciencia y viceversa. Así, el ser sufre una especie de fragmentación. Se bifurca en dos direcciones que le pertenecen pero que no puede conciliar. La conciencia persigue constantemente una plenitud del ser por lo que es impulsada continuamente hacia una recuperación del en-sí.

Recuperación que pretende ser una síntesis de ambos polos. Por ello, se plantea como proyecto hacia el futuro: lo que busca obtener no es el en-sí del que surgió y que por tanto ya fue rebasado sino un en-sí que se ubica en el futuro. Así, el ser es un movimiento que persigue continuamente su propio proyecto a futuro. Proyecto que por ende, aparece como fundamento de toda acción del ser humano. Así, la libertad busca trascender la facticidad proponiéndose proyectos de asimilación hacia el futuro.

De esta manera, al trascender el lugar, la libertad descubre la relación indisoluble que mantiene con la facticidad lo cual es condición necesaria para elegirse como libre proyecto de sí misma. Al asimilar el pasado, descubre en sí misma, una motivación para la acción. Dicha motivación permite jerarquizar los hechos e implica un compromiso con el mundo desde el momento en que fija momentáneamente una elección. Al descubrir el entorno, el mundo en su totalidad aparece como contingencia a trascender. La libertad debe asumirlo con lo que lo convierte en el marco necesario para que pueda haber elección y lo organiza dentro de una situación.

Los últimos dos factores, la presencia de la libertad del otro y la muerte, a diferencia del resto de los elementos de la facticidad, no pueden ser trascendidos en forma inmediata puesto que son exteriores a la libertad. En cierta forma son un límite real de la libertad puesto que representan extremos que no se pueden trascender. Al mismo tiempo, representan la resistencia

necesaria para que la libertad tenga un verdadero sentido. Sartre denomina a estos fenómenos irrealizables a realizar en tanto no surgen de la libre elección. Sin embargo, para que tengan sentido, es necesario que la libertad los asuma como tales.

Así, se plantea una libertad que sólo puede ser limitada por aquéllo que ella misma decida tomar como límite. No existe la limitación en abstracto, siempre es necesario que la libertad la asuma como tal. La libertad siempre es total e ilimitada; la situación y el significado que ésta adquiera dependen por completo del libre proyecto del individuo. De la forma en que asuma su sitio, su pasado, su entorno, su existencia para el otro y su muerte, es decir, de la forma en que organice su facticidad dentro de la estructura que Sartre denomina situación.

Así pues, ser libre es elegirse dentro de una situación determinada con vistas a un fin, es decir, por oposición a lo dado. El ser que se elige, se elige necesariamente en situación (situación que es objetiva y subjetiva puesto que toma elementos de los dos) y por ello, se afirma que el ser-en-situación define la realidad humana. Las situaciones sólo tienen significado para el para-sí en situación y a partir de la libre elección de sus fines. La libertad es la que le da sentido a todo este movimiento. Las cosas no se relacionan entre sí más que por la libertad que al elegir sus fines las ubica y ordena dentro de una determinada situación. Todo lo dado y lo pasado se explica a partir de un fin y este fin, sólo puede ser propuesto por la

libertad. Por ello, el hombre es responsable del mundo y de sí mismo. No existen estados, actos o situaciones inhumanas. Todo es resultado de una libre elección humana y el individuo no puede deslindarse de la responsabilidad que ello implica.

La realidad humana se define, pues, por los fines que persigue. El para-sí es su propio proyecto libre, su tendencia hacia una meta, por ello, se puede afirmar que el hombre se define por sus deseos, es decir, por su proyecto de vida. La vida de cualquier ser se explica a partir de su proyecto de vida. Aun cuando cada acto necesariamente implica un elegirse de acuerdo a un proyecto, existe un proyecto fundamental que define todos los otros. La elección que se haga en un momento dado, en una situación dada, está subordinada a un proyecto global, al proyecto fundamental de vida que cada quien elija. Explicar y entender a un hombre es llegar a descubrir precisamente esta base. Dentro de este marco, es imposible hablar de proyectos de vida auténticos e inauténticos, todo proyecto, desde el momento en que es un libre elegirse a sí mismo, es auténtico. Independientemente de cualquier calificativo moral que se le pueda imponer.

## Angustia

El tercer concepto que a mi parecer es necesario revisar es la angustia ya que es uno de los aspectos más perseguidos por la crítica. En la visión "pesimista" de la filosofía sartreana la angustia llega a plantearse como un deber ser, como si Sartre postulara la necesidad de vivir angustiado. Sin embargo, en Sartre, dicho concepto aparece primero como una realidad ineludible y segundo, como un motor para la acción. Por ende, no podría constituir un elemento paralizante.

Sartre establece que la libertad es el ser de la conciencia y que por ende, la conciencia debe ser conciencia de libertad. Sin embargo, puesto que el ser humano es a un mismo tiempo su propio pasado y su propio porvenir en tanto negación continua de sí mismo, la toma de conciencia de la libertad se hace angustia.

...el hombre toma conciencia de su libertad en la angustia, o, si se prefiere, la angustia es el modo de ser de la libertad como conciencia de ser, y en la angustia la libertad está en su ser cuestionándose a sí misma.<sup>1</sup>

La angustia es el sentimiento que experimenta el individuo al enfrentarse a sí mismo, al cuestionar sus posibles reacciones frente a una situación determinada, puesto que la situación por sí misma no puede ser determinante de la acción del

---

<sup>1</sup> EN. p.64

individuo.

La diferencia entre miedo y angustia se deriva de la forma en que se enfrente la situación: se siente miedo cuando se vive una situación actuando sobre el hombre; se despierta angustia al contemplar al hombre actuando sobre una situación.

La mayor parte del tiempo, las situaciones peligrosas o amenazantes tienen facetas: serán aprehendidas a través de un sentimiento de miedo o un sentimiento de angustia dependiendo de la forma en que se asuma la situación; es decir, que se asuma que la situación actúa sobre el hombre o que el hombre actúa sobre la situación.<sup>2</sup>

Así, el miedo y la angustia se excluyen mutuamente. El miedo es la aprehensión irreflexiva de un trascendente y la angustia es la aprehensión reflexiva del propio ser. Por ello, Sartre plantea que la angustia es una conciencia específica de libertad, un miedo ante sí mismo que se deriva de la aprehensión reflexiva de ésta; de la conciencia de que todas las posibilidades que abre la libertad tan sólo son posibles puesto que no existe nada que asegure su eficacia. Representan posibilidades y es por ello que nada puede obligar al individuo a mantenerlas. Si en su relación con las posibilidades el ser humano pudiera captarse a sí mismo como una causa que produce un efecto, no surgiría la angustia puesto que el efecto posible estaría determinado.

