

308913

3  
24



**UNIVERSIDAD PANAMERICANA**

FACULTAD DE FILOSOFIA

CON ESTUDIOS INCORPORADOS A LA  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO

**EL ATEISMO EXISTENCIALISTA  
DE JEAN PAUL SARTRE**

**T E S I S**  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A:

**CLAUDIA GARCIA PARADA**

DIRECTOR DE TESIS:

**DRA. ROCIO MIER Y TERAN**

**FALLA DE ORIGEN**

MEXICO, D. F.

1995



Universidad Nacional  
Autónoma de México



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

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

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

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

# INDICE

<b>Introducción</b>	p. 3.
<b>Capítulo I: El Existencialismo</b>	p. 10.
1. El concepto "Existencialismo"	p. 11.
2. Condiciones vitales que conforman el existencialismo	p. 17.
3. El existencialismo: una reacción filosófica	p. 21.
3. Posturas filosóficas que el existencialismo retoma	p. 28.
4. Modos del existencialismo: una opción ante Dios	p. 41.
<b>Capítulo II: El Ateísmo</b>	p. 53.
1. El concepto "Ateísmo"	p. 54.
2. Modalidades de ateos	p. 63.
3. Principales tendencias ateas	p. 71.
4. La imperfección humana posible causa del ateísmo	p. 78.
5. Causas del ateísmo existencialista	p. 83.
<b>Capítulo III: El Existencialismo Sartriano</b>	p. 92.
1. El concepto sartriano de existencialismo	p. 93.
2. Origen filosófico de las nociones sartrianas	p. 99.
3. El ser en sí	p. 104.
4. El ser para sí	p. 114.
5. El ser otro	p. 124.
<b>Capítulo IV: El Ateísmo Sartriano</b>	p. 129.
1. Modos del ateísmo sartriano	p. 131.
2. Aspecto subjetivo del ateísmo sartriano	p. 135.
3. Aspecto objetivo del ateísmo sartriano	p. 140.
a) La libertad humana niega la existencia de Dios	p. 141.
b) La imposibilidad de Dios por ser Trascendente	p. 152.
c) Dios es contradictorio por ser "en-sí-para-sí"	p. 157.
d) El <i>Ens Causa Sui</i> no puede existir	p. 167.
e) La imposibilidad de la creación	p. 169.
f) Dios es sólo una proyección humana	p. 172.
4. El Humanismo sartriano	p. 175.
<b>Conclusiones</b>	p. 182.
<b>Bibliografía</b>	p. 193.

## INTRODUCCION

El propósito de esta investigación es intentar comprender el ateísmo existencialista de Sartre: causas, desarrollo y consecuencias el cual filosóficamente no es más que un esfuerzo por salvaguardar la dignidad humana, según lo que el propio Sartre entiende por ésta.

Las razones por las que se estudia el pensamiento de Sartre son diversas. La primera, es que su gran importancia y actualidad ha llevado a algunos a considerarlo como el pensador cumbre del siglo XX<sup>1</sup>, aunque a otros pudiera parecer excesiva esta denominación para Sartre porque el juicio sobre la obra de un filósofo invariablemente se encuentra teñido por la subjetividad del que lo estudia. Lo cierto es que su exposición filosófica a "nivel masivo", que le da a su pensamiento el carácter de *filosofía de salvación*, es múltiple y variada: además de sus ensayos y de sus obras más técnicamente filosóficas, ha utilizado el teatro, la novela, el relato corto, la crítica literaria y artística e incluso el cine, como vehículos para defender sus ideas. Lo anterior ha hecho que influya con fuerza en pensadores de divulgación cotidiana y conocida: Vargas Llosa afirma que en la universidad conoció "algunos de los libros y autores que marcarían con fuego mi personalidad: como el Malraux de *la Condición humana* y *la Esperanza*, los novelistas norteamericanos de la generación perdida, y sobre todo, Sartre, de quién, una tarde, me regalaron los cuentos de *El Muro* en la edición de Losada prologada por Guillermo de Torre. A partir de este libro iniciaría una relación con la obra y el pensamiento de Sartre que tendría un efecto decisivo en mi

---

<sup>1</sup> Cfr. Thody, Jean-Paul Sartre, Ed. Seix Barral, España, 1966, p. 9. O también: Fatone, El existencialismo y la libertad creadora: Una crítica al existencialismo de Jean Paul Sartre, Argos, Argentina, 1949, p. 7.

vocación. Y estoy seguro... de haberme hecho intuir la complejidad y riqueza de que estaba hecha la literatura que para mi, hasta entonces, eran apenas las ficciones de aventuras y algunos cuantos poetas clásicos o modernistas" <sup>2</sup>. El mexicano Octavio Paz también retoma el tema Sartre y dedica a éste su *Memento: Jean Paul Sartre* <sup>3</sup>. Así mismo, Milan Kundera en un *Occidente Secuestrado* habla sobre su influencia sartriana <sup>4</sup>, la que se deja ver en su *Insoportable levedad del ser*, pues utiliza la *exposición decadentista* como Bobbio llama al método literario-filosófico de Sartre <sup>5</sup>. Otro autor impregnado de esta técnica es Süskind, que en su novela *La paloma* <sup>6</sup>, nos recuerda la vida de Roquentín en *La Náusea*; y un sin número más de pensadores en los que no podemos detenernos.

Es además reconocida su influencia en pensadores contemporáneos de corte existencialista como Simone de Beauvoir, Camus y Merleau-Ponty; con los dos últimos también sostuvo amistad, hasta que por malos entendidos se separaron. Esto nos hace ver que su postura filosófica "vital" es un reflejo de su época.

Otra razón para elegir a Sartre es la exposición de su ateísmo, ya que para él la negación de Dios es algo obsesivo; no hay obra alguna en la que no trate del ateísmo,

---

<sup>2</sup> Vargas Llosa, *El pez en el agua: Memorias*, Seix Barral, México, 1993, pp. 147-148.

<sup>3</sup> Paz, *Memento: Jean Paul Sartre*, Vuelta, México D.F., 4: 1980, núm. 42, pp. 29-33.

<sup>4</sup> Cfr. Kundera, *Un occidente secuestrado*, Vuelta, México D.F., 8: 1984, Núm. 90, pp. 6-12.

<sup>5</sup> Cfr. Bobbio, *El existencialismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, pp. 84-87.

<sup>6</sup> Süskind, *Seix Barral*, México, 1987.

sea dándolo por asentado sea intentándolo demostrar. Por eso se dice que para Sartre el ateísmo es un punto de partida y un hecho establecido <sup>7</sup>.

Una tercera razón para elegir a Sartre es la forma en la que desarrolla su existencialismo. Sartre es el único pensador de esta tendencia que se declara abiertamente existencialista y lleva el existencialismo hasta su límite. Su noción de existencialismo, como intentaremos probar más tarde, por su concepto y por su método, implica necesariamente el ateísmo, y, he de reconocerlo, por un gusto personal ante la exposición de temas *vitales* o *existenciales*, fácilmente comprensible si aceptamos que "a la luz de la historia de la metafísica, la decisión sartriana en favor de la existencia frente a la esencia tiene algún aspecto positivo, en cuanto devuelve en cierto modo su importancia al ser" <sup>8</sup>.

La primera dificultad que encontré para esta investigación son las características propias de la obra sartriana. En primera instancia, la obra de Sartre es abundante; también, debido a la actualidad del filósofo, la literatura sobre él es igualmente vasta, como se puede reflejar en la bibliografía, y, como ya he mencionado, el tema de Dios para Sartre es tan obsesivo que no hay obra en la que no lo trate. En segunda instancia, hay que separar la obra filosófica de Sartre de la que no lo es, a pesar de que el mismo Sartre afirma que: "una obra épica o dramática, es la forma más apropiada hoy, para mostrar al **hombre en acto** (es decir al hombre, simplemente). Y la filosofía, desde otro punto de vista, pretende ocuparse de ese mismo hombre. Por eso el teatro es filosófico y la filosofía es dramática" <sup>9</sup>. Además, se trata de una filosofía

---

<sup>7</sup> Cfr. Elders, Jean Paul Sartre: El Ser y la Nada, Col. Crítica filosófica, E.M.E.S.A., España, 1977, p. 45

<sup>8</sup> Ibid, p.20.

<sup>9</sup> Sartre, Situaciones IX, Losada, Argentina, 1973, p.11.

muy distinta: la filosofía existencialista es literaria porque quiere ser *concreta*, y la literatura existencialista es filosófica porque tiene valor *ontológico*. Esta identificación es, por lo demás, la tendencia normal del existencialismo, puesto que éste no es otra cosa que una *fenomenología de la existencia*. Se puede decir que la única diferencia que existe entre las obras filosóficas y las obras literarias radica en la sola *forma*, que o bien es abstracta, técnica y difícil -y entonces se dice que la obra es filosófica- o bien es concreta, viviente y relativamente fácil -y entonces se dice que es literatura-. Así, una característica del existencialismo francés es que, más que cualquier otra filosofía, intente expresarse en forma literaria. Sartre tuvo además otro motivo para recurrir a las formas literarias, porque su pensamiento concierne al hombre en *situación*. Sin embargo, esta investigación tiene un enfoque primordialmente filosófico, sólo nos haremos cargo de la producción literaria de Sartre cuando nos aporte algo a nuestra reflexión filosófica, intentando basarnos principalmente en *El Ser y la Nada* y *El existencialismo es un humanismo*.

Una segunda dificultad es que la filosofía existencialista es una postura *vital*, o lo que se conoce como filosofar **desde el punto de vista del autor**, por lo que guarda en ella ambigüedad al describir ciertos conceptos, por ejemplo la definición misma del existencialismo es ya un problema. En específico, en Sartre la experiencia existencial y su desarrollo, a veces asistemático, no le deja plantear, entre otras cosas, la cuestión fundamental de cómo surge el **para-sí** (conciencia): "cette se présente (s'absente) comme une <<décompression d'être>>"<sup>10</sup>. En numerosas obras de Sartre hay frecuentes alusiones altamente personales y sinceras de su propia existencia, de hecho, su postura atea es una postura *vital*, por lo que en algunos pasajes de este

---

<sup>10</sup> Louette Jean-Francois, "Intuitions sartriennes de l'absence", *Magazine littéraire*, Francia, No. 320, 1994, p.52.

trabajo se hará referencia a su vida. Como consecuencia, intentaré probar más tarde que su ateísmo es, de suyo, una visión existencial más que racional. Sin embargo, no podemos, porque excede el tema de esta investigación, detenernos en la consideración biográfica de Sartre. En este caso hicimos, principalmente, referencia a su obra autobiográfica *Las palabras*, a sus *Cartas*, a su cinta cinematográfica *Sartre por él mismo*, y a sus *Conversaciones con Simone de Beauvoir*.

El método de investigación que se utilizó para el desarrollo de este trabajo es primordialmente expositivo, para valorar tanto los alcances como las deficiencias del ateísmo existencialista sartriano. La construcción de éste va de lo general a lo particular:

- a) El **capítulo primero** trata sobre el **existencialismo** en general, por eso la bibliografía no recurre explícitamente a Sartre. En primera instancia, se intenta definir el concepto *existencialismo*. En segundo lugar, se exponen las condiciones vitales que conforman el existencialismo. En tercer lugar se abordan las posturas filosóficas que influyen para la formación del pensamiento existencialista. Por último se explican los distintos modos del existencialismo y la estrecha dependencia que guardan en su postura ante Dios.
- b) En el **capítulo segundo** se trata sobre el **ateísmo** en general, y al igual que en capítulo anterior los libros consultados no pertenecen explícitamente a la bibliografía de Sartre. Primero, se busca alcanzar una definición común de ateísmo. Segundo, se muestran los diferentes modos de ser ateo. En tercer lugar se exponen las principales tendencias ateas provenientes de la historia del pensamiento. En cuarto lugar se cuestiona como posible causa del ateísmo la imperfección humana. Por



último se ven las causas, pensadores y fenómenos culturales que influyen en la formación del ateísmo existencialista.

c) El **capítulo tercero** es una exposición del **existencialismo sartriano**, y en contraposición a los anteriores en este capítulo y el siguiente la bibliografía usada es principalmente de Sartre. Para llevar a cabo dicha exposición primero se concretan los conceptos que el mismo Sartre usó para describir al existencialismo. Segundo, se analizan las distintas influencias que originan su existencialismo. Aquí, vale la pena desvincular el ateísmo sartriano del de Nietzsche, pues aunque conoció y valoró la obra de éste e hizo de la **muerte de Dios** el tema central de su filosofía, la diferencia estriba en que, en orden al fundamento, la "voluntad de poder" de Nietzsche es una cuestión *instintiva*, no demostrativa, en cambio, para Sartre la idea de Dios se manifiesta como absurda, intentando desarrollar un discurso racional a base de ciertas argumentaciones filosóficas. A quien sí podemos anotar como eminente influencia para Sartre es a Freud, sobre todo al nivel del psicoanálisis existencial, Sartre afirma que metodológicamente le debe mucho a éste <sup>11</sup>. Hechas estas aclaraciones continuemos con la estructura de este capítulo. Posteriormente se desarrollan las tres modalidades del ser en la filosofía de Sartre: el tercer apartado hace referencia al ser en sí, el cuarto al ser para sí y el quinto al ser otro.

d) En el **capítulo cuarto** se hace una exposición del **ateísmo sartriano**. Para el desarrollo de ésta, primero vemos qué tipo de ateísmo es el de Sartre, lo cual es una empresa ardua pues éste lo profesa en muchos sentidos y de diversas maneras. Segundo, por ser tan inevitable como importante, se hace la consideración subjetiva

---

<sup>11</sup> Stern, la filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista, Compañía gral. Fabril Editora, Argentina, 1962, pp. 19-21.

del ateísmo del **hombre-Sartre**. Tercero, vemos la consideración objetiva de su ateísmo en donde se exponen las principales argumentaciones filosóficas que da Sartre para intentar demostrar la no-existencia de Dios. Cuarto y último, se hace una exposición del humanismo sartriano en la que se observan las implicaciones que se derivan de su negación de Dios.

Así en las **conclusiones** se observan algunas deficiencias y aciertos de la postura de Sartre y, posteriormente, se ven las consecuencias que surgen de su ateísmo, en las cuales, hay que anotar, que Sartre es muy coherente, aunque éstas no sean muy halagadoras, pues la ausencia de Dios es algo doloroso y absurdo para el hombre, tan absurdo como su propia muerte.

Terminemos esta introducción con una cita que Simone de Beauvoir le escribe a Sartre en su ceremonia del adiós:

**<<He aquí el primero de mis libros -sin duda el único- que usted no habrá leído antes de ser impreso. Está enteramente consagrado pero no le atañe.**

**Cuando éramos jóvenes y al término de una discusión apasionada uno de los dos triunfaba con brillantez le decía al otro: "¡Lo tengo en la cajita!" Usted está ahora en la cajita; no saldrá de ella y no me reuniré con usted; aunque me entierren a su lado, de sus cenizas a mis restos no habrá ningún pasadizo.**

**Este usted que empleo es una añagaza, un artificio retórico. Nadie lo oye; sé que no le hablo a nadie>>**<sup>12</sup>.

---

<sup>12</sup> Simone de Beauvoir, La ceremonia del adiós, Ed. Hermes, México, 1983, p.9.

**CAPITULO  
PRIMERO**

**" EL EXISTENCIALISMO "**

## EL EXISTENCIALISMO

### EL CONCEPTO "EXISTENCIALISMO"

El pensamiento de Jean Paul Sartre, se tratará bajo dos aspectos principales: el existencialismo y el ateísmo. Abordemos primero el tema del existencialismo, pues éste en Sartre, unido al término humanismo, no deja cabida más que para un ateísmo como veremos posteriormente.

La pregunta primera será entonces: ¿qué es el existencialismo?. Delimitar lo que es el existencialismo es una ardua labor: parece aventurado hablar de existencialismo, porque para muchos la palabra existencialismo ya no significa nada. Hay quienes aseguran que lo que se llama filosofía existencialista **se ha convertido en buena parte en el arte de abusar del verbo ser** <sup>1</sup>. Así, el mismo Sartre afirmó: "en el fondo la palabra (existencialismo) ha tomado hoy tal amplitud y tal extensión que ya no significa absolutamente nada" <sup>2</sup>.

Para Copleston el existencialismo no designa un sistema filosófico concreto y de hecho sólo indicaría la doctrina filosófica de Sartre <sup>3</sup>. Pero, empecemos por hacer alusión a

---

<sup>1</sup> Cfr. Sanabria, "El existencialismo ateo", Revista del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, México, 1978, p. 259.

<sup>2</sup> Sartre, El existencialismo es un humanismo, Calden, Buenos Aires, 1968, p. 30.

<sup>3</sup> Copleston, El existencialismo, Herder, Barcelona, 1976, p. 5.

lo que comúnmente llamamos existencialismo, como una corriente ideológica, expuesta por diferentes pensadores, entre ellos Sartre.

Bajo este aspecto, se han dado diferentes definiciones de lo que es el existencialismo. Según Abbagnano en su *Diccionario filosófico*, el existencialismo es el término que designa un conjunto de filosofías o de direcciones filosóficas que se valen del análisis de la existencia, tomando existencia como el modo de ser propio del hombre <sup>4</sup>. Para Verneaux, el existencialismo es un pensamiento concreto y centrado sobre el hombre, puesto que es una reacción contra el racionalismo <sup>5</sup>.

Así las cosas, podemos ver en el existencialismo en términos comunes un llamado a recuperar al hombre, como una "rehabilitación de la existencia individual, de la subjetividad, de la verdadera libertad, perdida en la masificación y devenir de un abstracto absoluto" <sup>6</sup>, y una vuelta a la existencia.

Si el existencialismo es la doctrina filosófica que hace un análisis de la existencia del ser humano entonces el existencialismo es aquella corriente filosófica que intenta

---

<sup>4</sup> Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 490.

<sup>5</sup> Cfr. Verneaux, *Lecciones sobre existencialismo*, Club de lectores, Buenos Aires, 1957, p. 24.

<sup>6</sup> Sanabria, *op. cit.*, p.260.

desvelar las estructuras de la conciencia mediante el análisis fenomenológico, es decir, sacar a la luz la serie de experiencias personales de cada filósofo <sup>7</sup>.

De acuerdo a lo anterior, las posturas existencialistas tienen en común dos aspectos: la importancia del hombre y el uso de un método peculiar. Ahora, el existencialismo como corriente filosófica ha sido ya definido por el mismo Sartre: "lo que tienen en común (los existencialistas) es simplemente que consideran que la existencia precede a la esencia o, si se prefiere que hay que partir de la subjetividad" <sup>8</sup>.

Sartre también afirma que el existencialismo es una doctrina que hace posible la vida humana y que, por otra parte, que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana <sup>8</sup>.

En resumen, el existencialismo, en Sartre, es la filosofía que sostiene el primado de la existencia sobre la esencia. Tomando la palabra existencia, como el hombre, pues es a éste al que se le predica de manera propia.

---

<sup>7</sup> Cfr. Troisfontaines, El existencialismo ateo de J. P. Sartre, Marfil, Valencia, 1950, p. 7.

<sup>8</sup> Sartre, op. cit., p. 8.

Decir que el existencialismo se caracteriza porque afirma la primacia de la existencia sobre la esencia nos daría una peculiaridad de esta filosofía, pero todavía no es suficientemente clara. Según los existencialistas, el hombre vive primero, y en su vida, en su proyección de posibilidades sobre el mundo, se constituye como una esencia. Pero, no es esta diferencia la que abre el abismo entre las filosofías existencialistas y las esencialistas<sup>9</sup>. Simultáneamente con las existencias del hombre, se da su manera de ser, lo que le constituye específicamente y la distingue de otras cosas. Pero los existencialistas no lo admiten, porque para ellos las esencias no pertenecen a las cosas y, por lo tanto, a la existencia del hombre en su momento inicial no le correspondería una esencia: ésta tendrá que dársele a lo largo del drama de su propia vida, al mismo tiempo que tiene que dotar de esencias a todo cuanto entra en el juego de sus posibilidades. Lo que, por tanto, suele presentarse como característica del existencialismo —su afirmación de primacia de la existencia sobre la esencia— remite a una diferencia más radical, que es el concepto mismo que de la esencia se tenga.

Pero hay otra importante diferencia ya apuntada, que es de método: el existencialista ha de mantener sobre todo el contacto con lo vivido para desvelar las estructuras de la existencia.

---

<sup>9</sup> Cfr. Trosfontanes, op. cit., p. 8.

## CAPITULO PRIMERO

Para Copleston, la filosofía existencialista es una filosofía actuada, que implica el sentirse vitalmente interesado en la cuestión, como que lo que está en juego es el valor mismo de su vida y de sus luchas morales. A diferencia del filósofo espectador, el existencialista es un filósofo actor que se siente vitalmente interesado y adopta esta postura. Esto, implica: que el problema considerado por el filósofo se presenta a éste como surgido de su propia existencia personal, como hombre individual que configura libremente su destino; también significa que si el problema le interesa vitalmente es por su propia condición de ser humano; y, exige que no se pretenda resolver el problema olvidándose de sí mismo y de su propia afectación personal <sup>10</sup>. De ahí, que en Sartre la conexión entre el hombre y su filosofía, resulte evidente, pues así, intenta revelar al hombre lo qué es y cuáles son las posibilidades concretas de la elección humana, con el propósito de iluminar y favorecer una elección auténtica, de ahí que lo que le interesa es el actor y no la mera satisfacción intelectual.

La importancia del existencialismo, o de los existencialistas (resaltando así el papel clave del pensador), se podría centrar principalmente en su interés por la condición humana, existencia de ahí que retome los temas comunes de la subjetividad, la finitud, la temporalidad, la soledad, la interioridad, la autotrascendencia, la libertad total, la angustia, la muerte, la decisión.

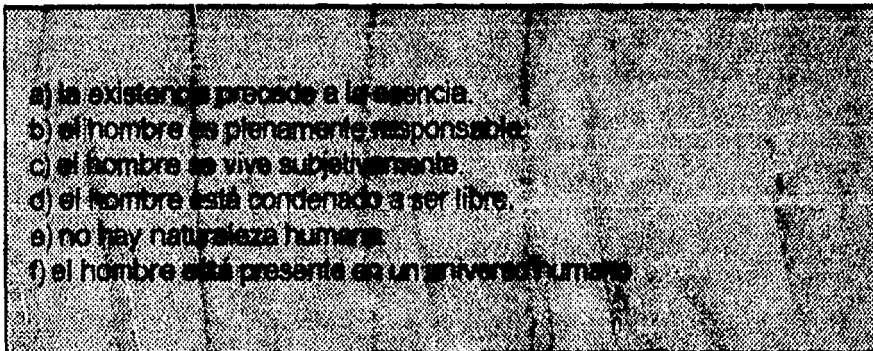
---

<sup>10</sup> Cfr. Copleston, op. cit., pp. 12-15.



Sin embargo, se comete un error que vicia todas las conclusiones existencialistas cuando quiere éste elevarse al plano de la abstracción, generalizando lo que cada uno ha hallado en su intimidad. Siempre quedará sin posible refutación quien replique a los existencialistas: "eso es lo que usted experimenta, pero mi experiencia es distinta".

Según Monzón y Perea Cortés <sup>11</sup>, afirman que el existencialismo parte de las siguientes formulaciones:

- 
- a) la existencia precede a la esencia
  - b) el hombre es plenamente responsable
  - c) el hombre se vive subjetivamente
  - d) el hombre está condenado a ser libre
  - e) no hay naturaleza humana
  - f) el hombre está presente en un universo humano

Pero, en definitiva, no se puede dar una definición exacta de lo que es la filosofía existencialista, sino que es mejor dar ciertos rasgos comunes a los diversos filósofos existencialistas, pues no existe una doctrina concreta existencialista.

---

<sup>11</sup> Sartre, op. cit., Introducción de Monzón y Perea Cortés, p. 9.

Según Verneaux los rasgos comunes de los existencialistas son dos aspectos uno negativo y otro positivo. En el aspecto positivo, ya explicado anteriormente, se encuentran: en cuanto al *objeto*, la existencia humana en su realidad concreta, en cuanto al *método*, la experiencia inmediata que se despliega en una descripción analítica. Falta por asimilar el aspecto negativo, que según el mismo autor implica: rechazo del pensamiento abstracto, lógico, objetivo; rechazo de todo sistema racional que trate de explicar el universo <sup>12</sup>. Este aspecto negativo es, justamente, causa del existencialismo.

### CONDICIONES VITALES QUE CONFORMAN EL EXISTENCIALISMO

El pensamiento existencialista está centrado sobre el hombre, por oposición al pensamiento abstracto, a la filosofía racional, que procede por lógica, construye un sistema de ideas y engloba al universo entero en su esfuerzo de explicación. No es que el pensamiento racional se desinterese por el hombre, sólo que lo enfoca mas bien como un elemento del mundo y desde un punto de vista "objetivo", mientras que el pensamiento existencial se aferra principalmente, o aun exclusivamente, al hombre, y trata de penetrar su "subjetividad", su individualidad, su existencia.

---

<sup>12</sup> Cfr. Verneaux, op. cit., p. 28.

Para Bobbio el existencialismo es la filosofía de la crisis. Es el "sentido de crisis", inherente a ella, el punto central del que se desglosa. Crisis en dos sentidos: el primero, como un modo de ser de nuestra situación espiritual, y, crisis como conciencia refleja de su situación histórica. Es decir, el existencialismo reflejaba la situación espiritual de su tiempo como una toma de conciencia, como una exaltación de una posición ante la vida decadente. En cuanto que la crisis es la manera de ser de nuestra situación espiritual, impulsa hacia el existencialismo en cuanto que éste ofrece una respuesta a esta condición humana; al mismo tiempo que se experimenta un repudio por la filosofía existencial, pues sus temas principales nos plantean entre la angustia, la decadencia y la muerte.

Es conveniente, justificar el existencialismo y no tratarlo como un hecho que apareció de manera espontánea, sino en vista a la situación histórica, de guerra, y también como un suceso que desemboca del racionalismo de Hegel. Así el mismo Bobbio afirma: "acerca de la filosofía existencial hay por lo menos un punto en el cual desde el comienzo, estamos de acuerdo.- que se ha hablado y se ha escrito demasiado sobre ella. Pero, hay que añadir en seguida... que no se podía, o mejor no se debía dejar de hablar y escribir sobre ella; porque la filosofía de la existencia ya no es... la opinión personal de algún profesor alemán o un artista francés, sino una manera de filosofar que responde extraña y maravillosamente a la vocación filosófica de nuestro tiempo"<sup>13</sup>.

---

<sup>13</sup> Cfr. Bobbio, El existencialismo, Fondo de Cultura Económica, México, 1983, p. 14.

Se puede hablar de una triple causalidad del existencialismo. La primera causa resulta de la condición humana, llamada por Bobbio "crisis", por Verneaux "búsqueda del sentido de la vida"<sup>14</sup>. La segunda, hace referencia a la situación histórica, es el plano de los acontecimientos, el existencialismo nace del caos de las dos guerras mundiales, ambas actuaron como un disolvente de los ideales e ilusiones; el hombre europeo se siente removido desde sus cimientos, su vida se le abre como un mundo interrogante. Los eternos problemas sobre el sentido de la existencia, sobre la muerte, sobre el dolor, la decisión moral cobran de nuevo una actualidad estremecedora. De aquí que se sustituya la construcción por la descripción; intentan detener el "crear humano", a través de un soportar. La última causa responde al plano filosófico que conlleva un doble matiz, la reacción al racionalismo y su consecuente rechazo al pensamiento abstracto.

El existencialismo como reacción al racionalismo hegeliano, en el sentido en que Kierkegaard la inició, lleva, evidentemente, a una rehabilitación de la existencia individual, de la subjetividad, de la libertad. Desde el punto de vista metodológico obliga a sustituir la dialéctica por la fenomenología, la construcción por la descripción. Pero el margen de indeterminación sigue siendo considerable, tanto en la concepción de la existencia como en la orientación de la descripción. (La fenomenología consiste en describir exactamente

---

<sup>14</sup> Verneaux, op. cit., p. 20.

los fenómenos tales como aparecen a la conciencia. No autoriza deducción ni interpretación alguna; la filosofía debe encerrarse en lo inmediato).

El existencialismo también parece ofrecerse como un camino de salvación. La Europa moderna ha perdido la fe en la religión Cristiana. Nada tiene de extraño que haya quien se dirija a la filosofía en busca de lo que no cree poder encontrar ni en el cristianismo ni en la ciencia. El existencialismo es una de las formas de filosofía que intentan satisfacer esta necesidad, aparte de lo que podamos creer de su capacidad de lograr su propósito. El existencialismo destaca al individuo libre con un énfasis especial, este énfasis hace referencia a la filosofía como un modo de salvación.

En específico, "El existencialismo de Sartre aparece no como un sistema filosófico más, sino como una doctrina de salvación para aquel pueblo aún no repuesto de su sorpresa de la derrota en la guerra"<sup>15</sup>. Y esto es así porque la filosofía está relacionada con los hechos históricos, de tal modo que puede ser una respuesta o explicación a las crisis vivenciales de cada época. Por eso se dice de Sartre que es el filósofo del desastre. Y lo es, pero no del desastre en sí mismo sino de la conciencia de la culpa ante el desastre.

---

<sup>15</sup> Fatone, *El existencialismo y la libertad creadora*, Argos, Buenos Aires, 1949, p. 14.

## EL EXISTENCIALISMO UNA REACCION FILOSOFICA

El existencialismo surge de la formulación "pienso luego existo", se trata de un rescate de la subjetividad humana <sup>16</sup>. Es clara la influencia de Descartes en Sartre, que surge principalmente como oposición al esencialismo abstracto. Sartre es discípulo de Descartes en su búsqueda de la actitud filosófica primera que le permita construir su sistema.

Retrocede al mismo "pienso, luego existo", para ver si en el simple hecho de interrogar, punto de arranque de toda filosofía, no se nos revela inmediatamente el objeto mismo al que toda investigación se dirige. Y es entonces cuando descubre que el hombre es, como en Descartes, una libertad creadora, que se vive subjetivamente: "Y no sirve de nada alegar que las esencias de las cosas son indivisibles, porque en primer término no hay ninguna que pueda convenir de un mismo modo a Dios y a la criatura y, finalmente, la indiferencia no es la esencia de la libertad humana, puesto que no solamente somos libres cuando la ignorancia del bien y de la verdad nos hace indiferentes, sino principalmente también cuando el claro y distinto conocimiento de una cosa nos impulsa y comprometa a buscarla" <sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> Cfr. Sartre, op. cit., p. 8.

<sup>17</sup> Descartes, Discurso del método y otros tratados, EDAF, Madrid, 1964, p. 197.

Hemos dicho que el existencialismo surge como una tendencia que reacciona en contra del racionalismo. Entendamos por racionalismo de modo sumario aquella postura que tiende a privilegiar y sobreestimar el papel de la razón en el conocimiento; es decir, aquella tendencia que pretende comprenderlo y explicarlo todo mediante la razón.

Para comprender de mejor modo el racionalismo es necesario hacer referencia al empirismo, que sería la tendencia exactamente inversa: que se adhiere a la sola experiencia y limita su ambición a describir los hechos tales como son, según y a medida que se nos presentan. El racionalismo se nutre de abstracciones y de razonamientos; el empirismo los desprecia y sólo estima lo concreto, inmediato.

"A la muerte de Kant, su pensamiento se difurca en dos corrientes principales, que llegan a dominar en el siglo pasado: el racionalismo y el empirismo. Ambos sistemas se nutren de la *Crítica de la Razón Pura* de Kant" <sup>18</sup>.

El empirismo se atiene al objeto de las ciencias empíricas, a los fenómenos, objetivados y organizados en leyes, a cuyo valor Kant justifica como materia *a priori* de los datos sensibles y formas puras de la inteligencia. El mundo de los "*noúmenos*" o de las cosas en sí queda más allá del alcance válido de la inteligencia como una "idea límite", sin

---

<sup>18</sup> Derisi, *Tratado de existencialismo y tomismo*, EMECE editores, Buenos Aires, 1956, p. 15.

poder ser afirmado ni tampoco negado. "Hay una diversidad de elementos sensibles *a priori* que sirven de materia a los conceptos puros del entendimiento ... bajo los cuales únicamente pueden recibirse las representaciones de los objetos"<sup>19</sup>.

Sin embargo, Kant pretende restablecer la realidad, cuando elabora la moral de su sistema, -al menos la propia del hombre y la de Dios- en todo su alcance ontológico por la vía de una fe o creencia ciega. La realidad no es aprehendida y justificada por la inteligencia como ella es en sí misma ni se impone a aquella con la evidencia de su verdad, sino que es exigida por la actividad práctico-moral, insostenible si no se supone su existencia. En el empirismo este mundo metafísico o de la realidad en sí es relegado a un mundo de objetos fingidos por la ignorancia de las ciencias.

Por el otro extremo el racionalismo toma la trascendentalidad como explicación total de la realidad. Suprime aquel dato inicial del conocimiento. El racionalismo elabora la síntesis *a priori* totalmente desde la trascendentalidad. Así el racionalismo extremo que es el idealismo absorbe ese dato de la experiencia externa e interna en la inmanencia absoluta, reduciendo así toda la realidad, exterior e interior, a un Sujeto Único

---

<sup>19</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, L.I - Analítica Trascendental, c.I, Sección tercera, & 10.



Trascendental y Divino dentro del cual los objetos son o devienen como puras manifestaciones o instancias fenoménicas.

Pero lo que interesa subrayar aquí, por lo que hace a nuestro tema es que, por caminos opuestos "ambos sistemas: 1. son *objetivistas*: la realidad -fenoménica o absoluta, según uno u otro sistema- es aprehendida como *objeto* de la inteligencia; y, 2. llegan a la supresión y *aniquilación* de toda la realidad *substancial* individual, incluso la propia"<sup>20</sup>.

En resumen, para el empirismo sólo tiene valor el fenómeno empírico, tanto exterior como interior, es decir, las apariencias dadas en nuestra experiencia externa e interna. La realidad en sí del mundo, de Dios y la interior del Yo están suprimidas. En cambio, en el idealismo la realidad concreta, sin excluir la del sujeto, no pasa de ser una apariencia fenoménica de una realidad absoluta única y divina. Nuestro yo es sólo una conciencia limitada y fenoménica de ese Espíritu Absoluto e impersonal, de tipo trascendental.

Contra ambas tesis fundamentales del empirismo y del racionalismo, del objetivismo racional y de la disolución de la realidad individual, sobre todo del propio sujeto, de la propia existencia individual finita, se levanta el existencialismo contemporáneo. El existencialismo se esfuerza por no dejarse arrebatar lo más auténticamente nuestro, que es nuestra existencia o realidad individual concreta. Surge así a la vida filosófica como

---

<sup>20</sup> Derisi, op. cit., p. 16.

reacción contra las mencionadas tendencias y toma cuerpo aferrándose a la propia realidad individual, al ser existente, como un alegato contra los desvarios de la razón empirista e idealista.

El existencialismo condena todo *objetivismo*, semejante actitud encarna ante todo un movimiento contra la razón idealista, particularmente de Hegel.

Podemos decir que el existencialismo, en general, es la forma tomada en una particular época histórica por la recurrente protesta del individuo libre contra todo lo que amenaza o parece amenazar su posición única como sujeto existente, es decir, como sujeto libre que, aún siendo un ser en el mundo y, por tanto una parte de la naturaleza, al mismo tiempo se destaca del fondo general de ésta. El hecho primario es el individuo y resulta simplemente anormal que el individuo se esfuerce en despojarse de su individualidad por el ejercicio del pensamiento y en sumergirse en la conciencia universal de la razón cósmica.

En el idealismo absoluto encontramos la tiranía del universal y el intento de trascender contrastes tajantemente definidos por medio de una hazaña intelectual que revela un alto grado de habilidad e ingeniosidad mentales, pero una apreciación insuficiente de la realidad existente. En esta época histórica, naturalmente; la sumersión

del individuo adoptó formas distintas de la del idealismo absoluto. Por ejemplo, la marcha hacia el totalitarismo político y social con su reducción de la responsabilidad personal y su evaluación del valor personal según el patrón del servicio prestado a la colectividad. Y el existencialismo, en algunas de sus formas, puede ser considerado, al menos en parte, como una reafirmación del individuo libre frente a esta tendencia. Esta es una de las razones de que los marxistas hayan calificado el existencialismo de Sartre como filosofía de la burguesía moribunda, el último y convulsivo esfuerzo de un individualismo anticuado, aunque después el mismo Sartre intentará traducir su existencialismo en una tendencia neomarxista.

Por otra parte el existencialismo, por su insistencia sobre el individuo, sobre el sujeto libre, es también una protesta contra la tendencia general en nuestra civilización a disolver a aquél en su función o funciones sociales.

Con esto, propone el existencialismo que la filosofía debería partir no de la pregunta ¿qué es eso?, sino de la pregunta ¿quién es éste?. No debería prescindir de la persona que por ser la que filosofa, constituye el problema inicial. Sólo por una falsificación puede la persona comenzar planteándose un problema que no sea el suyo propio. El problema filosófico es éste: el problema concreto de una persona concreta. La existencia humana concreta no puede ser abarcada por la categoría de lo general. La excede siempre en

riqueza. Y no puede ser conocida por el pensamiento puro, que es siempre pensamiento, no de la existencia, sino del ser. Lo general vale para el mundo de las cosas que son sin existir. Ese es el mundo de la necesidad sin excepciones. Pero el otro mundo, el de la existencia, es el de esas excepciones que se llaman persona, y que no admiten ser reducidas a conceptos generales. La persona es irreductible; y el pensamiento que se da en su propia existencia no es nunca pensamiento puro. Todo eso es la expresión de lo común contra lo personal, del ser contra la existencia, del reflejo pasivo contra la lucha, del determinismo contra la libertad, de lo abstracto contra lo concreto. Por esta razón, decía Verneaux "sin duda no ha habido jamás, ni puede haberlo, un existencialismo puro, absoluto; como tampoco un racionalismo absolutamente absoluto. En Hegel mismo, la experiencia tiene su papel, por mínimo o disimulado que sea; y a la inversa, nuestros existencialistas manejan la abstracción y la dialéctica con una rara virtuosidad (sobre todo Sartre). No es seguro, por lo demás que la expresión *filosofía existencialista* no sea intrínsecamente contradictoria: ¿qué puede hacer un existencialista convencido, sino callarse y existir? No puede, pues, tratarse más que de corrientes. o de *tendencias*." <sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> Verneaux, op. cit., p. 25.

## POSTURAS FILOSOFICAS QUE EL EXISTENCIALISMO RETOMA

En su ataque contra el racionalismo idealista y positivista, el existencialismo adopta un nuevo tipo de empirismo espiritualista y no sensista como el tradicional, en una palabra, un empirismo fenomenológico-irracionalista.

Pero el existencialismo no se forma de repente con esta reacción. Hay diferentes tendencias y corrientes contrarias a las dos ya mencionadas, que van aportando los diversos caracteres y notas, que llegarán a fundirse hasta la constitución y fisonomía de lo que hoy llamamos existencialismo. Aunque ya iremos viendo que, tras estos caracteres fundamentales que configuran el existencialismo, hay cabida para un conjunto de direcciones y sistemas muy diversos y hasta antagónicos entre sí.

Según Verneaux <sup>21</sup>, la fuente primera del existencialismo es la *Biblia*: "A riesgo, en efecto, de sorprender o, lo que es peor, de escandalizar, diré que la fuente remota, primera, de la corriente existencialista, aún bajo la forma atea que el existencialismo reviste en un Sartre, no es otra que la *Biblia*. En el antiguo testamento Abraham y Job caballeros de la fe; el *Eclesiastés* y el *Cantar*, libros verdaderamente "sapiensales" que iluminan el sentido de la vida y del amor; Moises y los Profetas, heraldo del Dios que han visto; —en el Nuevo Testamento nuestro señor Jesucristo mismo, el maestro por excelencia de la buena nueva,

y San Juan y San Pablo, sus testigos—; todos, en un sentido amplio, sin duda, no por ello menos verdadero y profundo, son existencialistas... no construyen sistemas racionales. Dan testimonio de lo que han visto... es un mensaje de vida... ésta es la fuente del existencialismo".

Según Derisi<sup>22</sup> los precursores del existencialismo son: Dilthey, Bergson, Nietzsche; agregando a Kierkegaard y Husserl para el existencialismo francés y alemán.

Dilthey trae las siguientes tesis, que se incorporan al patrimonio del existencialismo: la realidad es irracional como tal y consiguientemente no alcanzable por la inteligencia sino por vía irracional y sólo relativamente; el hombre y sus manifestaciones culturales tiene su raíz en la historia; y el hombre es un ser enteramente temporal, un ser totalmente histórico, más aún, no es sino historia, temporalidad, sin ningún ser sustancial. "Y si me pregunto cuál fue el punto de partida del hombre lo encuentro en las grandes objetividades engendradas por el proceso histórico, los nexos finales de la cultura, las naciones, la humanidad misma, la evolución en que se desenvuelve su vida según una ley interna; cómo actúan luego, como fuerzas orgánicas, y surge la historia en las luchas de poder de los estados. De aquí salen infinitas consecuencias"<sup>23</sup>. Con esto niega el valor de la

---

<sup>22</sup> Cfr., Derisi, op. cit, pp. 18-30.

<sup>23</sup> Dilthey, Introducción a las ciencias del espíritu, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 15.

inteligencia para penetrar y aprehender la realidad y la esencia permanente de la realidad a través de los cambios accidentales -cuales son lo históricos-. Formulando un empirismo irracionalista a la manera existencialista posterior a él.