---

<sup>2</sup> EN. p.65

Pero precisamente me angustio porque mis conductas no son más que posibles y eso significa justamente que dichos motivos, aunque constituyendo un conjunto de motivos para apartar esa situación, son captados por mí al mismo tiempo como insuficientemente eficaces.<sup>3</sup>

Así, dentro del constante movimiento de negación del ser, la libertad se capta desde la angustia. El ser que tiende hacia su propio porvenir, por ejemplo, lleva ya implícita una nada, una negación: no es lo que será, puesto que lo que es, no es fundamento determinante de lo que será y porque ningún existente presente puede determinar lo que será en el futuro. Por ello, la existencia actual es la negación de lo que se proyecta.

Llamaremos angustia, precisamente, a la conciencia de ser uno su propio porvenir en el modo de no serlo.<sup>4</sup>

Al proyectarse hacia el futuro el hombre se elige de acuerdo con lo que será, con lo que todavía no es. Su ser actual depende de aquello que aún no es al mismo tiempo que su futuro no está determinado por el presente. La captación de esta dependencia hace surgir el vértigo, la angustia ante el porvenir.

Por otro lado, al situarse frente al pasado, surge igualmente la angustia con la posibilidad de negar precisamente todo lo que se proyectó. En el pasado se eligieron ciertas conductas, se eligió un ser futuro, cuando este futuro se

---

<sup>3</sup> EN. p.66-67

<sup>4</sup> EN. p.67

convierte en presente, se pueden negar todas las elecciones pasadas. Se puede cambiar de proyecto.

...lo que capta entonces con angustia es precisamente la total ineficacia de la resolución pasada. Esta está ahí, sin duda, pero congelada, ineficaz, trascendida por el hecho mismo de que tengo conciencia de ella.<sup>5</sup>

Todo proyecto es modificable. En tanto tal, nada determina a continuarlo o cambiarlo. Así, la angustia es el ser mismo que como conciencia niega su proyecto anterior.

La angustia no es una prueba de la existencia de la libertad, puesto que esta última es condición necesaria del cuestionamiento por el ser. La angustia es la conciencia específica de la libertad. Descubre una libertad que puede caracterizarse como la nada que existe entre los motivos y el acto, puesto que los actos no están determinados por los motivos.

Dado que la conciencia no tiene contenidos, los motivos sólo pueden existir para la conciencia, nunca en ella. La conciencia entonces es la que los ubica dándoles significado e importancia. Así, los motivos, al igual que la nada que separa al motivo de la conciencia, se constituyen en trascendencia de la inmanencia.

Así, la nada que separa el motivo de la conciencia se caracteriza como trascendencia de la inmanencia; al producirse a sí misma como inmanencia, la conciencia nihiliza el nada que la

---

<sup>5</sup> EN. p.68

hace existir para sí misma como trascendencia.<sup>6</sup>

Esta nada surge de dos condiciones anteriores: la conciencia no puede ser su propio motivo puesto que no contiene nada y la conciencia se enfrenta a su pasado y a su porvenir como aquello que no es. De ahí que la libertad revelada por la angustia impulse al hombre a rehacerse constantemente. Ya que al igual que todas las posibilidades, el propio ser depende del libre proyecto de sí mismo y no puede ser determinado por nada.

...es que la libertad que se manifiesta por la angustia se caracteriza por una obligación renovada perpetuamente de rehacer el Yo que designa al ser libre.<sup>7</sup>

En este caso la angustia revela que el hombre se encuentra siempre separado de su esencia que es siempre pasado. El ser se busca a sí mismo a cada momento no pudiendo evadir la situación de elección constante.

Ese yo, con su contenido a priori e histórico, es la esencia del hombre. Y la angustia como manifestación de la libertad frente a sí misma significa que el hombre está siempre separado de su esencia por una nada.<sup>8</sup>

Puesto que la realidad humana sólo puede captarse a sí

---

<sup>6</sup> EN. p.70

<sup>7</sup> EN. p.70

<sup>8</sup> EN. p.70

misma como pasado, la angustia aparece como la toma de conciencia de sí misma en tanto negación de lo que se es y determinación a existir como negación. La libertad se angustia frente a sí misma al no estar determinada ni sustentada por nada.

A pesar de que la libertad es una estructura permanente del ser humano que se manifiesta por medio de la angustia, esta última no es un estado permanente de la afectividad. Esto se debe a que la angustia solamente surge cuando la conciencia se separa de su esencia por la nada o se separa del futuro por la libertad misma, es decir, cuando hay conciencia reflexiva. La conciencia que se tiene en el momento de actuar es irreflexiva; el ser comprometido en su actuar ya ha apostado y descubre sus posibilidades al realizarlas y no con anterioridad.

Para que surja la angustia es necesario que surjan: la esencia en tanto algo pasado; la nada que separa a la libertad de la esencia; y la nada que separa al ser actual de su porvenir. Es decir, ubicarse en el plano de la reflexión. De la misma manera, la angustia ética sólo puede surgir al considerar la relación original del ser con los valores: los valores sólo existen como tales frente a una libertad activa. Por lo tanto, la libertad es el único fundamento de los valores. Es evidente que el reconocer esto hace surgir de inmediato a la angustia, sin embargo, por lo general la actitud que se adopta frente a los valores es eminentemente tranquilizadora: se aceptan y se adquieren sin la intervención de la conciencia reflexiva.

Así, en lo que llamaremos el mundo de

lo inmediato, que se entrega a nuestra conciencia irreflexiva, no nos aparecemos primero para ser lanzados a continuación a tales o cuales empresas. Sino que nuestro ser está inmediatamente "en situación", es decir, que surge dentro de las empresas y se conoce primero en tanto se refleja sobre dichas empresas.<sup>9</sup>

Cierto que todo esto adquiere significado a partir del proyecto de vida fundamental, sin embargo, en la cotidianidad siempre existen formas de evadir la angustia. Pero, en cuanto el ser se remite a sí mismo y descubre que es él quien le da sentido a las cosas, todas las trampas que permitían evadir la angustia desaparecen, nihilizadas por la conciencia de la libertad. La angustia es precisamente la conciencia reflexiva de la libertad, que hace que el ser se capte como totalmente libre y como incapaz de no darle significado al mundo que lo rodea.