En Bergson encontramos otra vez las siguientes notas, que prefiguran la filosofía existencial: irracionalismo anti-intelectualista con la correlativa negación de la realidad esencial permanente por debajo de los cambios y consecuente reducción de la misma a pura mutación o devenir y la consiguiente identificación de la realidad con la temporalidad o duración pura. Para Bergson "la inteligencia ha seguido a la materia por su pendiente, es la de la explicación, de la exteriorización, de la división. Incluso ha exagerado en este sentido. Pone por tanto en tela de juicio el movimiento mismo de la vida, que reúne o recoge, que interioriza y que asciende hacia lo implícito ... La inteligencia aliada a la materia, presenta un doble peligro para la humanidad: la desorganización y la depresión"<sup>24</sup>.

Afirmemos desde ahora que es evidente que el espíritu es vida, como ya lo afirmó vigorosamente Aristóteles, la vida más elevada; y es cierto también que en sus condiciones concretas esta vida espiritual depende en el hombre continuamente de la vida interior sensitiva y vegetativa, en razón de la unión sustancial del espíritu con la materia; pero es evidente también, en razón del objeto inmaterial que lo especifica, desde su trascendencia,

---

<sup>24</sup> Lavesques, Bergson: Vida y muerte del hombre y de Dios, Herder, Barcelona, 1975, p. 49.

que la vida espiritual y el espíritu mismo son esencialmente irreductibles a la vida material cualquiera que ella sea<sup>25</sup>.

Los caracteres que de Nietzsche recibirá como herencia el existencialismo, son: el vitalismo irracionalista anti-intelectualista y anti-espiritualista, el sentido individualista de la existencia –voluntad de dominio y afincamiento a la tierra contra el idealismo– y el amoralismo de una vida sin normas, abandonada exclusivamente a sí misma, a su desarrollo, sin frenos de ninguna especie. La vida debe desarrollarse plenamente, sin trabas gnoseológicas, metafísicas o morales, como son la contradicción, el error o el mal. Por eso dice a los hombres "tímidos, avergonzados, torpes, como un tigre al que le ha salido mal el salto; así hombres superiores os he visto a menudo apartaros furtivamente a un lado. Os había salido mal una jugada. Pero, para vosotros, jugadores de dados, ¡qué importa eso! ¡No habéis aprendido a jugar y a hacer burlas como se debe! ¿No estamos siempre sentados a una gran mesa de burlas y de juegos?. Y aunque se os haya malogrado grandes cosas, ¿es que por ello vosotros mismos os habéis malogrado? Y aunque vosotros mismos os hayáis malogrado, ¿se malogro por ello el hombre? Y si el hombre se malogró: ¡bien! ¡adelante!"<sup>26</sup>. El existencialista ateo parte de la postura de Nietzsche, que afirma "Dios ha muerto". Nietzsche dedujo que, puesto que ha muerto la

---

<sup>25</sup> Cfr. Aristóteles, *Acerca del alma*, I, IV, 408b 15-25.

<sup>26</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, México, 1992, p. 390.



creencia en el Dios cristiano, la fe en el código moral cristiano, como código moral universalmente válido, debe también acabar por desvanecerse. Si no hay Dios, no habrá una ley moral universalmente obligatoria ni valores objetivos absolutos. Si Dios no existe, "todo está permitido". Así la persona humana libre se encuentra abandonada a sus propias fuerzas y cargada con una responsabilidad total. Tiene que elegir su propio sistema de valores en un mundo sin Dios y si algún sentido puede descubrirse a la vida humana sólo puede ser el sentido que el propio hombre le ha dado. El hombre ha de actuar sin que pueda acudir en busca de auxilio o iluminación, sin que pueda acudir a ningún Dios ni a una ley moral autónoma y universalmente válida; en este estado de extrañamiento y soledad, es a quien primariamente se dirige el mensaje del existencialismo ateo.

De los autores vitalistas-irracionalistas, antes citados, el existencialismo recibe el *contenido* con que reelaborar su sistema, dándole una nueva impronta pero siempre en esa misma dirección.

Los conceptos existencialistas básicos, tales como angustia, culpa, fe, decisión, elección, que tienen en Kierkegaard un contenido trascendente, son vaciados de éste por los que luego se han considerado sus continuadores: Heidegger, Jaspers, Sartre. El primero y el último los emplean para una filosofía que está en las antípodas de aquél: el ateísmo. Como escuela propiamente dicha, el existencialismo nace en Dinamarca en la

primera mitad del siglo XIX. Su padre es Kierkegaard. En ese momento es todavía un pensamiento profundamente religioso; se inserta en los cuadros de la teología protestante, pero sus rasgos originales se dibujan y se acentúan por reacción contra Hegel. En cualquier caso, puede decirse que Kierkegaard funda la escuela existencialista en sentido de que aporta el fondo, los principios, las ideas de las cuales vivirán sus sucesores: en pocas palabras, una doctrina de la existencia (humana).

La concepción filosófica de Kierkegaard, aunque sobrepasa su propio temperamento y situación personal, se ve afectada por ella; y, lo mismo pasará con la filosofía de Sartre.

Kierkegaard es un anti-intelectualista. El racionalismo idealista de Hegel es el paradigma de intelectualismo contra el que reacciona. La verdadera realidad, para este autor, no es *objetiva*, sino *subjetiva*. En la objetivación deformamos la realidad, la perdemos en lo que es más auténticamente suyo, en aquello en que es ella misma, un *sujeto* concreto irrepetible e *inefable*. Por eso, la inteligencia, que no puede aprehender sin objetivar, no es capaz de alcanzar la verdadera realidad, pues al objetivarla la deforma y la despoja de su más auténtico ser. Por eso dice, lo cristiano tiene que ser creído. Comprender es la actitud

del hombre relativa a todo lo humano; en cambio, creer es la única relación del hombre con lo divino" <sup>27</sup>.

Llegamos a aprehender, entonces, nuestro ser, como finito y nuestra nada frente a Dios, y a Dios mismo. La angustia es quien da origen en nosotros al pecado y nos pone ante nuestra nada y nuestra miseria; pero, a la vez y por eso mismo nos conduce a Dios, nos coloca ante la bondad de Dios que nos perdona. "Llegar a ser sí mismo significa que uno se hace concreto. Pero hacerse concreto no significa que uno llegue a ser finito o infinito, ya que lo que ha de hacerse concreto es ciertamente una síntesis ... Por eso toda la existencia humana, tanto la que se cree ya infinita como la que meramente lo pretenda, no es otra cosa que desesperación; sí, todos y cada uno de los momentos en que la existencia humana se ha hecho infinita o meramente lo pretenda, son una desesperación. Ya que el yo es la síntesis en que lo finito es lo que limita y lo infinito es lo que ensancha. De ahí que la desesperación peculiar de lo infinito es lo fantástico, lo ilimitado; pues solamente se da un caso en el que el yo esté incontaminado y libre de la desesperación, a saber: cuando, precisamente por haber desesperado, se fundamenta transparente en Dios" <sup>28</sup>.

---

<sup>27</sup> Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 183.

<sup>28</sup> *Ibidem*, pp. 75-76.

Lo que Kierkegaard reivindica, pues, contra el racionalismo y quiere alcanzar por vía irracional: es el propio sujeto finito y el ser infinito de Dios.

De Kierkegaard, el existencialismo seguirá: su anti-objetivismo y anti-racionalismo, la afirmación del ser individual finito y contradictorio y también la angustia como medio que nos ubica en la entraña óptica de nuestra más auténtica realidad. Así, usará los temas centrales de la filosofía de Kierkegaard.

Sartre no es un discípulo directo de Kierkegaard, sino que a causa del carácter fuertemente personal de su pensamiento le ha sido posible a Kierkegaard actuar como una fuente de inspiración y estímulo en la mente de un filósofo que en modo alguno estaba dispuesto a seguir todo el camino recorrido por Kierkegaard.

Según Verneaux<sup>29</sup> hay que distinguir entre escuela existencialista y filosofía existencialista, a la primera pertenece Kierkegaard, de hecho la funda. Pero para tener una filosofía existencialista, hay que esperar a que Husserl traiga al mundo, en la primera década del siglo XX, la "fenomenología". Husserl mismo no es en manera alguna existencialista; procede de una corriente de ideas muy diferente, y aún puede decirse contradictoria; en otras palabras, racionalista; es en los grandes rasgos digamos heredero

---

<sup>29</sup> Cfr., Verneaux, op. cit., pp. 26-28.

de Descartes y de Kant. Pero lo importante de Husserl no es tanto la doctrina y sus conclusiones, como su método y la idea directriz de sus investigaciones. De Husserl, el existencialismo recibe como método la fenomenología, que se aplicará al análisis del ser de la existencia. Kierkegaard es el padre del existencialismo moderno, y, Husserl es su pedagogo.

Así como Descartes había comenzado su obra filosófica otorgando un privilegio exclusivo al método matemático, porque juzgaba que era el único riguroso y plenamente satisfactorio para el espíritu, así también Heidegger y Sartre adoptan de entrada el método fenomenológico y se encastillan en él rigurosamente. Y es esto lo que explica su ateísmo radical; método fenomenológico y ateísmo están estrechamente, lógicamente ligados, y son simultáneos. Describir un ser contingente tal como es el hombre, rehusando por principio religarlo a su causa y a su fin porque causa y fin no se presentan como fenómenos es entregarse directamente al ateísmo. La posición es perfectamente coherente, —una vez admitido el punto de vista inicial—.

El método fenomenológico fue instaurado por Husserl y puede sintetizarse en: "ir a las cosas mismas". Consiste en analizar la realidad tal como ella misma se nos revela o manifiesta. No se trata de dar una explicación causal, sino de **comprender** el mundo: "la

fenomenología no plantea cuestiones, ni intenta determinaciones, ni hace hipótesis sobre nada semejante" <sup>30</sup>.

La palabra *fenomenología*, proviene justamente de la palabra *fenómeno*, en donde fenómeno tiene el sentido de "aparición" o "aparecer" de la cosa en nosotros. Para Husserl no se puede ni formular ni admitir juicio alguno si no se ha captado en la evidencia, es decir en experiencias en que las cosas en cuestión se *presenten* ellas mismas. "Para poder hablar de saber es necesario la evidencia, la luminosa certeza de lo que hemos preconizado es... y hasta donde llega la evidencia, llega el concepto de saber" <sup>31</sup>.

Para alcanzar verdades evidentes, inmediatas e indudables hay que descartar todo prejuicio, toda premisa o presuposición. Es la duda el instrumento apto para este trabajo. Es lo que él llama la "reducción fenomenológica".

La reducción consiste en "poner entre paréntesis" todas las certezas espontáneas y naturales de las cuales nos fiamos ciegamente, sin reflexión y sin crítica, de modo que se haga surgir a plena luz lo que está dotado de una evidencia apodíctica y es lo único que merece ser retenido como fundamento de la ciencia. Es decir "el sujeto cartesiano obtenido

---

<sup>30</sup> Husserl, *Investigaciones Lógicas*, Revista de occidente, Madrid, 1967, p. 28.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 45.

por las operaciones de la duda y del *cogito* es un sujeto concreto vivencial, no un cuadro abstracto. Simultáneamente ese sujeto es un absoluto, puesto que tal es el propio sentido de las dos primeras meditaciones: se basta a sí mismo, no tiene necesidad de fundar su ser ... La actitud natural contiene una tesis o posición implícita por la cual yo encuentro ahí el mundo y lo acepto como existente" <sup>32</sup>.

Para Husserl el yo empírico, el yo como cosa, ser o realidad, se haya *reducido* al mismo tiempo que el mundo al cual pertenece. De esta manera el *cogito cartesiano* debe desenvolverse no en *cogito ergo sum*, que trae al ego al mundo y en el plano empírico, sino en *ego cogito cogitatum*. Es decir, en *intencionalidad*, que significa la particularidad innata y general que tiene la conciencia de ser conciencia de *algo*, de llevar en su cualidad del *cogito* en sí misma su *cogitatum*.

Así la reducción *purifica* a la conciencia de su realismo natural y espontáneo. El objeto subsiste, como *otro* que yo, como "no-yo", como *puro objeto*. Así, las cosas se encuentran reducidas al fango de *fenómenos*.

---

<sup>32</sup> Lyotard Jean François, La fenomenología, Paidós, Barcelona, 1989, p. 27.

Después de la reducción fenomenológica hay una evidencia absoluta **el yo puro y sus objetos puros**. El torrente de la conciencia, la serie de representaciones que constituyen la vida misma del yo.

Nos hallamos pues frente a una filosofía estrictamente *positivista o empirista* que, por decirlo así expulsa a la razón y se atiene rigurosamente al dato inmediato.

La fenomenología comporta en primer lugar un análisis del *yo puro*, de la *conciencia*; que se refiere intencionalmente a sí misma. En segundo lugar la fenomenología se consagra a describir las intenciones de la conciencia (actitudes que el yo asume respecto de las cosas y que hacen que aparezcan ante él bajo un aspecto determinado). Por último describe *las cosas* mismas en tanto que fenómenos: como objeto, por su objetividad, por su estructura formal y por su estructura material.

El método fenomenológico es aplicado a las estructuras invariables de la experiencia psíquica, tales como la intención, la percepción, el tener conciencia de las cosas. Sartre, prescindió de la "reducción" y empleó el método fenomenológico no como una propedeútica a la ontología, sino como un instrumento de ésta, en su obra *El Ser y la Nada*, subtitulada *Ensayo de una ontología fenomenológica*, encontramos largos análisis



descriptivos de temas, tales como el tiempo o la temporalidad, la mala fe, la mirada y el amor.

Según Beauvoir cuando Sartre oyó hablar de la fenomenología de Husserl, decidió ir a estudiar a Alemania. Pues su fenomenología "era exactamente lo que Sartre deseaba desde hacía años: hablar de las cosas tal como las tocaba y que eso fuera filosofía"<sup>33</sup>.

En resumen, el existencialismo recibe del vitalismo-irracionalista cierta *temática*, explicitada y concretada en Kierkegaard, y asumida bajo el método de Husserl. Del *racionalismo* idealista, de Hegel, el existencialismo tomará ocasión para erigirse contra los excesos de una razón que engulle la propia existencia individual en las fauces de una realidad trascendental impersonal, estructurándose como reacción irracionalista contra un idealismo trascendental, de tipo logicista, sobre todo, en defensa de nuestra propia realidad individual o existencia concreta. Por último puede citarse de manera remota e indirecta a Schelling, como precursor del existencialismo. Este último, afirma la dialéctica del yo (**para-sí y en-sí sartrianos**): "en el yo están originariamente contrapuestos sujeto y objeto; ambos se suprimen entre sí y, sin embargo ninguno es posible sin el otro. El sujeto se afirma sólo en oposición al objeto, el objeto en oposición al sujeto, es decir, ninguno de los dos puede llegar a ser real sin aniquilar al otro, pero nunca se puede llegar a la liquidación del uno por el otro justamente porque cada uno es lo que es sólo en oposición al otro... pero esta

---

<sup>33</sup> Beauvoir, *La plenitud de la vida*, Hermes, México, 1986, p. 149.

división de la realidad entre ambos, entre lo subjetivo y lo objetivo, no es posible sino por una tercera actividad del yo que oscila entre ambos, y esta tercera, a su vez, no es posible si los dos opuestos no son ellos mismos actividades del yo" <sup>34</sup>.

### MODOS DEL EXISTENCIALISMO: UNA OPCION ANTE DIOS

Por otra parte, ya hemos dicho anteriormente, que no se puede hablar de "doctrina existencialista", como si se tratara de un sistema filosófico concreto; sino que, para hacer justicia a su filosofar desde el punto de vista del **actor** y a su principio de **subjetividad**, ha de hablarse de *corrientes* o *tendencias* existencialistas. Ahora bien, aunque el existencialismo no es propiamente una escuela filosófica ni un sistema; sin embargo, los llamados existencialistas coinciden en algunos puntos. Ante todo se denomina existencialismo porque lo principal, diríamos el punto de partida, es la *existencia*. La existencia concreta y personal -existencia del existente- no la existencia conceptual. Planteado lo anterior, intentemos clasificar dichas corrientes.

Se dice que dentro del existencialismo hay tres posturas: existencialismo ateo, existencialismo agnóstico, y existencialismo cristiano. Hay un punto de divergencia verdaderamente central, único aún en el sentido de que todas las otras diferencias resultan

---

<sup>34</sup> Schelling, Sistema del Idealismo trascendental, Anthropos, España, 1987, pp. 200-201.

de él o, lo que viene a ser lo mismo, van a parar en él: es la posición adoptada con relación a Dios.

Así, se habla de filosofía *existencialista* y de filosofía de la *existencia*. La primera designa a la corriente atea y engloba tanto al existencialismo ateo, como al existencialismo agnóstico. Mientras que la filosofía de la existencia es cristiana, o al menos teísta.

Bien se comprende, sin que sea necesario insistir, que las perspectivas cambian radicalmente, en lo que concierne al hombre y a su existencia, según que se le considere *solo*, en un aislamiento, o en una relación entrañada en el sentido propio de la palabra *religión*, con Dios. En una perspectiva atea el absurdo reina y el pesimismo extiende su sombra por todo. En una perspectiva teísta, el absurdo puro y total está excluido de entrada, y si no por eso reina un optimismo sereno, al menos el pesimismo absoluto queda fuera de ésta.

"Hay dos especies de existencialistas: los primeros, que son cristianos, entre los cuales yo colocaría a Jaspers y a Gabriel Marcel, de confesión católica; y, por otra parte, los existencialistas ateos, entre los cuales hay que colocar a Heidegger, y también a los existencialistas franceses y a mí mismo (Sartre)"<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Sartre, op. cit., p. 31

Hemos hablado ya del existencialismo como una filosofía de salvación, en la Europa moderna, donde la fe en la religión cristiana se desvanece. Son muchos los que encuentran difícil creer en Dios. Los hay que creen sentir su ausencia más que su presencia. Aunque Dios exista les parece que se oculta en vez de revelarse. Incluso los que no están dispuestos a decir que Dios ha muerto y que la vida de Dios ha perdido toda significación, se sienten tentados a creer que la existencia y la historia humana se han hecho en cierto modo extrañas a lo divino. Por otra parte, el *cosmos* físico por evidente que sea su existencia y por más que las ciencias naturales nos revelen su naturaleza, es extraño al hombre en el sentido de que es diferente a sus ideales, esperanzas y afanes. No es ya el *cosmos* geocéntrico o, mejor, antropocéntrico de antaño, sino un universo infinitamente más vasto, en el que la existencia y la historia humana aparecen como eventos transitorios y casuales. Y si el hombre, aparentemente extrañado de Dios y perdido en un mundo que le es ajeno, se vuelve a la sociedad en busca de apoyo, se encuentra con una sociedad desgarrada, dividida, por el estado de guerra. Las viejas tradiciones se tambalean, y por si fuera poco, el individuo se ha convertido en un enigma para sí mismo. Se le ha dicho que su vida consciente es la expresión de impulsos ocultos en la subconsciencia, con el consiguiente peligro de la desintegración del yo. El hombre tiene que obrar, pero la meta y los criterios de acción son oscuros. Dios si existe, está oculto; el *cosmos* físico es indiferente; la sociedad está dividida y se tambalea al borde del abismo; el

hombre es un enigma incapaz de prestarse a sí mismo ninguna seguridad definitiva. Ha sido descrito como un hombre extrañado, como un hombre en estado de extrañamiento. A este individuo alienado, abandonado a sus propias fuerzas e incapaz de hallar en sí mismo las respuestas a los problemas que le obsesionan, parece dirigirse especialmente el mensaje de los existencialistas.

Jaspers, por ejemplo, prueba a demostrar cómo, aún en el naufragio de todos los ideales y esperanzas terrenas, el hombre puede afirmar todavía su relación con lo trascendente. Nos ofrece una filosofía religiosa que es al mismo tiempo una filosofía religiosa post-cristiana. Pues su fe filosófica no es la misma que la fe del cristiano; y la afirmación de lo trascendente se hace aún a despecho de la ruina de la fe en la religión cristiana. "Si desde hacia un siglo el aspecto de la época en conjunto era muy otro —a saber: el de la nivelación, mecanización y medición de ese existir de la universal equivalencia de todo y de todos, donde ninguna cosa parecía "estar ahí" ya como individual— no obstante el fondo que despertaba era éste: que los hombres podían ser ellos mismos; que se revelaban en esa atmósfera despiadada que había negado la personalidad individual, en cuanto personalidad. Querían tomarse en serio; buscaban la escondida realidad; querían saber lo que se puede saber; pensaban llegar, mediante la comprensión de sí mismos, a su propio fundamento. Pero también este pensar se comprometió, a veces en un frívolo encubrimiento de la realidad, en virtud de la nivelación llevado a cabo mediante una inversión orientada a una filosofía de la vida y de sentimiento patética y

tumultuosa: la voluntad hacia una experiencia del ser mismo se cambio en una satisfacción por la pura vitalidad; la voluntad hacia el surgimiento originario, en búsqueda del primitivismo; del sentido del rango, en una traición a la auténtica jerarquía de los valores. A esta pérdida de la realidad, junto al aparente creciente realismo de la época --pérdida de la que surgió, al hacerse consciente, el ansia espiritual y el filosofar--, no la consideramos cara a cara en su totalidad; en vez de ello intentamos presentar el intrincado proceso histórico de este retorno a la realidad, retorno que se ha efectuado en formas diversas, considerando *nuestra relación con la ciencia* como el ejemplo concreto y esencial para nuestro tema" <sup>36</sup>. Ante esto, Jaspers, propone que "*la fe filosófica* es la sustancia de una vida personal; es la realidad del filósofo en su fundamento histórico, en la que él se es dado a sí mismo. En el filosofar experimento la realidad de la trascendencia, sin mediación, mediante mi mismo, como lo que yo mismo no soy. La fe filosófica --que no se concreta en ninguna institución, pero que es quizá posible en toda institución-- se expresa y vive en la *comunicación* dentro del reino del espíritu filosófico --en esa polémica comprensiva y cambiante de los pensadores--, en el fenómeno de una *filosofía perenne* no captado definitivamente a pesar de la hostilidad y diversidad esencial que une a todos, filosofía en la que todos participan y que ninguno posee por cuenta propia. La fe filosófica es el surgimiento originario indispensable de todo. De ella deriva el movimiento de la propia vida dentro del mundo, con miras a experimentar y explorar los fenómenos de la realidad y por

---

<sup>36</sup> K. Jaspers, *Filosofía de la existencia*, Origen-Planeta, México, 1985, pp. 8-9.

tanto a alcanzar con mayor claridad la realidad de la trascendencia. Surgimiento originario, movimiento y meta se realizan sólo, respectivamente, en una forma histórica absolutamente original. La fe filosófica, en la que se aprehende la realidad, no es susceptible de convertirse en profesión, por no ser fe dogmática. El pensamiento es para ella el paso del obscuro surgimiento originario a la realidad; por consiguiente, carece de valor como mero pensamiento y únicamente tiene pleno sentido mediante un posible efecto esclarecedor, mediante su carácter de íntima actividad, mediante su fuerza evocadora" <sup>37</sup>. Más que a los cristianos creyentes, Jaspers se dirige a los que han perdido toda creencia dogmática.

Por otro lado, Sartre va al encuentro de aquéllos para quienes Dios ha muerto. Habla a los que no creen en Dios ni en una ley moral universalmente obligatoria, al individuo que, a pesar de estar abandonado a sí mismo tiene que obrar y comprometerse en el mundo. "El quietismo es la actitud de la gente que dice: los demás pueden hacer lo que yo no puedo. La doctrina que yo les presento es justamente lo opuesto al quietismo, porque declara: sólo hay realidad en la acción; y va más lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida. De acuerdo con esto, podemos comprender porque nuestra doctrina horroriza a algunas personas. Porque a menudo no tienen más que una fórmula de soportar su miseria, y es

---

<sup>37</sup> Ibidem, pp. 120-121.

pensar así: las circunstancias han estado contra mi; yo valía mucho más de lo que he sido, evidentemente no he tenido un gran amor o una gran amistad, pero no he encontrado ni un hombre ni una mujer que fueran dignos; no he escrito buenos libros porque no he tenido tiempo para hacerlo; no he tenido hijos a quienes dedicarme, porque no he encontrado al hombre con el que podría haber realizado mi vida. Han quedado pues, en mí sin empleo, y enteramente viables. un conjunto de disposiciones, de inclinaciones, de posibilidades que me dan un valor que la simple serie de mis actos no permite inferir. Ahora bien, en realidad, para el existencialismo, no hay otro amor que el que se construye, no hay otra posibilidad de amor que la que se manifiesta en el amor; no hay otro genio que el que se manifiesta en la obras de arte ... un hombre que se compromete en la vida dibuja su figura y, fuera de esta figura no hay nada. Evidentemente, este pensamiento puede parecer duro para aquel que no ha triunfado en la vida. Pero, por otra parte, dispone a las gentes para comprender que sólo cuenta la realidad. Que los sueños, las esperas, las esperanzas, permiten solamente definir a un hombre como sueño desilusionado, como esperanza abortada, como espera inútil; es decir, que esto lo define negativamente y no positivamente... lo que queremos decir es que el hombre no es más que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas"<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Sartre, op. cit., pp. 49-50.



Camus se dirige al hombre para quien el mundo es absurdo, para quien la historia y la existencia humana carecen de significación y de propósito, pero que se enfrenta con el problema de tener que actuar en este mundo absurdo. "Se puede asentar como principio que para un hombre que no hace trampas lo que cree verdadero debe regir su acción. La creencia en lo absurdo de la existencia debe gobernar, por lo tanto, su conducta. Es una curiosidad legítima que lleva a preguntarse claramente y sin falso patetismo, si una conclusión de este orden exige que se abandone lo más rápido posible una situación incomprensible (la vida). Me refiero, por supuesto, a los hombres dispuestos a ponerse de acuerdo consigo mismos"<sup>39</sup>. Sin embargo, "guardadas todas las proporciones, lo mismo sucede con lo absurdo. Se reconoce su camino al descubrir los caminos que se alejan de él. Al término mismo del razonamiento absurdo, en una de las actitudes dictadas por su lógica, no es indiferente volver a encontrar a la esperanza introducida de nuevo bajo uno de sus aspectos más patéticos. Esto demuestra la dificultad de la áscesis absurda. Esto muestra, sobre todo, la necesidad de una conciencia mantenida sin cesar, y se incorpora al marco general de este ensayo (el desarrollo de lo absurdo)"<sup>40</sup>.

En el caso Heidegger, su empeño es el de llevar a cabo una investigación y un análisis ontológico, sus escritos se dirigen ante todo a profesores y estudiosos que sienten,

---

<sup>39</sup> Camus, El mito de Sísifo, Alianza Losada, México, 1989, p. 19.

<sup>40</sup> Ibidem, p. 149.

por así decir, un interés académico por el análisis filosófico. Con todo, el Heidegger que mayor influencia ha ejercido es sin duda el pensador que describe al hombre como arrojado en el mundo y enfrentado por la necesidad de elegir entre la existencia auténtica o una existencia inauténtica en un mundo del que Dios ha sido declarado "ausente".

En resumen, los existencialistas, sean de la postura que sean, no exigen de cada uno que configure su vida al estilo heroico y sublime; como tampoco confunden la existencia auténtica con la excentricidad en el sentido ordinario. Sino que intentan romper la costra de la conciencia social y de la mentalidad masificada y despertar en el individuo una visión de su situación existencial y de su responsabilidad y potencialidades como individuo libre. Este es uno de los motivos de que usen un lenguaje tan patético y vigoroso.

Hecha la aclaración anterior, podríamos describir como común a las posturas existencialistas: "aquellas doctrinas según las cuales la filosofía tiene por objeto el análisis y la descripción de la existencia concreta, considerada como el acto de una libertad que se constituye al afirmarse y no tiene otro origen u otro fundamento, que esta afirmación de sí mismo" <sup>41</sup>.

---

<sup>41</sup> Jolivet, Las doctrinas existencialistas, Gredos, Madrid, 1962, p. 23.

A las posturas del existencialismo llamadas: filosofía existencialista o filosofía de la existencia, también se les ha designado bajo otros nombres. A la filosofía existencialista: existencialismo ateo o de izquierda, o existencialismo cerrado. A la filosofía de la existencia: existencialismo teísta, cristiano o de derecha, o, existencialismo abierto. Partiendo de que lo que diferencia ambas tendencias es su postura ante Dios, cabe aquí agregar la diferencia entre existencialismo abierto o cerrado.

El existencialismo abierto, como su nombre lo dice, está abierto porque une indisolublemente los problemas de la persona a Dios, definiendo la existencia como devoción a la trascendencia religiosa. Para el existencialismo abierto buscar a Dios es buscarse a sí mismo; y buscarse a sí mismo es tender a Dios. La verdad del hombre se capta en el reenvío a Dios, así como la verdad de Dios se revela auténticamente en la realidad humana. Para el existencialismo abierto fundar filosóficamente a la persona significa: "captarla en <<situación>> y en su <<participación>>, estructurarla en el estado en que es lanzada a vivir, en la libertad que la forma y la revela, en la dignidad que la coloca por encima de la particularidad contingente y caduca (que es regalo divino)"<sup>42</sup>.

Para el existencialismo cerrado, sólo existe un camino para comprender al hombre, este camino no está abierto a otro ser más, sino que está cerrado al hombre mismo. Para el

---

<sup>42</sup> Sciacca, *La filosofía hoy*, Luis Miracle, Barcelona, 1947, p. 191.

existencialismo cerrado, el hombre está solo y sin ayuda; no es posible salir de nosotros mismos para comprendernos desde otra perspectiva, estamos solos. El existencialismo cerrado declara que: "Hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto y que este ser es el hombre o, como dice Heidegger, la realidad humana ... el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y después se define. El hombre, tal como lo concibe el existencialista, si no es definible, es porque empieza por ser nada. Sólo será después, y será tal como se haya hecho"<sup>43</sup>.

Cabe una última distinción dentro del existencialismo. Dentro de éste, se ha distinguido entre: **existencialistas** y **existentivistas**. La filosofía *existencialista* tiene como objetivo descubrir el sentido del ser y de la existencia; y, la filosofía *existentivista*, si atiende al problema de la existencia es para concretarse al problema de los existentes mismos en toda su concreción. De este modo, se llamaría existencialista a Heidegger, puesto que sus libros son un esfuerzo por llevar a cabo una investigación y un análisis ontológico a nivel filosófico. Mientras que, los demás pensadores del existencialismo alemán y francés, incluyendo a Kierkegaard bajo la salvedad de introducirlo como fundador de la "escuela", serían *existentivistas*, porque parten y se dirigen al hombre concreto (recordemos aquí el tema del existencialismo como filosofía de salvación).

---

<sup>43</sup> Sartre, op. cit., p.33.

Para el objetivo de este trabajo, y por responder a la directriz primaria del existencialismo: como una postura que se decide en cara a la relación con Dios, nosotros usaremos la distinción entre filosofía de la existencia (abierta) y filosofía existencialista (atea).

Concluamos, nuestra exposición del "existencialismo", resumiendo las directrices antes descritas, significativas para el tema de este trabajo. El existencialismo gira en torno al **hombre concreto** (existencia), el cual se estudia desde el punto de vista del **actor**, y se le expone por el método **fenomenológico**. El existencialismo parte de la **subjetividad**; y, es una respuesta a la búsqueda de sentido (filosofía de la *crisis*), que toma principal importancia ante los hechos históricos formulando una filosofía de **salvación**, que intenta responder a los excesos del **racionalismo** y del **empirismo**. El existencialismo gira en torno a la visión que se tenga sobre **Dios**.

**CAPITULO  
SEGUNDO**

**" EL ATEISMO "**

## EL ATEISMO

### EL CONCEPTO "ATEISMO"

Partiendo, de que el existencialismo gira en torno a la postura que se adopte sobre Dios, y de que, "el existencialismo --para Sartre-- no es mas que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente"<sup>1</sup>. Es necesario, plantear lo que se entiende por **ateísmo**.

En un *diccionario filosófico* se define el ateísmo como "la negación de la causalidad de Dios" <sup>2</sup>, o, como "negar que haya Dios, o negar que haya dioses, o negar que haya alguna realidad que pueda llamarse 'divina', o todas estas cosas a un tiempo" <sup>3</sup>.

El primer análisis de ateísmo que recuerda la historia de la filosofía es el de Platón. Platón considera entre las formas de ateísmo: 1) la negación de la divinidad; 2) la creencia de que existe la divinidad, pero que no se preocupa de las cosas humanas; 3) la creencia de que la divinidad puede ser propiciada con donaciones y ofertas <sup>4</sup>.

La primera forma es el *materialismo*, que se basa en la opinión de que la naturaleza precede al alma, esto es, que la materia "dura y muelle, pesada y ligera" precede a "la opinión, la previsión, el entendimiento, el arte y la ley". Este es el error de todos los filósofos de la naturaleza que colocan el agua, el aire o el fuego como principios de las cosas y los denominan "naturaleza", pretendiendo que son el origen

---

<sup>1</sup> Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p.67.

<sup>2</sup> Abbagnano, *Diccionario de filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, p. 106.

<sup>3</sup> Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*, V. I, Alianza, España, 1990, p. 238.

<sup>4</sup> Cfr. Platón, *Leyes*, X, 891a-909d.

de ella. Para impugnar al materialismo no hay más que demostrar que, en contra de lo que piensan los filósofos de la naturaleza, el alma precede a la naturaleza misma; y Platón lo demuestra haciendo ver que el mismo movimiento de los cuerpos presupone un **Primer Motor Inmaterial** <sup>5</sup>.

La segunda forma de ateísmo, que consiste en creer que la divinidad no se ocupa de las cosas humanas, es rechazada por Platón mediante el argumento de que equivaldría a admitir que la divinidad es perezosa e indolente y así creerla inferior al más común de los mortales, que siempre quiere perfeccionar su obra, por grande o pequeña que sea <sup>6</sup>.

En fin, la peor aberración es la de los malvados que creen poder propiciarse la divinidad mediante donaciones y ofertas. Estos ponen a la divinidad misma al nivel de los perros que, amansados por los regalos, permiten depredar los rebaños, y por debajo de los hombres comunes, que no traicionan a la justicia aceptando regalos delictuosamente ofrecidos. Platón es tan severo con esta última forma de ateísmo que, para evitarla, quisiera impedir toda forma de sacrificio privado y admitir sólo los efectuados en los altares públicos y con el ritual establecido <sup>7</sup>.

El análisis de Platón sólo llega a manifestar que la única forma de ateísmo filosófico es el materialismo naturalista que pone al cuerpo antes que el alma; las otras dos formas son mas bien vulgares prejuicios que creencias filosóficas (si bien la primera de ellas, el indiferentismo de los dioses, habrá de ser formulada, posteriormente, también como una razón filosófica de ateísmo).

---

<sup>5</sup> Ibid, X, 894-895.

<sup>6</sup> Ibid, X, 901-902.

<sup>7</sup> Ibid, X, 907-909.



Sin embargo, más difícil que definir el existencialismo es, sin duda, intentar definir el ateísmo pues la palabra connota clara plurivalencia. "Se trata, en efecto, de definir una actitud mental difusa en gran parte de la humanidad actual, y de penetrar, bajo las diversas formas en que se manifiesta, hasta su principio más íntimo y profundo" <sup>8</sup>. De ahí, que no se pueda, pues, dar una definición de ateísmo totalmente aséptica y aceptada por todos, porque la idea de Dios está demasiado comprometida con las circunstancias.

Partamos de la definición del ateísmo, de Fabro, como "la doctrina o teoría que niega la existencia de un Dios" <sup>9</sup>. Pero, advirtiendo que la definición de este término no puede ser mas que verbal, puesto que el contenido de la idea de ateísmo varía necesariamente en correlación con las diversas concepciones de Dios y de su modo de existencia.

Detengamos la definición de Fabro: el ateísmo es la doctrina que niega la existencia de Dios, como se ve, se trata del ateísmo teórico. Pero tenemos que precisar todavía qué significa negar y qué significa Dios.

**Negar** a Dios significa que se juzga que El no existe. Esto implica dos cosas: que el hombre tenga conocimiento de Dios; y que sea capaz de pronunciarse acerca del objeto Dios y concluir que no existe. Estas condiciones, nos llevan a precisar que el ateísmo teórico es la doctrina según la cual la existencia de Dios no puede ser afirmada con certeza. Pues si el ateísmo es una negación de Dios, para que se realice esta negación es necesario que por lo menos de principio se acepte un ser o un

---

<sup>8</sup> Verneaux, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, Gredos, Madrid, 1971, p.7.

<sup>9</sup> Fabro, Drama del hombre y misterio de Dios, Rialp, España, 1977, p. 47.

concepto tal que signifique Dios. Así, se parte de dicho concepto, el problema entonces no se centra en la **negación** de su existencia, sino en la certeza sobre ésta.

Tomás de Aquino señalaba que conocer la verdad es lo que anima nuestra vida intelectual, ya que nos impulsa a conocer la causa final de todos nuestros conocimientos: "Por lo tanto, a la felicidad humana, que es su último fin, no le basta cualquier conocimiento intelectual, si no cuenta con el conocimiento de Dios, que pone término, como último fin, al deseo natural. Luego el fin último del hombre es conocer a Dios" <sup>10</sup>. Se trata de un signo de la vida intelectual, que se le presenta al hombre como necesario para desarrollo práctico de su propia racionalidad.

"El hombre puede conocer a Dios de diversos modos. En primer lugar, por las solas fuerzas de la razón: de modo precientífico o espontáneo, y de modo científico o filosófico. Por medio de una deducción espontánea todos los hombres pueden llegar al conocimiento de Dios. Este primer grado de conocimiento, imperfecto, es suficiente en su orden: la humanidad a lo largo de los siglos, siempre ha tenido una cierta noción de Dios. El segundo modo natural de conocer a Dios es el constituido por las elaboraciones científico-filosóficas, que no todos los hombre llegan a revisar. Se trata de un conocimiento, ciertamente válido, que llega a conocer a Dios como causa primera de los entes y lo que eso lleva consigo, es decir, una serie de perfecciones y atributos. Es claro que no se trata de un conocimiento exhaustivo, pues no se llega a conocer lo que Dios es en sí mismo. A partir de las creaturas, efectos suyos, accedemos a Dios, llegamos a conocer que Dios es y un poco de lo que es. Ciertamente con este conocimiento se conoce del Absoluto más lo que no es que lo que es, pues Dios excede infinitamente a los efectos de los que partimos para

---

<sup>10</sup> Tomás de Aquino, Suma contra los gentiles, III, c. XXV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1953, pp. 137-138.

conocerlo. En segundo lugar, el hombre puede conocer a Dios de modo sobrenatural, es decir, de un modo que excede las fuerzas de la razón humana: por la fe y por visión"<sup>11</sup>. Ciertamente, la vía filosófica o metafísica hacia Dios es el máximo conocimiento natural o racional que del Absoluto puede alcanzar el hombre; y en eso consiste su grandeza; su miseria radica en que como Dios excede completamente a todo lo que nuestro entendimiento puede comprender, lo que podemos conocer de Dios es muy escaso. Santo Tomás señalaba a este propósito lo siguiente: "Si, pues, el entendimiento humano comprende la sustancia de alguna cosa, por ejemplo, de una piedra, o del triángulo, nada inteligible habrá en esa cosa que exceda a la razón humana. Pero esto no ocurre en relación con Dios. Porque el entendimiento humano no puede llegar naturalmente hasta su sustancia, ya que el conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por tanto, lo que no cae bajo el poder de los sentidos no puede ser aprehendido por el entendimiento humano sino en cuanto es deducido de lo sensible. Pero los entes sensibles no pueden llevar a nuestro entendimiento a ver en ellos lo que es la sustancia divina, pues son efectos inadecuados a la virtud de la causa. Nuestro entendimiento, a partir de lo sensible, puede ser conducido al conocimiento de que Dios es, y a otras verdades semejantes propias del Primer Principio"<sup>12</sup>. En resumen, no podemos llegar a dar una definición de lo que Dios es, sino que se debe intentar describir lo que Dios es.

Para intentar describir (no definir) a Dios se puede echar mano de la fenomenología y considerar a Dios como objeto de la experiencia religiosa, a la manera como lo hace el existencialismo abierto. Entonces diríamos que Dios es el único objeto que puede satisfacer la tendencia religiosa. Pero al analizar esta tendencia encontramos que para definirlo necesitamos partir de su objeto o que sea posible una

---

<sup>11</sup> González, Teología Natural, Eunsa, España, 1985, p. 19.

<sup>12</sup> Tomás de Aquino, Suma contra los gentiles, I, c. III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, pp. 99-100.

religión sin Dios. Sin embargo, si la religión no se refiere a Dios, no puede constituir un punto de partida para lograr la descripción de Dios. Entonces: o definimos la tendencia religiosa en función de Dios, más tal definición ya supone el conocimiento de Dios; o definimos la tendencia sin contar con Dios, pero entonces tal definición no puede ser el punto de partida para la descripción de Dios. Para obviar estas dificultades es preciso recurrir a analizar la noción de Dios. Pero necesitamos para ello una noción que solamente incluya los elementos que puedan ser aceptados por cualquier tendencia religiosa y filosófica. "Del Dios cristiano ... la causalidad, la trascendencia y la perfección infinita, se hallan de una manera implícita aceptada por todas las doctrinas, pues para todos el concepto de Dios implica cierta trascendencia"<sup>13</sup>.

En conclusión, el ateísmo **teórico** o **especulativo** es la doctrina según la cual no se puede afirmar con certeza la existencia de un Trascendente que actúa en el mundo.

Hay también un ateísmo **práctico** en el plano de las actitudes existenciales. Significa vivir como si Dios no existiera. Como se ve, este ateísmo se refiere a un sistema de valores en el que Dios está totalmente ausente y de manera habitual. Entonces este ateísmo es la actitud existencial en la que no se admite el valor de Dios. El ateísmo práctico es la actitud de quienes viven como si Dios no existiera --no admiten que Dios intervenga en su vida, ya afirme teóricamente su existencia, ya se abstengan de plantearse el problema--. En todo caso el fenómeno del ateísmo se reduce a un sistema de valores vividos.

---

<sup>13</sup> Sanabria, op. cit., p. 262.

Es ateo quien afirma la no-existencia de Dios. En líneas generales el ateísmo puede ser *práctico* o *teórico*. Hay un ateísmo *práctico* en quien --sin necesarias elaboraciones teóricas-- se comporta como si Dios no existiese, es decir, sin preocuparse para nada de su existencia y organizando la propia vida privada y pública prescindiendo de la existencia de cualquier Principio Absoluto Trascendente a los valores del individuo y de la especie humana. Y hay un ateísmo *teórico*, el de quienes niegan la existencia de Dios, como conclusión de un proceso intelectual.

"La *posibilidad* de un ateísmo práctico, al menos temporal, parece estar fuera de toda duda: la presión de los problemas concretos de la vida, la efervescencia de las pasiones, un ambiente familiar indiferente y una educación laica pueden, durante cierto período de la vida, desviar el interés del hombre del problema de Dios, aunque no para siempre, al menos para cuantos viven en contacto con la sociedad, en la que parece inevitable el planteamiento del problema, debido a las exigencias de competición y de lucha religiosa y política. Por otra parte, lo que la historia de las religiones atestigua en relación de los pueblos puede afirmarse también respecto a los individuos: en especial, los grandes fenómenos de la naturaleza con los asombrosos espectáculos de su grandeza y los terroríficos ante la sobrecogedora amenaza de la destrucción; los hechos decisivos de la existencia humana, como el nacimiento y la muerte, el problema más angustioso de la vida humana: el sufrimiento del justo en éste mundo y la frecuente buena suerte del malvado, todo esto debe plantear, tarde o temprano, a la conciencia humana, el problema de una causa y de una justificación que, en definitiva, es el problema de Dios" <sup>14</sup>.

El ateísmo práctico se confunde en ocasiones con el *indiferentismo religioso*, si bien en éste hay algún tipo de elaboración intelectual, la que conduce precisamente a

---

<sup>14</sup> Fabro, op. cit., p.49

la consideración, de que el hombre no tiene necesidad de *religarse* a Dios, o que no hay por qué preocuparse de semejante problema; el *indiferentismo* no es propiamente un tipo de ateísmo. El ateísmo práctico, en cambio, es la postura en la que se vive como si Dios no existiese, en la que Dios no se tiene en cuenta para nada, la situación llena de la ausencia de lo Absoluto.

También, hay que distinguir el ateísmo práctico de la *incredulidad*. La incredulidad consiste en no aceptar revelación alguna divino-positiva. El incrédulo no llega a ateo, se ha parado un poco antes. El incrédulo se define en relación con una fe organizada en *sistema*; viviendo en un medio creyente, el incrédulo se aparta de dicho medio con sus ideas. "La incredulidad se sitúa en el plano intelectual, mientras que el ateísmo religioso lo hace en el pragmático y afectivo. El antiguo creyente, el "crédulo" de otrora, que vive según las exigencias de su tiempo, se siente sujeto a unas imposiciones extrañas ya trasnochadas. En su afán de autenticidad arroja todo aquel lastre por la borda, pero entonces se siente, o le hacen sentirse "anti". La forma y el fondo de tal o cual religión o Iglesia estaban demasiado ligados y resultaba difícil separarlos. El incrédulo lo abandona todo y vive con sus ideas más o menos heterodoxas" <sup>15</sup>.

El ateísmo teórico, niega expresa y directamente a Dios, intentando aportar pruebas de su no-existencia o de su imposibilidad. Se ha discutido mucho la imposibilidad metafísica del ateísmo teórico. Sin embargo, es indiscutible que en todas la épocas han existido ateos no sólo prácticos, sino también teóricos.

Por otra parte, el ateísmo teórico no puede constituir una actitud inicial, "natural"; no puede ser una situación originaria, sino que se explica como un fenómeno reflejo; como la conclusión de un determinado proceso racional, que se deduce de

---

<sup>15</sup> Fullat, "Ateísmo", Historia de las religiones, V. III, Marin, España, 1972, p. 225.

ciertas premisas; pertenece a la conciencia refleja propia de la filosofía o de la ciencia con ropaje de filosofía.

La pretensión de la etnología materialista y evolucionista de colocar al principio de la historia un hombre sin religión o politeísta y fetichista, carente de toda verdadera noción y culto de la divinidad, ha sido desmentida por los hechos; se ha descubierto que las formas más primitivas de la religión son estrictamente monoteístas, de modo que el politeísmo es un fenómeno degenerativo del monoteísmo originario, y las posiciones individuales del ateísmo no aparecen genéticamente, sino como formas de reacción frente a los absurdos e inconveniencias de las confesiones y prácticas politeístas <sup>16</sup>.

El ateísmo no constituye una actitud originaria, pues en él está implícito un cierto conocimiento de lo que se niega. Zubiri ha señalado que el ateísmo no es posible sin un Dios: "la existencia que se siente desligada es una existencia atea, una existencia que no ha llegado al fondo de sí misma. La posibilidad del ateísmo es la posibilidad de sentirse desligado. Y lo que hace posible sentirse desligado es la "suficiencia" de la persona para hacerse a sí misma oriunda del éxito de sus fuerzas para vivir. El éxito de la vida es el gran creador del ateísmo. La confianza radical, la entrega a sus propias fuerzas para hacer y la desligación de todo, son un mismo fenómeno ... Así desligada, la persona se implanta en su vida, y la vida adquiere carácter absolutamente absoluto... pero, entonces, no se trata propiamente de negar a Dios, sino de ponerse de acuerdo sobre quién es el que es Dios... el ateo en una u otra forma hace de sí un Dios" <sup>17</sup>. No es cierta la consideración, que en ocasiones se postula, de que el ateísmo es la actitud primaria y todas las demás actitudes que apelasen a una realidad

---

<sup>16</sup> Fabro, op. cit., pp. 49-50.

<sup>17</sup> Zubiri, Naturaleza, historia, Dios, Nacional, Madrid, 1974, p. 392.

fundante serían opciones que necesitarían justificación. Y no lo es porque también el ateísmo es una interpretación de la realidad y de la vida.

### MODALIDADES DE ATEOS

Según Ferrater <sup>18</sup>, se puede hablar de ateísmo como reacción, y en este sentido se habla de tres tipos de ateísmo: el ateísmo del que niega que haya Dios, el ateísmo del que niega haya dioses, el ateísmo del que niega que haya algo sobrenatural.

El ateísmo del que niega que haya Dios se opone generalmente al teísmo, y hasta al deísmo, si bien se ha distinguido entre ateísmo y antiteísmo: desde el punto de vista filosófico, la negación actual de la existencia de Dios es radical. Tanto que algunos hablan de ateísmo y de antiteísmo. El *ateísmo* sería o bien no preocuparse por si Dios no existe o existe, o bien postula la no existencia de Dios. En cambio, el *antiteísmo* consistiría en combatir la creencia en un Ser Supremo. Actualmente no sólo se niega la existencia de Dios sino su misma posibilidad. Se afirma que la idea de Dios es contradictoria. Ya no se discuten las pruebas tradicionales acerca de la existencia de un Absoluto, simplemente se les ignora o se les desprecia.

Quiles <sup>19</sup> afirma que existe una diferencia entre *teísmo* y *deísmo*. El teísmo lo resume en nueve puntos generales:

1. Afirma la existencia de un Dios personal y de los hombres como seres individuales y libres.
2. Afirma el reconocimiento de la excelencia propia de Dios.
3. Afirma que el hombre debe obediencia a Dios y respeto.

<sup>18</sup> Cfr., Ferrater, op. cit., p. 238.

<sup>19</sup> Quiles, *Filosofía de la religión*, Espasa-Calpe, España, 1973, pp. 123-126.



4. Si Dios manifiesta su voluntad al hombre, entonces el hombre debe obedecerla.
5. El hombre debe aceptar como verdadero lo que Dios le ha *revelado*.
6. Existe la posibilidad de una verdad sobrenatural.
7. La actitud filosófica frente a un choque entre lo que yo tengo por ciencia y la revelación.
8. Respeto de Dios ante el fallo de la razón.
9. Respeto de Dios hacia la inteligencia humana.

Mientras que el deísmo supone la existencia de Dios, y, hasta del Dios personal; admite también la religión natural y el culto, pero en absoluto rechaza como antifilosófica la posibilidad de una religión sobrenatural. La corriente filosófica que de una manera explícita y más sistemática ha admitido por una parte la existencia de Dios y de la religión natural, pero ha negado por otra la posibilidad de la religión sobrenatural, es el *deísmo*. En éste es razonable admitir la existencia de Dios y de la religión natural. Pero que toda religión sobrenatural, todo lo que sean *misterios* para el hombre, la posibilidad misma de una revelación, y mucho más de los milagros como criterio de la revelación, es simplemente *indemostrable*, además de ser perfectamente *inútil* para el hombre. Presentan a Dios como *incomunicado* con los hombres; solamente puede comunicarse con ellos por medio de la naturaleza, no pudiendo Dios "hablar" verdaderamente a los hombres para manifestarles su voluntad, sus designios, su ciencia. La inconsistencia fundamental del deísmo viene a favorecer más aún a las teorías teístas, es decir, a la filosofía que admite como posible la existencia de una religión sobrenatural. Cuando el filósofo llega a demostrar la posibilidad de una religión sobrenatural, y sobre todo los criterios con que de hecho puede llegar a *controlarse* la existencia de dicha revelación, podemos decir que ha hallado el verdadero puente para pasar de la razón a la revelación, y por lo tanto, que ha podido hallar una filosofía de la

religión sobrenatural. El deísmo reconoce un Dios creador, pero rechaza todo el plano de la revelación sobrenatural. No puede, por tanto, existir religión alguna fundamentada en dogmas e institucionalizada en ritos, sacramentos y jerarquía. La religión ha de ser racional o natural, es decir, aquella de los filósofos que no admiten más que la existencia de Dios, del alma y la regla del deber y rechaza los dogmas revelados y el principio de autoridad religiosa.

El ateísmo del que niegan que halla Dioses se opone al politeísmo; desde el punto de vista politeísta, los cristianos eran vistos como *ateos* o *sin dioses*.

Es menos claro a qué se opone el que niega que halla una realidad *divina*, pero como ésta es a menudo identificada con algo sobrenatural, el último tipo de ateísmo suele oponerse al sobrenaturalismo. Por otro lado aun en cada uno de los tres citados casos pueden darse muy distintas formas de ateísmo.

Se ha hablado de dos tipos de ateísmo, el práctico y el teórico. Intentemos ahora ver cuales son los tipos de ateísmo teórico. Muchas son las clasificaciones que se han hecho de ateísmo, comencemos por una distinción completamente enciclopédica <sup>20</sup>:

#### CLASES DE ATEOS

I Pseudoateos (incrédulos e indiferentes religiosos)

II Ateos verdaderos:

a) prácticos

b) teóricos:

\* semánticos

\* positivos

\* negativos: dogmáticos, escépticos y agnósticos

<sup>20</sup> Fullat, op. cit., pp. 227-230.

Este autor, comienza señalando que una exposición total de la realidad atea requeriría un estudio minucioso de todos y cada uno de los *hombres* que han transitado por ella. Este esquema es sólo uno de tantas posibilidades de clasificación de los ateos, que intenta obtener una visión general y de conjunto:

Los pseudoateos son aquellos que piensan no creer en Dios alguno, pero que, en lo más hondo de su alma o de su inconsciencia creen en El. Estos se engañan a sí mismos. Tienen una idea de Dios deformada y la rechazan precisamente por eso aunque sin saberlo son ateos respecto a un falso Dios. Son aquellos que de hecho creen pero que no quieren creer en un "Dios de los ejércitos" del Antiguo Testamento, en un Dios severo y señudo que les atormenta como los dioses primitivos, o en un Dios antropomórfico. Lo son aquellos, también, que no han hecho evolucionar su imagen de Dios a medida que ellos mismos crecían, y se han encontrado adultos, pero con la imagen de un Dios infantil, del que reniegan avergonzados, sin llenar tal vacío. Un tercer caso viene dado por aquellos que no aceptan la imagen de Dios impuesta por su civilización, por su circunstancia histórica, por un cierto culto religioso, pero no saben reemplazarla por ninguna otra (véase los ejemplos del esquema).

En el sector de los *ateos verdaderos*, encontramos en el primer subgrupo de los ateos prácticos el reverso de la medalla de los anteriores. Los de éste grupo se engañan a sí mismos, pero de manera contraria a como lo hacían los pseudoateos. Los ateos prácticos creen creer, pero de hecho no creen nada. Son ilógicos e inconsistentes en cuanto no acomodan su práctica a su teoría. Su Dios es nebuloso e inútil. Esta especie está mucho más extendida de lo que pudiera parecer a primera vista, pues muchos de ellos están adscritos a alguna religión de las existentes. Son ateos en su conducta y/o en sus ideas. Creen que Dios existe, pero se comportan como

si no existiera; aman demasiado lo mundano, el poder y el dinero los cuales son, de hecho su único Dios. Se ha definido este grupo de ateísmo práctico como "una escala de valores de la cual Dios está ausente". Son los que viven como si Dios no existiese y terminan por no tomar en cuenta a Dios, para nada.

En el grupo de los ateos *teóricos*, descubrimos en todos ellos un mayor o menor grado de rigor intelectual. Nos adentramos ahora, pues, en el campo de las ideas y no en el de las conductas. Los ateos teóricos saben bien lo que tiene entre manos. Ven claro y no se engañan a sí mismos como las clases antes dichas.

Dentro de este grupo, los ateos teóricos *negativos* rechazan totalmente la idea de la existencia de Dios, que queda reemplazada por el vacío, la nada. Se subdividen a su vez en:

Ateos *dogmáticos*, que afirman tajantemente, en bloque, situándose en un plano metafísico, la no-existencia de Dios como trascendente al mundo; ni se le admite siquiera como planteamiento de un problema que pudiera ofrecer una solución.

Los ateos *escépticos*, dudan, seriamente, de la existencia de Dios y no sólo en el plano de las proposiciones intelectuales sino en el mismo plano de lo real. Se han dado tantas imágenes de Dios y tan contradictorias muchas veces, que dudan, los escépticos, de que pueda decirse algo seguro acerca de Dios, ni siquiera si existe.

Los ateos *agnósticos*, no niegan la existencia de Dios, sino que niegan que la mente humana pueda llegar a conclusión de ningún tipo en este sentido. Y adoptan esta postura no tanto por "perplejidad", como acontece entre los escépticos, sino porque analizando la idea que de Dios tienen los hombres, se dan cuenta de que aquél

es tan absolutamente "Otro", que la mente humana es incapaz ni remotamente de vislumbrarlo. Por tanto el agnóstico se niega a tomar partido. La palabra "Dios" no tiene sentido porque nada traduce que el hombre pueda comprender. Hablar de Dios es cuando menos, una pérdida de tiempo. Dios, pues, no existe para el saber humano; afirmar lo contrario es extrapolar la capacidad cognoscitiva del hombre, confundiendo conocer y fabular. El hombre, en tal doctrina, queda desprestigiado como órgano que pueda saber acerca de la divinidad.

El ateo *positivo* es, a primera vista, más que ateo, *antiteísta*, porque se le ve luchando activamente contra Dios. Pero él está convencido de la no-existencia de Dios y es, desde este punto de vista un ateo absoluto; en realidad lucha contra la idea de Dios esclavizante para el hombre. Su religión es el humanismo o la ciencia. El ateo negativo ha dejado un vacío en el lugar que antes había ocupado la idea de Dios; el ateísmo positivo, en cambio, es un esfuerzo *desesperado* por refundir y reconstruir, consecuente a su estado de guerra abierta a la idea de Dios, todo un universo humano de pensamiento y toda una humana escala de valores.

Como última forma, se encuentra el ateísmo *semántico*. Para esta modalidad atea, el mismo planteamiento verbal del problema de Dios carece de sentido y uno ignora realmente de qué está hablándose. El concepto de "Dios" dice relación con el de "no-Dios". El uno se apoya en el otro y así se sustentan mutuamente.

En este esquema, cabe precisar que el agnosticismo, por no negar la existencia de Dios, sino que la declara un problema insoluble, convendría distinguirlo del ateísmo negativo. Al igual parece mejor señalar el escepticismo, fuera de éste, y más como una postura filosófica del ateísmo, como veremos más adelante y declarar que todo ateísmo negativo es dogmático.

Hemos dicho, que son muchas las clasificaciones hechas sobre los tipos de ateísmo, e incluso algunas se contraponen entre sí. Expondremos aquí, las principales, y, que no se contradigan; con el objeto de poder ver, más adelante el ateísmo que profesa Sartre.

Veamos ahora, otra clasificación del ateísmo. Möeller <sup>21</sup> distingue entre los tipos de ateos, según la actitud existencial que se adopte para negar a Dios:

Dice, que desde un punto de partida "existencialista", el hombre moderno abriga el sentimiento de ser un náufrago arrojado sobre una isla desconocida en la que se cree solo y abandonado a sus propios recursos. Así, Sartre habla de la soledad del hombre abandonado sobre una tierra en la que está *de más* y en la que está entregado a sus solos recursos, absurdamente libre bajo un cielo vacío <sup>22</sup>.

Pero a ésta isla "llegan socorros no se sabe de dónde". Esta tierra sobre la que estamos *arrojados*, es visitada misteriosamente por una presencia, hay "huellas de Dios" sobre el desierto de la vida.

He ahí donde aparece la encrucijada de los caminos, donde cada uno adopta qué hacer con esta presencia:

Hay, en primer lugar los *indiferentes*, los que no notan nada, los que se contentan con beneficiarse de esta colaboración oculta, sin preocuparse en descubrir al autor de ella. Tal es el proceder de la inmensa mayoría de la humanidad. Son incontables los hombres que utilizan sin escrúpulos socorros ocultos sin los que no

---

<sup>21</sup> Cfr. Möeller, *Literatura del Siglo XX y Cristianismo*, V. II, Gredos, Madrid, 1971, pp. 19-28.

<sup>22</sup> Sartre, *La náusea*, Alianza Losada, México, 1989, p. 157.

podrían vivir y que nunca, sin embargo, se paran a preguntarse de dónde les vienen. Estos tales no viven despiertos al problema de la fe. Es el ateísmo mundano en donde, todos y cada uno de los hombres se erigen en centro del mundo. Pensarán que Dios puede existir en alguna parte, pero que no tiene caso pensar en ello, pues se vive muy bien sin El.

Hay "náufragos" de la vida que notan las "huellas" de pasos sobre la arena, pero piensan que todos estos hechos pueden explicarse de manera más o menos natural. Son los *racionalistas*, que reducen los "socorros ocultos" a fenómenos naturales, el ateísmo aquí, no es momentáneo como (puede serlo) en el caso anterior, sino definitivo. La hipótesis materialista, que es la que más seduce al hombre moderno, viene a hacer de la religión una "mitología consoladora" que introduce al creyente en un mundo de esperanzas irreales.

La tercera actitud es la de los que no quieren Dios. Es un antiteísmo. Existen dos actitudes frente al problema religioso: la del que busca a Dios, porque anhela descubrir el sentido último de la vida, y la del que no quiere buscar a Dios, porque juzga, de manera más o menos explícita, que el hombre es el único responsable de su existencia que es perfectamente capaz de arreglárselas en este mundo. El que no busca a Dios se convertirá bien pronto en *inquisidor*, en presencia de las huellas de pasos, se esforzará por reducirlas a una cualquiera de las hipótesis positivistas, pero, acorralado en sus últimos reductos por la evidencia del hecho religioso, se revolverá con todas sus fuerzas contra ese Dios que amenaza su libertad. Pregonará a la vez el ateísmo y el antiteísmo.

Los que no quieren a Dios orientan su pensamiento en el sentido de un Dios incompatible con la libertad del hombre, y, en este sentido, no quieren que Dios exista.

La "recusación" de Dios es, muy a menudo, desconocimiento del verdadero Dios; esta conciencia adquirida por el hombre como "rey de la creación" es demasiado nueva, demasiado brusca, para no provocar algunas equivocaciones violentas.

Analizando la clasificación del Möeller se puede advertir que los *indiferentes* son los que hemos llamado ateos **prácticos**, los *racionalistas* son los ateos **negativos dogmáticos** y los que *no quieren* Dios son ateos **positivos**. La anterior explicación ofrece a nuestro estudio la importancia de afirmar que el ateo positivo (*antiteísta*), promoverá al mismo tiempo un ateísmo negativo (*racionalista*).

Resumamos esta visión con otra clasificación del ateísmo:

Hay dos tipos de ateísmo el práctico, que significa vivir como si Dios no existiera. Y el teórico, que es la doctrina según la cual no se puede afirmar con certeza la existencia de un Ser Trascendente que actúa en el mundo, sea que se le niegue (ateísmo **asertorio**), sea que se le declare un problema insoluble (ateísmo **agnóstico**), sea que se le considere carente de sentido (ateísmo **semántico**).

En síntesis, hay dos ateísmos generales: práctico o teórico. Dentro del teórico encontramos: al ateísmo positivo y al negativo o asertorio del que afirma la no-existencia de Dios; y, otros dos matices del teórico: el ateísmo semántico y el agnóstico.

### PRINCIPALES TENDENCIAS ATEAS

Intentando dar las causas que conllevan al ateísmo existencialista. Previamente hagamos una semblanza de los tipos de corrientes filosóficas ateas que se han



manifestado en su historia. Abbagnano <sup>23</sup> afirma que pueden considerarse como formas del ateísmo filosófico: el escepticismo, el panteísmo, el materialismo y el pesimismo.

El ateísmo filosófico escéptico, encuentra su primera manifestación en Carnéades de Sirene. En la edad moderna, Hume elaboró un punto análogo al de Carnéades. Hume cree que una prueba *a priori* de la existencia de Dios es imposible, porque la existencia es siempre materia de hecho. En cuanto a las pruebas *a posteriori*, rechaza la validez de una prueba cosmológica, considerando ilegítimo preguntarse por la causa de una colección de individuos. Esto quiere decir que no tiene sentido preguntarse por la causa del mundo en su totalidad. La prueba físico-teológica tiene mayor valor, pero ésta sólo permite remontar a una causa proporcionada al efecto; y ya que el efecto, o sea, el mundo, es imperfecto y finito, de la misma manera la causa debería ser imperfecta y finita. Pero si se reconoce que la divinidad es imperfecta y finita, falta el motivo para reconocerla como única <sup>24</sup>. Este tipo de escepticismo no es, sin embargo, como a menudo lo es el del materialismo, una forma de profesión de ateísmo, pues tiende, según se ve, a quitar todo valor dramático a la disputa acerca del ateísmo y mostrarla, al final, como insignificante.

El panteísmo como forma del ateísmo tampoco es una profesión de ateísmo, sino más bien de la acusación que a menudo se formula contra quienes identifican a Dios con el mundo. Lo cierto es que el panteísmo no es ateísmo profesado.

En la edad moderna la coincidencia entre ateísmo y materialismo ha sido afirmada por Berkeley, a quien precisamente esta coincidencia indujo a sostener la

---

<sup>23</sup> Cfr. Abbagnano, op. cit., pp. 107-108.

<sup>24</sup> Cfr. Hume, Tratado de la naturaleza humana, Tecnos, Madrid, 1988, p. 267.

irrealidad de la materia. "Yo no objeto la existencia de cualquier cosa que podamos aprehender por los sentidos o por la reflexión. No pongo en duda que las cosas que veo con mis ojos y toco con mis manos realmente existan. Lo único que niego es la existencia de lo que los filósofos llaman materia o sustancia corporal. Y al hacerlo no infligimos el menor daño al resto de la humanidad que, supongo no la echará de menos. En verdad, el ateo necesita de un nombre vacío para dar color a su impiedad; y posiblemente los filósofos encontrarán que han perdido un importante asidero para engañar y disputar"<sup>25</sup>. Es decir, si se admite que la materia es real, la existencia de Dios resulta inútil porque la materia misma resulta causa de todas las cosas y de las ideas que tenemos. Uno de los fundamentos del ateísmo no es el reconocimiento de la realidad de la materia, sino el reconocimiento de la materia como única realidad. Se elimina a Dios como principio metafísico de explicación, ya que se admite a la materia como tal.

El ateísmo profesado es, en cambio, y en alguna de sus formas, el pesimismo. El desorden, el mal, la infelicidad del mundo son, para Schopenhauer, obstáculos insuperables, ya sea para la afirmación del Dios personal que exige el teísmo, como para la identificación del mundo con Dios que exige el panteísmo. "Si Dios hizo este mundo, no me gustaría ser este Dios: me desgarraría el corazón la miseria de este mundo"<sup>26</sup>. Teísmo y panteísmo presuponen un optimismo que no sólo es desmentido por los hechos, por cuanto vivimos en el peor de los mundos posibles, sino que es también pernicioso ya que no hace más que ligar a los hombres a la desesperada y cruel voluntad de la vida. Así afirma "Imagínese un demonio creador; aún habría derecho para gritarle mostrándole su creación: -¿Cómo te atreviste á (sic) interrumpir el sagrado reposo de la nada para hacer surgir masa tal de desgracias y de angustias?"<sup>3</sup>.

---

<sup>25</sup> Berkeley, Tratado sobre los principios del conocimiento humano, Losada, Buenos Aires, 1968, p.133.

<sup>26</sup> Schopenhauer, Los dolores del mundo, Centro Editorial Presa, Barcelona, s/año, p. 29.

La filosofía de Sartre representa también un ateísmo pesimista, puesto al día mediante nuevas direcciones de la especulación. El fundamento de este pesimismo no son el mal o el dolor como tales, sino más bien la ambigüedad radical, la incertidumbre de la existencia humana arrojada en el mundo y dependiente sólo de la propia libertad absoluta que la condena al descalabro. Según Sartre, no hay Dios, pero sí un ser que proyecta ser Dios, o sea el hombre; proyecto que es a la vez el acto de la libertad humana y el destino que la condena a la quiebra: "El hombre es una pasión inútil" <sup>27</sup>.

Se puede agregar como corriente filosófica atea: el ateísmo psicológico de Feuerbach y de Nietzsche; y, como corrientes ateas, que también influyen en el ateísmo de Sartre: el ateísmo científico de Freud; y el sociológico de Marx, aunque éste no en su etapa existencialista.

Con Feuerbach se da el paso del *idealismo absoluto* hegeliano al materialismo. En esta nueva visión cobra gran importancia el hombre; pues la filosofía se convierte en manos de Feuerbach en antropología, pero en antropología absolutamente materialista. "Sólo la miseria del hombre es el lugar de nacimiento de Dios. Es al hombre y a sólo el hombre a quien Dios debe sus determinaciones. Dios es lo que el hombre quiere ser, su propia esencia, su propio fin, pero representado bajo la forma de un ser real" <sup>28</sup>. Para Feuerbach, la religión es el resultado de haber proyectado el ser humano sus aspiraciones y sentimientos más elevados en un plano absoluto. Dios es obra del hombre. Después que los humanos han hecho transferencia a Dios de lo mejor que poseen, lo descubren como algo de máxima fuerza, contemplándose al mismo tiempo como pobres y miserables frente al fruto de su proyección sublimada.

---

<sup>27</sup> Sartre, *El Ser y la Nada*, Losada, México, 1986, p. 747.

<sup>28</sup> Colomer, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, V. III, Herder, Barcelona, 1990, p. 103.

Esto explica en el plano psíquico, los momentos de exaltación y de depresión de todo hombre verdaderamente religioso. Pero, una vez que la conciencia humana haya constatado que los predicados atribuidos a Dios son antropomorfismos, es decir, representaciones humanas, comenzará su fe a inclinarse hacia la duda y la incredulidad. La religión es una etapa del camino que el hombre ha de recorrer para alcanzar su plena conciencia. La religión le pone de manifiesto su esencia misma, pero, al concentrarla en Dios él queda desposeído, por lo que la religión le conduce de lleno a la 'alienación'.

La doctrina filosófica de Nietzsche queda concentrada en la celebre frase: "Dios ha muerto, los hombres lo han asesinado". Nietzsche no va a demostrar nada ni científica, ni filosófica, ni sociológicamente con respecto a un tal aserto. Que Dios ha muerto es o un postulado, o algo que se ve a simple vista, que se siente, que se sabe. Y, porque Dios ha muerto la existencia del hombre se transforma. El hombre alienado descubre ahora su libertad creadora.

El hombre tiene tres etapas, la primera etapa es la del espíritu idealista que busca en la sumisión su máxima grandeza. En su segunda etapa el hombre se revela, afirmando así su libertad, sucede ahora un nihilismo total, la destrucción de todas las ligaduras debidas al Trascendente. En la tercera fase, el espíritu pasa con una naturalidad sublime a un simple 'soy'. "Tres transformaciones del espíritu os menciono: cómo el espíritu se convierte en camello, y el camello en león, y el león por fin en niño. ¿Qué es pesado? así pregunta el espíritu paciente, y se arrodilla, igual que el camello, y quiere que se le cargue bien. Hermanos míos, ¿para qué precisa que haya el león en el espíritu? ¿Por qué no basta la bestia de carga, que renuncia a todo y es respetuosa? ... Decídme, hermanos míos, ¿qué es capaz de hacer el niño que ni siquiera el león ha

podido hacerlo? ¿por qué el león rapaz tiene que convertirse todavía en niño? Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo, un juego, una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un salto a decir sí" <sup>29</sup>.

Lo que realmente molesta a Nietzsche es ver que el 'espíritu', que ha alcanzado su segunda fase, se aferra a la primera. Y, ello se debe en su mayor parte al terrible arraigo que la moral cristiana, moral de masoquistas y de esclavos, tiene en la civilización occidental en la que Nietzsche se mueve. Pero Nietzsche anuncia la llegada de una época que pondrá fin al cristianismo. Este pasará a la historia como tantas otras cosas, como una etapa más en la evolución del hombre. Esta nueva época, terrible y necesaria, se caracterizará por el nihilismo. En esta época nihilista naufragarán todos los valores hasta entonces vigentes.

Pero en su tercera etapa, la del soy, el hombre se dará cuenta de que los atributos de Dios son sus propios atributos.

El ateísmo sociológico de Marx realiza una inversión en la tesis hegeliana, siguiendo a Feuerbach, transformándola en un materialismo. Según Marx, la crítica del Cielo debe ceder su puesto a la de la Tierra, la crítica de la religión a la del derecho y la crítica de la teología a la política.

En lo tocante a la religión, Karl Marx se nutre directamente en el concepto de 'alienación' de Feuerbach. Es el hombre el que hace la religión y no la religión al hombre, la religión es la conciencia de uno mismo y el sentimiento de sí que tiene el ser humano, que aún no se ha encontrado a sí mismo. "El fundamento de la crítica de la religión es el siguiente: *Es el hombre quien hace la religión y no la religión quien*

<sup>29</sup> Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, México, 1992, pp. 49-51.

hace al hombre, que o bien no se ha encontrado todavía a sí mismo, o bien ya se ha perdido de nuevo" <sup>30</sup>.

La abolición de la religión, en tanto que dicha ilusoria del pueblo, es la exigencia que formula la felicidad real. Es una destrucción de las ilusiones del ser humano para que éste piense y se enfrente a su realidad como un *hombre*, para que él gire alrededor de sí mismo, su sol verdadero. Es un ateísmo que trata ahora de asegurar el reino del hombre. La religión no es más que una superestructura de un mundo 'alienado' y desaparecerá por sí misma cuando las condiciones de la vida práctica y cotidiana del hombre que trabaja sean auténticamente racionales. Ve en la religión, así, la ideología de un mundo desgraciado, una especie de telón corrido sobre la triste realidad humana.

El ateísmo científico de Freud, está basado en su 'doctrina psicoanalítica'. No habla de Dios, sino del *Dios de los hombres*; para él la religión es la ilusión que pertenece a la estrategia del **deseo**. Puestos a desenmascarar los mecanismos del inconsciente, la crítica de la religión se impone. Afirma que la práctica religiosa, o mejor aún la observancia de un ritual, es comparable, elemento a elemento, con el ceremonial neurótico. "La tendencia a independizarse del mundo exterior, buscando las satisfacciones en los procesos internos, psíquicos, manifestada ya en el procedimiento descrito, se denota con intensidad aun mayor en el que sigue ... Particular importancia adquiere el caso en que numerosos individuos emprenden juntos la tentativa de procurarse un seguro de felicidad y una protección contra el dolor por medio de una transformación delirante de la realidad. También las religiones de la humanidad deben ser consideradas como semejantes delirios colectivos. Desde luego, ninguno de los que comparten el delito puede reconocerlo jamás como tal" <sup>31</sup>.

<sup>30</sup> Marx, Apud Wackenheim en *La quiebra de la religión según Marx*, Península, Barcelona, 1973, p. 198.

<sup>31</sup> Freud, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza Editorial, México, 1984, pp. 24-25.

Afirma, que el Dios personal psicológicamente no es otra cosa que un padre amplificado. Además niega abiertamente que la religión sea verdadera en ningún sentido.

Da por supuesto que no hay Dios. Lo que pretende Freud con su negación de Dios es posibilitar el ser humano como afirmación y como engendrador de sentido.

Baste, en este capítulo, por decir, que el ateísmo de Sartre es considerado ontológico, porque en su obra filosófica, propiamente tal, *El Ser y la Nada*, niega de llano la posibilidad de la *existencia* de Dios.

#### LA IMPERFECCION HUMANA POSIBLE CAUSA DEL ATEISMO

Dado que "el ateísmo puro y absoluto es impensable" <sup>32</sup> y que el ateísmo hace referencia a una situación concreta, --"tiene necesariamente por causa la existencia histórica del hombre y refleja las condiciones tan diversas que pueden determinar la existencia humana en la historia. Ateísmo... está aquí ligado a ciertas categorías propias del período histórico en el que se encuentra" <sup>33</sup> - intentar determinar, a modo de serie precisa, las causas del ateísmo es imposible. Por ello, circunscribamos esta tarea en dos pasos, primero: el problema del conocimiento de Dios, y segundo: las corrientes filosóficas que dan lugar sólo al existencialismo ateo.

Se dice que hay ciertas condiciones existenciales que favorecen el ateísmo: la muerte, el dolor, la presencia del mal y la limitación de estar limitado (contingencia). Así vimos según Schopenhauer el desorden, el mal, la infelicidad del mundo, son

<sup>32</sup> Tresmontant, *Los problemas de ateísmo*, Herder, España, 1974, p. 7.

<sup>33</sup> Fabro, *op. cit.*, p. 279.

obstáculos insuperables ya sea para la afirmación del Dios personal que exige el teísmo, como para la identificación del mundo con Dios que exige el panteísmo. Sin embargo, no se puede hablar de estas condiciones como causa directa del ateísmo, puesto que son bivalentes, es decir, por ejemplo, el dolor puede referir a alguien al ateísmo, como puede referirlo a un teísmo.

En última instancia, la razón profunda del ateísmo como postura espiritual e individual radica en la misma "libertad humana": las dificultades que existen, por una parte para lograr una completa claridad sobre los problemas del más allá, del mal y de la providencia, y consiguientemente, sobre la esencia última del mundo y de la conciencia, así como sobre la capacidad de trascendencia del conocimiento, y, por otra, las contradicciones de las religiones entre sí, las inconveniencias de muchas creencias y prácticas religiosas y al mismo tiempo la exigencia que presenta toda religión por abarcar e influir toda la vida del hombre, pueden de hecho, alejar al hombre de la religión y arrastrarle con ésta a rechazar también el problema de Dios; aunque éste no sea un paso válido. Por esto, sobre las instancias de la duda que llevan al ateísmo da paso la libertad.

"La causa o explicación del ateísmo teórico y práctico de una parte de los hombres debemos buscarla en la misma naturaleza humana (libertad)"<sup>34</sup>.

Según Quiles <sup>35</sup>, el hombre es un ser misterioso. Es difícil comprenderlo plenamente. La contradicción parece vivir en él, y la mezcla de lo bueno y de lo malo, de lo sublime y de lo detestable, resulta una característica del espíritu humano. Por eso se nos presenta frecuentemente tan incomprensible, tan rara y contradictoria la

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 52.

<sup>35</sup> Quiles, op. cit., pp. 113-114.



humanidad. Esto sucede también a propósito de la existencia de Dios, y de la religión. Hay hombres reacios espontáneamente, según él, a admitir la existencia de Dios y la vida religiosa. Aunque, el hombre en general, la inmensa mayoría de los hombres, sienten una intensa tendencia hacia Dios. Pero junto con esta tendencia, hay también en el hombre una reacción de ateísmo y de irreligiosidad. El hombre tiende hacia Dios con gran fuerza y, al mismo tiempo, tiene también en su interior algo que lo aparta de Dios, algo que lo quiere aislar y aun ponerlo frente a Dios. Esta tendencia no está en el plano de una laxitud moral de vida, sino simplemente en el plano de una cierta tendencia o aspiración del hombre a querer bastarse a sí mismo. Cuando el hombre siente con toda la inmensa realidad de su impotencia y de su insuficiencia, es cuando más fácilmente ocupa su posición delante de Dios. Mientras esto no sucede, tiene siempre un aire de optimismo individual que parece darle la sensación de que se basta a sí mismo y de que no necesita de Dios. Es tentador bastarse a sí mismo y fácilmente los argumentos de la existencia de Dios resultan pálidos cuando nuestro interés está dirigido en una orientación contraria. Esta parece ser la realidad que mantiene a alguno de los hombres fuera de la órbita de Dios y de la religión, bastándose ellos a sí mismos. Y esto es posible, aun cuando Dios tiene el señorío y el dominio absoluto del hombre, porque Dios ha querido tratar con tal delicadeza al hombre, que le ha dado lugar aun a cierta 'libre opción', para decidir su propia actitud ante la divinidad, aun en orden a admitir su existencia. No ha querido forzarlo con una evidencia deslumbrante. Sino que le da datos suficientes, la luz con la que puede ver a Dios, pero le ha dejado una cierta neblina a través de los argumentos, a fin de que el mérito de la aceptación de la existencia misma de Dios sea mayor por parte del hombre. No debemos extrañarnos: lo mismo sucede con las verdades más elementales del orden moral. Esto nos explica o nos da a conocer el respeto con que Dios se acerca al hombre, dejando intacta su **libertad**, sin duda para que librado más a su propia iniciativa, pueda Dios apreciar mejor el valor del hombre que se acerca a El. Sin embargo este es el clásico

problema teológico entre libertad y providencia, que encaja en el ámbito de la teología, y que excede con mucho las aspiraciones de esta investigación, pero que tratamos aquí; para hacer ver que en nuestra opinión es principalmente la libertad humana, como postura personal, la que decide su actitud ante Dios.

En el estudio del problema de Dios, lo que más sorprende es el carácter propiamente dialéctico y paradójico de su búsqueda, en todos sus aspectos; lo mismo en conjunto que en cada una de sus partes. Este carácter paradójico puede expresarse con los términos de *universalidad y trascendencia*, tomados en sus significados metafísico y antropológico o, si se prefiere, existencial. "Por *universalidad* del problema de Dios entiendo, se trata de un problema que, tanto en su planteamiento como en su solución, recurre a todas y cada una de las formas de la conciencia humana. Queremos decir: a) que dicho problema "en cualquiera de sus grados" es accesible a cada una de tales forma y, al mismo tiempo, b) que ninguna de tales formas lo agota por sí misma, ni puede reclamarlo para sí totalmente ... Por *trascendencia* del problema religioso se entiende, pues, esa 'inexhaustibilidad' del momento teológico con relación a todas las formas de la conciencia y del conocimiento, aun las más altas y universales, como la filosofía" <sup>36</sup>.

La existencia de Dios no es una verdad de evidencia inmediata para el hombre, aunque su conocimiento llegue a aprehenderlo de las formas ya antes dichas. "Por el simple hecho de que hay ateos se comprueba la inevidencia de Dios, ya que si Dios fuera naturalmente evidente no podría haber necios que dijeran en su corazón: no hay Dios" <sup>37</sup>. Precisamente por la no evidencia inmediata para el hombre de la existencia de Dios se da la posibilidad real de que el hombre niegue a Dios.

---

<sup>36</sup> Fabro, op. cit., pp. 11-13.

<sup>37</sup> González, op. cit., p. 29.

La cuestión sobre la evidencia inmediata de Dios la resuelve Santo Tomás con la distinción entre evidencia *quad se* y evidencia *quad nos*. Los conocimientos evidentes, que no necesitan demostración, son proposiciones inmediatas o *per se notae*: que se conocen por sí mismas. Ahora bien, "una proposición puede ser evidente de dos maneras: en sí misma, pero no con respecto a nosotros, o en sí misma y también para nosotros. La causa de que una proposición sea evidente es porque el predicado está incluido en el concepto del sujeto, por ejemplo, "el hombre es animal", pues animal entra en el concepto de hombre. Si, pues, todos conociesen la naturaleza del sujeto y la del atributo de una proposición cualquiera, ésta sería evidente para todos, como lo son los primeros principios, cuyos términos ser y no ser, todo y parte, y otros parecidos, son cosas tan sabidas, que nadie las ignora. Pero, si hay quienes ignoran cuál es la naturaleza del sujeto y la del predicado, la proposición en sí misma será, sin duda, evidente, pero no lo será para quienes ignoran aquellos extremos" <sup>38</sup>.

La proposición *Dios es*, es una proposición evidente en sí misma, por cuanto el predicado está contenido en el sujeto. *Dios es* es una proposición evidente *quad se*. Sin embargo, no pudiendo el hombre acceder a la naturaleza divina, conocer lo que Dios es, *Quad nos* es inevidente la afirmación de la existencia de Dios. A ella se llega a partir de sus efectos. "La proposición *Dios es*, en sí misma es evidente, porque en ella el predicado se identifica con el sujeto, ya que, como más adelante veremos, Dios es un mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que desconocemos la naturaleza divina no es evidente, sino que necesita ser demostrada por medio de cosas para nosotros más conocidas, aunque por su naturaleza sean menos evidentes, a saber por sus efectos" <sup>39</sup>.