Emerjo solo y, en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todas las barandillas se derrumban, nihilizadas por la conciencia de mi libertad: no tengo ni puedo tener valor a que recurrir contra el hecho de ser yo quien mantiene a los valores en el ser; nada puede tranquilizarme con respecto a mí mismo; escindido del mundo y de mi esencia: yo decido sobre ello, yo, solo, injustificable y sin excusa.<sup>10</sup>

Aun después de alejarse del plano irreflexivo, no es

---

<sup>9</sup> EN. p.74

<sup>10</sup> EN. p.75

posible captarse como pura angustia ya que puedo adoptar conductas de huida frente a ella, como por ejemplo, el determinismo psicológico, que constituye un esfuerzo de distracción ante el futuro. Al pretender reestablecer los vínculos entre pasado y presente y entre presente y futuro, otorgándoles fundamentos exteriores a sí mismos, se convierten en elementos tranquilizadores, en un conjunto permanente de excusas y

...al reducirnos a no ser jamás sino lo que somos, reintroduce en nosotros la positividad absoluta de ser en sí y, de este modo, nos reintegra al seno del ser.<sup>11</sup>

Sin embargo, al no ser realmente una intuición reflexiva puesto que pretende fundamentar la motivación de los actos, es decir, crear un determinismo para hacer frente a la angustia, no hace aparecer a la libertad y por ello se queda como una huida.

Por otro lado, también es posible intentar una huida frente al pasado, frente a la propia trascendencia afirmando la esencia, es decir, la existencia en-sí. Negando que esa esencia está históricamente constituida y afirmando que un acto es libre si refleja dicha esencia. De tal manera, que el ser no es libre en tanto ser sino que existiría un ser libre en la conciencia con lo cual es posible captar la libertad como la libertad de un prójimo.

---

<sup>11</sup> EN. p.76

Sin embargo, estos intentos de huida no conducen a nada: es imposible suprimir la angustia puesto que el ser es angustia. Y en última instancia, no es posible huir de algo desconocido. Es necesario tener conciencia de la angustia para intentar negarla.

...huyo para ignorar pero no puedo ignorar que huyo, y la huida de la angustia no es más que una forma de tomar conciencia de la angustia.<sup>12</sup>

Por ello, es imposible evitar la angustia. El concepto de libertad resulta un concepto por demás sugestivo que el ser humano busca alcanzar, sin embargo, quisiera conservar la independencia y la responsabilidad dejando de lado la nihilización original. Se refugia en la creencia en el determinismo cuando la libertad pesa o cuando se necesita una excusa. Rehuye a la angustia intentando captarse desde fuera como un prójimo o como una cosa.

---

<sup>12</sup> EN. p.80

## Visión Positiva del Existencialismo de J.-P. Sartre.

A partir de la exposición de estos conceptos es posible sostener una visión positiva y optimista de la filosofía sartreana, tomando los términos en el contexto, connotación y definición aceptadas por el autor. La teoría que subyace a la exposición no es pura negación aunque el texto esté salpicado de una terminología que por lo general se asocia con situaciones extremas de la vida humana o con aspectos negativos de la misma.

Para Sartre el hombre no es una cosa que pueda ser aprehendida por medio de la observación, un objeto impersonal arrastrado por las fuerzas de la naturaleza y determinado por su fatalidad. Es un existente, un ser que surge en el orden de las cosas, un centro de acción, de afirmación, de libertad. Un ser que vive y se entrega en y por el mundo, pero lo trasciende por su potencia creadora debiendo constantemente desprenderse y alejarse de las cosas. El mundo existe para él y por él puesto que todo el mundo, el pasado, las costumbres, hasta la muerte misma, pueden ser retomadas a partir de la libertad. El hombre es siempre trascendencia de sí mismo, de la existencia humana y de su entorno. Es siempre libertad original y creadora. Libertad que ciertamente destruye, pero para construir. La negación que efectúa la libertad es el punto de partida necesario para cualquier acción. Para poder crear es necesario tener la capacidad de transformar, y todo ello implica rehacer, es decir, aniquilar lo existente, convertirlo en otra cosa.

Lo existente remite de inmediato a la facticidad. El

existencialismo valoriza constantemente el surgimiento del ser humano sobre la naturaleza, pero, a la vez afirma que el hombre está en el mundo y es inseparable del mismo, que su situación concreta en el mundo es el marco y punto de apoyo para la toma de conciencia de sí mismo, y, al mismo tiempo, para su apropiación del mundo.

La experiencia del ser humano no hace accesible una conciencia pura como tampoco una presencia física en su totalidad. No se puede captar ni lo puramente objetivo ni lo puramente subjetivo, sino una ambivalencia intermedia entre los dos que incita hacia la objetividad sin lograr hundirse en ella por completo. La experiencia del hombre impulsa a un alejamiento de la corporeidad al mismo tiempo que por ella se relaciona con el mundo, haciendo surgir al sujeto. Uno de los pilares de la filosofía sartreana, analizado a fondo en El Ser y la Nada, es el movimiento dialéctico de la conciencia. Partiendo de una intuición del ser, Sartre reconoce la existencia de la conciencia y plantea la dicotomía entre ser-en-sí y ser-para-sí como punto nodal de su teoría. Esta relación es la que mueve al individuo y al mundo y es, al mismo tiempo, el fundamento de la libertad del hombre. La "pasión" del ser humano por juntar estos dos polos es el motor que impulsa a la conciencia en su movimiento, y es lo que explica todos los actos del hombre, a la vez que explica su proceso de conocimiento del mundo y de sí mismo. Cualquier intento por aprehender el mundo, en definitiva es un acto individual. La apreciación de un individuo en torno a una

situación u objeto jamás coincide con la de otro individuo, incluso, la apreciación que haga en torno a su propio ser. Es por ello que toda relación humana se plantea como conflicto. Es una lucha por hacerse reconocer y por apropiarse del otro. Es una lucha por conjugar ambas facetas de la personalidad, el aspecto objetivo y el subjetivo, el ser-en-sí y el ser-para-sí.

Las relaciones que establece el ser frente al mundo y todo lo que en él se encuentra son y serán siempre conflictivas. La conciencia es algo puramente personal y es por ello que Sartre sostiene que es el ser el que le otorga existencia a la realidad, en tanto es la única posibilidad de que ésta adquiera significado. El mundo es, pero qué sea y cómo lo sea, tan sólo adquiere significado a partir del sujeto. El mundo existe en función del ser. Y todo esto, de acuerdo al proyecto de vida del ser.

En un intento por superar la contingencia del en-sí, surge la conciencia. Sin embargo, ésta surge en oposición al en-sí y lo aniquila. Se inicia así una eterna lucha por unirlos en uno solo. Pero, el enfrentamiento entre el ser en-sí y el ser para-sí en opinión de Sartre es insuperable. De ahí lo aparentemente absurdo del afán último del hombre: el motor que lo mueve persigue un objeto que queda totalmente fuera de su alcance.

Para Sartre el ser-en-sí-para-sí es un proyecto imposible de lograr. El ser nunca llega a fundamentarse a sí mismo a pesar de que su deseo por lograrlo es lo que lo impulsa en su actuar. Pero no por ello deja de ser libre ya que en opinión de este filósofo, la libertad no se alcanza, es más bien el punto de

partida. Se le acepte o no, se haga uso conciente de ella o no, la libertad es ineludible. El ser humano está condenado a ser libre. Para Sartre la libertad es algo que todo individuo posee y que está en juego en todo momento de la vida más no como un objetivo al final del camino sino como una condición de la existencia misma. El problema no es llegar al ser-en-sí-para-sí para obtener la libertad sino al contrario, la lucha que se libra buscando conciliar estos dos polos es posible por la existencia de esa libertad. Por ello, el problema de la libertad no es obtenerla sino qué hacer con ella.