<sup>38</sup> Tomás de Aquino, Suma Teológica, I, q.2, a.1, c., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1947, pp. 145-147.

<sup>39</sup> Ibid, p. 147.

En la condición del hombre, el camino para resolver el problema de la existencia de Dios estriba en proceder por vía de demostración. El conocimiento natural de Dios es el término del proceso discursivo.

En resumen, de la no evidencia inmediata para el hombre de la existencia de Dios, junto con la falibilidad del conocimiento y la influencia de la libertad en la adquisición de la certeza especulativa, se deriva la posibilidad real de que el hombre niegue a Dios.

### CAUSAS DEL ATEISMO EXISTENCIALISTA

Analicemos ahora las causas de ateísmo filosófico existencialista. Este fenómeno arranca de la filosofía cartesiana: del "yo" se deriva todo. El principio de immanencia es absoluto. Dios es un *Deus ex machina*. Ciertamente Descartes no era ateo. Intentó demostrar la existencia de Dios partiendo del sujeto pensante y de la idea de perfección que se encuentra en él.

Para Descartes la materia es creada por Dios, y Dios la divide realmente en diferentes partes; la distinción que Dios pone en ellas está en la diversidad de movimientos que les otorgan. "Y en efecto, Dios ha establecido tan maravillosamente estas leyes que, aun cuando supongamos que no ha creado nada más que lo dicho -e incluso que no pone en ello ningún orden ni proporción, sino el caos más confuso y enredado que los poetas puedan describir-, tales leyes son suficientes para lograr que las partes de este caos se desenmarañen y dispongan en tan buen orden que alcancen la forma de un mundo perfecto y en el que no sólo pueda verse la luz, sino también todas las cosas generales y particulares que aparecen en este verdadero mundo" <sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup> Descartes, El Mundo. Tratado de la luz, Anthropos, Barcelona, 1989, Cáp. VI, & 34-35, pp. 104 -105.

Con esto, la sola materia tiene una serie de leyes naturales inmanentes, desde toda la eternidad, un *logos*. Las leyes naturales fueron al principio establecidas por Dios en un caos de materia que El creó, el caos se desenvuelve por su cuenta, haciendo intervenir lo menos posible a Dios, a fin de respetar la inmutabilidad divina. Basta con suponer que el caos original de materia es increado, y que las leyes naturales son inherentes, por constitución, a ese caos original de la materia, para poder prescindir tranquilamente de la hipótesis de Descartes de un Dios creador.

La antropología cartesiana afirma que el cuerpo se mantiene y puede subsistir sin recibir una información por parte del alma. Según Descartes, el cuerpo podría muy bien subsistir aparte, por su propia cuenta como una máquina. No solamente podría subsistir sin recibir información alguna de parte del alma, sino que funciona de una manera mecánica, sin que el alma desempeñe ningún papel en sus funciones biológicas o psicológicas. El alma es creada por Dios, y sobre añadida, de una manera extrínseca, a un cuerpo que no necesita de ella para existir y funcionar debidamente.

Si la materia y las propiedades puramente mecánicas de la materia bastan para explicar la existencia y el funcionamiento de cuerpo, ¿por qué no iba ella a bastar para explicar el funcionamiento del mundo entero? Es la pregunta que se puede realizar desde el punto de vista ateo.

El principio de inmanencia es la causa originaria de la cual surge el ateísmo filosófico contemporáneo, que ha sido tomado como principio de libertad. Hay una evidencia primera en el ateísmo: el hombre no es humano mas que siendo independiente, y no es independiente mas que siendo ateo. Esta intuición es la base del existencialismo.

Los orígenes próximos del ateísmo actual están en Kant. Según la *Crítica de la Razón Pura* la misión del hombre es humanizar al mundo a través de la ciencia --la ciencia en sentido newtoniano y de la técnica--pero según la *Crítica de la Razón Práctica* el hombre está llamado a fundar en este mundo el reino de la justicia y de la libertad, pero solamente mediante la *praxis* moral sin tener en cuenta a Dios. En la base de la filosofía kantiana está la idea de que el hombre es el último fundamento de la verdad, del bien y de la belleza, fundamento que antes de Kant se ponía en Dios.

El papel de Dios en la filosofía de Kant es demasiado pobre: simple proyección en objeto del movimiento mismo de la razón en búsqueda indefinida de explicación. "Entiendo una cosa, cualquiera que ella sea, es necesario admitir que alguna cosa existe **necesariamente**, ya que el contingente sólo existe bajo la condición de otra cosa a título de causa, y el mismo razonamiento se aplica a esto hasta llegar a una causa que no es contingente, y por ello existe sin condiciones. Este es el argumento sobre el cual la razón funda su progresión hacia el ser originario ... Esa es, pues, la marcha natural de la razón humana. Ella persuádese inmediatamente de la existencia de algún ser necesario. En este ser reconoce una existencia incondicionada"<sup>41</sup>. Es la pieza que necesitaba el racionalismo para la elaboración de su sistema: idea reguladora en la *Crítica de la Razón Pura*; un simple postulado en la *Crítica de la Razón Práctica*. Pero jamás objeto de amor y de adoración.

Kant critica la posibilidad de una demostración de la existencia de Dios por vía teórica. Se establece un nuevo y radical *fundamento*, para una concepción del ser como *posición del pensar*. Este fundamento está constituido precisamente por las *acciones del pensar puro*, que se integran en el sujeto trascendental.

---

<sup>41</sup> Kant, *Crítica de la Razón Pura*, L. II, *Dialéctica Trascendental*, Cap. III, Sección III, pp. 116-117.

Para él únicamente podemos llegar a una existencia que por algún lado debe estar comprendida en el nexo de la experiencia, de la cual la percepción es una parte; de donde resulta que la necesidad de la existencia nunca puede ser conocida por conceptos, sino sólo por el enlace con aquello que es percibido según leyes universales de la experiencia. Ahora bien, Dios no está comprendido ni en el nexo de la experiencia ni enlazado con lo percibido; en consecuencia, no es posible su conocimiento teórico.

Especulativamente hablando, Dios es el ideal de la razón pura, es una idea a la que no corresponde un correlato en la realidad. La certeza de la existencia de Dios vendrá únicamente por vía de la razón práctica. Afirma un autoconvencimiento no racional de la existencia de Dios, que desembocará en aquel postulado de la razón práctica que exige la existencia divina. Postulado que no alcanza un valor trascendente, ni vale para fundar un conocimiento que supere lo sensible. Kant quiere creer que existe Dios, querer creer: son los dos aspectos fundamentales de la exigencia de la divinidad que Kant planteará. Terminará por afirmar que Dios no es más que una mera idea en mí, es decir, la razón práctica moral autolegisladora.

Más ligados, al ateísmo existencialista, están el pensamiento de Hegel y de Husserl. Hegel niega al Dios Trascendente, Dios es el Espíritu Absoluto que no existe todavía, que está en vías de formación, ese Dios que todavía no se sabe Dios, es la Idea, la Razón, es una realidad lógica.

Esta "lógica" es el Dios hegeliano con el que hombre no tiene relación y al que el hombre "sufre". "Efectivamente, la conciencia como tal, en tanto que todavía no ha llegado a la identidad concreta de la certeza y la verdad, suponiendo, por consiguiente, un más allá de ella misma, es siempre por principio conciencia desgraciada; y la

conciencia desgraciada es, o bien una conciencia ingenua que ignora todavía su desgracia, o bien una conciencia que ha superado su dualidad y ha vuelto a encontrar la unidad por encima de la separación" <sup>42</sup>. De este sufrir arrancara luego el ateísmo existencialista.

"Primer estadio: ser por otro y para otro (ser negativo). El ser para sí niega a los Otros, mas Ser para sí es Ser también para los Otros. Por lo tanto se niega a sí mismo negando al Otro ... Segundo estadio: ser en sí para sí. Negación del otro. No es el Otro que es negado sino la posición del otro al comienzo del movimiento dialéctico donde es puro ser para sí ... El hombre, por ser libre y autónomo, reconoce que los otros son igualmente libres y autónomos. E inversamente sólo es libre y autónomo si es libremente reconocido como tal por los otros. El movimiento dialéctico es doble; es una interacción. Es el hombre social, histórico" <sup>43</sup>. Es decir, en el principio era la Razón y en este mismo principio, por necesidad lógica, empezó a manifestarse, ciegamente pero -no podía ser de otra manera- lógicamente. A la Naturaleza no le hacía falta el hombre para ser de alguna manera racional, mas la Razón lo *exigía* a fin de <<saberse>>; lo tenía ya preparado desde siempre, como todo lo anterior y posterior al ser humano, en el momento justo en que el grado de complejidad lógica había llegado al final de su primera etapa del despliegue, la Razón se manifestó en hombre, en conciencia parcial.

Empieza así otra etapa en la lógica evolución de la manifestación temporal de la Razón del Espíritu, la etapa de la reflexión, de la recuperación. A partir de este momento avanza arrolladoramente hacia el *conocimiento* total de sí mismo y para ello

<sup>42</sup> Hyppolite, Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel, Península, Barcelona, 1991, p. 173.

<sup>43</sup> Kojève, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Pléyade, Buenos Aires, 1987, pp. 55-56.



se sirve y pasa por encima de los hombres, que no son más que un momento lógico de su única y real existencia.

Desde el vector positivo que del hombre arranca hacia el futuro se divisa un horizonte muy parecido. De llegar al total agotamiento del futuro, la lógica habrá llegado a su total concientización a la total posesión de sí misma, sólo será ella, el tiempo se habrá acabado. Al fin volverá a ser la Razón, la Idea, el Espíritu, pero de manera ya total y absoluta. Como puede apreciarse, el Dios Trascendente y Creador del pensamiento tradicional ha quedado negado.

Husserl aporta al ateísmo existencialista su método fenomenológico. "La intención de la fenomenología contemporánea es: alcanzar un conocimiento inmediato y, por ello mismo absoluto. La única certeza apodíctica que reconoce es la descripción de los fenómenos" <sup>44</sup>. *Describir* un ser contingente tal como es el hombre, rehusando por principio religarlo a su causa y a su fin porque causa y fin no se presentan como fenómenos, es entregarse al absurdo. La posición es perfectamente coherente, de ahí que el ateísmo esté ligado con la fenomenología.

Por otra parte, "si uno de los factores más responsables del ateísmo contemporáneo ha sido, sin duda, el subjetivismo de la filosofía moderna, hay que remontarse más atrás, al subjetivismo de la reforma protestante" <sup>45</sup>. La teología de los primeros maestros de la reforma no atribuye mucha trascendencia al problema del ateísmo, puesto que lo considera precisamente como el éxito y efecto de la razón humana corrompida por el pecado, en cuanto pretende llegar a Dios con sus propias fuerzas. La existencia de Dios es así únicamente objeto de fe. El hombre caído está

---

<sup>44</sup> Verneaux, op. cit., pp. 21-22.

<sup>45</sup> Fabro, op. cit., p. 76.

totalmente separado de Dios; así, a la imposibilidad de comprender a Dios, dimanante de la finitud de nuestro ser, se ha añadido la imposibilidad moral de conocer su existencia, derivada de la corrupción original del entendimiento y de la voluntad, perturbados por el orgullo y la concupiscencia. "Según estas doctrinas, la existencia de Dios no sería otra cosa que una cuestión de <fe> o de <creencia>; no podría ser conocida ni formulada con certeza por la inteligencia humana que procede, normalmente partiendo de la experiencia" <sup>46</sup>.

El otro problema, en torno al cual se ha movido el ateísmo moderno, concierne a la doctrina de la libertad. A partir de Lutero, esta doctrina fue puesta en duda e incluso negada formalmente. El hombre es un esclavo bajo la acción de Dios. Es como una cosa. Evidentemente, el hombre moderno, que tiene una justa idea de su dignidad y de las exigencias de esta dignidad no puede admitir semejante doctrina <sup>47</sup>.

Martín Lutero niega al hombre toda capacidad de cooperar con la gracia, niega así la eficacia de la acción humana. Es evidente que el hombre moderno, el hombre actual y normal, consciente de su dignidad, no puede admitir una doctrina que le niega la dignidad de ser creador, de ser eficaz, y la capacidad de hacer fructificar la creación.

A partir de Martín Lutero se piensa que la moral no está fundada en la realidad objetiva y experimental, en la naturaleza de las cosas. Las exigencias morales no son cognoscibles por la razón humana partiendo de la realidad. Las exigencias morales están dadas e impuestas por Dios en la Ley que nos ha entregado. Estas exigencias proceden de su libre decisión, ellas son, a nuestro ojos arbitrarias. Si Dios hubiera preferido darnos otras leyes, por ejemplo, si nos hubiera mandado asesinarnos

---

<sup>46</sup> Tresmontant, op. cit., p. 337.

<sup>47</sup> Cfr. Ibid, pp. 338-339.

mutuamente, esto habría sido bueno y gustoso. Bajo estas influencias, se ha llegado a hacer depender la <moral> de la <religión>. El Dios de la <religión> se ha convertido a la vez en autor, guardián y juez de las prescripciones y de las prohibiciones de la *moral*. "Sucederá que Dios castiga a algunos conforme a su justicia o que mediante penas los impulsa la contrición, como se dice en el salmo 88: <<Si sus hijo pecaren, castigaré con vara sus transgresiones, más no quitaré de ellos mi misericordia>>. Empero, nadie tiene potestad de remitir esas penas sino sólo Dios. De hecho, no quiere quitarlas sino, por el contrario, promete que quiere imponerlas" <sup>48</sup>. Si decimos que las exigencia morales no están fundadas en la experiencia, que no son justificables a los ojos de nuestra inteligencia, que ellas dependen exclusivamente del arbitrio de un Dios que se muestra como tirano implacable, habremos conseguido fomentar una versión justificada a ese Dios cruel y mezquino. La celebre frase <si Dios no existe, todo está permitido> <sup>49</sup> marca la tónica.

Por tanto la raíz y substancia del ateísmo moderno es la pretensión del hombre de evocar a sí mismo el fundamento del ser y la consiguiente decisión, puesta en circulación por la filosofía contemporánea, de hacer de la misma nada el fundamento y el sentido último de la libertad. Hay que agregar que todo el ateísmo moderno es una reacción contra esa antropología, que fue estructurada partiendo de la teoría luterana del pecado original.

Concluamos la exposición de este tema resumiendo los aspectos principales. El ateísmo puede ser práctico o teórico, el segundo es la doctrina según la cual no se puede afirmar con certeza la existencia de Dios (Ser Trascendente Perfecto y Creador).

---

<sup>48</sup> Lutero, apud Witthaus, Obras de Martín Lutero, Tomo I, "Tesis No. 7: La Indulgencia y la gracia", Paidós, Buenos Aires, 1967, p.22.

<sup>49</sup> En el El existencialismo es un Humanismo, p. 40, Sartre afirma: "Dostoievsky escribe: <<Si Dios no existiera, todo estaría permitido>>. Este es el punto de partida de mi existencialismo".

El ateísmo depende de una situación concreta -histórico- y por esto se han dado filosóficamente diversos tipos de ateísmo. Se habla de diferentes causas del ateísmo: las condiciones existenciales y el problema del conocimiento del objeto "Dios" sintetizando que la raíz última del ateísmo, como postura individual, estriba en la libertad del hombre. Las causas del ateísmo existencialista son: el "principio de inmanencia", la salvaguarda de una libertad "total" y el "humanismo". Derivadas de cuatro pilares del pensamiento filosófico: Descartes, Kant, Hegel y Husserl. Junto con éstas causas filosóficas se encuentran, la postura de la reforma protestante de Martín Lutero, que afirma que Dios está solo en el plano de la fe, que la relación del hombre con Dios es de esclavitud y que niega el valor de la acción humana y de la moral como "ley natural".

**CAPITULO  
TERCERO**

**" EL EXISTENCIALISMO SARTRIANO "**

## EL EXISTENCIALISMO SARTRIANO

### EL CONCEPTO SARTRIANO DE "EXISTENCIALISMO"

Comencemos analizando lo que Sartre llama *existencialismo*, partamos de la definición de su *Existencialismo es un Humanismo*, que es una expresión sólo aplicable a su propia filosofía, como vimos en el capítulo I, el existencialismo es la doctrina que considera "que la existencia precede a la esencia, o , si se prefiere que hay que partir de la subjetividad" <sup>1</sup>. Pero ese estar previo de la existencia con respecto a la esencia, hay que delimitarlo en dos aspectos: primero que se refiere sólo al hombre, es decir, que hay un ser, el hombre, que empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define; y, segundo, que se entiende por esencia algo meramente técnico, "el conjunto de recetas y de cualidades que permiten producirlo (un cortapapel o un queso) o definirlo" <sup>1</sup>. Ahora bien, por subjetividad Sartre entiende el "*pienso, luego existo*"; pues para él "ésta es la verdad absoluta de la conciencia captándose a sí misma. Toda teoría que toma nombre fuera de ese momento en que se capta a sí mismo es ante todo una teoría que suprime la verdad, pues fuera de este *cogito* cartesiano, todos los objetos son solamente probables, y una doctrina de probabilidades que no está sustentada en una verdad se hunde en la nada; para definir lo probable hay que poseer lo verdadero. Luego para que haya una verdad cualquiera se necesita una verdad absoluta; y ésta es simple, fácil de alcanzar, está a la mano de todo el mundo; consiste en captarse sin intermediario" <sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 31.

<sup>2</sup> *Ibid*, p. 53.

Así, Sartre parte de la subjetividad, de la idea de conciencia. "En ningún caso la conciencia podría ser una cosa, porque su modo de ser en sí es precisamente un ser **para-sí**. Existir, para ella, es tener conciencia de su existencia" <sup>3</sup>. La conciencia en su modo de existir es siempre conciencia de algo: "La conciencia no puede estar limitada más que por ella misma. Ella constituye, pues, una totalidad sintética e individual enteramente aislada de las otras totalidades del mismo tipo,... el tipo de existencia de la conciencia es ser conciencia de sí. Y toma conciencia de sí en tanto que es conciencia de un objeto trascendente" <sup>4</sup>. Implícito en la conciencia y acompañándolo, hay, entonces, el percatamiento de mi ser consciente, pero el percatamiento de mi conciencia implica darme cuenta de que soy consciente de algo. Y este algo, el objeto de la conciencia, es otra cosa que el sujeto. Decir que la conciencia lo es siempre de algo no es atribuirle la creación del ser del objeto: es decir, que, por su propia naturaleza la conciencia implica un objeto que no puede ser reducido a aquélla. Y si la conciencia implica siempre un objeto irreducible a ella, no tiene sentido partir de la conciencia al hacer el intento de probar la existencia de un objeto distinto de la conciencia. Pues viene ya dado en el punto de partida. Seguir a Descartes y empezar por la conciencia no nos obliga a seguirlo en su intento de probar la existencia del mundo externo.

El *problema* que Sartre se propone como el de Heidegger, no es otro que el central de la Metafísica: el problema del **ser**.

Si comienza por el ser del hombre es por el lugar privilegiado que este ser --el único que es *ec-sistencia*-- ocupa en el planteo del problema ontológico. Sólo desde el ser del hombre, desde la conciencia es posible el análisis del ser. Los demás seres

---

<sup>3</sup> Sartre, *La imaginación*, Sudamericana, Argentina, 1973, p. 7.

<sup>4</sup> Sartre, *La trascendencia del ego*, Calden, Argentina, 1968, p. 20.

sólo pueden analizarse desde este ser de la existencia humana, único en el que tienen aparición fenomenológica y sentido. Tales seres no son sino *por y en la existencia*.

El método adoptado por Sartre, hemos dicho ya, es el fenomenológico de Husserl: "ir a las cosas mismas", tal como ellas se manifiestan o *de-velan* su propio ser.

El objeto de tales análisis fenomenológicos, afirma Sartre, no es el *fenómeno del ser*, su apariencia, sino el *ser del fenómeno*, el ser tal como se nos manifiesta en nuestra conciencia <sup>5</sup>.

Sartre rechaza como ficticia la dualidad entre *ser y fenómeno*. "El dualismo del ser y el aparecer tampoco puede encontrar derecho de ciudadanía en el campo filosófico. La apariencia remite a la serie total de las apariencias y no a una realidad oculta que habría drenado para sí todo el *ser* de lo existente. Y la apariencia, por su parte no es una manifestación inconsistente de ese ser ... Si nos hemos desprendido de una vez de lo que Nietzsche llamaba <<la ilusión de los trasmundos>>, y si ya no creemos en el *ser-por-detrás-de-la-aparición* ésta se torna, al contrario, plena positividad, y su esencia es un <parecer> que no se opone ya al *ser*, sino que al contrario, es su medida. Pues el ser de un existente es, precisamente lo que *parece*. Así llegamos a la idea de fenómeno" <sup>6</sup>. No hay un *ser-en-sí*, real, oculto, más allá de sus *fenómenos* o apariencias, únicas accesibles a nuestro conocimiento. Sartre rechaza este tipo de fenómenos, como rechaza también el ser oculto y más allá de los mismos. Un ser, más allá y como escondido tras los fenómenos, es una ficción sin

<sup>5</sup> Sartre, *El Ser y la Nada*, Alianza, México, 1986, p. 20.

<sup>6</sup> *Ibid*, p. 16.



sentido. El ser no es sino lo que se nos manifiesta, sin nada por arriba o por debajo de su apariencia, de su ser-fenómeno. El ser está todo presente y se agota en sus fenómenos. De ahí la expresión de Sartre: no hay fenómeno del ser sino ser del fenómeno.

Sartre ataca aquí la tesis del fenomenismo con una nueva concepción de la objetividad. El fenomenismo, expuesto por Kant, admite que existan "cosas en sí", independientemente de nuestro pensamiento, pero sostiene que estas cosas no pueden ser conocidas en su propio ser, en su ser en sí, sino sólo del modo como nos son representadas a través de las formas subjetivas del tiempo y del espacio. Sartre sostiene que, no fuera de las apariciones, de los fenómenos, sino dentro de ellos y "como condición de su apariencia" hay una objetividad del fenómeno: "el fenómeno puede ser estudiado y descrito en tanto que tal, pues es absolutamente indicativo de sí mismo" <sup>6</sup>. Este se ofrece siempre ante la mente con una consistencia, con una esencia que hace posible que, a pesar de que cambie, haya una referencia unitaria al mismo, una unidad de mención. Es decir, existe el ser transfenomenal, sin que sea preciso concederle una realidad en sí --cuya posibilidad admitía Kant y que llamaba "noumeno"--. Ser y Aparecer o fenómeno se identifican. Consiguientemente la *ontología* se identifica también con la fenomenología.

En el análisis fenomenológico, el *ser-fenómeno-objeto* y el *ser-fenómeno-sujeto* se manifiestan en nuestra conciencia como irreductibles: "No hay conciencia que no sea *posición* de un objeto trascendente" <sup>7</sup>. Sujeto y objeto se manifiestan sin posibilidad de absorción o reducción del uno al otro. Dado que este sujeto y objeto no se nos dan sino *fenomenológicamente* como dualidad irreductible en nuestra conciencia, el problema de sujeto y objeto se plantea y resuelve en el seno de nuestra

---

<sup>7</sup> Ibid, p. 21.

conciencia: se trata de penetrar en la estructura del ser del fenómeno sujeto y objeto, polos irreductibles de la tensión intencional cognoscitiva de nuestra conciencia.

El ser del que Sartre habla es exclusivamente el *ser del fenómeno* dado y analizado empíricamente en nuestra conciencia antes de toda intervención intelectual. El ser en sí se nos revela fenomenológicamente como un ser trans-fenoménico, no porque haya un ser más allá de su aparición fenomenológica misma, sino porque el fenómeno del ser-en-sí se nos revela como un ser-allí, opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo, que es *lo que es*, que no conoce la *alteridad*, pues no puede mantener relación alguna con lo otro; y, que está de más <sup>8</sup>.

Hemos visto que para abordar el problema del ser (que en su modo propio es *existencia*) hay que partir de la *subjetividad*, que significa poner como principio la *conciencia* (que es conciencia de sí, en cuanto lo es de algo), a través del método *fenomenológico*, cuyo objeto es el *ser del fenómeno*, donde ser y fenómeno se identifican. Ahora bien, para el análisis de este objeto fenomenológico, es necesario, afirma Sartre, desprenderse de tres actitudes que lo prejuician: el **realismo ingenuo**, el **idealismo** y el **creacionismo**. "El ser del fenómeno no podía en ningún caso *obrar* sobre la conciencia. Con ello descartamos una concepción *realista* de las relaciones del fenómeno con la conciencia. Pero hemos mostrado también que la conciencia no podía salir de su subjetividad si ésta le era previamente dada, y que no podía actuar sobre el ser trascendente ni incluir, sin contradicción, los elementos de pasividad necesarios para poder constituir partiendo de ellos un ser trascendente, y descartamos así la solución *idealista* del problema. Parecía como si nos hubiéramos cerrado todas las puertas y estuviéramos condenados a mirar el ser trascendente y la conciencia como dos totalidades cerradas, sin comunicación posible. Nos será preciso

<sup>8</sup> Cfr. *Ibid*, pp. 34-35. Sartre le confiere tres características: la opacidad, la no alteridad y la contingencia.

mostrar que el problema tiene otra solución, allende el realismo y el idealismo ... La clara visión del fenómeno de ser se ha visto a menudo oscurecida por un prejuicio muy generalizado, que denominaremos <creacionismo>. Como se suponía que Dios había dado el ser al mundo, el ser parecía siempre afectado de cierta pasividad. Pero una creación *ex nihilo* no puede explicar el surgimiento del ser, pues, si el ser es concebido en una subjetividad, así sea divina, seguirá siendo un modo de ser intra-subjetivo. Esa subjetividad no podría tener ni aun la *representación* de una objetividad y, en consecuencia no podría ni aun afectarse de la voluntad de crear algo objetivo. Por otra parte el ser ... no puede afirmarse como ser sino hacia y contra su creador, pues, de lo contrario, se funde en él ...El ser, si existe frente a Dios, es su propio soporte y no conserva el menor vestigio de la creación divina. En una palabra, aunque hubiese sido creado, el ser-en-sí sería *inexplicable* por la creación, pues asume de nuevo su ser más allá de ésta. Esto equivale a decir que el ser es increado"<sup>9</sup>.

Al escindir la realidad fenomenológica en fenómeno y ser, la inteligencia crea el pseudo-problema metafísico de la dualidad o unidad de sujeto u objeto como seres distintos de su ser-fenómeno. El *realismo* y el *idealismo* encarnan las dos soluciones antagónicas --falsas como su mismo planteo intelectual-metafísico en que se apoyan-- que intentan suprimir la incomunicabilidad fenomenológica originaria de sujeto y objeto: el primero alcanzando y penetrando en el ser trascendente, realmente distinto del sujeto; suprimiendo, el segundo, el ser objetivo trascendente mediante su absorción en la inmanencia subjetiva. Es decir, el ser del fenómeno es transfenomenal, y su fundamento ontológico no lo es a la manera realista, como una cosa distinta de la serie de las manifestaciones. El ser es coextensivo con el fenómeno y viene exigido por él, pero más allá de la condición fenomenal, ya que su existencia es algo más que su pura manifestación. Contra el idealismo, mantiene

---

<sup>9</sup> Ibid, p. 33.

Sartre que el ser del objeto desborda y funda el conocimiento que se logra de él. Si el fenómeno es como se manifiesta, el ser de la manifestación no se reduce al hecho de manifestarse. "Sartre se aleja del idealismo al afirmar que el fenómeno apunta más allá de sí mismo y que se basa en la realidad; y al añadir además que el ser del fenómeno no es lo mismo que la estructura o la esencia del fenómeno: el ser del fenómeno no tiene otra significación que la de ser... por otra parte, utiliza la opacidad de las cosas para rechazar también el realismo y optar por la fenomenología" <sup>10</sup>. En resumen, no acepta el idealismo en cuanto que el fenómeno tiene un ser al cual se puede llegar sin categorías *a priori* del sujeto, y ese ser es la serie de su aparecer y no una estructura que se encuentre por debajo de él, pues éste es opaco, rechazando así, también, el realismo.

### ORIGEN FILOSOFICO DE LAS NOCIONES SARTRIANAS

Apuntadas las directrices generales, bajo las cuales se desarrolla la doctrina filosófica existencialista de Sartre, sigamos su análisis fenomenológico de los diferentes seres, tales como ellos se presentan en nuestra conciencia: el **ser-en-sí** (ser material), el **ser-para-sí** (la existencia humana propia), y el **otro** (la existencia de los demás para-sí).

Comencemos afirmando que para Sartre "es una ley ontológica que no haya sino dos tipos de existencia: la existencia como cosa del mundo (ser en-sí) y la existencia como conciencia (ser para-sí)" <sup>11</sup>. Podemos considerar *El Ser y la Nada* como la autobiografía del ser-para-sí, que, a su vez, trata de organizar la vida humana a través

---

<sup>10</sup> Cfr. Elders, op. cit., pp. 65-68.

<sup>11</sup> Sartre, La imaginación, p. 102.

de una serie de negaciones sucesivas, ya que él mismo consiste en una decompresión del ser-en-sí, macizo, e incluso --a través de la libertad-- en una perpetua negación de él. Aunque la distinción entre ser-en-sí y ser-para-sí se proyecta sobre el telón de fondo del dualismo cartesiano, ambos términos evocan directamente la filosofía de Hegel.

Inmerso en la corriente del idealismo alemán, Hegel trató de explicar la estructura de la realidad y demostrar las categorías que la componen, así como la manera en que unas categorías proceden de las otras. Hegel decía que las categorías no se deducían arbitrariamente, sino según leyes fijas aplicadas por la razón. Ahora bien, el concepto de ser es la más pura abstracción. Surge primero en nuestra mente. El concepto de ser da lugar al concepto de no-ser, es decir, al de un no-ser indeterminado. La síntesis de ambos conceptos se realiza en el devenir, porque en él un ser puede ser al mismo tiempo un no-ser. La noción del devenir puede revestir formas particulares y da lugar a una nueva tríada.

Obsérvese que para Hegel el ser y el no-ser se inhiere mutuamente, y llevan en sí una especie de inquietud, porque la determinación --que excluye otras calificaciones-- las desea, sin embargo, y se esfuerza en alcanzarlas. Entonces tiene lugar un nuevo devenir. Por ejemplo, el espíritu del mundo no puede evitar el adoptar sucesivamente formas diferentes. El Absoluto se despliega continuamente, a fin de escapar de la contradicción. Lo positivo y lo negativo no se excluyen totalmente entre sí, pero deben ser trascendidos hacia una nueva unidad. La dialéctica de Hegel trata de describir sintéticamente la identidad de los opuestos. Las teorías de Hegel aparecen primero como una teoría del individuo, del estado y de la sociedad: el estado trasciende y unifica la oposición entre la libertad individual y las exigencias sociales. La dialéctica se transforma así en el instrumento que nos permite conocer y describir

el despliegue íntimo de la libertad. "La dialéctica en tres tiempos (tesis - antítesis - síntesis) no es un método. La dialéctica es la naturaleza propia, verdadera de las cosas mismas y no un "arte" exterior a las cosas: la realidad concreta es ella misma dialéctica" <sup>12</sup>.

En cuanto a la metafísica, desarrolló su sistema llamado dialéctico siguiendo el esquema de tesis-antítesis-síntesis. Su concepción atribuye a la realidad un movimiento autogenerado a través de negaciones sucesivas. Lo cual, lo encontramos también en Sartre, para quien el ser y la vida del hombre se reducen a una negación o anulación siempre renovadas del ser-en-sí; además, esa negación que es el hombre debe hacerse una negación de la negación, es decir, aspira a la densidad existencial del en-sí, a transformarse en el origen de su propio ser <sup>13</sup>. Bajo este aspecto, podría pensarse que el esquema ontológico de Sartre se deriva *a priori* de la dialéctica de Hegel y no de los hechos observados.

Hegel afirma que el intelecto determina, y conserva las determinaciones; la razón es negativa y dialéctica, porque disuelve en la Nada las determinaciones del intelecto; es positiva, porque crea lo general y abarca en ello lo particular; y niega lo simple. La negatividad de la razón es su alma autónoma origen de toda vitalidad espiritual.

La primera e inmediata determinación del ser es lo que Hegel llama cualidad. Distingue entre: el ser que es igual a sí mismo y no se diferencia de ninguna otra cosa. La negación penetra en esta esfera del ser vacío, de modo que, el ser es negado, y de esta manera determinado. Esta determinación, que equivale a ser una cosa, se llama cualidad. La cualidad es la cosa misma, y no puede separarse de ella.

---

<sup>12</sup> Cfr. Sartre, *El ser y la Nada*, p. 638 ss.

<sup>13</sup> Kojève, *op. cit.*, p. 40.

Hegel la llama el ser-en-sí. La cosa y sus cualidades se relacionan según una negación, que hace que una cosa no sea otra. Hegel llama a esto el ser-para-otro. Al nivel de pensamiento lógico, que abstrae de la realidad física, el ser y el otro son idénticos. Esto equivale a negar la negación. La nueva negación da origen a un ser para el que no existe <otro>. Un ser que es negatividad e infinitud absoluta. Hegel lo llama el ser-para-sí. Algo es para-sí en la medida en que rechaza su ser-otro y pone fin a su relación y sociedad con los otros. "La autoconciencia es primeramente simple ser para sí, igual a sí misma, por la exclusión de sí de todo otro; su esencia y su objeto absoluto es para ella el yo; y, en esta inmediatez o en este ser su ser para sí, es singular" <sup>14</sup>.

Al nivel más elevado de la conciencia, en el que el pensamiento se toma a sí mismo por objeto, el Yo se hace puro ser-para-sí. Incluso de un modo más general, la conciencia en tanto que conciencia puede calificarse de ser-para-sí, porque se presenta a sí misma el objeto. "Lo que Hegel llama pensamiento y que permite hablar de la libertad de la autoconciencia se manifiesta como la verdad de todo el movimiento precedente. Es decir, que el esfuerzo del pensamiento o el trabajo del concepto aparecen como la forma superior del trabajo que ha modelado al mundo y ha impuesto al ser la pura forma del yo. Así, pues, lo que va a permitir definir la libertad es el yo encontrándose de nuevo en el ser, y encontrándose de nuevo en el ser, y encontrándose en él como conciencia" <sup>15</sup>.

Afirma también que el ser-para-sí comprende al <dasein> en la medida en que éste es negación. Y en cuanto que se vuelve hacia sí mismo, el ser-para-sí es lo uno. Y lo uno, en tanto que relación abstracta de la negación consigo misma es lo vacío.

---

<sup>14</sup> Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Fondo de Cultura Económica, México, 1990, p. 115.

<sup>15</sup> Hyppolite, *op. cit.*, p. 161.

Los múltiples <unos> se repelen recíprocamente. Su relación no pasa de una simple relación externa. El uno conserva su identidad excluyendo a los otros.

"No cabe la menor duda de que Sartre haya tomado de Hegel los términos en-sí y para-sí. Especialmente en lo que se refiere al uso del para-sí como negación y como oposición a lo otro, la analogía es tan grande que casi se convierte en identidad" <sup>16</sup>. Pero, mientras que para Hegel el proceso ternario, que sólo se da a nivel mental, consiste en la descripción del origen y la concatenación de los conceptos fundamentales; Sartre reduce la tríada de Hegel a la díada del ser-en-sí y del ser-para-sí. Sartre asigna al para-sí la tarea de "determinar al ser" al nivel material. La fenomenología de Husserl permitió a Sartre el atribuir al para-sí la función de otorgar sentido y esencia a las cosas: "las descripciones fenomenológicas pueden descubrir que la estructura de la conciencia trascendental implica que esta conciencia sea constitutiva de un mundo" <sup>17</sup>.

Mientras que, para Hegel, el ser carece de determinaciones, el ser-en-sí de Sartre no se halla en el mismo caso, ya que "el ser es opaco a sí mismo precisamente porque está lleno de sí mismo" <sup>18</sup>. Además, Sartre traslada al para-sí la función negadora del *dasein* de Hegel y parece situar el tercer estadio del proceso dialéctico en las negaciones que realiza el para-sí al intentar transformarse en el en-sí: "el para-sí no puede sostener la nihilización sin determinarse a sí mismo como un *defecto de ser...* el propio para-sí se determina perpetuamente a sí mismo a *no ser* el en-sí esto significa que no puede fundarse a sí mismo sino a partir del en-sí y contra el en-sí" <sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Elders, op. cit., p. 77.

<sup>17</sup> Sartre, Lo imaginario: Psicología fenomenológica de la imaginación, Losada, Buenos Aires, 1964, p. 229.

<sup>18</sup> Sartre, El Ser y la Nada, p. 34.

<sup>19</sup> Ibid, p. 119.



A parte Hegel aplica la expresión ser-para-sí a la mente empeñada en la actividad excelsa de reflexionar sobre sí misma. En cambio, Sartre designa con ella el ser del hombre como tal: "la carencia (negación que penetra más profundamente al ser) no pertenece a la naturaleza del en-sí, que es todo positividad. No aparece en el mundo sino con el surgimiento de la realidad humana. Sólo en el mundo humano puede haber carencias ... el ser que se da a la intuición de la realidad humana es siempre *aquél* a quien le falta" <sup>20</sup>.

Hemos afirmado que los términos para-sí y en-sí proceden del sistema hegeliano, aunque no de manera textual sí de un modo más próximo. Sin embargo, ya Descartes sostiene el dualismo de la existencia de una sustancia pensante frente a una realidad material a la que caracterizan las propiedades de extensión y movimiento.

## EL SER EN SI

Visto el origen histórico de los términos (para-sí y en-sí). Veamos ahora lo que implica "realmente" cada uno. Comencemos con el ser-en-sí. Este concepto del "en-sí" en Sartre tiene el mismo sentido que el de "*seiendes*", de Heidegger: como él, existe de manera absolutamente independiente del hombre, fuera del alcance de las facultades humanas. Es una especie de caos irreductible a toda inteligibilidad. "Ontológicamente lo comprendemos como <<lo ante los ojos>> en cada caso y constantemente en una región cerrada y para ésta, como lo situado en la base de un sentido señalado, como *subjectum*. Este sujeto es el mismo en sus múltiples

---

<sup>20</sup> Cfr., *Ibid*, p. 119-121.

alteraciones y tiene por tanto el carácter de *sí mismo*"<sup>21</sup>. Las determinaciones que en el conocimiento le damos luego, no responden a articulaciones internas a esta objetividad, sino que es una vestidura que nosotros arrojamos sobre él. En la medida en que topamos con él, en el juego de nuestras posibilidades, le entendemos en un sentido funcional, de acuerdo con la posibilidad humana en que le articulamos.

Dijimos, anteriormente, que toda cosa que nos aparece encierra una especie de núcleo *transfenomenal*. Una vez más este ser no es de un orden distinto al del fenómeno, no es una cosa en sí como la entendía Kant, un ser escondido tras el fenómeno: el ser transfenomenal es el *ser del fenómeno*. Pero no se reduce a su aparición, "no existe *solamente* en tanto que aparece" es, en la cosa, el fundamento de su aparición. Tal es pues el ser-en-sí.

El primer ser con que nos encontramos en nuestra conciencia es el ser-en-sí, las cosas u *objetos* que nos rodean, frente a los cuales estamos y cuyo conjunto constituye el mundo material, por lo menos en un primer sentido. Así, la primera realidad ontológica, y de la que tendrá que deducir todas las estructuras de la conciencia es la existencia pura, es objetividad, ese en-sí que se nos ofrece sin relaciones con nada. Es la materia.

Cuando Sartre quiere definir lo que es el en-sí --las cosas, la materia, la objetividad--, apenas encuentra dificultades. No serán para él las realidades extramentales que supone la doctrina realista del conocimiento; será en cambio, algo objetivo, que se enfrenta a la conciencia, algo que "está ahí", simplemente, sin articulaciones internas, sin relaciones con nada, inerte, macizo, mudo con dura consistencia, con una densidad absoluta, idéntico a sí mismo. El en-sí es la

---

<sup>21</sup> Heidegger, *El ser y el tiempo*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980, p. 130.

objetividad, vista como una masa sin especificaciones. Es el simple término de intenciones de conciencia.

El en-sí es el ser en el sentido pleno del término. La expresión de en-sí, por medio de la cual lo designamos es, a su vez, impropia: el ser coincide de tal modo con-sigo que el < sí > --del término compuesto: en-sí --se desvanece para dejar lugar a la pura identidad. El ser es, *es lo que es*, mientras que la conciencia a la que llamaremos el *para-sí*, no es jamás lo que ella es, pues tiene siempre que realizar su ser --es decir, tiene que ser siempre conciencia de algo--.

El *ser es*, es todo lo que puede decirse de él, pero él mismo no podría decirlo, porque es de tal manera *macizo* que no mantiene ninguna relación ni consigo ni con otros seres. Fenomenológicamente el ser-en-sí es un objeto que simplemente es. Este ser-en-sí es pero no *existe*. Es un ser que no es sino *ser*, ser lleno, compacto, densidad completa y opaca. La nada no penetra en él. "El ser es lo que es. No hay en él una partícula de ser que no esté sin distancia de sí misma. En el ser así concebido no hay el más mínimo despuntar de dualidad .... La densidad de ser del ser-en-sí es infinita. Es el ser pleno .... No hay en él el más mínimo vacío de ser, la mínima fisura donde pueda inocularse la nada" <sup>22</sup>.

Por eso mismo el ser-en-sí está clausurado en sí mismo, es impenetrable e inalcanzable en lo que en sí mismo es, está enteramente aislado en su realidad misma, en total soledad, sin saber él mismo que es y menos lo qué es.

La nota más profunda de este ser-en-sí es, que no es derivado de otro, no depende de un Ser Necesario para llegar a ser. Las conexiones de su ser con otro Ser

<sup>22</sup> Cfr. Sartre, *El Ser y la Nada*, pp. 34-35.

*Necesario* para el suyo, no existen, son puramente lógicas, puras creaciones de nuestra mente sin ningún fundamento en el ser-en-sí mismo. Este está ahí, frente a nosotros, enteramente aislado, sin comunicación ni conexión alguna con otro: simple, total y eternamente es y nada más. Este ser, pues, que no tiene causa trascendente fuera y más allá de sí, no es tampoco causa ni razón de sí. El ser es *increado*, una creación *ex nihilo*, de la nada, no puede, según Sartre, explicar el surgir de los existentes. Pues o bien la criatura permanece inmanente a la conciencia divina, y en tal caso no existe en sí, es Dios mismo; o bien, es dada en sí, fuera de Dios, pero en tal caso es por sí misma su propio fundamento, y la creación sería inútil <sup>23</sup>. Por lo demás, que el ser sea increado no significa que sea "causa de sí", pues en tal caso debería ser anterior a sí mismo, lo cual es absurdo; significa simplemente *que es*, que existe como hecho o dato primitivo.

Además, el ser no es *activo ni pasivo*, pues esas son nociones humanas que pierden todo sentido cuando se las lleva a lo absoluto. La actividad es la disposición de medios en vista a un fin, lo cual es propio de una conciencia; y la pasividad es la resistencia que las cosas presentan a nuestros proyectos. Las cosas, en cambio, son simplemente *lo que son*. "En particular, el ser no es activo: para que existan el fin y los medios, es preciso que haya ser. Con mayor razón, no podría ser pasivo, pues para ser pasivo es necesario ser. La consistencia-en-sí del ser está más allá de lo activo, así como de lo pasivo" <sup>24</sup>. Y lo mismo el ser está más allá de la afirmación y de la negación, pues estos actos suponen una distinción entre el que afirma y lo afirmado, lo cual es también característico de la conciencia.

---

<sup>23</sup> Cfr., *Ibid.*, p. 33.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 34.

No diremos tampoco que el ser es inmanente a sí mismo, pues la inmanencia es una relación, mientras que el ser no tiene *relación consigo mismo, el ser es el mismo*. Cuando Sartre dice: "es una inmanencia que no puede realizarse", debemos entender que la materia espesa, densa, maciza, idéntica a sí misma tiene una realidad que no puede exteriorizarse, no puede mantener relaciones con nada, tiene que permanecer en sí, dentro de sí, vivir enclaustrada en su propia realidad.

"Pero el ser no es relación consigo; él es *sí*. Es una inmanencia que no puede realizarse, una afirmación que no puede afirmarse, una actividad que no puede obrar, porque el ser está empastado de sí mismo... *el ser es en-sí*"<sup>25</sup>. El ser-en-sí no es, pues, consciente; al contrario, es opaco, macizo, opaco a sí mismo porque está lleno de sí mismo; la conciencia exige una especie de "descomprensión" que permite al ser "hacerse atrás", tomar distancia con respecto a sí mismo; en cambio el ser-en-sí es el mismo.

Y más aún, así como el ser no tiene relación consigo mismo, no la tiene tampoco con otra cosa. Es pues *inmóvil*, sin devenir ni temporalidad. Si cesa en su existencia, ni siquiera puede decirse que ya no es, pues sólo una conciencia puede apercibirse de su desaparición; "era, ahora otros seres son, he ahí todo".

Por último, el ser no puede ser *deducido* en manera alguna de nada. No puede ser derivado de lo posible, pues la posibilidad es un modo de la conciencia; ni de lo necesario, pues la necesidad sólo concierne a la ligación de las proposiciones ideales; ni de otro ser, puesto que el ser no tiene actividad. El ser es pues un puro *hecho*, sin razón, sin causa, sin explicación. Es porque sí, *gratuita* y *contingentemente*, más aún, *absurdamente*, sin justificación real ni posible, precisamente porque únicamente es y es incomunicado con cualquier otro, de donde podría recibir justificación. El *ser-en-sí*

es, pues, un *ser absurdo*; está ahí frente a nosotros, increado, pero sin razón de ser ni en sí ni en otro y sin justificación posible: es un ser que está *de más*.

De este ser sólo puede decirse esto: es, simplemente. "Si me hubieran preguntado qué era la existencia, habría respondido de buena fe que no era nada, exactamente una forma vacía que se agrega a las cosas desde fuera, sin modificar su naturaleza. Y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se había desvelado de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta; era la pasta misma de las cosas, aquella raíz estaba amasada en la existencia. O más bien la raíz, las verjas del jardín, el césped ralo, todo se había desvanecido; la diversidad de las cosas, su individualidad, sólo era una apariencia, un barniz... cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía estar de más con respecto a los otros. *De más*: fué la única relación que puede establecer entre los árboles, las verjas, los guijarros... la clave de la existencia se reduce a éste absurdo fundamental. Absurdo: una palabra más .... lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es *estar ahí*, simplemente: los existentes aparecen, se dejan *encontrar*, pero nunca es posible *deducirlos*. Creo que algunos han comprendido esto. Sólo que han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí mismo. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia; la contingencia no es una máscara, una apariencia que puede disiparse; es lo absoluto, y en consecuencia, la gratuidad perfecta. Todo es gratuito"

<sup>25</sup>. El mundo como ser-en-sí, se le ofrece al hombre como un "universo mortecino, es decir, de estructura indiferenciada. Sin embargo, al mismo tiempo nos <ovillamos>. El correlativo noemático de esa actitud es el *refugio*. El universo entero es mortecino; pero precisamente al querer protegernos de su espantosa e ilimitada monotonía, convertimos cualquier lugar en <rincón>. Es la única diferenciación en la monotonía

---

<sup>25</sup> Cfr. Sartre, *La Náusea*, pp. 164-169.

total del mundo: un lienzo de pared, un poco de obscuridad que nos disimula su mortecina inmensidad" <sup>26</sup>.

Sartre, haciendo uso de la fenomenología, experimenta el ser antes de despegar su estructura. Esta captura inmediata del *fenómeno del ser* constituye el tema de su novela *La Náusea* <sup>27</sup>. La <iluminación> de la captura del *ser* se revela a través de la náusea.

La náusea es el sentimiento que invade al hombre cuando siente que la existencia es una cosa absurda --un simple "estar ahí"--; que las determinaciones que damos a las cosas tienen relación con nosotros, no con ellas, y que tras de esas determinaciones de que las revestimos --de acuerdo con la función que desempeñan en el cuadro de nuestras posibilidades-- no queda más que una masa confusa, indefinible, caótica, repulsiva. Quien llegue en un momento a éste sentimiento de absurdidad de las cosas y del hombre mismo en medio de ellas, sentirá náusea; verse como un ser arrojado al mundo, sin haber tenido parte en este acto fundamental; sentir luego este mundo, y a nosotros mismos abocados a la nada, no siendo en realidad nada, pero moviéndonos como fantasmas, con ilusiones que en los momentos de máxima lucidez se desvanecen: esto produce náuseas y es al mismo tiempo, angustia.

"La Cosa que me aguardaba, me ha dado la voz de alarma, me ha caído encima, se escurre en mí, estoy lleno de ella. La Cosa no es nada: la Cosa soy yo. La existencia liberada, desembarazada, refluye sobre mí. Existo ... y sin formular nada claramente, comprendía que había encontrado la clave de la Existencia, la clave de mis Náuseas, de mi propia vida. En realidad todo lo que pude comprender después se

<sup>26</sup> Sartre, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza, España, 1983, p. 94.

<sup>27</sup> Sartre afirma que su intención al escribir *La Náusea* no era hacer literatura, sino filosofía, era "un encontrar el mundo en el fondo del relato". Cfr. *Conversaciones con Jean-Paul Sartre*, Hermes, México, 1988, pp. 268-269.

reduce a este absurdo fundamental... todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo. Cuando uno llega a comprenderlo, se le revuelve el estómago y todo empieza a flotar; eso es la Náusea" <sup>28</sup>.

Como el existencialismo, por exigencia misma de su método trata de desvelar las estructuras fundamentales de la existencia humana, lo que ellas revelan y ellas implican, esta revelación de la absurdidad de todo, que Sartre descubre en el sentimiento de la náusea, será básica para todo su sistema.

En resumen, la náusea es darse cuenta de que la existencia es pura contingencia: existir es estar ahí, sencillamente. Ese modo de existir es un estar *de más*: esta es la única relación entre las cosas, cada una de ellas se sustrae a las relaciones en que queremos encerrarla se aísla, se desborda. La existencia, absoluta, contingente, absurda --tres sinónimos-- nos descorazona cuando se nos manifiesta tal como es, ahí, sin razón, para nada: "todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad" <sup>29</sup>.

Todavía dentro de la esfera del ser-en-sí, podemos aplicar la descripción del ser de las cosas, también, en cierta medida al ser humano. El hombre mismo es, en efecto, un elemento en el mundo; a la par que es un sujeto, es cosa entre las cosas: "estoy hecho de dos mitades que no ajustan entre sí: cada una de ellas horroriza a la otra" <sup>30</sup>. Así como el ser-en-sí es un puro hecho, hay una parte del hombre que pertenece a esta esfera y es llamada en términos técnicos la <facticidad> del para-sí. Esta facticidad presenta cuatro aspectos principales.

---

<sup>28</sup> Cfr. Sartre, La Náusea, pp. 166-169.

<sup>29</sup> Ibid, p. 176.

<sup>30</sup> Sartre, El diablo y Dios, Alianza, España, 1986, p. 54.



El primer nivel de facticidad, del hombre, viene dado por el cuerpo, ya que es opuesto a la conciencia. El cuerpo es, para Sartre, "la forma contingente que la necesidad de mi contingencia toma ... la contingencia, que encierra la necesidad de que el para-sí sea ahí es lo que llamamos facticidad"<sup>31</sup>. El hombre, como todo ser, es contingente; pertenece pues por derecho, necesariamente al mundo, lugar de los seres contingentes, y se percibe su existencia bruta, injustificable, también por la náusea, y constantemente el hombre es asaltado por el sentimiento de su contingencia. "Yo, yo me sacó de la nada a la que aspiro; el odio, el asco de existir son otras tantas maneras de *hacerme* existir, de hundirme en la existencia ... somos un montón de existentes incómodos, embarazados por nosotros mismos; no teníamos la menor razón para estar allí, ni unos ni otros; cada uno de los existentes, confuso, vagamente inquieto, se sentía estar *de más* ... y yo, también yo estaba de más ... la existencia no es algo que se deje pensar de lejos: es preciso que nos invada bruscamente, que se detenga sobre nosotros mismos, que pese sobre nuestro corazón como una gran bestia inmóvil; si no, no hay absolutamente nada"<sup>32</sup>.

La segunda facticidad, le viene dada al hombre, por su pasado, en tanto que es opuesto a su porvenir. Por esto para Sartre el pasado es "la totalidad siempre creciente del en-sí, no en el modo de la identidad, sino a la manera de <<tener-quer-serlo>> ... El pasado es lo que soy sin poder vivirlo. El pasado es sustancia... es el para-sí recapturado por el en-sí. Mi esencia está en pasado"<sup>33</sup>. El pasado es esa parte de nosotros mismos que está hecha, cumplida, terminada, determinada; que no podemos cambiar y que por consiguiente se deja definir. En la medida en que me vuelvo hacia el porvenir, trasciendo el mundo, me hago; pero en la medida en que he devenido tal o cual me he fijado, clavado, mi ser a vuelto a caer en el mundo y no soy

---

<sup>31</sup> Sartre, *El Ser y la Nada*, pp. 335-336.

<sup>32</sup> Cfr. Sartre, *La Náusea*, pp. 130-170.

<sup>33</sup> Sartre, *El Ser y la Nada*, pp. 147-152.

mas que una cosa. "Mis recuerdos son como las monedas en la bolsa del diablo: cuando uno la abre sólo encuentra hojas muertas... es inútil que urgue en el pasado, sólo saco restos de imágenes y no muy bien lo que representan, ni si son recuerdos o ficciones. Además, hay muchos casos en que estos mismos restos han desaparecido: no quedan sino palabras; aún podrían contar las historias, y contarlas demasiado bien..., pero son caparazones. Se trata de un tipo que hace esto o aquello, pero no soy yo, no tengo nada de común con él"<sup>34</sup>.

El tercer sentido de facticidad viene por la *situación*, en tanto que ella se opone a la libertad. Porque la libertad misma es un hecho necesario y, por otra parte, porque en virtud del cuerpo y del pasado el hombre se encuentra siempre en situación, en una situación determinada que limita sus posibilidades de elección. La libertad consiste en superar esa situación; pero sólo puede superarla partiendo de ella, y la integra necesariamente a sus proyectos, como un dato de hecho que no puede ser modificado en sí mismo. "Yo *existo mi sitio*, sin elección, pero también sin necesidad, como el puro hecho absoluto de mi *ser-ahí*. Para que mi sitio venga al mundo es menester que yo tenga-de-ser-ahí; es menester también que pueda escapar por negación interna, a lo que soy y al mundo que no soy ... mi libertad viene, así, a conferirme mi *sitio* ... *ser-ahí* es no tener más que dar un paso para alcanzar ésto o aquello. Por eso, la elección de mi fin se desliza hasta en las relaciones puramente espaciales... (hay una) relación inextricable de la libertad y de la facticidad en la situación, puesto que, sin la facticidad, la libertad no existiría -como poder de nihilización y de elección- y, sin la libertad, la facticidad no sería descubrimiento y hasta carecería de sentido"<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Sartre, *La Náusea*, p. 47.

<sup>35</sup> Cfr. Sartre, *El Ser y la Nada*, pp. 517-520.

La última facticidad del hombre es su *muerte*. Puesto, que es el triunfo mismo de la facticidad y de lo absurdo. "Y era la verdad, siempre lo había sabido: yo no tenía derecho a existir. Había aparecido por casualidad, existía como una piedra, como una planta, como un microbio ... Yo --flojo, lánguido, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos--, también yo estaba de más ... soñaba vagamente en suprimirme, para destruir por lo menos una de esas existencias superfluas. Pero mi misma muerte habría estado de más. De más mi cadáver, mi sangre en esos guijarros, entre esas plantas, en el fondo de ese jardín sonriente. Y la carne carcomida hubiera estado de más en la tierra que la recibiese; mis huesos, al fin limpios, mondes, aseados y netos como dientes, todavía hubieran estado de más; yo estaba de más para toda la eternidad" <sup>36</sup>. La muerte es, pues, el aniquilamiento de todas las posibilidades del hombre y permite definir su esencia, es decir, lo que él ha sido. La muerte es posible en todo momento de nuestra existencia, lo que hace de ésta un perpetuo *suspense*; la muerte está "fuera de mis posibilidades", puesto que es su negación. No puedo ni quererla ni siquiera esperarla.

En conclusión, la esfera del ser-en-sí la podemos describir como una masa de materia informe, viscosa, nauseabunda: existencia bruta, radicalmente contingente, absurda y absoluta. El hombre surge de ella; es decir, el para-sí surge en el seno del ser-en-sí, y está constituido por esa masa que acabará por aniquilarlo.

### EL SER PARA SI

Veamos ahora el segundo ser que se presenta a la conciencia el para-sí. El ser-para-sí es poco más o menos el *dasein* de Heidegger, que se traduce por *la realidad humana*. Al ser-para-sí es al que preferentemente dedica Sartre su análisis

<sup>36</sup> Sartre, *La Náusea*, pp. 111, 165-166.

fenomenológico y constituye, como para Heidegger, el centro de sus preocupaciones. "El ente cuyo análisis es nuestro problema somos en cada caso nosotros mismo. El ser de este ente es mío" <sup>37</sup>.

La importancia que Sartre da a este nuevo concepto de *para-sí* se comprende al observar que las estructuras de esta conciencia son las que dan un sentido y hacen existir al mundo. "Yo era la raíz del castaño. O más bien, yo era, cabalmente conciencia de su existencia" <sup>38</sup>. La masa de existencia reviste esencias particulares según el punto de vista de los que la contemplan. Así, la conciencia es quien a la masa forma al algo que puede haber ahí --de lo que sólo podemos decir "es algo", le da una articulación entre las posibilidades generales de sí misma.

La intuición no descubre más que el ser transfenomenal del fenómeno: el en-sí; pero la dialéctica nos ha revelado en frente de él el ser transfenomenal de la conciencia: el para-sí -la conciencia-. Para aprehenderlo desde su estructura existencial más profunda nada mejor que tomar el ser-para-sí en esta pregunta misma sobre el ser, en que él existencialmente se realiza y manifiesta. Porque hay que partir de que el ser del hombre o para-sí no es **algo** que exista sino pura *ec-sistencia* desencionalizada. La pregunta constituye ya de por sí un modo de existir, una nota y realización existencial del ser de la existencia. El ser-para-sí está presente, todo entero, y se manifiesta en esa misma pregunta sobre su ser. No es algo que esté debajo y anterior a esa pregunta, oculto y determinándola, sino realizándose en la pregunta misma. "Este hombre que soy yo si lo capto tal cual está en este momento en el mundo, advierto que se mantiene ante el ser en una actitud interrogativa" <sup>39</sup>.

---

<sup>37</sup> Heidegger, op. cit., p. 53.

<sup>38</sup> Sartre, La Náusea, p. 169.

<sup>39</sup> Sartre, El Ser y la Nada, p. 40.

El ser-para-sí o sujeto es el único ser capaz de preguntarse sobre su propio ser y sobre el ser en general. El ser-en-sí no se pregunta ni puede preguntarse sobre su ser: solamente es.

Ahora bien, la posibilidad misma de preguntarse sobre el sentido del ser, incluso del propio ser, encierra una fisura o ruptura del ser, una penetración de la *nada* en el ser. La posibilidad permanente del no-ser, fuera de nosotros y en nosotros condiciona nuestras interrogaciones sobre el ser. Ya que, sólo cabe la pregunta sobre el ser en donde hay una escisión y no identidad o coincidencia plena consigo misma. Luego el ser-para-sí, que existencialmente está todo en la pregunta sobre su ser, lleva dentro de sí el no-ser o la *nada*, por la cual precisamente puede realizarse como una interrogación o *conciencia* de sí. La *nada* de la existencia hace posible la pregunta del ser-para-sí, que es su propio modo de ser. La existencia, pues, es por la nada: "la conciencia se constituye a sí misma como negación, porque la realidad humana lleva dentro de sí a la nada" <sup>40</sup>. Por esto el ser-para-sí existe como: el ser que no es lo que es.

La nada --que tanta significación adquiere en el sistema sartriano--está en el seno mismo del ser de la existencia, lo rodea y lo corroe desde dentro y *aniquilándolo* lo *constituye*. La *nada* tiene sentido por el ser, corroe al ser desde dentro <<como un gusano>>. "La nada, si no está sostenida por el ser, se disipa *en tanto que nada*, y recaemos en el ser. La nada no puede nihilizarse sino sobre fondo de ser; si puede darse una nada, ello no es ni antes ni después del ser ni, de modo general, fuera del ser, sino en el seno mismo del ser, en su meollo, como un gusano" <sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> *Ibid*, p. 63.

<sup>41</sup> *Ibid*, p. 57.

La *nada* entra por el ser del hombre, por la existencia o ser para-sí, y primeramente por la nota existencial de la *conciencia*. Porque el ser-para-sí "es lo que no-es y no es lo que-es"<sup>42</sup> el ser-para-sí es el hombre en cuanto que trasciende el ser de las cosas, el orden material. Ahora bien lo que hace que el hombre sea hombre es su conciencia. El ser para-sí es el *sujeto*, o la <subjetividad>. Está implícito en todo conocimiento, pues no hay conocimiento sin sujeto, en el conocimiento hay una cierta *conciencia* que es llamada "cogito pre-reflexivo"; es la conciencia ante la cual todos los fenómenos se presentan siendo que ella misma no es un fenómeno: "toda existencia consciente existe como conciencia de existir. Comprendemos ahora porque la conciencia primera de conciencia no es posicional: se identifica con la conciencia de la que es conciencia"<sup>43</sup>.

Y lo que hace de un ser ser un para-sí es la nada que él lleva en sí. Debe ser así, en efecto, puesto que es lo propio del ser-en-sí ser lleno, macizo, idéntico a sí mismo. Mientras que ser consciente es "estar distanciado de sí". El hombre, pues, no se identifica totalmente consigo mismo, no es plenamente él mismo. Más aún, este no-ser el mismo, es decir, este ser *la nada* es lo que constituye al ser-para-sí, al hombre. Esto se pone de manifiesto en los dos modos propios del ser o realización del ser-para-sí: la conciencia y la libertad.

El ser consciente es una *nada* es la masa del ser en sí: la conciencia surge en el seno del ser, crea y sostiene su esencia, es decir, la organización sintética de sus posibilidades. El estar frente a sí mismo, que es la *conciencia*, implica una dualidad irreductible en el seno del ser-para-sí, una falta de unidad o identidad plena. A diferencia del ser-en-sí, el ser-para-sí no coincide nunca consigo mismo. Hay una

---

<sup>42</sup> Ibid, p. 108.

<sup>43</sup> Ibid, p. 23.

fisura que lo escinde y no le permite identificarse totalmente consigo mismo, y que es precisamente lo que lo constituye en ser-para-sí, en conciencia, y lo distingue del ser-en-sí, la presencia ante sí supone que en el ser se ha deslizado una fisura impalpable. Si es presente a sí, significa que no es enteramente sí.

Esa fisura es la *nada*. El ser-para-sí es un ser que no puede llegar a ser plenamente, es el ser que no es el mismo o que es lo que él mismo no es. Esta falta de identidad consigo mismo, este no ser el mismo, este ser la *nada*, es su propia esencia o ser existencial. Una vez más: la existencia es y está constituida por la nada.

"Esta presencia ante sí (del para-sí) ha sido tomada a menudo por una plenitud de existencia, y un prejuicio muy difundido entre los filósofos hace atribuir a la conciencia la más alta dignidad del ser. Pero este postulado no puede mantenerse. Toda <presencia ante> implica dualidad, y por lo tanto, separación, por lo menos virtual. La presencia del ser ante sí mismo implica un despegue del ser con respecto a sí. La coincidencia de lo idéntico es la verdadera plenitud de ser, precisamente porque en esa coincidencia no se deja llegar a negatividad alguna ... Si es presente a sí, significa que no es enteramente sí. La presencia es una degradación inmediata de la coincidencia, ya que supone la separación. Pero, si nos preguntamos ahora: ¿qué es lo que separa al sujeto de sí mismo?, no vemos obligados a confesar que no es *nada*"<sup>43</sup>. El hombre es, pues, un ser degenerado; un ser que llega a ser ser-para-sí o *consciente* por la pérdida de ser, por la *nada*, que penetrando en el ser, lo corroe y escinde y no le permite ya poseerse y ser totalmente él mismo, ser lo que es: es un ser *aniquilado* o *nadificado*. El hombre, en síntesis, "es el ser que no es lo que es y que es lo que no es".

El ser consciente, consiste en una "enfermedad del ser". La conciencia no es más que la materia bruta, como ordinariamente se cree, sino que es *menos*, desde el punto de vista ontológico, puesto que es "falta" de ser, es *nada*. Sin duda es una *presencia a sí*, es un *sí*; pero estas nociones implican justamente una "distancia" en la inmanencia, una manera para el sujeto de no ser él mismo y de escapar a la identidad pura, a la densidad del ser-en-sí. El para-sí es el ser que se determina a sí mismo a existir en tanto que no puede coincidir consigo mismo.

Estas consideraciones, introducen al tema de la *infelicidad de la conciencia*. Un tema esencialmente hegeliano. Hegel, como ya hemos dicho, describe las etapas del desarrollo de la conciencia humana, los grados de su ascensión hacia el saber absoluto. En Hegel la dialéctica procede por tesis, antítesis y síntesis. La tesis es el en-sí: el ser simplemente dado *idéntico* a sí mismo. La antítesis es el para-sí, el ser enajenado, dividido, que pasa fuera de sí mismo. Y hay en el sistema un momento, momento provisorio, en el cual la conciencia está dividida en el interior de sí misma, y por lo tanto está angustiada, es infeliz. La dialéctica prosigue su marcha hacia adelante y la conciencia vuelve a hallarse a sí misma, para llegar a la síntesis última que es el ser-en-sí-para-sí, el Espíritu universal, el Absoluto, Dios <sup>44</sup>.

En cambio, para Sartre, la conciencia busca coincidir consigo misma, conquistarse, eliminar la nada que le acosa. Tiende por naturaleza a reencontrar su plenitud, la densidad del ser-en-sí, pero sin por ello abandonar su ser de conciencia, porque se perdería sin remedio. Se esfuerza por llegar a ser "en-sí-para-sí". Tal es el <<proyecto fundamental>> que inspira todos los pasos del hombre: llegar a ser Dios. Pero es imposible, tenderá constantemente a una síntesis irrealizable. Por

---

<sup>44</sup> Cfr. Hyppolite, op. cit., p. 173.



consiguiente, la vida humana está predestinada a la infelicidad y al fracaso. Así toda empresa humana es vana, el hombre es una pasión inútil, se agota en tentativas para engendrar un Dios imposible.

Este "no ser lo que es y ser lo que no es", esta nada ontológica, se pone de manifiesto no sólo en la *conciencia*, sino también en la *libertad*, segunda nota existencial propia del ser-para-sí. A diferencia del *ser-en-sí* regido por la más absoluta necesidad, únicamente el hombre es libre, más aún es libertad.

Ahora bien, también la libertad implica una falta de coincidencia del ser consigo mismo, un no ser plenamente lo que es. Más todavía, ella se constituye por este-no-ser, por este ser que "no es lo que es y es lo que no es", porque se organiza y tiene sentido por la nada o lo que no es y porque puede aspirar a la nada, a su aniquilación. Sin ese no ser, que ella implica y es, no podría proyectarse. Si ya poseyese y se identificase totalmente con el ser, se paralizaría y no podría organizarse como libertad. El ser que es plenamente el ser-en-sí, por eso, así como no es consciente, tampoco es *libre*, está lleno de sí, identificado plenamente consigo mismo, sin proyección posible hacia lo que no es, totalmente determinado en lo que es, y, por eso, es *pero no existe*.

Como la *conciencia*, también la *libertad* --ambas notas existenciales propias del hombre-- nacen pues, de la *nada*, tienen su origen en el ser corroído y nadificado.

Puesto que hemos dicho que la conciencia está separada del en-sí por nada, y que ella segrega también esta nada, la conciencia significa separación del en-sí al que está presente. Añadimos por eso que el para-sí no se distancia sólo del en-sí en cuanto objeto externo en el sentido ordinario; se destaca también de sí mismo, constituyendo su propio pasado como en-sí. Al obrar así, yo me proyecto contra el

futuro. Por mi autotranscendencia y huída en el futuro constituyo el pasado y el presente. Así, el modo de ser del hombre es temporal o histórico. De hecho, la temporalidad es creada por la conciencia.

El acto por el cual el para-sí se destaca de su pasado constituye la libertad del hombre. Yo no soy simplemente mi pasado; por el contrario me separo de él, aunque el intervalo sea nada. Así no estoy determinado por mi pasado, puesto que estoy separado de él. Soy libre y sigo siendo libre, constituyendo libremente mi futuro, hasta que sobreviene la muerte y extingue todas mis posibilidades. La muerte me reduce finalmente a la condición del en-sí. La libertad puede ser descrita, pues, como el acto por el que el ser humano se distancia de su pasado segregando su propia nada.

*Existir*, en efecto es *ser consciente*, pero es también, y más profundamente, *ser libre*. En último análisis, la libertad constituye nuestro "ser en el mundo", en otras palabras: nuestro ser y nuestro mundo en estricta correlación.

La teoría de la libertad de Sartre es extremadamente compleja y abundante; para nuestros fines retengamos solamente algunos aspectos principales.

Para Sartre, la libertad no es una cualidad o una propiedad de mi naturaleza, no es una *facultad*, ni se reduce a la voluntad y a la deliberación. Hay una elección anterior al acto voluntario, el ser-para-sí no puede ser simplemente, por lo que se ve obligado a *hacerse*. Y la libertad no es otra cosa que esto: es la misma nada que hace al hombre, es la realidad humana que segrega su propia nada, es un arrancarse, un escapar a toda especie de *dato*, al ser bruto, al en-sí, es trascendencia, es la existencia misma. Desde el momento en que se atribuye a la conciencia ese poder negativo respecto del mundo y de sí misma, desde el momento mismo en que la

nihilización forma parte integrante de proponerse un fin, hay que reconocer que la condición indispensable y fundamental de toda acción es la libertad del ser que actúa.

Así, por la libertad, el hombre es para sí mismo su propio fundamento. No es el fundamento de su ser, puesto que no es Dios, no se crea, sino que sufre, al contrario, una contingencia irremediable. Pero en cuanto que es el fundamento de su nada, y puesto que esta nada es lo que le confiere su existencia, él se hace existir. Por esto es que la existencia precede y condiciona a la esencia. Es un modo de decir que el hombre "se hace" o "se elige"; que no es definible, sino que su libertad se manifiesta y se realiza en sus "proyectos", por la actividad que ejerce, por su comportamiento global respecto al mundo. Cada uno aprehende su libertad por sus actos, así el hombre se descubre en el mundo en cuanto que le refleja sus elecciones, sus proyectos, su mismo ser. "El hombre es el único que no sólo es tal como él se concibe, sino tal como él se quiere, y como se concibe después de la existencia, como se quiere después de este impulso hacia la existencia; el hombre no es otra cosa que lo que él se hace ... Queremos decir que el hombre empieza por existir, es decir, que empieza por ser algo que se lanza hacia un porvenir, y que es consciente de proyectarse hacia el porvenir" <sup>45</sup>.

Por otra parte, la libertad no está limitada por nada, mas que por sí misma. Ella es para sí misma un puro hecho: "Nuestra libertad constituye los límites con que se encontrará después... En realidad somos una libertad que elige pero no elegimos ser libres: estamos condenados a la libertad, arrojados en la libertad, o, <<dejados ahí>>" <sup>46</sup>. Por eso, para Sartre, la libertad se parece un poco a la muerte. Pero, no obsta que a partir de su <facticidad> la libertad sea *total* e *infinita*. Lo cual se ve más claro si

---

<sup>45</sup> Sartre, *El Ser y la Nada*, p. 462.

<sup>46</sup> Sartre, *El existencialismo es un Humanismo*, pp. 33-34.

mostramos, por una parte, que ella misma traza las situaciones en que se halla y, por otra, que es el fundamento de todo valor.

El hombre está siempre en una situación determinada, que en la mayoría de los casos él no pudo elegir. Mi cuerpo, mi pasado, parecen restringir mi libertad. Sin embargo ante todo la libertad consiste en *superar* toda situación dada hacia un porvenir indeterminado; pudiéndolo rechazar o ratificar. Así, la acción que elijo al presente es, por su naturaleza misma, la aceptación o la negación concreta de los elementos de mi facticidad. Es el surgir de mi libertad lo que constituye la situación, pues sólo hay situación para una conciencia que se separa, se arranca de ella, proyectando modificarla. No sucede nada que yo no haya elegido libremente, pues soy yo quien doy un sentido al mundo, a las cosas, a los acontecimientos, a través de mis proyectos. No es posible separar lo que viene del existente bruto y lo que viene de la libertad en esa realidad primitiva que es el ser-en-el-mundo; pero la libertad es como el eje de esta totalidad. Así soy yo, así es para mi el mundo, y recíprocamente; pero yo soy tal cual me hago.

Tal como hemos visto, la realidad humana es para-sí. ¿Es ésto todo lo que ella es? Para Sartre, ciertos modos de conciencia parecen indicar un tipo de conciencia ontológica radicalmente diversa. Sartre nos describe, en el seno del en-sí --de la objetividad, de las cosas, de la materia--, tres éxtasis o tres enajenaciones. Una, por virtud de la cual esta materia u objetividad --este en-sí--, crea la conciencia refleja, admitiendo en su seno alguna *nada*, aflojando su masa compacta para dejar en ella huecos, distancias.

Un segundo éxtasis o enajenación consiste en que esta conciencia --para-sí-- emergida del seno de las cosas por la entrada de una burbuja de *nada* en ellas, hace

una especie de escorzo sobre sí misma para poder aprehenderse como conciencia en la reflexión, y llegar así, al mismo tiempo, a ser dato y percepción del dato, objetividad y conciencia de esa objetividad, en-sí y para-sí fundidos. Es decir, intenta lograr la aspiración suprema a que tiende el hombre: una plenitud en la que nada falta, semejante a la que parece tener la materia, idéntica a sí misma. Pero cuando la conciencia quiere percibir sus propios estados mediante la reflexión, se sale de ellos, los contempla a cierta distancia, con lo que aquellos, se convierten en objetividad, en puros en-sí, y la conciencia no logra lo que busca: la identificación absoluta.

Entonces, viene un tercer intento, que es buscar esta unión con otras conciencias. Esta es la tercera enajenación o éxtasis del ser. Es aquí cuando el ser *otro* se manifiesta a nuestra conciencia.

### EL SER OTRO

Para Sartre una descripción exacta de la condición humana (para-sí) no puede ignorar la pluralidad de las conciencias y sus relaciones: el existencialismo exige un lugar para el Otro. Para llegar al *otro*, no es válido la *objetivación*. Pues objetivar equivale a ponerse delante y separarse del ser que se pretende aprehender, es decir, a perderlo en su genuina realidad y a vaciarlo de su auténtico ser subjetivo. Por eso, el ser privilegiado de nuestra existencia, el único puesto al alcance inmediato de nuestra conciencia y en el que todos los demás seres son o cobran consistencia, no es *objeto* sino *sujeto*. *Sujeto* es el ser para-sí; en cambio *objeto* es el ser en-sí, frente al cual estamos, pero sin posible acceso a su ser.

Al *otro*, pues, no se llega haciéndolo objeto, ni mucho menos por la idea de objeto, es decir, el otro no puede ser representado. El *otro*, lo mismo que nuestro ser propio, desde que existe es *sujeto*; no es ser-en-sí, ni mucho menos una representación de mi conocimiento. Si así fuera no habría comunicación posible entre los hombre, estaríamos enteramente aislados, como estamos frente al ser-en-sí, sin poder penetrar en él.

Hay una aprehensión primera que no capta al *otro* sino como *objeto*. Voy por la calle, veo a un conjunto de personas, saludo a un amigo, todo esto no me pone frente al otro como *otro* o *sujeto*, me deja incomunicado con él. Lo contemplo como a un *objeto*, como algo que yo aprehendo ahí, en-sí, pero no como algo comunicado conmigo, que me mira como a un *sujeto* o ser-para-sí.

Para comunicarnos con el otro y penetrar en su ser propio, dice Sartre, es preciso renunciar antes a esta postura intelectualista que lo *objetiva* y reduce a un ser-en-sí impenetrable, y colocarnos en un *cogito* o *conciencia pre-reflexiva*, en la cual nos encontramos inmediatamente comunicados con el *otro*, con un ser con otro ser o *sujeto con sujeto*.

En determinadas actitudes de mi conciencia pre-reflexiva es donde me encuentro en contacto inmediato con el ser concreto del *otro*; el otro me invade y me penetra con su propio ser de *sujeto* o ser para-sí. Hay ciertas notas de mi existencia, como la vergüenza que nos revelan la presencia inmediata del *otro* como tal o *sujeto*, antes de toda objetivación o pensamiento sobre él, antes de toda reflexión. Supongamos, explica Sartre, que, por ejemplo: acabo de hacer un gesto desmañado o vulgar: este gesto se me pega, y no lo juzgo ni lo censuro, simplemente lo vivo, lo realizo en el modo de el para-sí. Pero he aquí que de pronto levanto la cabeza: alguien estaba allí

y me ha visto. Me doy cuenta de pronto de tal vulgaridad de mi gesto, y tengo vergüenza. Inmediatamente me digo: "me ha visto", "me ha descubierto". En ese preciso momento estoy ante el *otro*, experimento toda la realidad de su presencia, de su ser *sujeto*, que me penetra y domina con su mirada como a un *objeto*. En ese momento me he convertido en *objeto* para el *otro*, que como *sujeto* me mira. Por eso mismo, y en la medida en que me siento *objeto* del *otro* lo experimento y aprehendo a él en su propio ser de para-sí o *sujeto*, es decir, como *otro* <sup>47</sup>.

El *otro* no es un *objeto* o ser en-sí al que yo miro o considero, sino al revés, es *quien* me mira, quien como *sujeto* o ser-para-sí me toma a mi como *objeto* o ser en-sí, quien por, ende, me vacía de mi ser para-mi o de ser *sujeto*, y, por ende, quien se coloca sobre mi. El *otro* es aquel ante cuya mirada quedo expuesto y dominado como un *objeto* o ser-en-sí. Que se trata del *otro* y no de un *objeto* es claro; porque el *objeto* es ser-en-sí-mismo, pero no *sujeto*, o ser-para-sí; y, por eso mismo, nunca me mira ni me puede mirar. De aquí que yo no pueda nunca ser *objeto* para el ser-en-sí. En cambio lo que yo experimento frente al *otro* es eso: sentirme *objeto*, cosa, bajo su mirada. "Mi vinculación fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder remitirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el prójimo. En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para-otro capto la presencia de su ser-sujeto" <sup>48</sup>.

El *otro* es quien se resiste a que yo lo tome como *objeto*, a que lo contemple como un ser-en-sí, opaco, que lo puedo medir. No es algo que está allí pasivamente ante mi; sino alguien, un *sujeto* que escapa a mi mirada precisamente porque no es *objeto*. No podemos constituirnos en *objetos* mutuamente el uno para el otro: no cabe un *objeto* frente a otro *objeto*, sino frente a un *sujeto*. Ante y para el *otro*, expuesto y

---

<sup>47</sup> Sartre, *El Ser y la Nada*, pp. 507-510.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 251.

abierto a su mirada, no soy más *sujeto*, sino puramente *objeto*, y él a su vez, no es *objeto*, sino *sujeto*. Por eso, para Sartre, el infierno son los otros: "Sólo soy la mirada que te ve, sólo este pensamiento incoloro que te piensa...pero los pensamientos no se atrapan con las manos. Vamos, no hay alternativa: te tengo" <sup>49</sup>.

Naturalmente que yo puedo vengarme: mirar a su vez al *otro*, tomarlo a mi vez como *objeto*, vaciándolo de su ser propio de *sujeto*. Desde ese momento el *otro* deja de ser *otro* para mí; y yo me convierto en *otro* para él, reducido a objeto o ser-en-sí.

No es posible una convivencia armónica con el *otro*; porque no es posible la comunicación de ambos seres para-sí como *sujetos*. El *otro* se constituye en *otro* en el preciso momento en que como *sujeto* domina y despoja al otro ser para-sí de su propio ser *sujeto* para reducirlo a *objeto*. Por esto, la comunicación de dos seres para-sí sólo es posible en forma de conflicto:

**"Frantz:**  
**No podemos ni morir ni vivir.**  
**Johanna:**  
**Ni vernos ni separarnos.**  
**Frantz:**  
**Estamos bien atrapados.**  
**Johanna:**  
**¡Y cómo!**  
**Frantz:**  
**Debe haber alguna salida.**  
**Johanna:**  
**No la hay" <sup>50</sup>.**

De este modo el enajenamiento o éxtasis del ser, por el cual la conciencia intenta llenar el vacío interior que siente y que la lleva siempre más allá, fuera de sí misma,

<sup>49</sup> Sartre, *A puerta cerrada*, Alianza, México, 1987, p. 132.

<sup>50</sup> Sartre, *Los Secuestrados de Altona*, Alianza, España, 1982, p. 204.



tratando de identificarse con otras conciencias, tampoco es posible. Porque cuando miro al otro, éste se presenta para mí como un objeto, no como una conciencia; y, cuando el otro me mira o me percibe a mí, opera en mí la misma transformación.

Finalizamos de este modo la presentación sumaria del existencialismo sartriano. Su base es la *ontología*, pura *descripción fenomenológica*: explica el desarrollo del ser, en sus tres modalidades, todas dirigidas al absurdo, por estar fundadas en la *contingencia* <sup>51</sup>. De ahí, que el existencialismo de Sartre no deje cabida mas que para un ateísmo, así él mismo afirma: "El existencialismo no es nada mas que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente" <sup>52</sup>.

Por esto si quisiéramos caracterizar con una palabra el existencialismo sartriano se diría que es una filosofía del *absurdo*, o la filosofía que erige el absurdo en *sistema*. Pues, en una filosofía donde la concepción del mundo no tiene razón, en la que la existencia del hombre precede a la esencia, en la que la única naturaleza que se le reconoce al hombre es una tendencia a lo imposible y a lo contradictorio, no deja cabida más que para el absurdo.

---

<sup>51</sup> Recordemos aquí que "Nihil est adeo contingens quin in se aliquid necessarium habeat". Tomás de Aquino, Suma Teológica, I, q. 86, a. 3, c., Biblioteca de Autores Cristianos, 1952, p. 450.

<sup>52</sup> Sartre, El existencialismo es un Humanismo, p. 67.

**CAPITULO  
CUARTO**

**" EL ATEISMO SARTRIANO "**

## EL ATEISMO SARTRIANO

El existencialismo sartriano parte de un ateísmo. En el sentido de que el existencialismo tiene como fin sostener el primado de la existencia, a través del método fenomenológico. Ambos aspectos del existencialismo mantienen un ateísmo, el primero consiste en sostener un humanismo: "No hay otro universo que este universo humano, el universo de la subjetividad humana ... de la subjetividad en el sentido de que el hombre está presente siempre en un universo humano, es lo que llamamos humanismo existencialista. Humanismo porque recordamos al hombre que no hay otro legislador que él mismo ... y porque mostramos que no es volviendo hacia sí mismo, sino siempre buscando fuera de sí un fin ... como el hombre se realizará precisamente en cuanto que humano" <sup>1</sup>. Y esto es posible porque "si Dios no existe, hay por lo menos un ser en el que la existencia precede a la esencia, un ser que existe antes de poder ser definido por ningún concepto y este ser es el hombre" <sup>2</sup>.