Para Sartre la existencia es un continuo elegirse a sí mismo dentro de una situación. Situación que de ninguna manera está determinada de antemano y que se fija a partir de la libre elección del individuo, de su toma de partida frente al mundo. Frente a la situación, la libertad del hombre es infinita. El hombre es absolutamente libre de darle sentido a su situación.

Al abordar el problema de la muerte por ejemplo, Sartre rechaza el tomarlo como algo inhumano puesto que todo acto es imputable a la responsabilidad de su continuo elegirse a sí mismo. Sin embargo, es un hecho contingente del que no hay escapatoria posible. Se puede elegir cualquier proyecto de vida y proponerse las metas más lejanas pero no se puede elegir no morir. Esto, que aparentemente constituye una barrera infranqueable, un límite a la infinitud de la libertad, en el planteamiento sartreano queda eliminado como límite al ubicarla fuera de las posibilidades del hombre. Como la negación de todas sus posibilidades. Sartre

reitera que la libertad del hombre es infinita en situación. Una libertad del hombre en tanto hombre, es decir, como ser mortal.

Esta situación revela al hombre su condición absurda, en tanto indeterminado. Su soledad frente al mundo, la incoherencia y gratuidad de su existencia. Frente a ello, la conciencia de libertad es angustia. Angustia que surge ante las limitaciones del ser, ante la nada que en él descubre e inquieta pero, sobre todo, angustia ante la existencia misma: descubrir que la existencia nunca es necesaria; siempre está de más.

Esta concepción del mundo y del ser da origen a numerosas críticas como las expuestas por el grupo existencialista italiano encabezado por Abbagnano, o los ataques realizados por Bobbio al existencialismo en general y al de Sartre en particular. Estos críticos acusan a Sartre de decadentista y pesimista. Señalan que su concepto de libertad es totalmente negativo; que su planteamiento de situación es en realidad un determinismo en el que la elección está limitada; que su teoría es limitante para el ser humano puesto que al ser incapaz de proponer soluciones concretas propone una concepción absurda de la existencia que orilla a tomar una actitud pasiva ante la vida. Así, califican a su teoría como filosofía de la desesperación y llegan a proponer que Sartre plantea la angustia como un deber ser que se deriva de su voluntad de destrucción, de su concepto destructivo de libertad, de su visión pesimista de la sociedad, etc. Para la crítica, el hombre sartreano surge en el mundo para empobrecerlo.

Juliana González coincide en gran medida con esta postura.

Señala que

Para el autor de La Náusea los caminos de la libertad son, en efecto, los caminos de la Nada, de la aniquilación, de la contingencia y de la soledad absolutas, de la completa gratuidad, del absurdo y de las 'pasiones inútiles' condenadas al fracaso...<sup>1</sup>

Resume aquí los principales puntos atacados por este grupo opositor: la "negatividad" de la postura sartreana, tanto en su punto de partida como en sus perspectivas.

El hombre en efecto, es el que hace surgir la nada en el mundo. La conciencia hace que aparezcan las carencias del ser que en su origen es pleno. Pero, este poder negativo es lo único que puede darle significado a la situación y a la vida misma. Los caminos de la libertad hunden al hombre hasta el fondo de un abismo; frente a ello surge la angustia, se determina la situación y se reconstruye al ser. Son los caminos de la Nada y la aniquilación porque la libertad tiene que destruir y negar para poder construir. Son los caminos de la contingencia, la gratuidad y el absurdo porque no existe ninguna determinación anterior a la libertad misma: todo el significado depende de la libre elección de sí mismo. Son los caminos de la soledad absoluta porque éste es un proceso absolutamente individual; es la conciencia individual que se enfrenta al mundo y a sí misma y lo fija, sin poder recurrir a soluciones que no le sean propias.

---

<sup>1</sup> González, Juliana. Ética y Libertad. p.209.

Cualquier proyecto se fundamenta en una elección original e individual, por ello, el ser es responsable en todo momento de lo que es, en y para el mundo. Por último, son los caminos de las pasiones condenadas al fracaso porque jamás se logra la síntesis del en-sí y el para-sí. La necesidad de poseer ambos polos a un mismo tiempo es irrealizable.

En la relación con el otro esta búsqueda se traduce en el deseo de asimilar al otro para recuperar el ser-para-otro. Se establece así una lucha entre conciencias ya que el otro tiene una opinión que el individuo busca cambiar, el otro, posee su ser. La lucha tiene como finalidad precisamente el recuperar esa parte del ser que está en manos del otro. Por ello, es necesario apropiarse del otro. Una vez asentada la necesidad de apropiación del otro como móvil de las relaciones humanas, Sartre analiza los métodos que para este fin utiliza el hombre. Este deseo de apropiación se traduce en el amor. El amor es una actitud de la conciencia frente a otra para lograr ser reconocida y a la vez, apoderarse de la otra conciencia. A partir de esto, analiza las diferentes actitudes que el hombre adopta (masoquismo, odio, sadismo,...). El problema radica en que esta necesidad de posesión es irrealizable: se quiere poseer al otro, pero sin que éste deje de ser otro, por desgracia, esta posesión implica su aniquilación en tanto otro. El deseo termina por aniquilar su propio objeto. El ser entonces emprende otro camino. No importa cuantos fracasos encuentre, siempre continúa en su lucha por adueñarse del otro ya que esto es lo único que le

da esperanza de poder adueñarse de sí mismo. Así, las actitudes mencionadas se siguen una a otra. Del amor se pasa al odio y del odio al amor y así sucesivamente. Con cada fracaso el hombre vuelve a reiniciar su lucha, tomando otro camino, otra actitud frente al otro.

Son pues, caminos de pasiones condenadas al fracaso, pero a cada paso se reinicia la lucha. Así, no son inútiles, son el resultado del perseguir una síntesis, surgen del motor que impulsa al hombre en su actuar.

Señalábamos en la introducción que buena parte de esta interpretación "negativa" de la filosofía sartreana podría ser consecuencia de la lectura de sus obras literarias las cuales indudablemente han tenido mayor difusión que sus escritos teóricos.

Es evidente que existe una estrecha relación entre ambas facetas de su obra. Independientemente de la finalidad que se haya propuesto Sartre en su creación literaria, todas sus obras están impregnadas por los fundamentos filosóficos de su vida. Si todo actuar se explica a partir del proyecto de vida original, la obra de Sartre no lo puede ser menos. Precisamente lo específico de esta obra consiste en que presentándose como una realidad literaria, es a su vez portadora de un sentido filosófico.

En la práctica se corre el peligro de no comprender bien esta obra, si se la interpreta sólo desde el punto de vista de producto literario; ya que el sentido, cuando aparece en la obra, es un elemento tan esencial como la forma y el contenido. Y es de suponer que un

filósofo que hace literatura pretende ofrecer algo más que forma y contenido; no puede contentarse con una mera obra de arte...<sup>2</sup>

Sin embargo, a pesar de esta obvia vinculación, no pueden ser tomadas al mismo nivel teórico puesto que necesariamente difieren en terminología, manejo del lenguaje y rigor en la exposición. Tomando como ejemplo las primeras tres novelas de Los Caminos de la Libertad, podríamos señalar numerosos episodios y personajes que constituyen una especie de puesta en escena de los planteamientos filosóficos de Sartre pero que de ninguna manera podrían ser tomados como la "personificación" de su teoría.

Dicha obra habla de un caminar, de una búsqueda. Presenta a una serie de personajes inmersos en un mundo al que pretenden encontrarle sentido. Aunque algunos de los personajes tienen bastante autonomía, la unidad de la obra se centra en Mateo Delarue, quien emprende una búsqueda de su libertad. El camino que recorre lo lleva precisamente por las tres etapas correspondientes de la obra: La Edad de la Razón, El Aplazamiento y La muerte en el alma.

En La Edad de la Razón, Mateo aparenta ser la personificación de la libertad misma. Vive sólo por y para la libertad y frente a los otros asume una imagen aparentemente perfecta. Sin embargo, en el fondo, la situación no es tan

---

<sup>2</sup> Pollmann, Leo. Sartre y Camus. Literatura de la existencia. p.12

estable, en muchos momentos es engañosa y a lo largo de la novela su libertad es cuestionada y sacudida constantemente. Para Mateo la libertad se plantea como un ideal y no como un hecho, quiere fundamentarse a sí mismo. Al enfrentarse a la opinión de los otros empieza a ver el vacío que subyace a su supuesta libertad absoluta.

Un tipo perezoso y frío, un poco soñador pero en el fondo muy razonable, que se ha confectionado un bienestar mediocre y sólido de inercia y que de vez en cuando se justifica con consideraciones elevadas. ¿Acaso eso soy?.

Sin embargo, no son más que palabras vacías: vivió la vida esperando la oportunidad de hacer un acto libre y la vida se le pasó sin encontrar nada que realmente valiera la pena.

De esta manera, no podría estar más alejado de los planteamientos teóricos de Sartre a pesar de su constante persecución de la libertad. Para Mateo, la libertad es un ideal que persigue constantemente y siempre se le escapa, es un estado que queda al final de un largo camino por recorrer. Para Sartre en cambio, la libertad se sitúa en el origen, es el principio necesario, incluso, para que exista un camino por recorrer: A partir de esta concepción de libertad Mateo establece una jerarquización ética; plantea situaciones buenas y malas con respecto a su búsqueda de libertad. Constantemente busca

---

<sup>3</sup> Sartre, J.-P. L'âge de raison. (AR). p.63-64.

determinar qué situaciones o acciones lo conducen hacia su objetivo y cuáles lo hacen retroceder, enjuicia al mundo y a sí mismo determinando actitudes positivas y negativas con vistas a su fin; actitudes, por ende, auténticas o inauténticas en tanto congruentes con un proyecto de vida. Sartre en cambio señala que no existen situaciones auténticas o inauténticas. Puesto que toda situación se desprende de una elección libre, ninguna actitud podría ser juzgada por su grado de autenticidad. Toda actitud parte de un proyecto de vida y se define en y a partir de él, en este sentido, toda actitud es congruente puesto que se elige libremente. De la misma manera no es posible calificar ninguna acción como inhumana. El hombre actúa, y lo que lo impulsa en su movimiento es la libertad original, por ende, ninguna decisión puede ser inhumana, es siempre necesariamente un acto humano. Mateo tiene una falsa concepción de la libertad. Quiere permanecer libre pero, al convertirse en objeto de sí misma, la libertad deja de existir.

Existe pues una diferencia esencial entre la teoría de Sartre y la de Mateo. Sus tomas de conciencia frente al mundo difieren radicalmente. La filosofía propuesta por Sartre se fundamenta en la existencia de la libertad, Mateo en cambio, persigue obsesivamente un estado libre:

...yo...yo quisiera no depender más que de mí mismo.

-Si. Ser libre. Completamente libre.

Es tu vicio.<sup>4</sup>

Dicha obsesión por la libertad e idealización de la misma hace que el personaje de Mateo presente una visión deformada de la teoría sartreana. Emprende un largo camino antes de comprender que él es ya libertad y aún entonces, es incapaz de reconocerlo y aceptarlo en forma definitiva. Comete el error de considerar a la libertad como un ideal que debe conseguir, como algo hacia lo que debe tender. De esa forma plantea a la libertad como un premio que constantemente se le escapa.

Y de repente le pareció que veía su libertad. Estaba fuera de su alcance, cruel, joven, caprichosa como la gracia.<sup>5</sup>

Sin embargo, por otro lado descubre el sentido de su libertad y se da cuenta de que es irremediamente libre:

Aún si se dejara llevar, desamparado, desesperado, aún si se dejara llevar como un viejo saco de carbón, habría elegido su perdición: era libre, libre para todo, libre de aceptar, libre de rehusar...no habría para él ni Bien ni Mal a menos que los inventara.<sup>6</sup>

Pero, partiendo de esa idea, es incapaz de encontrar su libertad para actuar. Se trata de una idea inútil, absoluta, que

---

<sup>4</sup> AR. p.19

<sup>5</sup> AR p.221

<sup>6</sup> AR. p.249

no responde a su búsqueda. Así, al final de la primera novela Mateo se encuentra solo y aceptando que en efecto ha llegado a la edad de la razón que tanto rehuyó. Este sentimiento de resignación se prolonga hasta los inicios de El Aplazamiento, e incluso, a todo lo largo de éste. En esta segunda novela Mateo busca constantemente encontrarle sentido al mundo y a su vida, pero sin encontrar solución alguna. Su falso punto de partida le impide reconocer la posibilidad y necesidad de elección y por ende se siente arrastrado por un destino ineludible. Acepta la guerra como aceptaría cualquier enfermedad; como algo que le sobreviene irremisiblemente y ante lo cual no se puede adoptar una actitud, eludiendo así toda responsabilidad.

Un punto interesante de esta segunda novela es que en ella las formulaciones de Mateo se acercan más al concepto sartreano de libertad:

Se detuvo en medio del Pont-Neuf y se empezó a reír: esa libertad, la que he buscado muy lejos; estaba tan cercana que yo no la podía ver, que no la podía tocar, era yo mismo. Yo soy mi libertad [...] la libertad es el exilio y estoy condenado a ser libre.<sup>7</sup>

Sin embargo, en ello no encuentra la salvación que buscaba, por el contrario, descubre una libertad para nada. Así, El Aplazamiento conduce al mismo resultado que La Edad de la Razón: las esperanzas sufren una desilusión aún mayor.