Y, para llegar a un ser sin esencia, pura existencia, el uso del método fenomenológico es un gran auxilio, pues describir un ser contingente, como es el hombre, por un "ir a las cosas mismas" tal y como se manifiestan, es una renuncia a priori, a religarlo a una causa, puesto que ésta no se manifiesta como fenómeno. Por eso Sartre afirmaba con respecto a la fenomenología que: "ha recolocado al hombre en el mundo, le ha devuelto el peso a sus angustias y a sus sufrimientos, a sus rebeliones también ... es una filosofía donde el esfuerzo de asimilación espiritual no encuentra jamás resistencias exteriores, donde el sufrimiento, el hambre y la guerra se diluyen en un lento proceso de unificación de las ideas... en tanto que el Yo siga

---

<sup>1</sup> Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 67.

<sup>2</sup> Ibid, p. 33.

siendo estructura de la conciencia absoluta, se podrá todavía reprochar a la fenomenología el ser una "doctrina-refugio", el colocar una parcela del hombre fuera del mundo desviando así la atención de los verdaderos problemas. Nos parece que este reproche no tendría más razón de ser, si se hace del Yo un existente rigurosamente contemporáneo del mundo y cuya existencia tenga las mismas características esenciales que el mundo"<sup>3</sup>.

### MODOS DEL ATEISMO SARTRIANO

En vista de que el existencialismo sartriano es un ateísmo, veamos de qué tipo de ateísmo se trata. Hemos señalado, que el ateísmo teórico es la doctrina en la que no se puede afirmar, por lo menos con certeza, la existencia de Dios; bajo este aspecto es claro que la postura de Sartre es un ateísmo, no cabe duda de que para Sartre el ateísmo es un hecho establecido y un punto de partida, pues su ateísmo es la contrapartida de la noción del hombre como existencia sin esencia.

Es un ateísmo teórico que se opone al teísmo, como posibilidad de que Dios se le revele al hombre, y por esto afirma Goetz: "No pido que el cielo se derrumbe sobre mi cabeza; bastaría un escupitajo. Un escupitajo sobre el cual resbalase... me rompería una pierna y asunto concluido. ¿No? bien, bien. No insisto... sí Señor, si eres la inocencia misma, ¿cómo podrías conocer la penumbra de mi corazón? ¿y cómo podría entrar tu entendimiento infinito en mis razones sin hacerlas estallar?... Anda, anda, yo cargaré con todo y nada diré"<sup>4</sup>. Y, también, que se opone al deísmo, como posibilidad de que exista un Dios aún incomunicado con los hombres a través de la

---

<sup>3</sup> Sartre, La trascendencia del Ego, p. 79.

<sup>4</sup> Sartre, El diablo y Dios, pp. 100-101.

revelación, es decir, el Dios de la filosofía, y por eso llama al creacionismo un prejuicio del que hay que deshacerse para avanzar en el conocimiento de lo real.

Dentro del ateísmo teórico distinguimos el negativo o asertorio, del positivo. Pues bien, Sartre es un ateo negativo, en este sentido, su ateísmo es racionalista, en cuanto niega la existencia de un Ser Trascendente que actúe en el mundo, es decir, rechaza la idea de la existencia de Dios replazándola por la de nada: "Si Dios no existe... como consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí, ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá explicar jamás por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo...el hombre es libre, el hombre es libertad" <sup>5</sup>, y recordemos que la libertad para Sartre es la nada que segrega la conciencia. Al ser el ateísmo de Sartre un ateísmo negativo es también un ateísmo dogmático, pues da una negación metafísica de la existencia de Dios como ser trascendente al mundo, como veremos más adelante es imposible la existencia de Dios pues éste sería un en-sí-para-sí.

Pero, al mismo tiempo, es un ateísmo positivo, o un anti-teísmo. Porque parte de la no-existencia de Dios, formulando así un humanismo: "lo más importante que puede decirse de una moral sin Dios es que la realidad humana es moral por lo mismo que carece de Dios, y una moral sólo es moral cuando está para el hombre y a propósito de la realidad humana... el hombre cree que sería más moral si se le alivianara de la condición humana, si fuese Dios, si fuese un ángel. No se da cuenta de que la moralidad y sus problemas desaparecerían con su humanidad" <sup>6</sup>. Con esto,

---

<sup>5</sup> Sartre, *El existencialismo es un humanismo*, p. 40.

<sup>6</sup> Sartre, *Cartas al Castor (1926-1939)*, Edhesa, España, 1986, pp. 504-505.

se convierte en un anti-teísmo, en un no querer Dios, afirmando que el hombre es el único responsable de su existencia, mientras que Dios amenaza su libertad:

**<<Júpiter.- Una vez que ha estallado la libertad en el alma de un hombre, los Dioses ya no pueden nada contra ese hombre. Pues es un asunto de hombres, y a los otros hombres --sólo a ellos-- les corresponde dejarlo correr o estrangularlo...**

**Orestes.- ¿Qué me importa Júpiter? La justicia es un asunto de hombres y no necesito que un Dios me la enseñe...**

**Soy libre, la libertad ha caído sobre mí como un rayo...**

**Soy libre. Más allá de la angustia y los recuerdo. Libre. Y de acuerdo conmigo mismo...**

**Todo tu universo no bastará para probarme que estoy equivocado. Eres el rey de los Dioses, Júpiter, el rey de las piedras y de las estrellas, el rey de las olas del mar. Pero no eres el rey de los hombre...**

**No soy ni amo ni esclavo, Júpiter ¡soy mi libertad! apenas me creaste, dejé de pertenecerte>> <sup>7</sup>.**

Además dentro del ateísmo teórico cabe el ateísmo semántico. Este considera, desde el concepto, la posibilidad de un Dios como carente de sentido, pues el mismo planteamiento verbal del problema de Dios carece de sentido y uno ignora de qué está hablándose; y ésta es la exposición de la idea de Dios como causa sui que Sartre profesa.

En resumen, dentro del ateísmo teórico, Sartre o bien los profesa o bien los hace permisibles, así también el caso del agnosticismo. Pues para Sartre, el agnosticismo se identifica con el ateísmo <sup>8</sup>. De ahí, que en su extensa obra sea recurrente, casi obsesivo, la negación de la existencia de Dios.

<sup>7</sup> Cfr. Sartre, Las moscas, Alianza, México, 1984, pp. 86-109.

<sup>8</sup> Así lo deja ver en El existencialismo es un humanismo, p. 31, cuando hace la clasificación del existencialismo.

Del otro lado del ateísmo teórico se encuentra el ateísmo práctico, que es la postura que se refiere a vivir como si Dios no existiera, formulando así un sistema de valores en el que Dios está totalmente ausente. No cabe duda, de que Sartre lo profesa no en el sentido de que viva como si Dios no existiese, puesto que como ya hemos dicho se afana en hablar de El, sino en el de que para Sartre el ateísmo no debe ser sólo una teoría, con consecuencias especulativas, sino que al contrario es primordialmente un modo de vida, con consecuencias existenciales; así afirma: "perdí la fe completamente a los once años, o más bien me di cuenta de que la había perdido; estaba en la Rochelle, esperaba a dos amiguitos con los que tomaba el tranvía para ir al liceo y para distraerme me dije: "Dios no existe". Fue así y nunca volvió. Y fue en realidad una toma de conciencia de lo que antes había concebido" <sup>9</sup>. De hecho, Sartre propone la profesión de un ateísmo práctico, para recordarle al hombre "que no hay otro legislador que él mismo" <sup>1</sup>, y por eso contra todo propondrá Sartre su existencialismo como una declaración de que "aunque Dios existiera, esto no cambiaría... es necesario que el hombre se encuentre a sí mismo y se convenza de que nada puede salvarlo de sí, así sea una prueba valedera de la existencia de Dios"<sup>10</sup>.

Como postura filosófica, el ateísmo existencialista de Sartre, ha sido calificado de tres modos: pesimista, ontológico y materialista. Se le llama pesimista porque el absurdo, reina en su filosofía, y la incertidumbre ante él hace del hombre una pasión inútil que busca ser un Dios fallido. Se le llama ontológico, porque en el plano de una ontología, sin olvidar que hablamos de una ontología fenomenológica, niega la existencia real de Dios. Y es materialista porque formula que la materia misma (en-sí)

<sup>9</sup> Sartre, Sartre por él mismo, "Film realizado por Astru y Contat", Losada, Argentina, 1979, p. 29.

<sup>10</sup> Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 68.

resulta causa de todas las cosas, es causa del para-sí, y así anula a Dios como principio metafísico de su explicación, pues la materia es tal.

Por último, en cierto sentido también se le podría calificar como psicológico, a la manera del de Feuerbach, pues para Sartre Dios es una idea inventada por el hombre, a través de una sublimación; la mirada de Dios, ilusión humana, equivale a tratar de descargarse del peso de una falta y de la responsabilidad sobre nuestra propia vida.

### ASPECTO SUBJETIVO DEL ATEISMO SARTRIANO

Por otro lado el ateísmo de Sartre se puede considerar bajo dos aspectos uno objetivo y otro subjetivo. El aspecto subjetivo hace referencia a las razones del Sartre-hombre ante un ateísmo casi obsesivo. En segundo lugar, el aspecto objetivo en el cual veremos cómo propone y fundamenta su ateísmo el Sartre-pensador, en este último punto conviene distinguir sus obras filosóficas del género literario, este último nos servirá para esclarecer el primero.

Enmarcar el aspecto subjetivo del ateísmo de Sartre no sólo es interesante, sino también necesario. Puesto que él mismo afirma que "el existencialismo no es más que un esfuerzo por sacar todas las consecuencias de una posición atea coherente"<sup>11</sup>, vemos aquí que el ateísmo de Sartre es una toma de posición a priori, una postura anterior a la reflexión filosófica. El ateísmo de Sartre no es una negación racional, sino una cuestión vital; razón por la que es importante saber cómo llega Sartre a esta toma de posición.

---

<sup>11</sup> Sartre, *Ibidem*, p. 67.



Sartre afirma que a los once años adoptó el ateísmo como una toma de conciencia de lo que había concebido antes. Está claro que el ambiente familiar influye fuertemente en esta postura debido a que ésta no es el resultado de dificultades dogmáticas, sino de la indiferencia religiosa del ambiente familiar; no es que en su casa se profesara el ateísmo, al contrario, se creía por discreción: "(la religión) pertenecía a todos, se le pedía que brillase en la mirada de un sacerdote, en la penumbra de una Iglesia, y que alumbrase a las almas, pero nadie necesitaba tomarla por su cuenta. Era el patrimonio común. La buena sociedad creía en Dios para no hablar de El... En nuestro medio, en mi familia, la fe no era mas que un nombre de ostentación para la dulce libertad francesa; me habían bautizado, como a tantos otros, para preservar mi independencia; si me hubiesen negado el bautizo, habrían creído que violentaban mi alma; al ser católico inscrito, era libre, era normal" <sup>12</sup>. "Yo tenía una familia muy dividida desde el punto de vista religión, porque en primer lugar unos y otros creían muy poco --creían un poquito, como para escuchar un poco el órgano en Saint-Sulpice o en Notre-Dame, pero en fin, no mucho --y luego tenía cada uno su religión: mi abuelo era protestante y mi abuela era católica. Mi madre me educaba en los sentimientos católicos, mi abuelo lo había permitido, pero él se burlaba de esas cosas --por otra parte de una manera poco importante, no me parecía particularmente que tuviera razón--, pero simplemente el hecho católico cuando aparecía, era impugnado" <sup>13</sup>. Así termina afirmando Sartre "me vi conducido a la incredulidad no por el conflicto de los dogmas, sino por la indiferencia de mis abuelos" <sup>14</sup>. Y, así, que el Sartre que proclama la libertad sin límites, se puso al fin uno: su ambiente familiar.

Por otra parte, afirma también "yo presentía la religión, la esperaba, era el remedio. Si me la hubieran negado, la habría inventado yo mismo. No me la negaron...

<sup>12</sup> Sartre, *Las palabras*, Alianza, España, 1982, pp. 68-69.

<sup>13</sup> Sartre, *Sartre por él mismo*, p. 29.

<sup>14</sup> Sartre, *Las palabras*, p. 70.

pero después en el Dios al uso que me enseñaron no encontré al que esperaba mi alma: necesitaba un Creador y me daban y Gran Patrón" <sup>15</sup>. Unida a esta razón, Fabro afirma que una de las causas del ateísmo sartriano es la visión del Dios protestante <sup>16</sup>.

Aquí vemos, cómo Sartre, del rechazo al formato religioso pasa a la negación de Dios; así, afirma: "era anti-cristiano. Eso me llevaba a revisar la naturaleza de la religión; lo que enseñaban en el instituto sobre las religiones; las religiones antiguas, el catolicismo, el protestantismo, todo eso me llevaba a considerar las religiones como un conjunto de preceptos, de mandamientos, de costumbres, que variaban de un país a otro y no tenían nada que ver con Dios; Dios no existía. Por consiguiente no era religioso, no era creyente, y todas esas tendencias optimistas de los creyentes, me asqueaban. Pensaba que se equivocaban" <sup>17</sup>.

Aún estas dos razones dice Sartre: "Sin embargo creía; rezaba mis oraciones todos los días, en camión, de rodillas en la cama, con las manos juntas, pero pensaba en Dios cada vez menos... esta falsa situación no duro más de seis meses. Un día entregué al instructor una redacción sobre la pasión; había encantado a toda la familia y mi madre la había copiado de su puño y letra. Sólo obtuvo la medalla de plata. Esta decepción me hundió en la impiedad ... a la vuelta de las vacaciones exigí que no me

<sup>15</sup> Ibidem, p.68.

<sup>16</sup> Fabro en Drama del hombre y misterio de Dios afirma "Si uno de los factores más responsables del ateísmo contemporáneo ha sido, sin duda, el subjetivismo de la filosofía moderna, hay que remontarse más atrás, el subjetivismo de la Reforma protestante" p.76. Y agrega en el caso concreto de Sartre: "Cuando no se admite una metafísica que pueda hablar de Dios partiendo de la perspectiva del ser que le concierne, debe admitirse que el ser es comprensible únicamente como finito... Así, Dios no posee otro atributo que el de ser <<totalmente Otro>> y el camino del hombre no es el de acercarse, sino el de distanciarse de El lo más posible... así, en tanto que la filosofía moderna llevó a cabo la apoteosis del hombre, la protestante ortodoxa ha creído exaltar a Dios reduciendo al hombre a un rudo incapaz de reconocer a Dios en la creación y de aspirar a Dios partiendo de su existencia en el mundo... la fe protestante insiste en la infinita e insalvable distancia entre Dios y el hombre, más todavía, en la imposibilidad de una <<comunicación>>... relación que lleva a Sartre a afirmar el rechazo (en Dios mismo y entre Dios y el hombre) entre el en-soi y el pour-soi" p. 629.

<sup>17</sup> Beauvoir, Conversaciones con Jean-Paul Sartre: agosto-septiembre 1974, Hermes, México, 1983, pp. 473-474.

llevaran más" <sup>18</sup>. O sea que al sentirse herido en su orgullo se precipitó definitivamente al ateísmo.

A partir de ese momento, dice Sartre: "sólo una vez tuve el sentimiento de que Dios existía. Había jugado con unos fósforos y quemado una alfombrita. Estaba tratando de arreglar mi destrozo cuando, de pronto, Dios me vio, sentí Su Mirada en el interior de mi cabeza y en las manos; estuve dando vueltas por el cuarto de baño, horriblemente visible, como un blanco vivo. Me salvó la indignación; me puse furioso contra tan grosera indiscreción, blasfemé, murmuré como mi abuelo: << maldito Dios, maldito Dios, maldito Dios>>. No me volvió a mirar nunca más" <sup>18</sup>. Es decir, para el niño Sartre también Dios es "el Otro", el que congela con la mirada: "en el fondo, siempre tuve una relación con el otro, pero era abstracta. Vivo bajo una conciencia ajena que me está mirando y esta conciencia puede ser tanto Dios, como Bost; otro que no soy yo, constituido como yo y que me ve. Así es como lo pienso" <sup>19</sup>.

La fe que se le introyecta a Sartre niño es la del temor de Dios, o mejor dicho, la del miedo: Dios te ve, no te puedes escapar a su mirada: Dios te castiga. Por eso, a los siete años Sartre se siente como un viajero sin boleto, y ve en Dios al inspector que le exige el boleto, amenazador en intrasingente.

Según Francis Jeanson, la visión de Dios como el Otro explica el ateísmo sartriano, siempre que a esta tesis se le encierre en la de la bastardía: "todos somos bastardos; pero hay los que se dan cuenta de ello, y los que, a fuerza de mala fe llegan a ignorarlo ... lo que mejor me <enmascara>, lo que me permite escapar mejor de mí mismo y de los otros, es el papel que me atribuyo, desde el momento en que me

---

<sup>18</sup> Sartre, *Las palabras*, pp. 70-71.

<sup>19</sup> Beauvoir, *op. cit.*, p. 361.

tengo por objetivamente fundado. Tal es en mi opinión, la perspectiva general en la cual conviene abordar el ateísmo sartriano... aquél que se sitúa por relación a Dios, en el orden de lo divino, no puede situarse realmente sin reserva en el corazón de los problemas humanos; siempre hay algo de él, que escapa, que se escapa, que se encuentra derivado hacia una inaprensible otra parte. Esa referencia al Otro, que automáticamente amenaza hacer estallar la relación con los otros y consigo mismo ... es la referencia a lo Trascendente, es la actitud "teológica", es el papel, en fin, que los hombres se atribuyen frente a un Absoluto cualquiera que sea, que contradice la venida a uno mismo de la humanidad; no es la fe en Dios, y la mejor prueba es la de que, a los ojos de Sartre todos somos "ateos" ... Se ve, sin duda, en qué sentido el ateísmo sartriano puede ser designado como un ateísmo práctico, progresivo: es un esfuerzo de laicización de lo "teológico" residual, una conquista permanente de lo humano sobre lo Trascendente. Es también, por eso mismo un ateísmo histórico: Dios es una "idea" de la razón (Kant) que se debilitará (Marx) a la par que los hombres progresen hacia su humanidad ... es la contrapartida de la negativa a entregarse sin reserva a la condición humana, a sus contradicciones, a su esencial finitud" <sup>20</sup>.

"Es muy importante caer en la cuenta, que sin ser freudianos, debemos ver la relación tan importante que hay entre la concepción de Dios y la experiencia de la paternidad humana. Y Sartre vive como <bastardo>" <sup>21</sup>. Veamos, entonces, cuál fue la postura de Sartre ante la ausencia de su padre: "La muerte de Jean Paul Baptiste fue el gran acontecimiento de mi vida: me dio la libertad" <sup>22</sup>. Así, para Sartre la falta de paternidad implica la libertad, porque "no existe el buen padre, es la regla: no cabe reprochárselo a los hombres, sino al lazo de paternidad que está podrido ... Si hubiera

<sup>20</sup> F. Jeanson, Sartre por él mismo, Escritores de Siempre, México, 1958, pp. 91, 182-183.

<sup>21</sup> Pérez Varela, "El ateísmo en Sartre", Revista de filosofía, Universidad Iberoamericana, México, 1982, p. 57.

<sup>22</sup> Sartre, Las palabras, pp. 15-16. Esta afirmación de Sartre la repite más tarde Orestes refiriéndose a la relación del hombre con Dios, en Las Moscas, p. 109. Agreguemos que varios personajes de sus obras son bastardos: Goetz, Frantz y Orestes.

vivido, mi padre se habría echado encima de mi con todo su peso y me habría aplastado. Afortunadamente murió joven ... Yo estaba encantado; mi triste condición imponía respeto, fundaba mi importancia; yo incluía mi luto entre mis virtudes. Mi padre había tenido la galantería de morir culpablemente ... aún hoy me extraña lo poco que sé sobre él" <sup>22</sup>. Aquí, nos muestra Sartre, como el lazo de la paternidad conlleva la falta de libertad, y, por ende, la ausencia de dicho lazo implica la libertad, libertad en el sentido de absoluta. En resumen, podemos afirmar cinco causas existenciales de la formación educativa de Sartre que conllevan al ateísmo: la indiferencia religiosa, el orgullo, la confusión ante la imagen de Dios como el Gran Patrón, la mirada del Otro y la bastardía.

#### ASPECTO OBJETIVO DEL ATEISMO SARTRIANO

A partir de estos fundamentos existenciales podemos considerar ya las razones filosóficas que el mismo Sartre nos proporciona de su ateísmo <sup>23</sup>. El ateísmo de Sartre parte del principio de la **existencia precede la esencia**; si no hay Dios, no hay tampoco esencias, valores objetivos inscritos en el cielo inteligible; el hombre debe crear los valores. Su pro-yecto los hace ser; el hombre es, pues, enteramente responsable, pues se haya abandonado a sí mismo; no puede apoyarse sobre nada objetivo; si lo hiciera, sería de mala fe, dejaría de ser libre. El ateísmo es, pues, según Sartre, la base de la dignidad humana y de la libertad.

---

<sup>23</sup> Sartre en Conversaciones, p. 541, afirma: "Había una exposición en El Ser y la Nada, de las razones de mi negación de la existencia de Dios, que de hecho no eran verdaderas razones. Las verdaderas razones eran mucho más directas e infantiles puesto que lo decidí cuando tenía doce años".

### A) La libertad humana niega la existencia de Dios

Así, se da una oposición entre **la libertad** del hombre y la existencia de Dios. La argumentación sartriana se puede resumir así: si el hombre es libre, Dios es absurdo; si Dios existe el hombre no es libre. Pero la esencia del hombre es la libertad. El hombre es el ser en el que la existencia es anterior a la esencia: "el hombre existe primero, se encuentra, surge en el mundo y se encuentra después ... al principio no es nada. El será solamente después y será como se haya hecho. Así, no hay naturaleza humana puesto que no hay Dios para concebirla" <sup>24</sup>. Entonces el hombre no es más que lo que se hace de sí mismo. Por esta decisión fundamental el hombre es absolutamente responsable de lo que es y de lo que hace. Y si no tiene una naturaleza determinada, si está abierto a todas las posibilidades, es porque es absolutamente libre. Por lo que el hombre no tiene libertad, **es libertad**. Según esto el hombre, como no ha escogido su existencia está condenado a la libertad, a inventarse a sí mismo en cada momento; no puede rechazar su libertad sino que es necesariamente responsable de todo lo que hace. Entonces si Dios existiera, el hombre no sería dueño absoluto de sí mismo, dependería del Otro, tendría trazado su camino. Si Dios existiera, el hombre no sería. Pero el hombre es. Y es libertad. Por tanto Dios no existe.

"Cuando se dice que el hombre no tiene esencia ni naturaleza, y que todo el hombre es elección, evidentemente hay que distinguir. Si se dice que el hombre no tiene naturaleza en el sentido de las cosas, esto me parece enormemente verdadero, y por otra parte nada nuevo ... Sería decir con esto que el hombre no tiene naturaleza en el sentido de las cosas; si tiene naturaleza, ésta consiste en no tenerla precisamente en aquel sentido; o, dicho con otras palabras, el hombre no es una cosa. El

---

<sup>24</sup> Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 33.

pensamiento existencialista renueva esta evidencia de que el hombre, definitivamente, no es una cosa. Tan pronto como intento identificar la realidad del hombre con la de una cosa cualquiera, encuentro que no es así, que el hombre no es una cosa material ni biológica, que yo no soy mi cuerpo ni mi psique, no soy ninguna cosa. Pero el pensamiento existencialista propende a dar un paso más y, en vista de que no soy ninguna cosa, concluir que no soy nada ... Ahora bien, si es verdad que el hombre no es ninguna cosa, es falso que el hombre sea <nada>, sobre todo si sustituimos, como es menester, la palabra nada por su equivalente personal nadie" <sup>25</sup>.

Es decir, de la tesis originaria de que en el hombre la existencia precede a la esencia; Sartre deduce que el hombre no es nada; sino, que es lo que él decide, lo que él elige; no tiene esencia, no tiene naturaleza. Todo en la realidad humana es elección. Y cuando el hombre elige, lo hace por la humanidad entera. Sartre dice que si yo soy un obrero y me inscribo en un sindicato católico, por ejemplo, y no en uno comunista, no hago una elección por mi mismo, sino que elijo por el hombre: yo, al inscribirme en un sindicato católico, estoy recomendando la resignación y diciendo con ello que el paraíso no está en la tierra y que el hombre debe resignarse y confiar en la otra vida. Si yo me caso con una mujer, aunque los motivos sean de amor, pasión o deseo, estoy comprometiendo a la humanidad en una vía que es completamente el matrimonio monógamo.

"Eliminado Dios por principio, nada impide ya la apoteosis del hombre, quien alcanza una libertad absoluta. Esta libertad hay que concebirla a la manera de la libertad creadora de esencias, que Descartes coloca en Dios. Pero Descartes se equivocó al atribuir a un absoluto trascendente lo que se debe al hombre. En efecto,

---

<sup>25</sup> Julián Marías, "La filosofía actual y el ateísmo", El problema del ateísmo, Sígueme, Salamanca, 1967, pp. 103-104.

de no ser así no habría más que una libertad negativa, de hacer el mal a espaldas de Dios, ya que la realización del bien se limitaría a ratificar unos valores antecedentes. En definitiva, la libertad, para ser verdaderamente tal, debe ser productiva: el hombre no es libre por el poder de pecar o equivocarse, sino por su capacidad de crear pieza a pieza el bien y el mal" <sup>26</sup>. En definitiva, la negación de Dios conlleva la libertad en el hombre como el creador único de los valores.

El ateísmo es, en Sartre, el fundamento de su concepción de la libertad: puesto que no existen valores inscritos en un cielo metafísico, en una naturaleza humana concebida por un Dios, el hombre está totalmente entregado, abandonado a sí mismo: debe elegir continuamente y crear valores. Al contrario de existir Dios, la existencia de los valores objetivos dispensaría al hombre de la responsabilidad de la elección. El hombre podría apoyarse en la cómoda almohada de las certezas dadas; nunca más conocería la angustia, que es la característica del hombre libre: "La ontología y el psicoanálisis existencial deben descubrir al agente moral que es el ser por el cual existen los valores. Entonces su libertad tomará conciencia de sí misma y se descubrirá en la angustia como la única fuente del valor, y como la nada por la cual existe el mundo. A partir del momento en que la búsqueda del ser y la apropiación del en-sí les sean descubiertas como sus posibles, la libertad captará por y en la angustia que no son posibles sino sobre el fondo de la posibilidad de otros posibles. Pero hasta entonces, aunque los posibles pudieran ser escogidos y revocados ad libitum, el tema que constituía la unidad de todas las elecciones de posibles era el valor, o presencia ideal del ens causa sui" <sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Dumery Henry, "El ateísmo sartriano", *El ateísmo de nuestro tiempo*, Nova Terra, Barcelona, 1967, p.15.

<sup>27</sup> Sartre, *El ser y la nada*, pp. 647-648.



Este argumento se limita a insistir sobre el pretendido conformismo cobarde que caracterizaría al creyente. Así, cuando Simone de Beauvoir le pregunta a Sartre si la elección de creer en Dios aporta ventajas Sartre contesta "ciertamente aporta algunas ventajas. Es mucho más agradable creer que el mundo está bien asegurado, por una síntesis hecha, no por nosotros, sino desde fuera por un Ser Todopoderoso, que este mundo está hecho para cada uno de nosotros y que cada sufrimiento es una prueba tolerada o deseada por el Ser Supremo, que tomar las cosas como son: es decir, que los sufrimientos no son merecidos, que no son queridos por nadie y que no aportarán nada a la persona que los padece y lo mismo sucede con los favores, que no son favores de alguien, que representan igualmente algo que es otorgado sin que nadie lo haya otorgado. Para restablecer la vieja idea de un Dios consciente de todo, que ve las relaciones entre todo, y establece estas relaciones, queriéndolas, así como sus consecuencias, hay que dar la espalda a la ciencia, a las ciencias humanas y a las ciencias naturales, hay que volver a un universo totalmente opuesto al que hemos establecido después. Es decir, hay que conservar una idea que las ciencias de la naturaleza y del hombre sin decirlo expresamente han contribuido a expulsar... El beneficio que me ha aportado el hecho de no creer en Dios es el saneo de mi libertad; esta libertad no está hecha, ahora, para dar a Dios lo que El me pida, sino para inventar yo mismo y para darme a mi mismo lo que yo me pido. Esto es esencial. Y, además, mis relaciones con los otros son directas, no pasan por la intermediación del Todopoderoso, yo no necesito a Dios para amar a mi prójimo. Es una relación directa de hombre a hombre, no tengo necesidad alguna de pasar por el infinito. Y además mis actos han constituido una vida mi vida, que va a terminar, que está mas o menos cerrada y que yo juzgo sin equivocarme demasiado. Esta vida no debe nada a Dios, es ella misma, tal como la he querido, y en parte tal como lo hacía sin desearlo. Y cuando

ahora la considero me satisface y para esto no necesito pasar por Dios. Sólo tengo que pasar por lo humano, es decir, por los otros y por mi" <sup>28</sup>.

De lo anterior, se ve claramente que si Dios no existe no hay tampoco valores objetivos puesto que "ya no se puede tener el bien a priori, porque ya no hay más conciencia infinita y perfecta para pensarlo; no está escrito en ninguna parte que el bien exista ... puesto que precisamente estamos en un plano en donde solamente hay hombres. Dostoievsky escribe: <<si Dios no existiera, todo estaría permitido>>. Este es el punto de partida del existencialismo" <sup>29</sup>. De ahí que el hombre tenga que crear los valores. Pero, lo que no se ve claro es cómo estos valores han de corresponder siempre al bien, y no sólo para mi, sino para todos. "Cuando decidimos que el hombre se elige, entendemos que cada uno de nosotros elige, pero también queremos decir con esto que al elegirse elige a todos los hombres. En efecto, no hay ninguno de nuestros actos que al crear al hombre que queremos ser, no cree al mismo tiempo una imagen del hombre tal como consideramos que debe ser. Elegir ser esto o aquello es afirmar al mismo tiempo el valor de lo que elegimos, porque nunca podemos elegir mal; lo que elegimos es siempre el bien, y nada puede ser bueno para nosotros sin serlo para todos ... además hay una responsabilidad directa frente a los otros hombres que compromete" <sup>30</sup>.

Mas, hay una contradicción, pues, ¿cómo aspiramos al bien si no hay esencia o naturaleza?, es decir, ¿qué nos hace entonces tender a él?; y, ¿cómo el bien debe ser bueno para todos si no existe el bien objetivo?, en definitiva ¿cuál es la libertad de la que habla Sartre?. Este argumento es sólo una variante del anterior: se limita a insistir sobre el pretendido conformismo cobarde que caracterizaría al creyente, hasta llegar a

<sup>28</sup> Beauvoir, Conversaciones con J.P. Sartre: agosto-septiembre 1974, pp. 547 - 549.

<sup>29</sup> Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 40.

<sup>30</sup> Ibidem, pp. 35-39.

afirmar "el existencialista, por el contrario, piensa que es muy incómodo que Dios no exista, porque con él desaparece toda posibilidad de encontrar valores en un cielo inteligible" <sup>30</sup>.

La posición de Sartre se puede expresar así: el hombre es libre; y esto significa que depende del hombre lo que él haga de sí mismo. Pero el hacer algo de sí mismo le es inevitable al hombre. Y lo que él hace de sí mismo supone un ideal operativo, un proyecto básico que él ha elegido libremente o planeado para sí. No hay porqué, pues, someter al hombre a una a priori obligación moral de elegir sus valores. Pues en cualquier caso los elige. Esos valores, que elige, se hacen suyos únicamente por su propio acto de elección. Desde este punto de vista cabe, pues, decir que es indiferente que exista Dios o que no. Aunque Dios existiese, el hombre tendría que seguir procurando alcanzar las metas que él mismo se hubiese fijado. Y, si no hay Dios, es obvio que no puede haber ningún plan divino preordenado; no puede haber ningún ideal común de la naturaleza humana para cuya realización mediante las acciones del hombre haya sido éste creado. El hombre es remitido enteramente a sí mismo, y no puede justificar su elección de un ideal apelando a un plan divino para la raza humana. En este sentido sí es diferente que exista Dios o que no exista. Claro que si un hombre acepta las normas éticas que él cree haber sido promulgadas por Dios, esto quiere decir que él ha proyectado libremente su ideal como el de un hombre temeroso de Dios. Pero lo que importa es que, si realmente no hay un Dios que haya creado al hombre para algo, para que cumpla un determinado fin o alcance una meta, tampoco hay ningún orden moral dado al que pueda apelar el hombre para justificar su elección. La noción de que haya unos valores absolutos subsistiendo de por sí, sin pertenecer a una mente divina, en algún reino celestial, es totalmente inadmisibles para Sartre. Cabría en lo posible que éste hubiera enfocado el asunto de un modo un tanto simplista, interpretando los "valores" simplemente en términos del acto de evaluación.

Pero aun así seguiría seguramente insistiendo en que, si no hay Dios, tampoco hay posibilidad ninguna de que el hombre justifique su acto de evaluación como "racional", apelando a un ideal divinamente determinado de naturaleza humana que sea el parámetro de autoclumplimiento o de autorealización. Lo cierto es que Sartre ve al hombre como un afanarse por la realización de un proyecto existencial básico: el de llegar a ser Dios. Pero añade que este proyecto está condenado al fracaso, a la frustración, pues el concepto de la unidad del ser-en-sí y la conciencia es un concepto de suyo contradictorio. Y en este sentido sí que supone diferencia la inexistencia de Dios.

No quisiera Sartre producir la impresión de estar tratando de promover la anarquía moral o una elección puramente caprichosa de valores y de normas éticas. De ahí que afirme que el elegir entre una cosa u otra es afirmar el valor de lo que elegimos, y que nada puede ser bueno para nosotros sin que sea bueno para todos. O, lo que es lo mismo, que al elegir uno un valor elige idealmente por todos. Si yo proyecto una cierta imagen de mi mismo según yo elijo ser, estoy proyectando una imagen ideal del hombre como tal. Si yo quiero mi propia libertad, debo querer la libertad de todos los demás hombres. En otras palabras, el juicio de valor es intrínsecamente universal. no ya en el sentido de que las demás personas hayan de aceptar necesariamente mi juicio, sino en el de que afirmar un valor es afirmarlo idealmente para todos los hombres. Con esto cree Sartre poder sostener que él no está induciendo a la elección irresponsable. Pues al elegir los valores y decidir sobre las normas éticas yo soy responsable de mi y de todos.

La validez de la tesis de que al elegir un valor elige uno idealmente por todos los hombres quizá no sea tan clara como Sartre parece creerlo. ¿Es lógicamente inadmisibile para mi el comprometerme a actuar de un modo sin pretender que

cualquier otra persona que se encuentre en igual situación deba comprometerse del mismo modo? Puede que lo sea; pero lo apropiado sería discutirlo más. Una ética filosófica que partiese de las premisas de Sartre tendría, sin duda, que consistir en un análisis del juicio de valor y del juicio moral en cuanto tal. Es innegable que dentro del marco de referencia de sus valores personalmente elegidos podría Sartre desarrollar una moral con un contenido concreto. Y que desde ese marco pueda enjuiciar las actitudes y las acciones de las demás personas. "Pero su sistema de ética personalmente elegido no podría ser legítimamente presentado como una exigencia del existencialismo, es decir, no podría serlo si el existencialismo alumbraba posibilidades de elección dejando a la vez enteramente a cada individuo al elegir de hecho. La verdad es que a algunos les ha parecido que Sartre considera a fin de cuentas la libertad como un valor absoluto, y que de las premisas existencialistas podrían deducirse los lineamientos de un sistema ético. Más en tal caso el existencialismo necesitaría alguna revisión. Reaparecería la idea de que hay una común naturaleza humana"<sup>31</sup>.

Por otra parte, la base del sistema sartriano descansa en una opción en favor del mundo del conocimiento sensible; a partir de ahí, es fácil mostrar que la idea de Dios es contradictoria y que suprime toda libertad humana. Así, pues, lo que parece primordial en su obra es el ateísmo. Cabe, sin embargo, preguntarse si ello no es una apariencia y si, en el fondo, el motor secreto del sartrismo no será la opción por la libertad radical.

En la conclusión de el Existencialismo es un Humanismo, lo dice con toda claridad:

---

<sup>31</sup> Copleston, Historia de la Filosofía, V. IX, Ariel, México, 1987, p. 348.

**"El existencialismo no es propiamente un ateísmo en el sentido de que se agote en demostrar que Dios no existe. Más bien declara: <<aun cuando Dios existiese, nada cambiaría>>; y he aquí nuestro punto de vista. No es que creamos que existe Dios; pero pensamos que el problema no es el de su existencia; es preciso que el hombre se encuentre a sí propio y se persuada de que nada puede salvarle de sí mismo, ni siquiera una prueba valedera de la existencia de Dios"<sup>10</sup>.**

Lo que Sartre quiere decir es que, aun cuando Dios existiera, nada cambiaría por ello: el hombre seguiría estando obligado a elegir su camino, pues los <valores>, aunque existieran, no son nunca lo suficientemente precisos como para dispensarle de la opción; en último análisis, el que se compromete lo hace en una soledad y desasistimiento absolutos.

El texto anterior no expresa claramente la reivindicación de autonomía, aunque permite entrever que incluso la palabra de Dios deja al hombre solo y le obliga a decidirse como si Dios no existiese, es decir, evidentemente contra El. Otro texto, tomado de la introducción de *El Ser y la Nada*, es mucho más explícito:

**"En una palabra, aunque hubiese sido creado, el ser-en-sí sería inexplicable por la creación, pues reasume su ser por encima de ésta. Esto equivale a decir que el ser es increado, no que se crea a sí mismo"<sup>32</sup>.**

Este pasaje viene a decir que el ser creado, no pudiendo <existir> más que fuera de la <pasividad> impuesta por el creador, no puede sino <<reasumir su ser>>, por encima de la creación. El término <existir> significa en Sartre estar solo, decidir continuamente, estar condenado a la libertad. Es evidente, en ese supuesto, que,

---

<sup>32</sup> Sartre, *El ser y la nada*, p. 33

incluso si ha sido creado por Dios, el hombre no puede ser él mismo mas que negando esta existencia de Dios y eligiéndose continuamente, refiriéndose a sí mismo y nada más que a sí mismo. Por lo demás, la palabra <reasumir> (su ser) dice bien claro que, según Sartre, el hombre no puede llegar a su estatura de hombre mas que decidiendo en la autonomía total.

A los ojos de Sartre, el problema de Dios parecería secundario, inútil, ya que nada cambia el desarrollo de la vida humana. Diríase que sólo alienta en él la pretensión de demostrar que se puede prescindir de Dios, exista o no. Y, entonces, no nos explicamos su insistencia por negarlo, mas que por un antiteísmo. Este antiteísmo se muestra más claramente en El Diablo y Dios.

Bastará recordar aquí el dato central de ésta áspera obra. Después de haber apostado a ser un "super-hombre" en el mal, para hacer sufrir a Dios con su provocación, Goetz apuesta a ser en adelante hombre de bien. Cómo, según le ha dicho Heinrich, el bien es imposible, decide hacerlo. El "invita" a Dios a colaborar en sus buenas obras, igual que le había antes provocado con sus crímenes. Naturalmente, las cosas no van mejor, al contrario, van de mal en peor. Goetz descubre entonces que se ha equivocado, tanto cuando creía provocar a Dios con el mal como ahora que le íntima a ponerse de su lado en sus buenas obras. Y concluye entonces que no existe el diablo ni el buen Dios; el hombre está solo. Al descubrirse responsable, bajo un cielo vacío, Goetz se siente en comunión con los otros hombres; sólo entonces emprende la tarea de construir la ciudad humana.

Resulta evidente que Goetz comienza por el antiteísmo; más tarde, después de su "cambio", al comprobar que Dios permanece mudo, opta por el ateísmo; declara:

"Sólo yo. Yo suplicaba, mendigaba un signo, enviaba al cielo mis mensajes; y no había respuesta. El cielo ignora hasta mi nombre. A cada minuto me preguntaba lo que podía ser yo a los ojos de Dios. Ahora sé la respuesta: nada. Dios no me ve, Dios no me oye, Dios no me conoce. ¿Ves ese vacío por encima de nuestras cabezas? es Dios. ¿Ves esa brecha en la puerta? es Dios. ¿Ves ese agujero en la tierra? también es Dios. El silencio, es Dios. La ausencia, es Dios. Dios es la soledad de los hombre. Estaba yo solo; yo solo decidí el mal; solo, inventé yo el bien. Fui yo quien hizo trampa, yo quien hizo milagros, yo quien me acuso hoy, sólo yo puedo absolverme; yo el hombre ... Heinrich, voy a darte a conocer una importante travesura: Dios no existe. ¡Alegría, lágrimas de alegría! ¡Aleluya! ... Ni cielo, ni infierno; sólo la tierra. Te estoy libertando y libertándome" <sup>33</sup>. No resulta menos evidente, que si el personaje pasa del antiteísmo al ateísmo, el autor de la obra, en cambio, pasa del ateísmo a la reivindicación de la radical autonomía del hombre, que debe estar solo, sin Dios, a fin de poder amar verdaderamente a los otros. En este sentido, algunos han llamado al ateísmo de Sartre sociológico, y lo es si se entiende por éste el negar a Dios para centrarse en el hombre; pero, no lo es en el sentido marxista, de formar una comunidad de hombres, porque para Sartre los hombres están incomunicados. Por eso, en definitiva su ateísmo es sólo un humanismo.

En conclusión, debe llegarse a la negación de Dios para poder salvaguardar la radical autonomía humana, aunque no sea clara la autonomía que gana el hombre: "Nos objeta que en el fondo los valores no son serios ... A esto contesto que me molesta mucho que sea así: pero si he suprimido a Dios, es necesario que alguien invente los valores. Hay que tomar las cosas como son. Y, además decir que nosotros inventamos los valores no significa mas que esto: la vida, a priori, no tiene sentido"<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> Sartre, El diablo y Dios, pp. 229-230.