---

<sup>7</sup> Sartre, J.-P. Le Sursis. p.285-286

La obsesiva persecución de la libertad emprendida por Mateo culmina en La Muerte en el Alma donde, por venganza, efectúa una matanza justo antes de morir. Mateo ve en este último acto un momento perfecto y culminante en el que por fin alcanza su objetivo. Así, finaliza la carrera de Mateo tras un fantasma. Siempre renuente a la acción, dándole la espalda al compromiso en nombre de la libertad; de proteger y conservar su libertad. Se trata sin embargo, de un principio falso pues la libertad no es una propiedad que se pueda o deba guardar, sino que es anterior a cualquier cosa que se conserve. Convertir a la libertad en objeto es una contradicción. Una libertad así sólo resulta ilusoria y además es capaz de esclavizar a una persona.

Ahora bien, los grandes errores de Mateo no sólo saltan a la vista en una confrontación con la obra teórica de Sartre sino que son cuestionados y señalados dentro de las mismas novelas por los personajes secundarios.

Marcelle, amante de Mateo, por ejemplo, al enfrentarse al obsesivo deseo de éste por ser libre señala no tener esa necesidad de ser libre ya que considera que no es algo que le pueda ayudar a vivir. La libertad como ideal plantea más problemas de los que resuelve.

Por otro lado, Boris, antiguo alumno de Mateo, pareciera ser el eco de los planteamientos de este último, al cual idealiza. Para Boris el ser libre es una actitud conciente por la que se tiene que luchar, de otra manera, no se es realmente libre. Así, considera que la libertad es un estado y una actitud

interior que no se puede ver. Su ideal de libertad trasciende al propio Mateo al cual critica considerando que su forma de vida no coincide con su idea de libertad. Boris acentúa aún más el concepto de libertad como deber ser:

...[el] había construido su vida sobre ello y era escrupulosamente libre.<sup>8</sup>

Sin embargo, al mismo tiempo señala el error fundamental de Mateo: no hay que cuestionar la libertad si no, ya no se es libre.

En oposición a Boris aparece su amante: Lola, quien cuestiona todo el planteamiento de Boris y Mateo. ¿Quién es más libre, Mateo que no vive de acuerdo con su idea de libertad o Lola que no tiene ataduras con el mundo? Aunque el concepto sartreano de libertad en ningún momento pretende evadir la responsabilidad o la relación con el mundo, por lo que ni Lola ni Mateo podrían representarlo, el cuestionamiento de Lola sí señala una incongruencia en la concepción de Mateo.

En La Edad de la Razón, los contrapuntos más fuertes al concepto de libertad de Mateo son los representados por Daniel y Brunet, dos amigos suyos, y por su hermano Jacques. Daniel, el amigo que termina por casarse con Marcelle, le hace tomar conciencia de que su libertad es realmente una postura, una apariencia que en este caso se reduce al abandono de su amante en el momento en el que las circunstancias se complican. Así, la

---

<sup>8</sup> AR. p.174 .

libertad de Mateo es aparente, es una actitud que permite obtener todas las ventajas y evadir todos los inconvenientes.

Brunet, otro de los amigos de Mateo militante del partido comunista, intenta inútilmente hacerle tomar partido y participar en la Guerra Civil Española. Le señala entonces que es necesario tomar partido y darle así sentido a la libertad. Sin compromiso, Mateo es un ser abstracto desligado de todo que se ha convertido en un esclavo de su propia libertad.

Por último, Jacques quien siempre ha querido ver madurar a Mateo para lo cual incluso intenta sobornarlo, le señala que la libertad implica responsabilidad, cosa que Mateo invariablemente evade:

Yo hubiera creído - dijo Jacques- que la libertad consistía en enfrentar las situaciones en que uno se encuentra por su propia voluntad y en aceptar todas las responsabilidades. Sin embargo, tú no opinas lo mismo.

Así pues, considero que ciertos elementos de contenido y estructura de la obra literaria pueden ocasionar una interpretación errónea de la teoría de Sartre. En primera instancia se pueden señalar algunas coincidencias biográficas entre Mateo Delarue y J.P.-Sartre: Mateo es profesor de filosofía; está rodeado de un mundo en el que algunos lo admiran ciegamente en tanto otros lo cuestionan; tiene treinta y cinco años, la misma edad que Sartre tenía en el momento histórico en

---

<sup>9</sup> AR. p.136

que se desarrolla la acción de las novelas...Por otro lado encontramos también ciertas coincidencias teóricas como lo es el considerar que el significado de las cosas surge de la libertad del individuo:

...los cuadros no me llegan -pensó con pesar, sólo se proponen; depende de mí que existan o no, soy libre frente a ellos.<sup>10</sup>

En general un primer acercamiento a estas obras podría sugerir una interpretación autobiográfica del papel de Mateo Delarue. Sin embargo, nada podría estar más alejado de la teoría de Sartre que un individuo cuya meta en la vida es ser libre.

Se había dicho: "Yo seré libre" o más bien, no había dicho nada, pero eso era lo que quería decir y equivalía a lo mismo.<sup>11</sup>

Mateo es en realidad la antítesis total del planteamiento sartreano: en lugar de partir de una conciencia de sí mismo como libertad en el mundo, busca alejarse del mundo, pretende desprenderse por completo de la situación que le impide ser libre. Con una actitud totalmente racional y razonada descalifica sistemáticamente todos los elementos constitutivos de su situación.

Así, el absurdo que en Sartre surge de la indeterminación

---

<sup>10</sup> AR. p.92

<sup>11</sup> AR p.65

del ser, para Mateo es consecuencia del abandono a la situación; plantea como absurdo el existir sin una determinada actitud frente a la vida. Una vez más plantea un deber ser que Sartre jamás señala.

...y si yo no intentara conducir mi propia vida me parecería tan absurdo existir.<sup>12</sup>

De la misma manera Mateo plantea una huída frente a la relación con el otro. Considera a las pasiones como una experiencia necesaria siempre y cuando éstas no ocasionen responsabilidades y ataduras.

Delarue tiene pasiones [...] pero eso no impide que no esté sujeto a nada. Es libre [...] Tú, tú dependes demasiado de mí, no deberíamos dejarnos apasionar así.<sup>13</sup>

El problema aquí no es realmente el de la responsabilidad frente a los actos sino la necesidad de no tener ataduras para poder ser libre, es decir, anular de alguna manera toda relación con el mundo y con los otros.