<sup>34</sup> Sartre, El existencialismo en un humanismo, p. 65.



## B) La imposibilidad de Dios por ser Trascendente

Otra razón filosófica del ateísmo de Sartre es la "trascendencia" que representaría Dios para el hombre. Lo que en las razones personales, del ateísmo de Sartre hemos llamado la "mirada del Otro". En *El Ser y la Nada*, Sartre argumenta que la mirada del Otro es una provocación. El Otro trata de destruir mi subjetividad. Yo puedo contrarrestar esta provocación devolviendo la mirada. Pero en lo que se refiere a Dios, esto sería imposible: El es el ser que mira al hombre pero que nunca puede ser mirado. Si Dios existe sería todo mirada y yo no podría verlo. Yo soy para El. Me es absolutamente imposible pensar a Dios de otra manera que como Otro. Por lo que si afirmo a Dios tengo en mi "la noción de Dios como sujeto omnipotente e infinito **para el que yo existo**" <sup>35</sup>. ¿Cómo entonces, no va a rechazar Sartre la existencia de Dios? Si consiento en afirmarlo, poco a poco tengo que desaparecer porque él me cosifica y me anula. "Ante Dios, se da el reconocimiento de mi objetividad ante un sujeto que no puede jamás convertirse en objeto; al mismo tiempo, realizo en lo absoluto mi objetividad y hago una hipóstasis de ella: la posición de Dios va acompañada de una cosificación de mi objetividad, es más, pongo mi ser-objeto-para-Dios como más real que mi Para-Sí; existo alienado y me hago enseñar por fuera de mi lo que debo ser ... esas tentativas que implican el reconocimiento absoluto de Dios como sujeto que no puede ser objeto, llevan en sí mismas su contradicción y están en perpetuo fracaso"<sup>36</sup>.

Así, aceptar a Dios, es nuevamente aceptar que desaparezca la libertad humana. Ante los **otros** yo puedo tratar de objetivarlos, de vencerlos, pero ante el Otro Absoluto toda lucha fracasa: El es el enemigo invencible porque él es invisible. Por lo

<sup>35</sup> Sartre, *El Ser y la Nada*, p. 315.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 316.

que hay que negarlo. Dios, es, por tanto, el sujeto omnipotente e infinito en virtud del cual yo existiría. Es la quintaesencia del otro. Y debe rechazarse.

Para Sartre la vivencia de sentir que el Otro nos ve, implica un conflicto. Pues cuando el prójimo me ve se convierte en sujeto y yo en objeto, y cuando yo lo veo lo convierto en objeto siendo yo sujeto. "Si el prójimo-objeto se define en relación con el mundo como el objeto que ve lo que yo veo, mi vinculación fundamental con el prójimo-sujeto ha de poder remitirse a mi posibilidad permanente de ser visto por el prójimo. En la revelación y por la revelación de mi ser-objeto para otro debo poder captar la presencia de su ser-sujeto. Pues, así como el prójimo es para mi-sujeto un objeto probable, del mismo modo yo no puedo descubrirme convirtiéndome en objeto probable a no ser para un sujeto cierto. Esta revelación no puede resultar del hecho de que mi universo es objeto para él objeto-prójimo, como si la mirada del prójimo después de haber vagado por el césped y por los objetos de al rededor, viniera siguiendo un camino definido a posarse sobre mí. He señalado que yo no podría ser objeto para un objeto: es menester una conversión radical del prójimo, que lo haga escapar a la objetividad. No podría yo, pues, considerar la mirada que otro me lanza como una de las manifestaciones posibles de su ser objetivo: el prójimo no puede mirarme como mira al césped. Y, por otra parte, mi objetividad no podría resultar para mí de la objetividad del mundo, ya que, precisamente, yo soy aquel por quién hay un mundo; es decir, aquél que, por principio, no puede ser objeto para sí mismo. Así, esa relación que llamo <<ser-visto-por-otro>>, lejos de ser una de las relaciones significadas, entre otras, por la palabra hombre, representa un hecho irreductible que no podría deducirse ni de la esencia del prójimo-objeto ni de mi ser-sujeto. Al contrario: si el concepto de prójimo-objeto ha de tener sentido, no puede recibirlo sino por la conversión y la degradación de aquella relación originaria. En una palabra aquello a que se refiere mi aprehensión del prójimo en el mundo como siendo probablemente un

hombre es a mi posibilidad permanente de ser-visto-por-él, es decir, a la posibilidad permanente, para un sujeto que me ve, de ser sustituido por el objeto visto por mi. El <<ser-visto-por-otro>> es la verdad del <<ver-al-otro->>"<sup>37</sup>.

Sin embargo, esta vivencia de conflicto entre mi yo y entre el prójimo ha de ser superada negando al prójimo y devolviéndome a mi mismo. "Mis reacciones originarias, no son si no las diversas maneras de reconocer al prójimo como sujeto fuera de alcance, e implican una comprensión de mi ipseidad que puede y debe servirme de motivación para constituir al prójimo en objeto, negándolo"<sup>38</sup>.

Sartre no sólo llama la atención sobre la importancia de la mirada ajena, sino, también, saca de ella conclusiones acerca de nuestra naturaleza ontológica. Tal vez alguna experiencia infantil de Sartre le lleva inevitablemente a la posición que habría de adoptar al respecto de la mirada del otro. Sartre narra un suceso de su juventud al que hemos aludido en páginas anteriores: "Sólo una vez tuve el sentimiento de que Dios existía. Había jugado con unos fósforos y quemado una alfombrita. Estaba tratando de arreglar mi destrozo, cuando de pronto, Dios me vio, sentí **su mirada** en el interior de mi cabeza y en las manos; me puse a dar vueltas por el cuarto de baño, horriblemente visible, como un blanco vivo"<sup>18</sup>. Palabras que parecen señalar la posición de Sartre: para ser libres tenemos necesariamente que negar al prójimo, amenaza de nuestra libertad. Del texto, también, puede deducirse que la educación moral de Sartre se apoyó en el <<tal cosa es mala; Dios te ve>> y que eso le llevó a visualizar la voz de la conciencia como si Dios lo estuviese mirando. La afirmación de mi autonomía moral y mi rebelión contra la mirada de Dios son una sola cosa. La

---

<sup>37</sup> Ibid, p. 285.

<sup>38</sup> Ibid, p. 318.

imagen que tenía el Sartre niño sobre Dios, era la de "un Dios colérico que se saciaba con la sangre de sus hijos"<sup>22</sup>.

Pero aunque Sartre insista en que la mirada del otro sea nuestra caída original, no parece demostrarlo. Así se ve, cuando afirma que la primera mirada de que tenemos conciencia es una de vergüenza, temor y vanidad <sup>38</sup>; miradas que nos llevan a que las relaciones concretas con el prójimo sean de amor de dominio, masoquismo, indiferencia, deseo, odio y sadismo <sup>39</sup>. Si no, porqué optar de principio por una relación negativa y no por una positiva, como la aprobación o la invitación al amor de los demás.

Así las cosas, la negación con el prójimo puede sanearse asistiendo a la negación de él mismo como sujeto, para proclamar nuestro yo como sujeto y el suyo como objeto. Pero, la relación de mi yo con Dios conlleva sólo el fracaso: "como Dios se caracteriza por su ausencia radical, el esfuerzo por realizar la humanidad como nuestra es renovado sin cesar y termina sin cesar en un fracaso" <sup>40</sup>.

Un ejemplo sacado del segundo tomo de Los Caminos de la Libertad: La prórroga, mostrará como se representa Sartre, en este sentido, las relaciones entre el hombre y Dios. Daniel es un pederasta; y lo sabe. En lugar de asumir libremente lo que es, prefiere no encararse consigo mismo; encuentra mas cómodo liberarse de su responsabilidad. Entonces se vuelve hacia Dios; se imagina <<una mirada que le mira>>. Dios es <<un ojo que le mira>>; bajo la fijeza de esta mirada, Daniel se siente devenir <<una cosa>>, un <<en-sí>>, un objeto; bajo esta mirada se ve enteramente identificado con su vicio, pues Dios dice que Daniel "es" un descarriado. En el mismo

---

<sup>39</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 389-404.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 446.

momento, explica Sartre, Daniel se ve liberado de la responsabilidad de su vida: convertido en cosa bajo la mirada del Otro (Dios), deja de ser responsable de ser un extraviado, como tampoco la mesa es responsable de ser una mesa bajo la mirada del hombre. Liberado de sí mismo, Daniel escribe a Mathieu para comunicarle su conversión. "Dios miraba a Daniel: ¿Lo llamaré Dios? ... No se sentía asombrado, pensaba: esto tenía que ocurrir. Tarde o temprano tenía que ocurrir. Yo sentía que había algo, siempre he hecho todo lo que he hecho para un testigo. Sin testigo, uno se evapora ... mi mirada está hueca, la mirada de Dios la atraviesa de parte a parte ... Aquí estoy, aquí me tienes tal como me has hecho, cobarde, vacío, pederasta. ¿Y qué? y la mirada estaba allí, por todas partes, muda, transparente, misteriosa ... La mirada de Medusa, petrificante, cae de arriba. Virtudes de piedra, vicios de piedra, qué descanso ... qué broma: aquí estoy, aquí me tienes tal como tú me has hecho, triste y cobarde, irremediable. Me miras y me abandona toda esperanza: estoy cansado de huirme. Pero bajo tu ojo sé que ya no puedo seguir huyéndome...yo soy, yo soy, yo soy pederasta, Dios mío" <sup>41</sup>.

Lo que hace Daniel es un ejemplo de mala fe. Sartre da a entender que Daniel va a convertirse, y que la mirada de Dios, ilusión humana, equivale a tratar de descargarse del peso de una falta.

Este ejemplo nos arroja a la idea que se hace Sartre de la creación: la experiencia de Daniel no es más que la concretización de una teoría filosófica. Es decir, que crear vale tanto como fabricar, como veremos más adelante, y entonces el hombre no tiene más que dejarse utilizar por su fabricante. He aquí porqué ya Dios no existe ni puede existir, bajo pena de poner en peligro la dignidad del hombre, su

---

<sup>41</sup> Sartre, Los caminos de la libertad 2. La prórroga, Alianza, España, 1983, pp. 198-200.

**radical libertad**, el comportamiento religioso de los cristianos parece por eso a Sartre como forzosamente manchado de pasividad, cobardía, conformismo.

Esto nos lleva a afirmar que la descripción sartriana de la influencia devastadora del prójimo evoca la manía persecutoria, que nos lleva a ver como una amenaza a quien quiera que penetre en nuestro mundo. Y Sartre ve las cosas como invasoras, y se siente a sí mismo en el centro de ellas. El mismo expresa su enigma hacia las cosas de la siguiente manera: "Los objetos no deberían tocar, puesto que no viven. Uno los usa, los pone en su sitio, vive entre ellos; son útiles, nada más. Y a mí me tocan; es insoportable. Tengo miedo de entrar en contacto con ellos como si fueran animales amenazadores" <sup>42</sup>.

### C) Dios es contradictorio por ser el "en sí para sí"

Otra razón filosófica del ateísmo de Sartre es la **idea misma de Dios como contradictoria**. Cuando Simone de Beauvoir le pregunta a Sartre si en *El Ser y la Nada* intenta justificar filosóficamente su no creencia en Dios o si por el contrario lo hace sin proponérselo, Sartre responde: "Si, por supuesto; era necesario justificarla, intenté demostrar que Dios tendría que haber sido el <<en-sí-para-sí>>, es decir, un en-sí finito, habitado por un para-sí infinito, y que este concepto del <<en-sí-para-sí>> era en sí mismo contradictorio, y no podía constituir una prueba de la existencia de Dios ... Por el contrario, era una prueba de la no existencia de Dios ... El objeto es muy complicado, muy complejo, muestra perfiles diferentes a la gente que lo ve. Y además hay otras conciencias distintas de las humanas, las conciencias de los animales, de los insectos, por ejemplo. Se captan de manera completamente diferente según las conciencias que los perciben. Pero el objeto está fuera de esas conciencias; es, pero

<sup>42</sup> Sartre, *La náusea*, p. 20.

sin conciencia de sí mismo, es en sí. Aunque naturalmente, en-sí, para-sí, están vinculados no como se entiende cuando se habla de Dios, sino casi como dos atributos de Spinoza: el en-sí es aquello de lo que se tiene conciencia, la conciencia existe sólo como conciencia del en-sí. Sin duda puede ser conciencia del para-sí, el para-sí se manifiesta. Pero sólo existe conciencia del para-sí en la medida en que existe conciencia del en-sí. Por consiguiente, el en-sí-para-sí percibido como el ser de Dios es una imposibilidad, una simple idea de la razón, sin realidad. Y, por otro lado, existe el vínculo en-sí-para-sí de la conciencia y de la cosa, que es otra forma del en-sí-para-sí, y que existe a cada instante. En este momento soy consciente de una infinidad de cosas que están allí, delante de mí, que existen realmente y que yo percibo en su existencia misma. Yo percibo el en-sí de una mesa, o de una silla, o de una roca" <sup>43</sup>.

Para entender bien esta razón de Sartre hay que recordar las bases de su ateísmo: su ontología. Recordemos que el ser se divide --para Sartre-- en dos regiones totalmente opuestas: **en-sí** y **para-sí**: el ser-en-sí es identidad plena, es posibilidad total, increado, sin razón de ser, sin relación con nadie, sin necesidad, compacto, absurdo, está de más eternamente. Es lo material, es un ser que no tiene ni potencia ni causa, ni sustancia; es un ser increado, es un ser que no es activo ni pasivo. Es un ser que no tiene conciencia. Inmanente a sí mismo, es un ser opaco. Es todo lo que no es el hombre, aunque también éste es un **ser-en-sí** por su cuerpo <sup>44</sup>.

<sup>43</sup> Beauvoir, op. cit., pp. 540-541, 546.

<sup>44</sup> Juliana González "Los caminos sartreanos de la libertad", Thesis, año II, N. 7, UNAM, México, 1980, p. 6, habla de esta coincidencia en el hombre: "El hombre es lo uno y lo otro: el ser-en-sí y el ser-para-sí son las dos mitades que no pegan entre sí y "horroriza" una a la otra porque sólo se alcanza una contra la otra. La dimensión "en-sí", masiva, compacta, acabada, la constituyen para el hombre su propio cuerpo, su pasado y el ser que los otros le confiesen; su dimensión para sí es su libertad pura e incondicionada, su proyección al futuro, su capacidad de aniquilar el ser-en-sí e introducir su propia nada".

Por otro lado, el **ser-para-sí** es la conciencia, negación de plenitud, es fisura, vacío que se inclina hacia el en-sí, es la nada. Es lo específicamente humano, el para-sí es radicalmente conciencia de algo, de algo que no es él y que implica un ser distinto de él. Es un ser que no es, y un no ser que es. El ser para-sí, la conciencia, considerada en cuanto conciencia, es conciencia de algo distinto de ella. Considerada en sí misma es nada de ser, en cuanto que se opone a las cosas, en cuanto que no es ser-en-sí. El ser para-sí, la realidad humana, es pura libertad en opinión de Sartre, es poder de decir no. El hombre es libre porque puede decir no a su pasado, puede no repetir las mismas acciones. El hombre es libre porque se puede oponer a toda clase de determinismos. Es libre porque puede decir no a los otros que al mirarlo quisieran limitarlo, definirlo, de una vez por todas. El hombre es conciencia de algo. Es decir, la conciencia cuando niega el algo de lo que es conciencia. He aquí la radical oposición entre el **en-sí** y el **para-sí**.

Una de las ideas centrales de El Ser y la Nada, es que Dios sería un <<en-sí-para-sí>> y esto es imposible, pues si Dios existiera sería la síntesis del ser-en-sí y del ser-para-sí, sería la plenitud y la positividad del en-sí sin dejar de ser conciencia-de-sí, negatividad. "El para-sí es un ser cuyo ser está en cuestión en su ser en forma de proyecto de ser. Ser-para-sí es hacerse anunciar lo que se es por un posible, bajo el signo de un valor. Lo posible y el valor pertenecen al ser del para-sí. Pues el para-sí se describe ontológicamente como carencia de ser, y el posible pertenece al para-sí como aquello que le falta, así como el valor infesta al para-sí como la totalidad de ser fallida. Lo que expresamos en términos de carencia, puede expresarse igualmente en términos de libertad. El para-sí elige porque es carencia; la libertad se identifica con esa carencia, pues es el modo de ser concreto de la carencia de ser ... El hombre es fundamentalmente deseo de ser, y la existencia de este deseo no tiene que ser establecida por una inducción empírica: es el resultado de una descripción a priori del



ser-para-sí, puesto que el deseo es carencia y el para-sí es el ser que es para sí mismo su propia carencia de ser. El proyecto original que se expresa en cada una de nuestras tendencias es el proyecto de sí... y el ser que al para-sí le falta es el en-sí. El para-sí surge como nihilización de el en-sí, y esta nihilización se define como proyecto hacia el en-sí: entre el en-sí nihilizado y el en-sí proyectado, el para-sí es nada ... luego, la realidad humana es deseo de ser en-sí. Pero el en-sí que ella desea no puede ser puro en-sí contingente y absurdo, comparable de todo punto al que ella encuentra y nihiliza. La nihilización, como hemos visto, es asimilable en efecto, a una rebelión del en-sí que se nihiliza contra su contingencia ... en-sí nihilizado en-para-sí; es en otros términos, cuando el para-sí proyecta ser en tanto que para sí un ser que sea lo que es; el para-sí en tanto que ser que es lo que no es y que no es lo que es, proyecta ser lo que es; en tanto que conciencia, quiere tener la impermeabilidad y la densidad infinita del en-sí; en tanto que nihilización del en-sí y perpetua evasión de la contingencia y de la facticidad, quiere ser su propio fundamento ... A este ideal se le puede llamar Dios" <sup>45</sup>. Esto es imposible porque estaríamos afirmando la existencia de algo que simultáneamente coincidiría y no coincidiría consigo mismo. Por lo tanto, Dios no existe. Por lo que "ser hombre es tender a ser Dios; o si se prefiere, el hombre es fundamentalmente deseo de ser Dios" <sup>45</sup>. Pero este deseo del hombre (ser Dios en lugar de Dios) es completamente inútil: "cada realidad humana es, a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio para-sí en un en-sí-para-sí ... toda la realidad humana es una pasión que consiste en proyectar perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el en-sí que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el Ens Causa Sui que las religiones llaman Dios. Así, la pasión del hombre es inversa de la de Cristo, pues el hombre se pierde en tanto que hombre para

---

<sup>45</sup> Sartre, *El Ser y la Nada*, p. 589.

que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nos perdemos en vano: **el hombre es una pasión inútil**" <sup>46</sup>.

La relación entre el en-sí y el para-sí es una dialéctica. Sartre no acepta que la conciencia en cuanto tal es algo diverso y superior a la materia. La conciencia no sólo posee la unidad de la materia, sino que la trasciende y la afirma. A mayor conciencia, mayor unidad de ser. La autoconciencia perfecta llevaría a la unidad perfecta que superaría incluso la autoreflexión. Dios sería un para-sí en estado puro. Pero esto para Sartre es impensable, pues la conciencia es esencialmente proyección fuera de sí misma. Si Dios fuera conciencia absoluta se vería continuamente orientado a otra cosa distinta de El.

Sartre postula que nuestro deseo fundamental es el deseo de ser en-sí-para-sí, a pesar de lo cual la libertad crea sus propios fines; tal postulado es difícil de comprender. Porque a final de cuentas el único deseo que Sartre reconoce en el hombre es el deseo de hacerse autónomo. Para Sartre, la forma concreta en la cual uno se esforzaría por alcanzar esa autonomía supone, todo lo más, modificaciones secundarias; uno se pregunta entonces qué queda de la libertad. Sartre trata de salvar esto insistiendo en que la libertad es existencia, y que, por tanto, la estructura del deseo fundamental no antecede al libre proyecto, sino que es el significado humano último. Pero esta respuesta no explica por qué aparece la misma significación en todos los actos humanos.

La debilidad de esta teoría de Sartre se percibe más fácilmente cuando comparamos sus argumentos con los de Santo Tomás de Aquino. También Santo

---

<sup>46</sup> Cfr. Aquino, Tomás de. *Summa Theologiae*, I-IIae, q.1, a.4, c., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1952, pp. 8-9.

Tomás sostiene que existe un fin último de las acciones humanas, y que es de suma importancia el conocerlo <sup>46</sup>: "Todos los hombres se esfuerzan en alcanzar la perfección; sólo varia la manera en que la conciben" <sup>47</sup>. Lo que Sartre llama deseo de transformarse en en-sí-para-sí podría ser una opción particular, como lo son el deseo de la riqueza o del poder.

A pesar de esto, Sartre ha llamado la atención sobre la importancia de una elección fundamental y sobre la unidad concomitante de la vida moral humana, y se ha opuesto a las teorías que hacen al hombre presa de los instintos o lo reducen todo a la libido.

Sartre confunde ser y percepción, y su ontología hace de la objetividad sensible el modelo de toda realidad, incluso la espiritual. El dilema en-sí, para-sí está prejuiciado; esconde una teoría materialista del conocimiento. El mismo Sartre pone en crisis su ontología cuando se pregunta cómo apareció el para-sí en el seno del en-sí. Explica que esto tuvo que suceder por un sismo; un sismo que provocó que el en-sí, tuviera ya de alguna manera antecedente un para-sí <sup>48</sup>. Pero resulta que este en-sí primitivo va contra todas las férreas características que le puso al en-sí, ¿entonces, cómo surge el para-sí?

Sartre mismo afirma que su ateísmo de El Ser y la Nada, era un ateísmo materialista, al cual llegó una vez abandonado el idealista. "Creo que pasé de un ateísmo idealista a un ateísmo materialista ... es difícil explicar el ateísmo idealista. Pero cuando decía: Dios no existe, era como si me hubiera liberado de una idea que estaba en el mundo y hubiera puesto en su lugar una nada espiritual, cierta idea fallida

---

<sup>47</sup> Cfr. vid supra, q. 1, a. 7, c., p. 12.

<sup>48</sup> Cfr. Sartre, El Ser y la Nada, p. 25 ss.

dentro del marco de todas mis ideas. El resultado era que todo esto tenía muy poca relación directa con la calle, con los árboles, con los bancos en los que la gente se sienta. Era una gran idea sintética que desaparecía sin apenas rozar al mundo. Y poco a poco, mis reflexiones personales me condujeron a otra cosa; a una idea diferente del mundo, que no era algo que debería desaparecer, vincularme con un paraíso en el que vería a Dios, sino que era la única realidad. La ausencia de Dios debía leerse en todas partes. Las cosas estaban solas y, principalmente, el hombre estaba solo. Estaba solo como un absoluto. Un hombre era algo muy curioso. Eso se me manifestó poco a poco. Era a la vez, un ser perdido en el mundo, y por consiguiente, rodeado de mundo por todas partes, como prisionero del mundo, un resultado del mundo. Y al mismo tiempo, era un ser que podía sintetizar ese mundo y verlo como su objeto, al encontrarse frente al mundo, y fuera de él. Ya no estaba dentro del mundo, estaba fuera. Es esta conexión del fuera y el dentro lo que constituye al hombre ... El paso del ateísmo idealista al ateísmo materialista es difícil"<sup>49</sup>.

Con éste ateísmo materialista, Sartre llega a la conclusión de que si la conciencia es plano inclinado hacia el exterior, de ello se deduce que la conciencia está vacía. No hay nada dentro de ella, dice Sartre; y así nuestro filósofo rechaza la vida interior, falsamente identificada con una digestión delicada de representaciones puramente sensibles. La conciencia está igualmente vacía con relación al mundo sensible, exterior; se halla eternamente fuera de este mundo, sobre el que revolotea y hacia el que está orientada. Esta conciencia es la que caracteriza la realidad humana: trascendente a todos los objetos que nihiliza, no es, en sí misma, más que una intencionalidad hacia lo real; es un absoluto cuya característica es la de no ser lo que es (el objeto conocido) y ser lo que no es (es el objeto conocido por el hecho de que se distingue de él, lo rechaza fuera de sí). Esto es lo que Sartre llama el para-sí. El ser al

---

<sup>49</sup> Beauvoir, op. cit., pp. 538-541.

que se pro-yecta la conciencia intencional, en contraste con el para-sí, coincide perfectamente consigo. Está lleno de sí; no hay en él distancia alguna con relación a sí mismo; no mantiene relación ninguna con los otros. Es, simplemente; es en-sí; es pleno sin fisura. Podría decirse lo mismo, haciendo un parangón con Descartes: este filósofo cortó también el universo en dos: de un lado el espíritu y, del otro la materia, la res extensa, desprovista de profundidad.

Hemos visto que Sartre se pregunta a sí mismo en virtud de qué causa el para-sí apareció en el seno del en-sí; todo ocurre como si hubiera habido una especie de sismo, de falla, en el seno del ser total, que habría hecho aparecer la descomprensión de ser (la conciencia) en el seno de un plenum original. "La ontología se limitará, pues, a afirmar que todo ocurre como si el en-sí en un proyecto de fundarse a sí mismo, se diera la modificación del para-sí"<sup>50</sup>.

Ahora bien, si ese sismo se produjo, hay que preguntarse ¿por qué? y ¿cómo?, pues se habla de una rotura original. La única explicación que se indica es que había en el seno del en-sí primitivo "una especie de anticipación del para-sí". El mundo del en-sí no sería, pues, opaco, lleno de sí, como se decía al principio; tendría un dentro; y ahí estaría sin duda este "ser del fenómeno" del que Sartre no puede deshacerse, pues vuelve a hablar de él en su Conclusión.

Si una cierta anticipación del para-sí en el seno del en-sí basta para explicar el sismo primitivo, entonces la posición antitética del en-sí y del para-sí se derrumba, pues está fundada en una descripción puramente fenomenológica de las apariencias; aparece otro problema esencial, que Sartre se niega a resolver, pero que no por ello deja de ser real. Reducir el "ser del fenómeno" a un simple soporte lógicamente

---

<sup>50</sup> Sartre, *El Ser y la Nada*, p. 642.

necesario para que, a partir de él, las cosas puedan perfilarse, vale tanto como identificar la realidad en su totalidad con un juego de apariencias fenoménicas. Y entonces se comprende porqué aparece con esa esterilidad, con esa figura ciega, inhumana; se comprende por qué deviene totalmente impermeable a toda significación que pasara a través de él y lo sobrepasara.

Al limitarse a la descripción fenomenológica de las relaciones del para-sí y del en-sí, sin explicar la causa de su aparición, de su oposición, Sartre revela crudamente que describe las apariencias en como la realidad se reviste ante la mirada del sólo conocimiento sensible o fenomenológico.

En última instancia, la validez de esta demostración lógica del ateísmo depende de la validez del análisis que Sartre hace de sus dos conceptos básicos. Y aquí se tropieza con una dificultad. Pues cuanto más asigna él a la conciencia el papel activo de conferir significaciones o sentidos a las cosas y de constituir así un mundo inteligible, tanto menos admisible resulta que se represente a la conciencia como una negación del ser. Descontando que al ser en-sí se lo describe como idéntico consigo mismo en un sentido que excluye la conciencia, de suerte que el surgir de la conciencia pueda representarse con una negación del ser. Pero la validez de que el ser, según así se lo describe sea el Absoluto, en tanto en cuanto haya un Absoluto, depende del interior supuesto de que el para-sí no sólo implica una negación o nihilización del ser, según lo describe Sartre, sino que es también en sí mismo una negación, no-ser. He aquí la dificultad, ¿cómo puede sostenerse esto si la conciencia es tan activa como Sartre dice que lo es?. En otras palabras, la fuerza de su demostración de que el teísmo es de suyo contradictorio parece depender de la suposición de que el ser-en-sí a de carecer de conciencia, suposición que requiere, para que sea justificada, una prueba de que la conciencia es no-ser. Y esto no puede

probarse en los términos de la suposición misma. A fin de cuentas, parece que Sartre afirma simplemente o de por supuesto que el ser infraconsciente, despojado de toda la inteligibilidad que le confiere la conciencia, es el ser absoluto.

Sea de esto lo que fuere, desafortunadamente, la idea de Dios es contradictoria. Porque la conciencia es precisamente la negación del ser. De ahí que para Sartre el hombre sea una pasión inútil. El para-sí aspira a la divinidad; pero recae inevitablemente en la opacidad del en-sí. Su ida acaba, no en la realización de su proyecto básico, sino en la muerte. Si Dios existiera, sería un para-sí, esto es, un ens causa sui, causándose continuamente a sí mismo, haciéndose existir; éste sería un ser en el que la existencia precede a la esencia. Sólo que, como Dios, sería un para-sí absoluto o lo que viene a ser lo mismo, una subjetividad absoluta. Esta noción es impensable, pues no hay para-sí en estado puro, ya que la conciencia es esencialmente proyección fuera de sí misma hacia el en-sí; siendo toda conciencia <<conciencia de>>, Dios no puede ser conciencia absoluta; si existiese, se hallaría continuamente orientado a otra cosa distinta de sí, hacia el en-sí.

Por otra parte, si Dios existiese, debería ser a sí mismo un en-sí; y entonces sería un plenum, una totalidad bruta, despojada de toda significación, de toda relación a otra cosa que no fuera El. Coincidiría consigo mismo, pero lo ignoraría en absoluto.

Si existiera Dios, por fuerza tendría que ser al mismo tiempo conciencia pura, absoluta, y conciencia de un en-sí, del que se distinguiría y no se distinguiría, que sería, y no sería, idénticamente y bajo el mismo respecto. Esta noción de <<en-sí-para-sí>> debe ser rechazada por contradictoria. La hipótesis de Dios es impensable. Dios no existe. Por eso para Sartre "Dios es una imagen prefabricada del hombre, el hombre multiplicado por el infinito... se trata siempre, pues, de una relación consigo

mismo, de una relación absurda consigo mismo, pero inmensa y exigente. Esa relación es lo que hay que suprimir, porque no es una relación auténtica. La verdadera relación es la que se establece con lo que somos, no con lo que, vagamente, hemos construido a nuestra imagen" <sup>51</sup>.

#### D) El "Ens causa sui" no puede existir

Para completar la noción de <<en-sí-para-sí>> recurramos al concepto sartriano de ens causa sui y a su visión de creación.

Otra objeción que plantea Sartre en *El Ser y la Nada*, se basa en una definición que utiliza Descartes, una definición filosófica de Dios, Dios es **causa sui**: "Pero entonces puede preguntarse de nuevo si esta causa es por sí o por otra. Y si es por sí es manifiesto por lo que se ha dicho que ella misma es Dios, porque si es capaz de existir por sí, indudablemente también lo es para poseer en acto todas las perfecciones de que tiene idea, esto es, todas las que concibo que hay en Dios" <sup>52</sup>. Esta definición no corresponde, habría que agregar, a toda la tradición cristiana, sino solamente a una corriente y Sartre la rechaza.

"Hay una captación del ser por sí mismo (para-sí) como no siendo su propio fundamento y que está en el fondo de todo cogito. Es notable, a este respecto, que ella se descubre inmediatamente en el cogito reflexivo de Descartes. En efecto: cuando Descartes quiere sacar provecho de su descubrimiento, se capta a sí mismo como ser imperfecto, "ya que duda". Pero, en este ser imperfecto, comprueba la presencia de la idea de perfección. Aprehende, pues, un desnivel entre el tipo de ser que puede

---

<sup>51</sup> Beauvoir, op. cit., p. 549.

<sup>52</sup> Descartes, *Meditaciones Metafísicas y otros textos*, Gredos, Madrid, 1987, p. 45.



concebir y el ser que él es. Este desnivel o falta de ser está en el origen de su prueba de la existencia de Dios. Pero... ¿qué queda de esta prueba? El sentido muy nítido de que el que posee en sí la idea de perfección no puede ser su propio fundamento, pues, si no, se habría producido a sí mismo conforme con esa idea. En otros términos: un ser que fuera su propio fundamento, no podría consentir el menor desnivel entre lo que él es y lo que concibe, pues se produciría a sí mismo conforme a su comprensión del ser y no podría concebir sino lo que él es. Pero ésta aprehensión del ser como carencia del ser frente al ser es ante todo una captación por el cogito de su propia contingencia ... Si el ser es el fundamento de la nada en tanto que nihilización de su propio ser, ello no significa que sea el fundamento de su ser. Para fundar su propio ser, sería necesario que existiera a distancia de sí, y ello implicaría cierta nihilización del ser fundado así como del ser fundante, una dualidad que fuera unidad ... en una palabra, todo esfuerzo para concebir la idea de un ser que fuera fundamento de su ser concluye, a su pesar, formando la idea de un ser que, contingente en tanto que ser-en-sí, sería fundamento de su propia nada. El acto de causación por el cual Dios es causa sui es un acto nihilizador, como toda reasunción de sí por sí mismo, en la exacta medida en que la relación primera de necesidad es una reversión sobre sí. Y esta necesidad original, a su vez, aparece sobre el fundamento de un ser contingente; aquel, justamente, que es para ser causa de sí"<sup>53</sup>.

Esto es, el concepto de Dios como causa sui es contradictorio, porque si Dios es causa de sí implica una distancia de sí, para poder ser tanto causa como efecto. A esa distancia de sí a sí mismo, le llama Sartre, nihilización, es decir, que para ser-se (en tanto que para-sí) es necesario que no fuese, por lo menos no, hasta que se complete en su ser. Pero, entonces ¿cómo cabe dicha contingencia (en tanto que en-sí) en un ser perfecto?. Por ende, afirmar que Dios es causa sui, es no más que una

---

<sup>53</sup> Sartre, *El ser y la nada*, pp. 113-114.

sublimación del para-sí que busca fundar su propio ser (en-sí): una dualidad que fuera unidad. De ahí que, dirá Sartre, Dios no existe.

Una vez probado que no hay Dios porque siendo causa sui es contradictorio, nos encontramos con que el hombre no tiene naturaleza porque no hay Dios que la pueda concebir. Pero la consecuencia inmediata --aunque por lo visto no para Sartre-- es que, si no hay Dios, no puede concebir ninguna naturaleza y, por tanto, no hay naturaleza; con lo cual el hombre pierde su privilegio ontológico de ser el ente sin naturaleza, nos quedamos en la abolición general de la naturaleza y el hombre se reintegra al universo de las cosas "no naturales".

Sartre va a rechazar la existencia de Dios porque Dios es el ens causa sui y esta noción de causa sui es contradictoria. Claro que podría preguntarse si la noción de causa sui es contradictoria, ¿no habrá que buscar una noción mejor de Dios?. Parece que esto sería algo previo a decretar que Dios no pueda existir. O ¿no será precisamente que elegimos esta noción porque es inválida? Lo curioso es que Sartre concluya que Dios no existe, cuando únicamente atacó una particular y determinada definición. Que además, cuando se dice que Dios es causa sui lo que quiere decirse es que no tiene ninguna causa ajena, y nada más. La expresión causa sui se empleó para indicar ese carácter de Dios, relativamente negativo, de no tener causa. Pero lo que es la realidad de Dios se puede interpretar de muchas maneras.

#### E) La imposibilidad de la creación

El otro argumento contra la existencia de Dios en *El Ser y la Nada*, y también en la famosa conferencia *El Existencialismo es un Humanismo* va contra la creación. "Una de las raíces del ateísmo moderno es sin duda la concepción mecanicista del universo:

la materia se convierte en un absoluto, y se explican los fenómenos por medio de la causalidad. Dios es una hipótesis superflua ... Obsérvese que Sartre sigue esa misma línea de pensamiento y que argumenta sin tener en cuenta las cosas de la naturaleza, ausente de sus ejemplos, mientras que sus modelos favoritos son los objetos hechos por el hombre como una mesa. Puesto que en el mecanicismo cartesiano se supone que las leyes que rigen las cosas hechas por el hombre se apliquen también a las cosas naturales y explican incluso la vida animal"<sup>54</sup>.

Dios produce al hombre siguiendo unas técnicas y una concepción, exactamente como el artesano que fabrica cualquier artefacto, la producción precede a la existencia: primero se sabe qué es un queso y cómo se hace y después se hace. Aquí Sartre proyecta el espíritu contemporáneo que todo lo quiere reducir a técnicas utilitarias, se trata de un mundo técnico:

"Al concebir un Dios creador, este Dios se asimila la mayoría de las veces a un artesano superior; y cualquiera que sea la doctrina que consideremos, trátase de una doctrina como la de Descartes o la de Leibniz, admitimos siempre que la voluntad sigue al entendimiento, o por lo menos lo acompaña, y que, Dios, cuando crea, sabe con precisión lo que crea. Así el concepto de hombre en el espíritu de Dios es asimilable al concepto de cortapapel en el espíritu del industrial; y Dios produce a el hombre siguiendo técnicas y una concepción, exactamente como el artesano fabrica un cortapapel siguiendo una definición y una técnica ... El existencialismo ateo que yo represento es más coherente. Declara que si Dios no existe, hay por lo menos un ser definido por ningún concepto... el hombre ... Significa que el hombre empieza por existir, se encuentra, surge en el mundo, y que después se define ... Si no es definible

---

<sup>54</sup> Elders, op. cit., p. 45.

es porque empieza por ser nada. Así, pues, no hay naturaleza humana porque no hay Dios para concebirla" <sup>55</sup>.

Sartre presenta lo que llama literalmente una visión técnica del mundo, cuando trata de pensar en Dios y dice que Dios hace al hombre partiendo de su idea. "Si llevamos las cosas al límite, con un espíritu divino que procediera por intuiciones creadoras. Si a este espíritu le basta la simple concepción para producir intuitivamente el objeto, si no tropieza con ninguna resistencia inerte, si no hay lapso temporal entre concepción y realización, Dios sueña. Sus creaciones no pueden distinguirse de sus afecciones. Está cautivo en sí mismo y no puede querer nada. La omnipotencia divina equivale a una total servidumbre subjetiva. Dios se ve precipitado de creación en creación sin poder <<tomar distancias>>, ni en relación a sí mismo ni en relación al objeto. Por eso, no hay otra voluntad que la voluntad finita y que reside en un ser finito, y la finitud de la voluntad no procede en El de una limitación exterior, sino de su propia esencia. La resistencia de un mundo está contenida en la voluntad como el principio de su naturaleza. Y como no se puede concebir ni que la voluntad sea posterior al mundo, ni que el mundo sea producido por la voluntad, es forzoso concebir que mundo y voluntad vienen dados simultáneamente. No hay voluntad más que en un ser arrojado al mundo. Es el mundo el que libera la conciencia dotada de sus propios sueños, de su total libertad. La voluntad caracteriza a la condición humana como la necesidad para un ser abandonado en el mundo ... No puede haber voluntad mas que si el mundo entero se interpone entre mi conciencia y sus fines" <sup>56</sup>.

Esta concepción de la creación supone que el hombre no puede tener libertad, iniciativa, como no la tiene el cortapapel, que es enteramente pasivo en la manos de

---

<sup>55</sup> Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 32.

<sup>56</sup> Sartre, Cuadernos de guerra: noviembre 1939- marzo 1940, Edhasa, España, 1987, p. 51.

quien lo fabrica y utiliza. Si se supone, escribe Sartre, que Dios ha dado el ser al mundo, el ser aparecerá siempre manchado con una cierta pasividad. Por otra parte, ninguna subjetividad, aunque fuera divina, podría crear algo objetivo, sino solamente una representación de la objetividad. Y aún cuando ello fuera posible el ser creado no puede afirmarse como ser <<mas que frente y contra su Creador>>: de lo contrario, lo creado no sería mas que un ser intrasubjetivo, fundido, mezclado a la subjetividad divina, enteramente pasivo. Y como, por hipótesis, hay que admitir la idea de una <<creación continuada>>, lo creado perdería entonces toda independencia, toda consistencia <sup>57</sup>.

Pero se puede decir que ¿la creación es una técnica?. No se podría mejor decir que ¿la actividad de creación es una comunicación del ser?. Al limitarse, Sartre, a lo sensible, no podía menos que reducir la creación a una actividad técnica utilitaria.

Pero, ¿no será que si el hombre no tiene naturaleza es por alguna razón distinta y más intrínseca que la de que Dios no exista? ¿No podemos buscar en el hombre mismo algo que explique por qué no tiene naturaleza --si es que no la tiene--, en lugar de inferirlo de un modo extrínseco y automático simplemente de que no hay Dios y no puede concebirla? ¿Por qué vamos a pensar la realidad desde el punto de vista de la visión técnica del mundo? ¿por qué vamos a asimilar la realidad del hombre y su esencia a la realidad del cortapapeles? ¿no es esto un exceso de cosificación?

#### F) Dios es sólo una proyección humana

Pasemos ahora, a analizar la última razón filosófica que da Sartre para su ateísmo. Esta consiste en decir que la afirmación de un Dios radica en una ilusión

---

<sup>57</sup> Cfr. Sartre, El ser y la Nada, p. 33.

humana que intenta fundar su ser contingente en un ser necesario. "Fracasa el intento de constituir un ser necesario, la explicación y el fundamento de mi ser en tanto que soy tal ser no podrían buscarse en el Ser Necesario. Las premisas: <<todo lo que soy es contingente debe hallar fundamento en un ser necesario; y yo soy contingente>> señalan un deseo de fundar y no la vinculación explicativa a un fundamento real. No se podría dar razón en modo alguno, en efecto, de esta contingencia, sino sólo de la idea abstracta de contingencia en general. Este razonamiento se basa explícitamente, en efecto, en las exigencias de la razón. Además se trata en ella de valor y no de hecho ... En tanto que este para-sí, tal cual es, podría no ser, tiene toda la contingencia de hecho. Así como mi libertad nihilizadora se capta a sí misma por la angustia, el para-sí es consciente de su facticidad: tiene el sentimiento de su gratuidad total, se capta como siendo para nada, como estando de más"<sup>58</sup>.

El hombre y los seres del mundo son contingentes, y el para-sí capta esto: "y de golpe estaba allí, clara como el día: la existencia se había desvelado de improviso. Había perdido su apariencia inofensiva de categoría abstracta ... existir es estar ahí, simplemente: los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero nunca es posible deducirlos. Creo que algunos han comprendido esto. Sólo han intentado superar esta contingencia inventando un ser necesario y causa de sí mismo. Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia ... Eramos un montón de existentes incómodos embarazados por nosotros mismos; no teníamos la menor razón de estar allí... de más: fue la única relación que puede establecer ... Y yo --flojo, lánguido, obsceno, dirigiendo, removiendo melancólicos pensamientos-- también yo estaba de más... la palabra Absurdo nace ahora de mi pluma ... y sin formular nada claramente, comprendí que había encontrado la clave de la existencia, de mis náuseas, de mi propia vida, este absurdo fundamental ... Aquel momento fue extraordinario. Yo estaba allí, inmóvil

---

<sup>58</sup> Ibid., p. 115.

y helado sumido en un éxtasis horrible ... lo esencial es la contingencia ... la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí simplemente ... la contingencia es lo absoluto y en consecuencia la gratuidad perfecta ... todo está de más ... **Todo lo que existe nace sin razón, se prolonga por debilidad y muere por casualidad"** <sup>59</sup>.

En consecuencia, para Sartre "la realidad humana es el ser en tanto que en su ser y por su ser, es el fundamento de la nada en el seno del ser" <sup>60</sup>, así va a poner la esencia del hombre como pura actividad, porque el hombre es un ser que se precede a sí mismo.

A la luz de la historia de la metafísica, la decisión sartriana en favor de la existencia frente a la esencia tiene algún aspecto positivo, en cuanto que devuelve en cierto modo su importancia al ser. Sin embargo, este ser es en todo sentido contingente. En la raíz de su filosofía se halla siempre algún tipo de experiencia existencialista: la náusea.-sentimiento experimentado al descubrir que detrás de las cosas no existe nada, porque están de más.

Hagamos tres aclaraciones a este postulado sartriano:

Primero es imposible que el mundo no hubiese existido, introducción condicionante en Sartre, por lo que algo tiene de necesario.

Segundo podríamos también decir que apoya la existencia de Dios, al mostrarnos el absurdo que resulta cuando negamos la existencia de una causa necesaria del ser contingente del mundo.

---

<sup>59</sup> Cfr. Sartre, La náusea, pp. 164-172.

<sup>60</sup> Sartre, El Ser y la Nada, p. 113.

Tercero si es una ilusión el proceso racional de buscar algo necesario para lo contingente, no será también sólo una ilusión la absurdidad que se nos manifiesta en la experiencia fenomenológica de la náusea, pues ambas serían a priori. Y por ello tendrían el mismo valor.

### EL HUMANISMO SARTRIANO

Para Sartre, pues, Dios no existe. Lo dice repetidas veces y de diferentes maneras. Pero es un tema recurrente en su obra. Dios ha muerto. No se entiende por esto que no existe, ni siquiera que ya no existe. Ha muerto; nos hablaba y se calla, no tocamos mas que un cadáver. Quizá se ha deslizado fuera del mundo, a otra parte, como el alma de un muerto.

Finalmente, para Sartre no hay Dios, Dios está muerto, y está muerto porque hay que rescatar la libertad humana. Es la negación de Dios para postular su **humanismo**.

Se trata de ver en qué medida la vida humana tiene sentido o no, es absurda o no, y es justamente en este punto donde se plantea el problema de Dios y, por consiguiente, el del ateísmo. Curiosamente, el ateísmo sartriano aparece a veces como prueba o fundamento de que el mundo no tiene sentido; o bien como aquella conclusión a que nos vemos obligados, en vista de que la realidad es absurda; pero hay una tercera posibilidad, intrincadamente unida a las otras dos, y que es la que más atracción ejerce sobre los hombre de hoy, según la cual justamente para defender un cierto sentido de la vida nos vemos obligados a relegar a Dios y, por tanto, a desembocar en una posición atea.



Esta atracción por el hombre es el motivo de la filosofía de Sartre: "decidí estudiar filosofía cuando preparaba el ingreso en la Escuela Normal. En aquella época estaba seguro de la no existencia de Dios, y lo que quería era una filosofía que diera cuenta de mi objeto, <mi> en el sentido humano, es decir, también su objeto, el objeto del hombre. Esto es, su propio ser de él, dentro y fuera del mundo, y el mundo sin Dios ... Pero lo que me parecía era que una filosofía atea grande, realmente atea, faltaba en la filosofía. Uno debía esforzarse en trabajar en esa dirección ... hacer una filosofía del hombre en un mundo material" <sup>61</sup>. Así hace Sartre del existencialismo un humanismo: "entendemos por existencialismo una doctrina que hace posible la vida humana y que por otra parte declara que toda verdad y toda acción implica un medio y una subjetividad humana" <sup>62</sup>.

Este humanismo de Sartre, tiene en primera instancia, un sentido positivo, demostrar al hombre que "no hay otro amor que el que se construye, no hay otra posibilidad de amor que la que se manifiesta en el amor... un hombre que se compromete en la vida dibuja su figura y, fuera de esta figura no hay nada... sólo cuenta la realidad; que los sueños, las esperas, las esperanzas, permiten solamente definir a un hombre como sueño desilusionado, como esperanzas abortadas, como esperas inútiles; es decir, que esto lo define negativamente y no positivamente ... Lo que queremos decir es que el hombre no es mas que una serie de empresas, que es la suma, la organización, el conjunto de las relaciones que constituyen estas empresas ... De acuerdo con esto, podemos comprender porqué nuestra doctrina horroriza a algunas personas. Porque a menudo no tienen más que una fórmula de soportar su miseria, y es pensar así: las circunstancias han estado contra mi; yo valía mucho más de lo que he sido ... Si declaráramos que los hombres flojos, los débiles, cobardes y

---

<sup>61</sup> Beauvoir, op. cit, p. 539.

<sup>62</sup> Sartre, El existencialismo es un humanismo, p. 28.

alguna vez francamente malos son así por herencia, por la acción del medio social, por un determinismo orgánico o psicológico, la gente se sentiría segura y diría bueno, somos así, y nadie puede hacer nada; pero el existencialismo, cuando describe a un cobarde, dice que el cobarde es el responsable de su cobardía ... La doctrina que yo les presento es justamente lo opuesto al quietismo porque declara: sólo hay realidad en la acción; y va mas lejos todavía, porque agrega: el hombre no es nada más que su proyecto, no existe más que en la medida en que se realiza, no es por lo tanto más que el conjunto de sus actos, nada más que su vida" <sup>63</sup>.

Es decir, el primer sentido del humanismo existencialista sartriano, es hacer ver al hombre que él es el único responsable de los actos libres que ha hecho durante su vida: "la característica de la realidad humana es que se motiva a sí misma sin ser su propio fundamento. Lo que llamamos su libertad es que ella no es nunca nada sin que se motive para serlo. Nunca puede sucederle nada desde fuera. Ello proviene de que la realidad humana es primero conciencia... ella es libre en el sentido de que sus reacciones y la manera en que el mundo se le presenta le son íntegramente imputables. Y la libertad total no puede existir sino para un ser que es su propio fundamento, es decir, que es responsable" <sup>64</sup>.

En esta cita, vemos el siguiente paso que da Sartre, el de que la idea de Dios es la contrapartida de la negativa a entregarse sin reserva a la condición humana, a sus contradicciones, a su esencial finitud. El significado esencial del ateísmo de Sartre se encuentra en la preocupación práctica de realizar la humanidad, de fundar el reinado de lo humano.

---

<sup>63</sup> *Ibid.*, pp. 49-51.

<sup>64</sup> Sartre, *Cartas al Castor*: 1926-1939, pp. 505-506.

Del humanismo de Sartre se sigue que "en consecuencia el hombre está abandonado, porque no encuentra ni en sí, ni fuera de sí una posibilidad de aferrarse. No encuentra ante todo excusas. Si en efecto la existencia precede a la esencia, no se podrá explicar jamás por referencia a una naturaleza humana dada y fija; dicho de otro modo no hay determinismo, el hombre es libre, el hombre es libertad" <sup>29</sup>. Negado Dios, y por ende, negada la naturaleza humana, el único refugio del hombre podría ser el propio hombre, pero recordemos que para Sartre el infierno son los otros: "reina una camaradería cortés, servicial y superficial que se dirige indistintamente al hombre, criatura intercambiable. Y, al mismo tiempo, cada hombre se encuentra aislado en su propia vida, nada que ver con la colonia animal ... El cielo estaba puro, oscurecía, me pasee sólo y comprendí que estaría absolutamente solo todo el tiempo... es realmente una <<soledad común>>" <sup>65</sup>.

En la obra *A puerta cerrada*, que no es prácticamente un drama ateo, pero sí un drama muy ilustrador sobre las consecuencias de una postura atea, Sartre nos da una imagen del infierno para nuestro tiempo.

Nos presenta el infierno, no como creación de Dios, puesto que no existe, sino como creación del hombre. La muerte eterna brota de las profundidades de la opción humana: el juicio de condenación es siempre un autojuicio:

**<<Garcin.- ¡Veo tus ojos y sé que tu corazón es un infierno, no hay rostro de dolor, no hay ni una sola lágrima! ¡Cómo debes padecer sin poder padecer! ¡Mírame! ¡Si pudiera encontrar siquiera una lágrima en tus ojos!**

**Inés.- ¿una lágrima?>>** <sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Ibid, p. 296.

<sup>66</sup> Cfr., Sartre, *A puerta cerrada*. pp. 92-129.

El infierno es esencialmente soledad, vacío, egoísmo. Allí no hay necesidad de verdugos, cada uno se sirve, a lo sumo "el verdugo es cada uno de nosotros para los otros" <sup>66</sup>. En el infierno, los huéspedes se sirven a sí mismos como en las cocinas populares. Allí reina la desconfianza, nadie cree a nadie, Garcin dice: "¿Tendrás confianza en mí? Debes dispensarme tu confianza. Me serías más querido que yo mismo. ¿Cómo podremos vivir si nadie se fía de nadie?" <sup>66</sup>.

Aparece, también, un rasgo eterno del infierno. Inés, Estela y Garcin están a puerta cerrada, pero de pronto la puerta se abre, más ninguno se irá. Los tres han comprendido que estarán juntos para siempre<sup>66</sup>, y así lo expresan al final: "el infierno son los otros" <sup>66</sup>, un universo en que no hay tú.

Este es el universo humanista de Sartre: el universo del hombre solo. Por eso para Sartre el ateísmo es una empresa cruel. Podemos concluir que el ateísmo de Sartre está basado en situaciones vitales, existenciales, más que en razonamientos. Y el resultado es: "el edificio cae en ruinas... veo claro, estoy desengañado ... Desde hace diez años soy un hombre que despierta, curado de una amarga y dulce locura y que no acaba de darse cuenta ni puede recordar sin reírse sus antiguos errores y que ya no sabe qué hacer con su vida" <sup>67</sup>.

Analizando el ateísmo sartriano encontramos claramente tres características. Aparece como: a) **completamente natural**, evidente: "tengo la certeza de que Dios no existe"; b) **irremediable**: "necesitaba a Dios, me lo dieron, pero lo recibí sin comprender que lo buscaba. Al no poder enraizar en mi corazón, vegetó en mi durante algún tiempo y después se murió. Hoy cuando hablan de El, digo con la diversión sin pena de un viejo enamorado que se encuentra con su vieja enamorada: <<hace

<sup>67</sup> Sartre, Las palabras, p. 168.

cincuenta años, sin ese mal entendido, sin esa equivocación, sin el accidente que nos separó, podría haber habido algo entre nosotros>>. No hubo nada" <sup>68</sup>; c) **nostálgico**: a pesar de que Sartre con frecuencia expresa que no cree en Dios, sin embargo vive obsesionado por El. Si alguien está completamente seguro de la existencia de Dios ¿Por qué hablar constantemente de lo que no existe? Pienso que en lo más profundo de sí Sartre hecha de menos al Dios de su infancia. Sartre finge que de niño se hallaba en un tren sin boleto, sin dinero, sin papeles de identificación. Cuando llegó el revisor se vio obligado a decirle sus razones "importantes y secretas" que le llevaban a Dijon. "Viajero clandestino, me había dormido en el asiento, y el revisor me sacudía: <<¡Su billete!>> debía reconocer que no lo tenía. Ni dinero para pagar en el acto el precio del viaje... yo seguía sin saber si tenía las de ganar: el revisor se mantenía en silencio; yo empezaba otra vez con mis explicaciones; mientras yo siguiera hablando estaba seguro de que él no me obligaría a bajarme. Quedamos frente a frente, el uno mudo, el otro inagotable, en el tren que nos llevaba a Dijon. Yo era a la vez el tren, el revisor y el delincuente" <sup>69</sup>. Podemos pensar que el tren es el mundo, la vida, donde Sartre se siente incómodo sin razón de ser, de más. Dijon es el final de la existencia. El revisor es Dios. En las últimas páginas de Las Palabras Sartre reconoce que ya no sabe que hacer con su vida y que de verdad es el viajero sin boleto: "He vuelto a ser el viajero sin billete que era a los siete años; el revisor ha entrado en el compartimiento, me mira, menos severo que antaño, en realidad sólo quiere irse, dejarme que termine el viaje en paz; que le de una excusa válida, cualquiera, con la que se contentará. Desgraciadamente no encuentro ninguna y, además ni siquiera tengo ganas de buscarla. Quedaremos uno frente a otro, incómodos, hasta Dijon, donde sé muy bien que nadie me espera" <sup>70</sup>

---

<sup>68</sup> Sartre, Las palabras, p. 168.

<sup>69</sup> Ibid, pp. 76-77.

<sup>70</sup> Ibid, pp. 168-169.

FALTA PAGINA No.

181

## CONCLUSIONES

La filosofía existencialista de Sartre, en su peculiar modo, devuelve su importancia al ser en cuanto que opta por la existencia frente a la esencia; nuevo paradigma para la metafísica. Esta decisión deriva de que, para nuestro autor, es en la misma existencia donde se halla el problema y la respuesta de la filosofía.

Sartre parte del cogito cartesiano, llegando a un resultado diferente: la existencia sólo es subjetivamente. Cuando Descartes parte de una duda omniabarcante, pone al mismo nivel la duda sobre mi existencia y la existencia de las cosas, resuelta por Dios, conciencia absoluta, que funda tanto la realidad humana como la de las cosas. Por ende, este planteamiento cosificado de la existencia del hombre da lugar a un racionalismo total y las consecuencias que de éste se desprenden en un estudio sobre cuestiones humanas: determinismo psicológico y moral resuelta. En cambio, Sartre, plantea la duda a nivel de la conciencia que interroga al ser, que es el paradigma de la existencia y que la describe, en el seno del no-ser, como siendo lo que no es y no siendo lo que es.

Dando como resultado que el hombre es un proyecto que se vive subjetivamente, proyecto que sólo tiene sentido en la acción, que se desprende de su elección primaria sobre su modo de vida. La vida es el conjunto de significaciones que nuestro actuar provoca trascendiendo las cosas, por lo que su vida no se puede captar como mera cosa. Con esto, Sartre rechaza aquellas psicologías que intentan explicar la vida a partir de los puros hechos psíquicos; pues la vida no es un conjunto determinado, sino un hacerse a través de la elección. Elección que manifiesta el existir del hombre y que no termina sino hasta que termina su ser, rechazando así, también, las morales resueltas.

Por esto para Sartre el existencialismo es la doctrina que parte de la subjetividad o que considera que la existencia precede a la esencia. En definitiva, todo existencialismo gira en torno al hombre concreto (existencia). Esto resulta de la postura desde la que se intenta hacer esta filosofía, que le hemos llamado: desde el punto de vista del actor, porque el problema que estudia el filósofo se le aparece como surgido de su propia existencia personal y por tanto le interesa vitalmente.

Así, se explica el rechazo por el pensamiento abstracto y totalmente racional que intenta esquematizar al hombre en parámetros métricamente determinados. Pero en la elección por este modo de filosofar nos encontramos con un problema al intentar generalizar las experiencias que cada uno vive, caso concreto de la experiencia fenomenológica de la náusea sartriana.

La experiencia fenomenológica es el soporte de cualquier filosofía existencial. Y es por ésta misma que concluimos que el existencialismo sartriano implica un ateísmo. Pues, si se sostiene, por un lado, el primado de la existencia sobre la esencia la consecuencia lógica es que si no hay necesidad en ninguna cosa del mundo es porque no hay un Ser necesario que la conciba, ni que pueda plasmar esencias en donde sólo reina lo contingente. Y, si por otro lado, aunamos a la tesis anterior la aplicación del método fenomenológico, tal como lo hace Sartre, vemos que la opción por este método es la que deja abierta la posibilidad del ateísmo, pues explicar las cosas tal como se nos aparecen, implica desligarlas de su causa, desde el punto de partida.



Con respecto a la primera tesis, podemos decir que se desprende de la aplicación de la fenomenología que hace. Pues, afirmar que las cosas son meramente contingentes, porque así se nos presentan, es una decisión *a priori* del filósofo de no querer ver lo que detrás de ellas podría sustentarlas. Simplemente, aunque es cierto que la realidad se nos presenta cambiante, hay algo común y necesario dentro de sus cambios. Porqué no optar por la tesis que afirma que no hay nada tan contingente que no tenga algo de necesario. Sólo se explica por la aplicación de la fenomenología que hace Sartre.

Por eso, con respecto a la segunda tesis podemos decir que es una postura *a priori*. Quizá sea por esto que la fenomenología no le permite a Sartre dar razón sobre algunos apartados de su ontología. De hecho, a veces nos parece estar ante un edificio de postulados axiomáticos y no sólo nos referimos a su ateísmo y a la experiencia de la náusea, que ya muchas consecuencias arrojan. He aquí algunas otras:

Al afirmar que la realidad está escindida en dos dimensiones reales y contradictorias parece estar aceptando de entrada la división hegeliana del en-sí y el para-sí. Pero, decir que son diferentes la realidad de la conciencia y la realidad de la materia, no implica que sean inconciliables. De hecho a Sartre esta escisión le parece obvia y la da por supuesta.

También Sartre no nos da razón del cómo surge el para-sí en el seno del en-sí. Afirmar que surge por un sismo en el centro del ser, que lleva a una descomprensión del mismo y da por resultado el para-sí no nos parece satisfactorio. Por qué surge ese sismo, no lo sabemos, para Sartre sólo se presenta. Cómo surge el para-sí consciente

## CONCLUSIONES

del en-sí material y opaco; y, cómo de lo material puede surgir algo tan diferente y que al fin de cuentas le es inconciliable, dando como resultado una pasión inútil, no nos lo explicamos, pues Sartre lo da por un hecho no apodíctico.

Por otro lado tampoco se entiende porqué el para-sí busque insaciablemente y de entrada el convertirse en un ser en-sí. Aceptamos que el hombre en su actuar busque fines que entrelazados lo lleven a una meta, y coincidimos con Sartre en su importante afán de afirmar un sentido último que llene de significado el proyecto de una vida humana, pero por qué éste de entrada ha de estar frustrado. Para Sartre que el para-sí busque ser un en-sí es principio y fin del hombre, pues el para-sí de suyo es carencia y lo que carece desea ser de una vez y por todas. Pero, por qué este fin para el hombre ha de ser el proyecto último del para-sí, por qué no podría ser un fin intermediario, y por qué lo ha de ser para todo hombre y en toda elección. Esto no se explica, por lo menos en el concepto de libertad total que tiene Sartre.

Estas afirmaciones conllevan la imposibilidad de un ética. Pues para Sartre obviamente no existe el bien objetivo, porque no hay algo que se llame naturaleza humana y que sea común para fundamentarlo, de ahí se desprende que el bien y los valores son relativos. Y no nos parece satisfactorio el argumento de Sartre que afirma que si ha negado a Dios es necesario que alguien invente los valores (el hombre) y que estos, aunque le moleste, no sean serios. Tampoco nos explica por qué si el hombre no puede acceder al panorama del bien objetivo, y si el punto de partida es "si Dios no existe, todo está permitido", cada vez que elija ha de elegir lo que es bueno para sí mismo y para todos; de dónde le viene ahora al hombre sartriano esa aspiración por el bien y cómo va a elegir lo que es bueno para todos si no hay valores serios. Otras preguntas sin respuesta.

## CONCLUSIONES

Como vemos todas estas tesis existencialistas de Sartre llevan a un ateísmo y parten de él. Para Sartre la filosofía debe ser atea. Pero el ateísmo de Sartre se nos aparece a veces como prueba o fundamento de que el mundo no tiene sentido, o bien como una conclusión obligatoria que debemos aceptar ante la absurdidad de la realidad. Lo cierto es que esta posición atea es una decisión de Sartre para defender en cierto sentido la vida humana, ante aquellas posturas que la disminuyen en nombre de un Absoluto.

Toda postura atea, como es el caso de la de Sartre, deriva de una interpretación de la realidad y de la vida, con esto queremos decir que no es algo natural. La libertad es la causa del ateísmo, es la decisión del hombre lo que hace posible no poder afirmar con certeza la existencia de Dios. No vamos a decir con esto que todo ateo seguiría siéndolo aunque se le manifestara con evidencia la existencia de Dios, por una mera autodeterminación de su voluntad, aunque Sartre sí llega a afirmar que aunque hubiera una prueba valedera de la existencia de Dios todo seguiría igual. Lo que queremos decir es que el ateísmo surge de la libre opción del hombre ante la no-evidencia de la existencia de Dios en el mundo.

Dios para nosotros no es evidente, el hombre no puede acceder a la naturaleza divina, sino a partir de sus afectos. A esto agreguemos la falibilidad que deriva del conocimiento humano, de hecho con lo que está en su mismo ámbito y encontramos algunas posibles causas del ateísmo. Pero no son necesarias, sino que el ateísmo repetimos es producto de la libre opción del hombre.

El ateísmo de Sartre proviene de su libre elección y de su particular modo de representarse la realidad que es punto de partida de su visión filosófica, y no al

## CONCLUSIONES

contrario. De hecho, el ateísmo de Sartre proviene no como resultado de un análisis de la realidad a nivel filosófico, sino como una libre y personal postura que el autor intenta dogmatizar, es su filosofía la que está cerrada en los límites de su ateísmo.

El ateísmo de Sartre es una postura existencial, más que racional, y no sólo nos referimos al hombre sino también a sus argumentaciones filosóficas. Podemos afirmar que es la formación familiar de Sartre la que lo lleva a su ateísmo.

Lo anterior no quiere decir que el ateísmo sartriano sea una postura completamente irracional. Pues cuando Sartre se propone hacer una filosofía atea lo hace, argumentando todos los modos del ateísmo posible, a excepción del agnosticismo que por razones obvias se opondría a su obsesivo esfuerzo por intentarnos probar que Dios no existe.

Aunque Sartre decide hacer de su pensamiento un esfuerzo para mostrarnos la no existencia de Dios no podríamos pensar que éste tenga un sentido meramente negativo. El ateísmo sartriano en un primer intento busca regresar al hombre su entidad propia, perdida en el devenir del Absoluto. Esto es, proclama un humanismo que devuelva al hombre una dignidad perdida al cosificarlo y ponerlo al mismo nivel que las cosas del mundo y la naturaleza.

Este esfuerzo tiene también otro sentido positivo y es hacer ver al hombre que el resultado de su vida depende de sus acciones, guiadas a través de su propia elección; y, que no es válido deshacerse de la responsabilidad de sus actos acudiendo a un Ser Todopoderoso que los resuelva y los asuma. Por eso, tiene razón al proclamar como

## CONCLUSIONES

mala fe la idea de un Dios que asuma la responsabilidad que el hombre tiene sobre sus decisiones.

Por otro lado, el ateísmo sartriano motiva nuestro intelecto para plantearnos nuevamente el concepto de Dios, a nivel filosófico o racional. Pero, lo que es más importante, impulsa al creyente a deshacerse de aquellas conductas que no manifiesten una vida responsable y auténtica cara a Dios.

Sin embargo, el ateísmo sartriano por provenir de una postura prefilosófica, contiene graves sofismas en sus argumentaciones. Esto es, como su ateísmo a priori busca ser demostrado Sartre hecha mano de aquellos argumentos que le parecen válidos, pero que, muchos de ellos, no son sólidos para lograr su fin.

En primer lugar Sartre no manifiesta un límite claro sobre el concepto de Dios, a veces lo presenta como Creador, otras como el Otro, que nos consume; otras como el Gran Patrón y otras como el Ser causa sui. De tal forma, que dentro de sus argumentos pasa imprecisamente de un concepto a otro, hablándonos del concepto protestante así como del filosófico o personal, etcétera.

Es importante señalar aquí algunas deficiencias de su ateísmo:

El primer argumento se deriva del de la existencia precede a la esencia, ya antes analizado, que lleva a Sartre a afirmar que el hombre es un proyecto que se realiza a través de su libertad, y por no tener esencia el hombre es libertad. Si Dios existiera negaría la libertad del hombre, pero el hombre es libre y por ende Dios no existe. Para Sartre la libertad no es una propiedad, ni una facultad del hombre, sino

## CONCLUSIONES

que es lo que él es y lo que lo hace ser; pero ¿no sería esto un constitutivo esencial ya?. Por otro lado, Sartre reduce la libertad a la de elección o libre albedrío, sin tomar en cuenta otros sentidos.

El segundo argumento de Sartre es el de la trascendencia de Dios. Dios sería el Otro que si me mira cosifica y anula mi personalidad; para Sartre la mirada del otro me convierte en objeto y anula mi subjetividad pero yo puedo devolverle la mirada objetivándolo y recobrando mi subjetividad. Pero si Dios existiese yo no podría devolver la mirada, por lo tanto Dios no puede existir. Detrás de este argumento hay tres supuestos que hay que valorar:

Un primero es el de que las relaciones con los otros son de conflicto, este primer supuesto es antecedente del argumento. Pero por qué hemos de aceptarlo, éste sólo se puede aceptar negando con el otro la posibilidad de comunicación y apertura. Mas bien sería una conclusión que una causa, y en última instancia deriva de una visión personal del autor.

El segundo supuesto es el de la visión de Dios como un ser insaciable, es decir el concepto del Gran Patrón; que definitivamente también deriva de una postura y experiencia personal. No intentamos anular la importancia de la investigación sobre la mirada ajena, pero si queremos decir que su postura filosófica se deriva de experiencias personales.

El tercer supuesto es el de la creación como una fabricación de objetos, por lo que el hombre sería un utensilio de su fabricante, por lo que Dios no puede existir si no el hombre perdería su dignidad: la libertad. Pero este supuesto nos parece poner a

## CONCLUSIONES

Dios en el mismo plano que el hombre, y entonces dónde queda la absoluta trascendencia de la que hablaba en un principio.

El siguiente argumento de Sartre es ontológico y dice que Dios no puede existir pues sería la unión del en-sí-para-sí, lo cual es contradictorio. Podemos decir que dentro del sistema sartriano, no queda otra posibilidad, pues tal como definió dichos términos son impensables en conjunto; ya que Dios sería al mismo tiempo conciencia pura, absoluta, y conciencia de un en-sí, del que se distinguiría y no se distinguiría, idénticamente y bajo el mismo aspecto. Sin embargo, este postulado está basado en una visión materialista de la realidad, pues Sartre termina afirmando que la conciencia estaba anticipada en la materia. No acepta, entonces, que la conciencia en cuanto tal es algo diferente a la materia, que de hecho la trasciende y la afirma. Dios sería, si nos valemos del sartrismo, un para-sí en estado puro, pero para Sartre esto es imposible, pues la conciencia sólo es conciencia proyectándose fuera de sí misma. Esta visión materialista del conocimiento es incapaz de explicar las realidades no-materiales y es la misma que pone en crisis su ontología cuando intenta explicar cómo surge el para-sí del en-sí.

Para Sartre Dios es una ilusión del hombre que busca un fundamento necesario para su contingencia, pues la idea misma de Dios es contradictoria, y en esto se basa su cuarto argumento: la idea con que se formula Dios como ens causa sui es imperisible, pues para que algo sea causa de otra cosa es necesario que exista separado de ésta y esté en un nivel anterior para producirlo; pero esto sería absurdo pues entonces no sería perfecto y necesario, tal como se piensa. Ante este argumento habrá de afirmarse que cuando se dice que Dios es causa sui se dice que es subsistente por sí y no que se va haciendo; segundo que el concepto de Dios como

## CONCLUSIONES

causa sui no es mas que una definición usada por Descartes y que no refleja la visión filosófica de Dios y menos la religiosa; y, en tercer lugar que porqué precisamente ha de usar Sartre ese concepto y no otro.

Si a estos argumentos agregamos algunas afirmaciones de su Existencialismo es un humanismo llega un momento en que nos parece menos coherente su ateísmo de lo que él afirma: Primero Sartre intenta demostrarnos por todos los medios posibles que Dios no existe, pues es contradictorio. Segundo, en vista de que no hay Dios, no puede haber naturaleza humana. Y tercero resulta que aunque hubiera Dios daría lo mismo, y si incluso hubiera una prueba válida de su existencia, nada cambiaría. Y entonces no hay más remedio que quedarnos en su ateísmo.

Esto nos lleva a afirmar que el ateísmo sartriano es más una postura existencial que racional, pues aunque Dios existiera el hombre tendría que negarlo para reafirmar su propia dignidad.

Pero, veamos por último cuál es la dignidad humana que busca salvaguardar. Si es cierto que Sartre niega a Dios con el fin de reafirmar la libertad del hombre, también es cierto que esta libertad es una condena, algo muy parecido a la muerte, y que lo encierra no sólo en un universo humano, sino que también lo aísla de cualquier otro hombre y del mundo. Ahora bien, la libertad del hombre no sólo lo deja incomunicado con lo demás, sino que también lo hace ser una pasión inútil, pues sólo tiene un proyecto terminal el fracaso, que resulta de un deseo por convertirse en un ser en-sí-para-sí, deseo de ser Dios.



## CONCLUSIONES

El humanismo del que nos habla Sartre es una empresa cruel: consiste en crear un universo de hombres solos. El primer sentido del humanismo sartriano consiste en hacer ver al hombre que él es el único responsable de los actos libres que realice durante su vida. Pero de ahí va a concluir Sartre que afirmar a Dios es una negativa del hombre a entregarse plenamente a la condición humana, comprometida a sí misma y finita; por eso la religión es una manifestación cobarde y conformista para liberarse de sí.

El humanismo de Sartre deja al hombre encerrado en sí, pues hasta su convivencia con otros hombres es una soledad común. Por eso para nuestro autor el edificio del humanismo, afirmará tiempo después, se encuentra en ruinas, es absurdo; y, contradictoriamente, nos habla con nostalgia de la necesidad primera de su ser hombre por Dios:

**<< Yo no me siento como una partícula que apareció en el mundo, sino como un ser esperado, provocado, prefigurado. En resumen, como un ser que no parece provenir más que de un creador; esa idea de una mano creadora, que me hizo me remite a Dios ... Y cuando pienso en mí, pienso con *frecuencia* de este modo, al no poder pensar de otra manera>> <sup>1</sup>.**

---

<sup>1</sup> Beauvoir, Conversaciones con Jean Paul Sartre: Agosto-Septiembre 1974, Hermes, México, 1983, p. 541.

## **BIBLIOGRAFIA**

### **OBRAS DE SARTRE:**

**A puerta cerrada, Alianza, México, 1987.**

**Baudelaire, Alianza Editorial, Madrid, 1984.**

**Bosquejo de una teoría de las emociones, Alianza, España, 1983.**

**El Diablo y Dios, Alianza, España, 1986.**

**El existencialismo es un humanismo, Ed. Calden, Buenos Aires, 1968.**

**El Muro, Ed. Epoca, México, 1989.**

**El Ser y la Nada, Losada, México, 1986.**

**Kean, Alianza Editorial, Madrid, 1983.**

**La imaginación, Ed. Sudamericana, Argentina, 1973.**

**La Náusea, Ed. Alianza Losada, México, 1989.**

**La Trascendencia del Ego, Ed. Calden, Argentina, 1968.**

**Las Moscas, Alianza, México, 1984.**

**Las manos sucias, Alianza Editorial, Madrid, 1987.**

**Las palabras, Alianza, España, 1982.**

**Los caminos de la libertad: 1. La edad de la razón, Alianza Editorial, Madrid, 1983.**

**Los caminos de la libertad: 2. La prórroga, Alianza Editorial, Madrid, 1983.**

**Los caminos de la libertad: 3. Con la muerte en el alma, Alianza Editorial, Madrid, 1983.**

**Lo imaginario: Psicología fenomenológica de la imaginación, Ed. Losada, Buenos Aires, 1964.**

**Muertos sin sepultura, Alianza Editorial, Madrid, 1988.**

**Nekrassov, Alianza Editorial, Madrid, 1982.**

**Los secuestrados de Altona, Alianza, España, 1982.**

## BIBLIOGRAFIA

Sartre por él mismo, Film realizado por Astru y Contat, Ed. Losada, Argentina, 1979.

Situaciones II, Ed. Losada, Buenos Aires, 1991.

Situaciones IV, Ed. Losada, Buenos Aires, 1977.

Situaciones IX, Ed. Losada, Buenos Aires, 1973.

Un teatro de situaciones, Ed. Losada, Buenos Aires, 1979.

### OBRAS POSTUMAS:

Cartas al Castor: 1926-1939, Ed. Edhasa, España, 1986.

Cartas al Castor: 1940-1963, Ed. Edhasa, España, 1986.

Cuadernos de Guerra: 1939-1940, Ed. Edhasa, España, 1987.

Freud: Un guión, Alianza Tres, España, 1985.

### BIBLIOGRAFIA GENERAL:

Abbagnano, Nicola, Diccionario de filosofía, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

Aquino, Tomás de, Suma contra los gentiles, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Ediciones 1952, 1953.

-. Suma Teológica, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, Ediciones 1947, 1952, 1959.

Aristóteles, De Anima, Ed. Gredos, España, 1988.

Beauvoir, Simone de, Conversaciones con Jean Paul Sartre: Agosto-Septiembre 1974, Ed. Hermes, México, 1983.

-. La ceremonia del adiós, Ed. Hermes, México, 1983.

-. La fuerza de las cosas, Ed. Hermes, México, 1986.

-. La plenitud de la vida, Ed. Hermes, México, 1986.

Berkeley, George, Tratado sobre los principios del conocimiento humano, Ed. Losada, Buenos Aires, 1968.

- Bobbio, Norberto, *El existencialismo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1983.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza Losada, México, 1989.
- Colomer, Eusebio, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, V. III, Ed. Herder, Barcelona, 1990.
- Copleston, F., *El existencialismo*, Ed. Herder, Barcelona, 1976.
- *Historia de la filosofía*, V. IX, Ed. Ariel, México, 1987.
- Derisi, *Tratado del existencialismo y tomismo: Reflexiones críticas sobre el existencialismo y los problemas de la existencia humana a la luz del realismo de Santo Tomás*, EMECE Editores, Buenos Aires, 1956.
- Descartes, R., *Discurso del método y otros tratados*, EDAF, Madrid, 1964.
- *El Mundo. Tratado de la luz*, Col. Textos y documentos clásicos del pensamiento y de las ciencias, No. 2, Ed. Anthropos, Barcelona, 1989.
- *Meditaciones metafísicas y otros textos*, Editorial Gredos, Madrid, 1987.
- Dilthey, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- Elders, Leo, *Jean Paul Sartre: El Ser y la Nada*, Crítica Filosófica Ed. Magisterio Español, S.A., España, 1977.
- Fabro, Cornelio, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Ed. Rialp, España, 1977.
- Fatone, Vicente, *El existencialismo y la libertad creadora: Una crítica al existencialismo de Jean Paul Sartre*, Ed. Argos, Argentina, 1949.
- Ferrater, Mora J., *Diccionario de Filosofía*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1978.
- Freud, Sigmund, *El malestar en la cultura y otros ensayos*, Alianza Editorial, México, 1984.
- González, Luis, *Teología Natural*, Ed. Eunsá, España, 1985.
- Hegel, *Fenomenología del espíritu*, Ed. Pléyade, Buenos Aires, 1987.
- Heidegger, M., *El ser y el tiempo*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1980.
- Hume, David, *Tratado de la Naturaleza humana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.

## BIBLIOGRAFIA

Hyppolite, Jean, Génesis y estructura de la fenomenología del espíritu de Hegel, Ediciones Península, Barcelona, 1991.

Jaspers, Karl, Filosofía de la existencia, Ed. Origen Planeta, México, 1985.

Jeanson, Francis, Sartre por él mismo, Ed. Escritores de Siempre, México, 1958.

Jolivet, R., Las doctrinas existencialistas: Desde Kierkegaard a J.P. Sartre, Ed. Gredos, Madrid, 1962.

Kant, E., Crítica de la Razón Pura I-II, Ed. Colofón, México, 1989.

Kierkegaard, Sören, La enfermedad mortal. O de la desesperación y el pecado, Col. Obras y papeles de Kierkegaard, V. VII, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1969.

Kojeve, Alexandre, La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel, Ed. la Pleyada, Buenos Aires, 1987.

Levesque, Georges, Bergson: Vida y muerte del hombre y de Dios, Ed. Herder, Barcelona, 1975.

Lyotard, Jean Francois, la Fenomenología, Ed. Paidós, Barcelona, 1989.

Maristany, Joaquín, Sartre: El círculo de lo imaginario, Col. Autores, textos y temas, N. 9, Ed. Anthropos, Barcelona, 1987.

Möeller, Charles, Literatura del siglo XX y Cristianismo II, Ed. Gredos, Madrid, 1971.

Murdoch, Iris, Sartre un racionalista romántico, Ed. Sur, Buenos Aires, 1956.

Nietzsche, Friedrich, Así habló Zaratustra, Alianza Editorial, México, 1922.

Platón, Las Leyes, Tomo II, Col. Clásicos políticos, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1960.

Quiles, Ismael, Filosofía de la Religión, Ed. Espasa-Calpe, España, 1973.

Sanguinetti, Juan José, Jean Paul Sartre: Crítica de la Razón dialéctica y cuestión de método, Col. Crítica Filosófica, Ed. Magisterio Español, S.A., Madrid, 1975.

Sciacca, La filosofía de hoy, Luis Miracle Editor, Barcelona, 1947.

Schelling, Sistema del Idealismo Trascendental, Ed. Anthropos, España, 1987.

Schopenhauer, Los dolores del mundo, Centro Editorial Presa, Barcelona, s/año.

## BIBLIOGRAFIA

Stern, La filosofía de Sartre y el psicoanálisis existencialista, Compañía General Fabril Editora, Argentina, 1962.

Süskind, La Paloma, Ed. Seix Barral, México, 1987.

Thody, Jean-Paul Sartre, Ed. Seix Barral, España, 1966.

Tresmontant, Claude, Los problemas del ateísmo, Ed. Herder, España, 1974.

Trosfontaines, El existencialismo ateo de Jean-Paul Sartre, Ed. Marfil, España, 1950.

Vargas Llosa, El pez en el agua: Memorias, Ed. Seix Barral, México, 1993.

Verneaux, Roger, Lecciones sobre el ateísmo contemporáneo, Ed. Gredos, Madrid, 1971.

- Lecciones sobre existencialismo, Club de Lectores, Buenos Aires, 1957.

Wackenheim, Charles, La quiebra de la religión según Marx, Col. Historia, Ciencia y Sociedad, No. 9, Ed. Península, Barcelona, 1973.

Witthaus, Carlos, Obras de Martín Lutero, V. I, Col. Clásicos de la religión, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1967.

Zubiri, Xavier, Naturaleza, Historia, Dios, Ed. Nacional, Madrid, 1974.

## ARTICULOS:

Antaki, Vivian, "Jean-Paul Sartre; Literatura y Crítica literaria", Revista de Filosofía, Año XV, No. 43, UIA, México, 1982.

Dumery, Henry, "El ateísmo sartriano", El ateísmo de nuestro tiempo, Ed. Nova Terra, Barcelona, 1967.

Fullat, Octavio, "Ateísmo", Historia de las religiones, No. 3, Marín, España, 1972.

González, Juliana, "La comunicación en Sartre", Revista de Filosofía, Año XV, No. 43, UIA, México, 1982.

- "Los caminos sartrianos de la libertad", Thesis, Edición dedicada a Sartre, Año II, No. 7, U.N.A.M., México, 1980.

Husserl, Edmund, Investigaciones lógicas, Revista de Occidente, Madrid, 1967.

Kundera, Milán, Un occidente secuestrado, Vuelta, México, D.F., 8: 1984, N. 90.

## BIBLIOGRAFIA

Louette, Jean-Francois, "Intuitions sartriennes de l'absence", Magazine littéraire, No. 320, Francia, 1994.

Marías, Julian, "La filosofía actual y el ateísmo", El problema del ateísmo, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1967.

Martínez Contreras, Jorge, "La evolución ética del concepto sartreano de la libertad comprometida", Revista Signos, Anuario de Humanidades, Año V, Tomo III, UAM, México, 1991.

- "Ruptura y continuidad en la filosofía de Sartre", Thesis, Año II, No.7, UNAM, México, 1980.

Paz, Octavio, *Memento: Jean Paul Sartre, Vuelta*, México, D.F., 4: 1980, N. 42.

Pérez Varela, Víctor, "El ateísmo en Sartre", Revista de filosofía, Año XV, No. 43, UIA, México, 1982.

Rodríguez Zepeda, "El concepto de situación en el Teatro de Situaciones de Jean Paul Sartre", Revista Signos, Anuario de Humanidades, Tomo II, UAM, México, 1989.

Sanabria, José Rubén, "El existencialismo ateo", Revista del Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos, No. 3, México, 1978.

- La libertad en Sartre: De una libertad sin límites a una libertad-en-situación, Revista de filosofía, Año XVII, No. 56, UIA, 1985.

- "¿Hay una moral en la filosofía de Sartre?", Revista de filosofía, Año XV, No. 54, UIA, México, 1985.