¡Yo he hecho eso! y se sintió orgulloso, liberado del mundo y sin ataduras, sin familia, sin orígenes, un pequeño surgimiento tonto que había

---

<sup>12</sup> AR. p.19-20

<sup>13</sup> AR. p.41-42

horadado la corteza terrestre.<sup>14</sup>

Mateo busca racional y desapasionadamente la libertad.

...tu eres libre sin quererlo -le explicó- así nada más. Mientras que lo de Mateo, es razonado.<sup>15</sup>

Mateo goza de una libertad interna porque su situación y su relación con ella le es absolutamente indiferente.

...su departamento no le importa; vive ahí como viviría en cualquier otro lado y creo que tampoco le importa su mujer.<sup>16</sup>

Por otro lado, las tesis sartreanas aparecen más bien en el resto de los personajes, en la forma en que éstos se oponen y cuestionan a Mateo Delarue.

A partir de lo anterior sugiero que la lectura de la obra literaria de Sartre puede efectivamente originar una visión pesimista de su teoría. Tomando como ejemplo Los Caminos de la Libertad puedo señalar que el personaje central es la antítesis de su planteamiento mientras que su teoría se diluye en intervenciones ocasionales de una serie de personajes secundarios. Las declaraciones, sentimientos, pensamientos y concepciones de Mateo tienen mucho peso en dicha obra y por ende,

---

<sup>14</sup> AR p.65

<sup>15</sup> AR. p.42

<sup>16</sup> AR. p.42

parecen tener gran relevancia; aunando esto a las coincidencias biográficas entre el autor y el personaje podría concluirse que lo expuesto por Mateo es precisamente la teoría de Sartre. Sin embargo, como he señalado, no se puede tomar su obra literaria en lugar de su exposición teórica aún cuando no se pueda negar que sus concepciones influyan a lo largo de toda su obra literaria. Ciertamente se encuentran elementos que se desarrollan en El Ser y la Nada en las novelas de Los Caminos de la Libertad, pero, son en general ejemplos concretos que de ninguna manera pueden sustituir a la exposición teórica y además, por la estructuración de la obra son elementos que parecen no tener mayor importancia, tanto por los personajes que los exponen como por la forma de hacerlo. Señalé con anterioridad que las coincidencias que se pueden encontrar entre teoría y literatura, en este ejemplo, están en manos de personajes secundarios. Personajes que además exponen la teoría en oposición al personaje principal que se presenta como la personificación misma de un individuo libre, racional y auténtico. Esta oposición opaca aún más la intervención de la teoría sartreana en la obra, ya que aparecen como declaraciones de personajes inauténticos e irracionales que critican a un ser "superior". De esta forma pueden trastocarse los valores llevando a tomar a Mateo como representación de la teoría de Sartre con lo que se justificaría una interpretación negativa de la misma.

Además, la crítica a la filosofía sartreana considera como uno de sus aspectos negativos el no proponer soluciones

positivas a la problemática humana. El Ser y la Nada constituye una investigación ontológica en la que Sartre describe el ser del hombre, utilizando el método fenomenológico. Característica que comparte con las diferentes corrientes existencialistas las cuales afirman la "...exclusiva validez del procedimiento fenomenológico de descripción y de análisis de las situaciones existenciales concretas..."<sup>17</sup>

Dicha metodología propone el ir a las cosas mismas para aprender lo que éstas enseñan de sí mismas eliminando todos los prejuicios y teorías preconcebidas sobre lo real. Pretende establecer una ciencia de esencias en lugar de una ciencia de hechos. Sostiene que es posible llegar a las estructuras esenciales y las relaciones esenciales de los fenómenos a través de un cuidadoso estudio de ejemplos concretos proporcionados por la existencia.

El método fenomenológico adoptado por Sartre consiste en tomar las cosas y describirlas tal como se le presentan a la conciencia, no busca, tras la apariencia que se devela, un mundo trascendente del que derivaría su ser. La validez de la aplicación de esta metodología para el análisis del ser no es objeto de estudio del presente trabajo, como tampoco lo es el cuestionar la forma en que Sartre lo pone en práctica. Por ende, se parte de la premisa de que el trabajo de Sartre es una descripción del hombre sin ahondar en la problemática de la

---

<sup>17</sup> Jolivet, Regis. Las Doctrinas Existencialistas. Desde Kierkegaard a J.-P. Sartre. p.361

validez de dicha descripción puesto que lo que está en tela de juicio aquí es la interpretación que se hace de la obra de Sartre y no la fundamentación de su teoría propiamente dicha.

Así pues, con este método, Sartre se propone realizar un análisis exhaustivo del ser del hombre. El Ser y la Nada es la culminación de dicho propósito. En ella expone los resultados de su investigación y cumple con el objetivo inicial: describir al hombre. Los críticos señalan un defecto: es incapaz de proponer soluciones positivas a la problemática concreta del hombre. Sin embargo, como he señalado, éste no era el objetivo, por ello,

Es una impertinencia [...] dirigirle a la ontología de Sartre reproches de orden ético, por cuanto ella se presenta como análisis puro y simple de lo dado, dejando en suspenso los problemas de salvación.<sup>18</sup>

La filosofía sartreana es una descripción y de ninguna manera un planteamiento prescriptivo y por ende, no necesita proponer soluciones, cosa que de hecho no hace. Así, no se le puede atacar por soluciones que en definitiva no plantea. Por ello, no se puede sostener que Sartre proponga una actitud pasiva ante la vida ni que proponga la angustia como un deber ser. De hecho, retomando lo expuesto en torno al problema de la autenticidad de la elección, quedaría clara la imposibilidad de

---

<sup>18</sup> Mounier, Emmanuel. "Jean-Paul Sartre. Perspectivas existencialistas y perspectivas cristianas." En: Malaroux, Camus, Sartre, Bernanos. La esperanza de los desesperados. Ensayos. p.145-146.

plantear un camino a seguir, y sobretodo, la incongruencia de pretender imponer una determinada actitud ante la vida.

Frente a toda esta actitud crítica, he propuesto una lectura positiva de Sartre. He señalado que su concepto de libertad es creador en tanto niega para construir; por ello la situación en ningún momento determina al hombre pues éste es el único que puede darle sentido al mundo y así, crearlo; de este modo el concepto de angustia además de ser el señalamiento de un hecho representa el motor que impulsa al hombre en su actuar y no un elemento paralizante. La teoría sartreana se fundamenta en el movimiento del ser del hombre, en su continuo actuar para trascender y trascenderse; en tanto tal, no podría sostenerse que orilla a una actitud pasiva. Por otro lado, al proponer una descripción ontológica, de ninguna manera está obligado a plantear soluciones a problemas concretos. Y, aunque presenta a la existencia como un absurdo, esto en ninguna forma podría tomarse como negativo ya que lo absurdo de la vida consiste en no estar determinada de antemano, es decir, no tener sentido anterior al que el individuo le dé. En tanto tal, la filosofía sartreana no puede ser calificada como filosofía de la desesperación, por lo menos, no en sí misma o como un deber ser ya que el significado que cada individuo le dé dependerá de su propio proyecto de vida y no se deduce en forma inmediata de lo planteado por Sartre.

## Bibliografía

Abbagnano, Nicola  
Diccionario de Filosofía. [Tr. Alfredo N. Galletti] 2 ed., México, FCE, c.1974 (c.1961). 1206 p.

Abbagnano, Nicola  
"Existencialism". En Encyclopaedia Britannica, Macropaedia, Vol. 7. Nueva York, Encyclopaedia Britannica, c.1975. pp.73-79.

Abbagnano, Nicola  
Existencialismo Positivo. [Tr. R. de Lio Brizzio]. 2 ed., Buenos Aires, Paidós, c.1964. 83 p. (Biblioteca del Hombre Contemporáneo, 113).

Abbagnano, Nicola  
Introducción al Existencialismo. [Tr. José Gaos]. México, FCE, c.1955. 180 p. (Breviarios del FCE, 108).

Astruc, Alexandre y Michel Contat.  
Sartre por el mismo. [Tr. Julio Schvartzman]. Buenos Aires, Losada, c.1977. 152 p.

Bernstein, Richard J.  
Praxis y acción. Enfoques contemporáneos de la actividad humana. [Tr. Gabriel Bello Reguera]. Madrid, Alianza, 1979. 346 p. (Alianza Universidad, 229).

Biemel, Walter.  
Sartre. [Tr. Rosa Pilar Blanco]. Barcelona, Salvat, c.1985. 205 p.

Bobbio, Norberto  
El existencialismo. Ensayo de interpretación. [Tr. Lore Terracini]. México, FCE, c.1949. 95 p. (Breviarios del FCE, 20).

Bodei, Remo (Dir.)  
La cultura del Novecientos. 3. Filosofía. México, Siglo Veintiuno, 1985. p.9-240.

Contat, Michel y Michel Rybalka  
Les écrits de Sartre. Chronologie, bibliographie commentée. Paris, Gallimard, 1969. 786 p.

Cummuning, Robert (Comp. e Int.)

The Philosophy of Jean-Paul Sartre. New York, Random House, c.1965. 494 p.

Chiodi, Pietro

El Pensamiento existencialista. [Tr. Héctor Rogel]. México, UTEHA, 1980. 193 p. (Manuales UTEHA, Filosofía, 138).

González, Juliana

"Caminos y Aporías de la Libertad: Sartre". En. Ética y Libertad. México, UNAM, 1989. p.209-228.

Jolivet, Régis

Las doctrinas existencialistas. Desde Kierkegaard a J.-P. Sartre. [Tr. Arsenio Pacios]. 4 ed., Madrid, Gredos, 1970. 409 p. (Biblioteca Universitaria Gredos. I. Manuales, 8).

Maristany, Joaquín

Sartre. El círculo imaginario: ontología irreal de la imagen. [Prefacio de Xavier Tilliette. Presentación de Eugenio Triás]. Barcelona, Anthropos, c.1987. 338 p. (Autores, textos y temas. Filosofía, 9).

Martínez Contreras, Jorge

Sartre. La filosofía del hombre. [Tr. Francisco González Aramburu]. 2 ed., México, Siglo Veintiuno, 1985. 467 p.

Mounier, Emmanuel

Malraux - Camus - Sartre - Bernanos. La esperanza de los desesperados. Ensayos. [Tr. Nestor Leal]. Venezuela, Tiempo Nuevo, c.1971. (c.1953). 201 p. (Fuegos cruzados).

Pollman, Leo

Sartre y Camus. Literatura de la existencia. [Tr. Isidro Gómez Romero]. Madrid, Gredos, 1973. (c.1967) p.7-160. (Biblioteca Románica Hispánica. II. Estudios y Ensayos, 190).

Sartre, Jean Paul

Bosquejo de una teoría de las emociones. [Tr. Mónica Acheroff]. 5 ed., Madrid, Alianza, 1983. 132 p. (El libro de bolsillo, 298).

Sartre, Jean-Paul

Les chemins de la liberté I. L'âge de raison. Paris, Gallimard, c.1945. 377 p. (Folio, 870).

- Sartre, Jean-Paul  
Les chemins de la liberté II. Le Sursis. Paris, Gallimard, c.1972. 435 p. (Folio 4, 866).
- Sartre, Jean-Paul  
Les chemins de la liberté III. La mort dans l'âme. Paris, Gallimard, c.1949. 378 p. (Folio 3, 58).
- Sartre, Jean-Paul  
Le Diable et le bon Dieu. Paris, Gallimard, c.1951. 252 p. (Folio, 869).
- Sartre, Jean-Paul  
L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique. Paris, Gallimard, c.1943. 692 p. (Bibliothèque des Idées).
- Sartre, Jean-Paul  
 "El existencialismo es un humanismo". En J.P. Sartre. El existencialismo es un humanismo. Martin Heidegger. Carta sobre el humanismo. Buenos Aires, Huascar, c.1972. pp.9-61.
- Sartre, Jean-Paul  
Extraña amistad. [Tr. Ricardo Piglia]. Buenos Aires, Calden, c.1972. 119 p. (El Narrador y su Tiempo, 2).
- Sartre, Jean-Paul  
Huis-clos suivi de Les Mouches. Paris, Gallimard, c.1947. 247 p. (Folio, 807).
- Sartre, Jean-Paul  
Les Mains Sales. Paris, Gallimard, c.1948. 245 p. (Folio, 806).
- Sartre, Jean-Paul  
Muertos sin sepultura. [Tr. Aurora Bernárdez]. Madrid, Alianza, c.1983 (c.1947). 123 p. (El libro de bolsillo, 939).
- Sartre, Jean-Paul  
Le Mur. Paris, Gallimard, c.1939. 252 p. (Folio, 878)
- Sartre, Jean-Paul  
La Nausée. Paris, Gallimard, c.1938. 248 p. (Folio, 805).
- Sartre, Jean-Paul  
Ou'est-ce que la littérature? Paris, Gallimard, c.1948. 374 p. (Folio-essais, 49).

Sartre, Jean-Paul  
La Trascendencia del Ego. [Tr. Oscar Masotta]. Buenos Aires,  
Calden, c.1968. 101 p. (El Hombre y su mundo).

Sartre, Jean-Paul  
Las Trovanas. Buenos Aires, Losada, c.1967. (Teatro dentro  
del teatro).

Sartre, Jean-Paul  
The Words. [Tr. Bernard Frechtman]. New York, George  
Braziller, c.1964. 255 p.

Schaff, Adam  
Filosofía del Hombre. ¿Marx o Sartre? [Tr. Mireia Bofill].  
México, Grijalbo, c.1965 (C.1963). 252 p.